



ISLAMSKO PRAVO I ETIKA

Uredio David R. Vishanoff



ISLAMSKO PRAVO I ETIKA

Islamsko pravo i etika (Bosnian)
Uredio David R. Vishanoff

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1444AH / 2022CE

ISBN: 978-9926-471-73-6 Paperback

Translated into Bosnian from the English Title:
Islamic Law and Ethics
Edited by David R. Vishanoff

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1441AH / 2020CE

ISBN 978-1-56564-950-7 limp

ISBN 978-1-56564-951-4 cased

ISBN 978-1-64205-346-3 e-book

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

S ENGLESKOG PREVELA

REDAKTOR

LEKTORICA

DTP I DIZAJN

IZDAVAČ

ŠTAMPA

A. Mulović

Nedim Begović

Hedija Ahmetašević

Suhejb Djemailji

Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com

OFF-SET d.o.o. Tuzla

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-74-42

ISLAMSKO pravo i etika / uredio David R. Vishanoff ; s engleskog prevela A. Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2022. - 244 str. ; 21 cm

Prijevod djela: Islamic law and ethics. - Bibliografija uz sve radove ; bibliografske i druge bilješke u tekst.

ISBN 978-9926-471-73-6

COBISS.BH-ID 52136454



ISLAMSKO PRAVO I ETIKA

Uredio David R. Vishanoff

S engleskog prevela
A. Mulović



Sarajevo, 2022.



Ova knjiga je objavljena uz podršku
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



Sadržaj

Predgovor	7
Riječ urednika	
Islamsko pravo i etika: od integracije do pluralizma.....	9
<i>David R. Vishanoff</i>	
1. Etička struktura pravne teorije imama el-Haramejna el-Džuvejnija	15
<i>David R. Vishanoff</i>	
2. „Ne žudeći za tim, niti prelazeći njegove granice“: etička hijerarhija u islamskom pravu.....	51
<i>Samy Ayoub</i>	
3. Strukturalni idžtihad: radikalna paradigmataska promjena u duodecimalističkoj šiijskoj pravnoj teoriji.....	71
<i>Hamid Mavani</i>	

4. Primjena viših ciljeva šerijata (<i>mekasid eš-šeri'a</i>) u islamskom dušebrižništvu	97
<i>Kamal Abu Shamsieh</i>	
5. Razvojna etika u islamskoj dobrotvornoj praksi: <i>fikh ez-zekat</i> i primijenjena etika muslimanskih dobrotvornih organizacija u Indiji.....	135
<i>Christopher B. Taylor</i>	
6. Pojam <i>ridā</i> u Kur'anu: pogrešno popularno razumijevanje i vesternizacija Jevreja i kršćana.....	167
<i>Asaad Alsaleh</i>	
7. Društvena pravda i islamski pravni/etički sistem: Medinski ustav kao studija slučaja iz Poslanikovog vremena	195
<i>Katrin Jomaa</i>	
Dodatak: Medinski ustav	237
Autori	243



Predgovor

U kojoj mjeri je etika teologija, a u kojoj je ona filozofija? Interpretativna dinamika, u pokušaju da se objasni modernost i njeni izazovi, karakter je rasprave ponikle iz ovog skupa eseja u kojima se učenjaci bave islamskom tradicijom i daju logičke osnove svojih stavova.

Društvo nije sposobno razvijati se bez formuliranog zakonodavstva, ukorijenjenog u tumačenju zakona poduprtog poštovanjem i praktičnom primjenom etike, koja mu daje smjer. Pod islamskim zakonom etika postaje moćnija pokretačka snaga, određena božanskim moralnim kodeksom, čiji se autoritet nalazi u Kur'anu i sunnetu poslanika Muhammeda (s.a.v.s.)¹, a ne u pukoj intuiciji i moralnom konsekvencijalizmu (sekularnom rasuđivanju) kao arbitrarni ispravnosti ili pogrešnosti nekog djela.

Stoga je temelj izražavanja islamskog zakona autoritet svetih spisa i hadisa, čija pozicija i dalje predstavlja osnovu ličnog ponašanja te djelā i odluka poduzetih u odnosu na društveno, političko, ekonomsko i svako drugo funkcioniranje društva i života. Debata koja se vodi stoljećima je kako najbolje izvesti i ostvariti božansku

1 *S.a.v.s. – salla Allahu alejhi ve sellem* – „neka je mir i blagoslov Božiji na njega“ – kaže se svaki put kada se spomene ime poslanika Muhammeda.

namjeru. Stoga, iako u zapadnoj predožbi šerijat ima neugodno mjesto i smatra se čak i provokativnim, on čini strogi i suštinski dio etičkog, moralnog društva kakvo se zamišlja u islamu (pod uvjetom da se *istinski* uspostavlja i da je pod *istinskom* vlašću). Postoje važne paralele u zapadnoj i islamskoj tradiciji koje će se moći istraživati, jednom, kada se prašina rasprava slegne.

Radovi u ovoj antologiji istražuju islamsko pravo u odnosu spram etike općenito, kao i određena etička i moralna pitanja današnjice. Oni su prvi put predstavljeni na Ljetnom skupu učenjaka Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT) 2014, na godišnjem događaju posvećenom izučavanju savremenih pristupa islamskoj misli, s ciljem da se objedine naučni doprinosi u kojima je ažurirano naše razumijevanje različitih potpodručja, metodologija i tema.

Gdje se datumi navode u skladu s islamskim kalendarom (po Hidžri), označeni su sa h. g. Inače se slijedi gregorijanski kalendar i tu, ako je potrebno, stoji oznaka n. e. Arapske riječi pisane su kosim pismom (italikom), osim onih koje su ušle u svakodnevnu upotrebu. Dijakritički znaci dodati su onim arapskim imenima koja se ne smatraju savremenim.

Od svog osnivanja, 1981. godine, Međunarodni institut za islamsku misao djeluje kao važan centar koji pomaže ozbiljne naučne poduhvate. U ostvarivanju tog cilja, tokom decenija su vođeni brojni istraživački programi, seminari i konferencije, a do danas je objavljeno više od 700 djela, specijaliziranih za društvene nauke i za područje teologije, od kojih su mnoga prevedena i na druge velike jezike.

Zahvaljujemo profesoru Davidu Vishanoffu za stručno mišljenje koje je dao kao urednik. Također, zahvaljujemo autorima radova, kao i onima koji su direktno ili indirektno bili uključeni u izradu ove knjige.

IIIT, maj 2020



Riječ urednika Islamsko pravo i etika: Od integracije do pluralizma

David R. Vishanoff

Da li islamsko pravo definira islamsku etiku? Ili je ono samo grana šireg etičkog sistema? Ili je ono samo jedan od nekoliko neovisnih etičkih diskursa, islamskih i drugih, koji se natječu za odanost muslimana? Ovo nije isprazno akademsko pitanje. Ono ima dalekosežne posljedice po epistemologiju, po autoritet pravnika i laika muslimana, po svakodnevne praktične moralne izazove te po odnose s nemuslimanima. Tokom jednodnevnice Ljetne škole o „Islamskom pravu i etici“, koju je u junu 2014. godine organizirao Međunarodni institut za islamsku misao u svom uredu u Herndonu (Virginia), na ovo pitanje ponuđeni su različiti, ponekad, strastveno argumentirani odgovori.

Istaknuti gostujući govornici koji su otvorili konferenciju izložili su spektar mogućih odgovora. Jasser Auda iznio je tvrdnju da islamsko pravo – ako se reformira iznutra, s fokusom na njegove moralne ciljeve – može ugraditi u sebe i druge dimenzije etike (kao što je vrlina) i naći njihovo sistemsko utemeljenje u

objavi. Abdulaziz Sachedina, slično, založio se za sistematsku i integriranu metodologiju islamske etike, ali takvu koja će nadići interpretativne alate tradicionalne pravne teorije kako bi obuhvatila univerzalne etičke intuicije. Ebrahim Moosa je ustvrdio da islamsko pravo ne bi trebalo biti isključivo obilježje identiteta muslimana koji upravlja svim aspektima njihovog života, nego da se, kroz pluralnost normativnih diskursa, gradi islamska etika. Carl Ernst se usaglasio s Moosom da se etika ne može svoditi na jedan moralni temeljac, kakav je *fikh*, te tvrdi da se čak i „strane“ kulturne norme i etičke filozofije koje su ušle u islamski život i misao moraju smatrati integralnim komponentama islamske etike.

Grupa mladih naučnika koji su tokom sljedeće nedjelje učestvovali u dinamičnoj međusobnoj raspravi, ponudili su historijske primjere i konstruktivne prijedloge koji obuhvataju čitav spektar odgovora. Niko od njih nije specijalizirao islamsku etiku, mnogi nisu bili obučeni ni u islamskom pravu, ali su svi doprinijeli temi bogatim pojedinostima iz vlastitih istraživanja i vlastitog rješavanja dilema savremene islamske misli. Njihovi radovi su više eksplanatorni nego konačni, međutim, oni zajedno čine duboko propitivanje odnosa *fikha* i etike. Većina njihovih radova sabrana je u ovom zborniku a raspoređeni su na sljedeći način: prvo su dati oni radovi u kojima je islamsko pravo polazište i definirajući okvir za etiku, potom idu oni koji uvode islamsko pravo u širi etički okvir, zatim radovi koji predstavljaju pravo kao samo jedan od nekoliko uporednih islamskih etičkih diskursa, te, naposljetku, oni koji predlažu kako da se islamska etika odnosi prema nemuslimanskim normativnim sistemima.

Moj rad je na prvom mjestu, zato što je najjednostavniji: u njemu se pretpostavlja da se jedan etički sistem definira nekom pravnom teorijom, a potom traga za tim kakva je etička teorija ugrađena u jedno konkretno djelo o islamskoj pravnoj teoriji, napisano u 11. stoljeću. Etika imama el-Haramejna el-Džuvejnija smatra se nekom vrstom moralnog realizma i teorijom božanske

zapovijedi koja se može okarakterizirati kao deontička, deontološka, usmjerena na činitelja, individualistička i partikularistička. Ovaj rad ne izlazi izvan okvira pravne teorije, ali nastoji predočiti kako bi ta disciplina mogla izgledati ako bi se strukturirala oko različitih etičkih kategorija, kao što su odgoj vrlina, uspostavljanje međusobnih odnosa ili obrazovanje općih moralnih principa, a ne oko vječnih posljedica konkretnih djela koje pojedinac preduzima. Rad Samyja Ayoubu, slično, pokazuje kako se široki etički interesi mogu integrirati u pravnu teoriju: on pokazuje da, iako je hanefijska pravna teorija deontološka (zato što svakom djelu pripisuje određenu pravnu vrijednost, zasnovanu na Božijim zapovijedima), maksime koje upravljaju njenom primjenom su konsekvencijalističke (zato što razmatraju posljedice djela u određenim okolnostima). Ovim se pravo podvrgava sveobuhvatnim moralnim prioritetima pravnik, ali ono integrira te vrijednosti u disciplinarni okvir pravne teorije.

Sljedeća dva rada ukazuju na to da pravo nije sasvim odgovarajući okvir za etiku. Hamid Mavani u svom radu tvrdi da se tradicionalna islamska pravna teorija ne može prilagoditi promijenjenim kontekstima i da se mora iznova osmisliti i smjestiti unutar šireg etičkog okvira, utemeljenog u teološkim, naučnim i društvenim analizama. Ovim se pravo podvrgava racionalno shvaćenim i općeprihvaćenim etičkim normama (*sijer el-'ukala'*), baš kao što Kur'an formulira svoje propise unutar okvira društveno definirane etike (*el-ma'ruf*). Potom, rad Kamala Abu Shamsieha ilustrira zašto se takvo novo definiranje prava unutar širih etičkih faktora pokazalo neophodnim u praksi: za jednog muslimanskog bolničkog imama, emocionalne i kulturne snage koje djeluju u susretu s bolešću i smrću čine mehaničku primjenu pravnih pravila kontekstualno neadekvatnom, zbog čega se primijenjena etika mora baviti moralnim i duhovnim razvojem na više holističan način, uzimajući u obzir karakter, običaj, korist i štetu. I Hamid Mavani i Kamal Abu Shamsieh drže se

diskursa islamske pravne teorije, ali ga stavljaju pod okrilje viših i općenitijih etičkih vrijednosti.

U sljedećem radu islamsko pravo predstavlja se kao jedan od više različitih etičkih diskursa. Christopher Taylor tvrdi da islamsku etiku čini ono što obični ljudi rade, isto toliko koliko je čini ono što učenjaci govore, te pokazuje kako su se pravna doktrina i društvena praksa *zekata* u gradu Lucknowu (Laknau) mimoišle: etika klasičnog fikha usmjerena na *moralnog agenta*¹, koja se fokusira na dužnosti i namjere davatelja, u praksi je zamijenjena etikom usmjerenom na *moralnog pacijenta* koja se fokusira na razvoj primateljeve radne etike i ekonomskog statusa. Christopher Taylor zapaža da su ovaj pomak tolerirali mnogi pravni učenjaci; oni priznaju da ona odstupa od njihovih propisa, ali njene ciljeve smatraju kompatibilne s vlastitim.

U pravednom svijetu, iza rada Christophera Taylora uslijedio bi još jedan inovativan esej koji bi propitao tradicionalni okvir islamskog prava, u smislu obaveza i zabrana, te pronašao neke rane muslimanske presedane za etiku zasnovanu na pravima. Nažalost, postoje političke dobiti koje se mogu steći negiranjem unutrašnje raznolikosti i sofisticiranosti islamske misli, koje taj članak i cijeli ovaj zbornik dobro ilustriraju; upravo nas je politički motivirano negiranje očiglednog primoralo da izostavimo taj esej, zbog čega je ovaj zbornik lišen elegantne simetrične četvorodijelne strukture i, što je još važnije, jednog izvornog rada koji otvara vidike.

Taj izgubljeni rad bi, također, ilustrirao izazov koji pred islamsko pravo postavlja današnji etičko-religijski pluralizam. Danas je malo muslimana u poziciji da posmatra svijet kroz jedne morale leće. Etičke kategorije (kao što su ljudska prava) razvijene izvan okvira nekog islamskog diskursa, ipak su u dubokom saglasju s

1 Termin *moralni agent* (činitelj, djelatelj) je biće koje čini djela, koje djeluje i čije se djelovanje može okarakterizirati bilo kao moralno, bilo kao nemoralno, dok je *moralni pacijent* (ili „podnositelj“), objekt moralnog djelovanja, biće koje trpi moralno djelovanje i koristi se naspram termina *moralni agent* (*prim. prev.*).

nekim tokovima islamske moralne misli. Muslimanski susreti s *etičko-religijskim drugima* podstakli su neke glasne pozive na ideološku čistotu i suprotstavljanje, što je dokumentirano u radu Asaada Alsaleha. Međutim, on tvrdi da se ova retorika protivljenja zasniva na pogrešnom čitanju kur'anskog iskaza da „nikada ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni, sve dok ne budeš slijedio njihovu religiju“ (2:120) i da ispravno kontekstualizirano čitanje ovog ajeta ne zahtijeva neprijateljstvo, nego koegzistenciju s različitim etičko-religijskim sistemima. Rad Katrin Jomaa ide dalje u tome da pokaže kako se etičko-religijski pluralizam može smjestiti unutar jedne islamske političke teorije. Ona nalazi inspiraciju u pomnom novom čitanju Medinskog ustava, za koji kaže da daje prostor ne samo mnogim plemenima i religijskim zajednicama nego i za mnoge moralne i pravne sisteme, u kontekstu zajedničke države koja je pluralistička, a da nije sekularna.

Naravno, ovih sedam radova predstavljaju mnogo više od pregleda mogućih mišljenja o odnosu islamskog prava i etike. Svaki predstavlja fascinantni sadržaj materijala iz nekog konkretnog historijskog ili savremenog konteksta. I, svaki se sam bori s odnosom između islamskog prava i etike, opirući se pojednostavljenoj klasifikaciji na koju sam ja bio primoran u nacrtu uvoda. Međutim, ovi radovi zajedno (eksperimentalni i eksplanatorni kakvi jesu) živo ilustriraju značaj pitanja koje je postavljeno 2014. godine na Ljetnoj školi Međunarodnog instituta za islamsku misao: Da li muslimani treba da teže jednoj općoj, univerzalnoj, sveobuhvatnoj metodologiji i jednom okviru za donošenje sudova u svim etičkim pitanjima ili treba da se okrenu retoričkim i političkim nadmetanjima alternativnih, ali ne nužno i nekompatibilnih moralnih diskursa?

Ovi radovi pokazuju i srdačno gostoprimstvo kojim je Međunarodni institut za islamsku misao prihvatio tako širok spektar pristupa, perspektiva i odgovora od tako mlade grupe učesnika u sponu.



1. Etička struktura pravne teorije imama el-Haramejna el-Džuvejnija

David R. Vishanoff

Sažetak

Definicija prava (*fikh*) imama el-Haramejna el-Džuvejnija, kao znanja o pravnim vrijednostima (*ahkam*), njegova definicija tih pravnih vrijednosti, nekoliko njegovih interpretativnih principa i druga obilježja njegove pravne teorije (*usul el-fikh*) daju islamskom pravu strukturu jednog etičkog sistema koji se, u ograničenom smislu, može okarakterizirati kao forma moralnog realizma, kao teorija božanske zapovijedi, kao deontički, deontološki, na moralnog agenta usmjereni individualistički i partikularistički sistem. Kada se njegovo viđenje prava poredi s drugim vrstama etičkih sistema, vidi se da on predlaže alternativne načine osmišljavanja i definiranja islamskog prava te otkriva neka duboka značenja naizgled manje bitnih detalja pravne teorije, kao što su definicije tehničkih termina. U ovom radu, etička struktura el-Džuvejnijeve pravne teorije, koja se poučava na mnogim mjestima, poredi se s etikom vrlina, konstruktivizmom, konsekvencijalizmom,

utilitarizmom, egzistencijalizmom, teorijama prirodnog zakona i društvenog ugovora, kao i s etičkim sistemima usmjerenim na moralnog pacijenta, usmjerenim na prava, kao i relacionim etičkim sistemima. U ovim poređenjima predloženo je nekoliko alternativnih mogućnosti strukturiranja pravne teorije i definiranja njenih ključnih termina. Cilj je zamisliti kako bi pravna teorija mogla izgledati ako bi se izgradila oko odgoja vrlina, uspostavljanja određene vrste međuličnih odnosa ili formulacije općih moralnih principa, a ne oko vječnih posljedica konkretnih djela pojedinca koji ih je učinio. Ove mogućnosti zahtijevale bi ne samo različite definicije ključnih termina nego i različite pristupe tumačenju objavljenih tekstova i izgradnji etičkih normi. Izvori za preoblikovanje pravne teorije oko takvih alternativnih etičkih struktura mogu se identificirati u disciplini samog *usul el-fikha* i u drugim islamskim disciplinama. Ne zagovara se nijedna konkretna reformulacija pravne teorije, ali se zastupa stav da nam zamišljanje alternativa pomaže da razumijemo el-Džuvejnijevu pravnu teoriju. Mi ne možemo u potpunosti razumjeti značaj teorijskih izbora koje su pravili učenjaci *usul el-fikha*, ukoliko ne zamislimo kako bi islamsko pravo izgledalo da su drugačije izabrali.

Uvod: Komparativna imaginacija

U jesen 1999, nakon što sam jedan semestar studirao islamsku pravnu teoriju u Fesu, u Maroku, i odlučio da ta disciplina bude u fokusu mojih istraživanja, sastao sam se s dvojicom učenjaka s Univerziteta Emory i dogovorio da provedemo komparativno čitanje djela *Kitab el-verekat fi usul el-fikh* imama el-Haramejna el-Džuvejnija i *Novi horizonti u hermeneutici*, jednog modernog priručnika zapadne hermeneutičke misli, autora Anthonyja Thiseltona.¹ Ispostavilo se da će ovo biti najteži intelektualni poduhvat koji sam ikada poduzeo, ali se pokazalo da vrijedi truda,

1 Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

pa sam napravio konceptualni temelj za svoju disertaciju i, s vremenom, za svoju knjigu *Stvaranje islamske hermeneutike*.²

U ovom eseju pokušao sam napraviti slično poređenje čitajući el-Džuvejnijev *Kitab el-verekat* u svjetlu nekih osnovnih kategorija zapadnog etičkog diskursa. Takvo komparativno čitanje ima potencijal objašnjenja karakteristika teksta koje bi, inače, ostale neprijetne i prešutne. Time što izlažemo etičku strukturu koju podrazumijevaju el-Džuvejnijeve tehničke definicije i teorijski izbori, kao i što predočavamo kakve je druge vrste etičkih sistema on mogao osmisлити da je napravio drugačije izbore, možemo se nadati saznanju koje vrste etičkih sistema pretpostavlja njegova pravna teorija, a koje etičke strukture ostavlja nepromišljene, pa i nezamislive.

Ne možemo generalizirati o strukturama cijele islamske etike. *Kitab el-verekat* je samo jedno djelo, jednog učenjaka, jedne škole u mnogim islamskim disciplinama koje utječu na etiku. Kako drugi radovi u ovom zborniku pokazuju, drugi učenjaci u drugim disciplinama promišljaju o etici na vrlo različite načine. Kao prvo, islamska pravna teorija ne mora nužno određivati etičku strukturu samog islamskog prava: hanefijski pravni učenjaci imaju zajedničku sunijsku pravnu teoriju glavne struje koja je vrlo slična el-Džuvejnijevoj, međutim, Samy Ayoub u radu pokazuje da se neka od njihovih stvarnih pravnih mišljenja više tiču posljedica djela i prava pojedinaca nego što njihova pravna teorija nagovještava. Nadalje, samo islamsko pravo ne definira strukturu sve islamske etike. Drugi moralni diskursi, kao što su *edeb* (držanje), *ahlak* (karakter) i *tesavvuf* (duhovnost), daleko se više tiču odgoja moralnog „ja“ nego prosudbe djela kao ispravnog ili pogrešnog, što je glavni fokus islamskog prava. To što ćemo razlikovati etičke strukture, implicitne u djelu *Verekat*, neće otkriti formu islamske etike kao cjeline, pa čak ni el-Džuvejnijevog vlastitog etičkog mišljenja koje obuhvata mnogo više od prava.

2 David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorist Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011).

Međutim, ova će analiza rasvijetliti neke važne izazove u formuliranju obuhvatne islamske etike. Ako će se, kako neki autori radova u ovom zborniku tvrde, islamski moralni diskursi motriti kao komplementarni dijelovi jednog koherentnog etičkog shvatanja, onda će se implicitne etičke strukture tih diskursa morati razumjeti i pomiriti. Pravo možda nije kralj islamskih nauka, kako se često i olahko pretpostavlja, međutim, malo je muslimana koji bi željeli sasvim isključiti pravo iz svog etičkog diskursa, a mnogi mu hoće dati središnje mjesto. Pravna teorija možda ne određuje pravo u potpunosti, međutim, pravni učenjaci barem teže da svoje odluke usklade sa svojom pravnom teorijom. Ne bi svi pravni teoretičari slijedili *Kitab el-verekat*, međutim, to djelo ostaje jednim od najutjecajnijih tekstova pravne teorije koje je ikada napisano. Prema tome, etička struktura koju ono pretpostavlja i utjelovljuje, morat će se na neki način integrirati u bilo koju obuhvatnu islamsku etiku.

Kitab el-verekat

Kitab el-verekat fi usul el-fikh pripisuje se šafijskom ešarijskom učenjaku iz 11. stoljeća, imamu el-Haramejnu el-Džuvejniju (1028–1085). Ovo djelo nije njegov *magnum opus*; sasvim suprotno, to je tekst za školarce, knjižica koju treba naučiti napamet, ali koja je beskorisna bez uputstva učitelja ili komentara. U svom monumentalnom, rječitom, genijalnom djelu *Kitab el-Burhan*, el-Džuvejni opisuje svoj put kroz svako, i najmanje mjesto pravne teorije i formulira neke inovativne ideje. Međutim, u ovoj malehnoj *Knjižici o izvorima prava*, on daje samo ono što se očekuje od svakog početnika da nauči: osnovne definicije i neosporne principe tumačenja i rasuđivanja koji su se, do kraja 11. stoljeća, smatrali manje-više aksiomatskim. On izostavlja diskutabilne izvore

prava, kao što su praksa Medinjana ili javni interes (*masleha*) i zadržava se na nekoliko spornih pitanja. Stoga je ova brošurica idealan predmet za komparativnu analizu, zato što predstavlja ne el-Džuvejnijevo vlastito, osebujno shvatanje etike, već ideje koje je on smatrao općeprihvaćenim, toliko da ih svaki učenik mora znati. Ona, zato, otkriva temeljnu konceptualnu strukturu ove discipline: kako je etiku zamišljala i kako je još uvijek zamišlja većina pravnih teoretičara i, zapravo, granice u kojima se etika može zamišljati unutar te klasične discipline.

Ovaj mali tekst je prepisivan i štampan bezbroj puta, često uz ovaj ili onaj od mnogih komentara i superkomentara napisanih o njemu. Našao sam oko 60 takvih komentara, i sâm sam jedan napisao i njime obuhvatio mnoge ideje predstavljene u ovom radu, a dostupan je na <http://waraqat.vishanoff.com>, gdje čitatelji mogu postavljati i vlastite komentare na moj prijevod i komentar. Međutim, ima ih sigurno još mnogo koje nisam ubrojao, uključujući usmene komentare na nekoliko jezika na www.YouTube.com. Postoje i mnoge varijante teksta u sadržaju (*metn*) ili osnovnom tekstu samog djela *Kitab el-verekat*. Prijevod koji sam ovdje koristio zasnovan je na mojoj rekonstrukciji jednog vrlo ranog kritičkog izdanja jednog od najstarijih komentatora ovog djela, Tedžuddina Ebu Muhammeda Abdurrahmana ibn Ibrahima el-Fezarija, poznatijeg kao Ibn el-Firkah, koji je umro 1291, dva stoljeća poslije el-Džuvejnija. (To izdanje, sa svojim kritičkim aparatom, kao i cjelovitim komentiranim prijevodom, dostupno je na <http://waraqat.vishanoff.com>.) Ibn el-Firkah radio je na barem tri prijepisa *Verekata* i pažljivo sačuvao mnoge tekstualne razlike, ukazujući na ono što je on smatrao izvornim *metnom*, čak i kada se nije slagao s tim. Moja rekonstrukcija njegovog rekonstruiranog *metna* zasniva se na tri ranija rukopisa, Landberg 256 i Sprenger 601 iz Državne biblioteke u Berlinu (Staatsbibliothek) i British Museum Oriental 3093 iz Britanske biblioteke, kao i hvaljenom

izdanju Ibn el-Firkahovog komentara koje je producirala Sarah Shafi el-Hajiri, koristeći četiri kasnija rukopisa.³

Ibn el-Firkah je već izrazio određenu sumnju u to da se autorstvo teksta može pripisati el-Džuvejniju. Imao je dobre razloge da bude skeptičan: mišljenja data u *Verekatu* nisu uvijek u skladu sa stavovima koje el-Džuvejni iskazuje u svom *Burhanu*. Međutim, meni se čini da su razlike već objašnjene različitim ciljevima dvaju djela: *Kitab el-verekat* nije namijenjen za iznošenje el-Džuvejnijevih osebujnih stavova, nego da upozna učenike s općeprihvaćenim mišljenjima o pravu. Za svrhu ovog rada, dakle, od male je važnosti da li je sam el-Džuvejni napisao ovu knjižicu ili mu je pripisao učenik koji se divio svom pretencioznom učitelju. U svakom slučaju, u djelu je formuliran skup pretpostavki o pravu i etici, a koje do današnjih dana nebrojeni učitelji i učenici dijele, izučavaju i komentiraju, pa čak i izvan šafijske škole kojoj je el-Džuvejni pripadao.

U nastavku ću kratko komentirati nekoliko odjeljaka teksta, u nizu, uz prijevod za svaki, dok će se značaj drugih odjeljaka za ovu analizu usput napomenuti.

Dio 1.: Pravna nauka i njeni korijeni

Evo nekoliko stranica koje sadrže informacije o različitim potpodjelama „korijena pravne nauke“. To je fraza sastavljena od dva zasebna dijela, „korijeni“ i „pravna nauka“. Korijen je ono na čemu se nešto gradi, dok je grana ono što se gradi na nečem drugom. Pravna nauka je spoznaja o onim objavljenim pravnim vrijednostima do kojih se došlo marljivim istraživanjem.

3 Ovo je bila njena magistarska teza koju je radila na Univerzitetu Kuvajt, kasnije objavljena kao Tedžuddin Abdurrahman ibn Ibrahim el-Fezari ibn el-Firkah, *Šerh el-Verekat li-Imam el-Haramejn el-Džuvejni*, ur. Sarah Šafi el-Hadžiri (Bejrut: Dar el-bešair el-islamijja, 1422. h. g./2001).

El-Džuvejni počinje svoju *Knjižicu o izvorima prava* riječima, u skladu s Ibn el-Firkahovom rekonstrukcijom teksta, da je *usul el-fikh* „frazu sastavljena od dva zasebna dijela, korijena' (*usul*) i, pravne nauke' (*fikh*)“. Čini se očiglednim, ali zavrjeđuje pomnu analizu. Druga važna tekstualna tradicija, ugrađena u poznatiji komentar Dželaluddina el-Mahalija (u. 1460), ovdje je manje jasna i zato je, smatram, vjerovatnije da je autentična. Glasi jednostavno „to čine dva zasebna dijela“ i ostavlja pokaznu zamjenicu „to“, stavak namjerno neodređen, tako da nismo sigurni da li je to što je podijeljeno na dva dijela fraza *usul el-fikh*, da li je to sama disciplina *usul el-fikh*, ili je to *Kitab el-verekat fi usul el-fikh*. Možda je ovo namjerno ostavljeno nejasnim, zato što je sve troje, u nekom smislu, sastavljeno od dva dijela: prva riječ u frazi, prvi dio discipline i prvi dio knjige, svi imaju veze s korijenima ili izvorima prava – materijom ili predmetom objave – dok se drugi dio kod svih odnosi na izgradnju prava putem rasuđivanja zasnovanog na tim izvorima.

Ova distinkcija ukazuje na to da el-Džuvejnijeva etika može spajati obilježja dviju vrsta etičkih teorija: teorije božanske zapovijedi i konstruktivizma. Prvo, zato što se oslanja na objavljenе izvore, ona je neka vrsta teorije božanske zapovijedi u kojoj se etičke norme uspostavljaju i saznavaju kroz Božiji govor, a nisu prirodno i univerzalno obavezujuće i spoznatljive, kao u većini prirodnih teorija prava. Drugo, potvrda da (osim objave) formulacija islamskog prava zahtijeva dogovor ljudi (konsenzus) i rezonovanje (analogiju i marljivo istraživanje) – o kojima se raspravlja u drugom dijelu *Verekata* – ukazuje na to da je el-Džuvejnijeva etika mogla imati i konstruktivističku dimenziju: mogao je smatrati da etičke norme nisu izvana utvrđene prije nego što bi bile primijenjene u konkretnim situacijama, međutim, do njih se dolazi kroz proces ljudskog promišljanja i dogovaranja, s obzirom na određene uvjete. Moglo bi se ispostaviti da je pravo, za el-Džuvejnija, u potpunosti izgrađeno od prosudbi o valjanom tumačenju Božijih riječi, tako da, umjesto izrade novih pravnih

propisa, on predviđa otkriće izvana utvrđenih etičkih normi. To bi značilo da je više zagovornik teorija božanskih zapovijedi nego konstruktivist. Međutim, bilo bi poučno dalje razmotriti da li je on mogao smatrati i da su same etičke norme zapravo konstruirane (a ne samo otkrivene) ljudskim promišljanjem.

Sljedeća fraza daje nagovještaj koji aspekt islamske etike el-Džuvejni želi naglasiti – da li je zapovijeđena u objavi ili konstruirana prosuđivanjem. On dalje definira riječi *usul* i *fikh*, počevši sa singularom prve riječi – *asl*: „Korijen je ono na čemu se nešto gradi, dok je grana nešto što se gradi na nečem drugom.“ *Asl* se može prevesti kao izvor, korijen ili temelj, a ja sam izabrao korijen, zato što se zgodno uklapa s granom (*far'*), međutim, el-Džuvejni nije mislio na drvo; njegova definicija pokazuje da je mislio na zdanje. Metafora drveta, koja prevladava u islamskoj pravnoj misli, ukazuje na organski rast, onako kako je svako pravno pravilo predodređeno genetičkim materijalom objave. Metafora zgrade, zdanja, međutim, ukazuje na čovjekov graditeljski rad: islamsko pravo je poput kuće sagrađene na temelju objave, ograničeno temeljem te kuće, ali oblikovano ljudskom kreativnošću. Ovo pokazuje da, iako je el-Džuvejni kao izvor prava (njegov *usul*) smatrao objavu više nego ljudsko promišljanje, konsenzus ili rasuđivanje, on smatra da je sadržaj „grana“ (*furu'*) prava (*fikh*) doslovce ljudski konstrukt – „ono što je izgrađeno na“ objavi.

Okolo ove tačke ne slažu se sva shvatanja islamske pravne etike. Neki pravni teoretičari naglašavaju metaforu drveta i opisuju proces tumačenja objave kao *istismar*, riječ koja ukazuje na ideju stvaranja nečeg što rađa plodovima. Neki *asl* definiraju kao „nešto iz čega nešto [drugo] izvodi svoj sadržaj“ (ili „iz čega proizlazi“ ili „čega je dio“ – *ma minhu eš-šej'*)⁴ ili „sve iz čega se nešto

4 Bedruddin Zerkaši, *el-Bahr el-muhit fi usul el-fikh*, ur. Abd el-Qadir Abd Allah el-Ani, Umar Sulayman al-Aškar i Abd es-Sattar Abu Ghudda (Kuvajt: Vizaret el-evkaf ve eš-šu'un el-islamija, 1409. h. g./1988), vol. 1, str. 15. Ovu definiciju spominje i Ibn el-Firkah, *Šarh el-Verekat* (fol.3a u MS Staatsbibliothek zu Berlin – Landberg 256, fol.3a u MS British Library – Oriental 3093, str. 80, u izdanju el-Hadžiri).

drugo grana“.⁵ Da je el-Džuvejni izabrao neku od ovih definicija, to bi ojačalo ideju koju metafora drveta prenosi: da sadržaj prava u potpunosti niče iz objave. Takav „hortikulturni“ jezik ukazuje da je svaki, i najmanji detalj prava potpuno određen objavom, baš kao što je oblik svakog lista na drvetu već kodiran u korijenju iz kojeg drvo raste. Marljivo istraživanje (*idžtihad*), u ovoj slici je poput rada baštovana koji samo osigurava potrebno okruženje da se razvije DNK biljke. Ljudska misao i kultura osiguravaju okruženje u kojem se pravo prilagođava, ali one ne mogu više određivati njegov sadržaj, kao što baštovan ne može odabrati da uzgaja narandže na drvetu japanske jabuke.

Međutim, el-Džuvejni bira da predoči sliku temelja (objave) na kojem se zgrada (*fikh*, pravna nauka) podiže. On čak ide tako daleko da definira *far'* kao „ono što je izgrađeno (*bunija 'ala*) na nečem drugom“, iako *far'* uobičajeno znači grana, a ne zgrada. Ova definicija pokazuje da marljivo istraživanje podrazumijeva mnogo više od izvlačenja implicitnog značenja objave. Ona prenosi ideju da, iako objava može naložiti konture zgrade, ljudska misao i kultura mogu dati materijalni doprinos zdanju pravne nauke, metodama marljivog istraživanja (*idžtihad*), kao što su konsenzus i analogija. Naravno, el-Džuvejni podrazumijeva zgradu u apstraktnom, a ne u konkretnom smislu, pa možda i nije imao na umu sve to na što slika graditelja ukazuje; međutim, ako naš izbor riječi prenosi nešto o tome kako razmišljamo, pa čak i oblikuje to kako razmišljamo, onda je značajno što, iako kod el-Džuvejnija nalazimo odjeke triju metafora – a što bi podrazumijevalo da pravo u potpunosti proističe iz objave – on eksplicitno i doslovno definira pravo kao ljudsku konstrukciju.

Ovo se ponovo potvrđuje u njegovoj definiciji druge riječi, *fikh*: „Pravna nauka je spoznaja o onim objavljenim pravnim vrijednostima (*ahkam*) do kojih se došlo marljivim istraživanjem (*idžtihad*).“ Nasuprot tome, Ebu el-Hasan el-Ašari (u. 935) definira *fikh* kao

5 Bedruddin Zerkaši, *el-Bahr el-muhit*, vol. 1, str. 16.

shvatanje značenja govora ili, više tehnički rečeno, kao tumačenje značenja objave gdje se ona odnosi na pravo.⁶ Razlika je suptilna, ali važna: pravna nauka nije znanje pravnih vrijednosti djela, ona je tumačenje Božijeg govora. Da je el-Džuvejni usvojio el-Ašarijevu definiciju, naglasio bi teoriju božanske zapovijedi, po kojoj pravo izriče Bog, a da ljudi poznaju pravo samo onoliko koliko shvate namjere Božijeg govora. El-Džuvejni je izbor definicije ima suprotan učinak time što se naglašava konstruktivna uloga ljudskog rasuđivanja: pravna nauka je proizvod *idžtihada*.

Dio 2.: Pravne vrijednosti

Sedam je pravnih vrijednosti: obavezno, preporučeno, dopušteno, zabranjeno, pokuđeno, valjano i ništavo. Obavezno je ono za što se onaj koji ga čini nagrađuje, a za njegovo ispuštanje kažnjava. Preporučeno je ono za što se onaj koji ga čini nagrađuje, ali ako ga izostavlja ne biva kažnjen. Dopušteno je da se onaj koji ga čini ne nagrađuje, niti se za njegovo ispuštanje kažnjava. Zabranjeno je ono za što se onaj koji ga ispušta nagrađuje, a za njegovo činenje kažnjava. Pokuđeno je ono za što se onaj koji ga izbjegava nagrađuje, ali se ne kažnjava ako ga čini. Valjano je ono što važi i na što se oslanja. Ništavo nije valjano, niti se na to oslanja.

Predmet pravne nauke, po el-Džuvejni jevoj definiciji, su pravne vrijednosti (*ahkam*). Poznavati pravo znači poznavati pravne vrijednosti djela. U drugom dijelu, el-Džuvejni nabroja sedam mogućih pravnih vrijednosti koje čovjekovo djelo može imati: obavezne, preporučene, dopuštene, zabranjene, pokuđene, valjane i ništave. Može se nabrojati i više. Jedno djelo može imati pravnu vrijednost povoda (*sebeb*) koji podstiče drugačiju pravnu vrijednost nekog drugog pravnog djela. Djelo ubistva,

6 Ebu Bekr ibn Furak, *Mudžerred mekalat el-Ašari* (Exposé de la doctrine d'al-Aš'ari), ur. Gimaret, Daniel (Bejrut: Dar el-Mašrik, 1987), str. 190.

naprimjer, ima pravnu vrijednost „zabranjenog“, međutim, ono ima i pravnu vrijednost uzroka koji omogućuje dopuštenost poravnjanja. Djelo može biti i neophodan uvjet (*šart*) za postojanje druge pravne vrijednosti ili njena prepreka (*mani'*). Ovo su, također, pravno važna obilježja djela i smatraju se „pravnim vrijednostima“ određene vrste. Međutim, el-Džuvejni smatra, a i većina pravnih teoretičara bi se složila, da su prvih pet vrijednosti osnovne: obavezne, preporučljive, dopuštene, zabranjene i pokuđene. Valjano, ništavo, povod, uvjet i zapreka pravne su vrijednosti samo u sekundarnom smislu: to su obilježja djela koja imaju značenje za osnovne pravne vrijednosti drugih djela. Kazati da je prodaja valjana znači da se učinkovito prenijelo vlasništvo, što mijenja ono što je bivšim i sadašnjim vlasnicima dopušteno ili zabranjeno s razmijenjenom imovinom. Slično, nazvati nešto prilikom, uvjetom ili preprekom znači samo specificirati u kojim situacijama djela postaju obavezna, preporučljiva, dopuštena, zabranjena ili pokuđena. Naposljetku, sve pravno znanje služi utvrđivanju koju od pet glavnih pravnih vrijednosti neko djelo ima u određenoj situaciji.

Kako se često ističe, zbog toga što su, među ovih pet temeljnih pravnih vrijednosti, uvrštene dvije srednje vrijednosti, preporučljive i pokuđene (*mekruh*), ovaj normativni sistem je više etički nego strogo pravni: u islamskom pravu se ne radi samo o tome šta se od nekoga zahtijeva da čini, nego šta je najbolje; ne samo šta neko mora nego i šta neko treba da radi.

Jednako važno je i to što ove pravne vrijednosti el-Džuvejni u potpunosti definira u smislu nagrade i kazne. I zbog ovoga se u islamskom pravu više radi o etičnosti nego o zakonitosti, zato što nagrada i kazna koje on ima na umu nisu one koje određuju ljudski autoriteti i institucije, nego one koje određuje Bog na onom svijetu. Ovo nije eksplicitno u el-Džuvejnijevim definicijama pet glavnih pravnih vrijednosti; on samo kaže da je „ono za što se onaj koji ga čini nagrađuje, a za njegovo ispuštanje kažnjava“ i tako dalje, ne

konkretizirajući da li se ta nagrada i kazna dobijaju na ovom ili na onom svijetu. Međutim, jasno je da on ne misli na nagrade ili kazne koje je odredio ljudski sudija. On ne govori o pojmu *ahkam* u smislu sudskih presuda (*akdiye*). Umjesto toga, da opiše Božiju nagradu (*sevab*) i kaznu (*'ikab*) na onom svijetu, on koristi kur'anski vokabular. On ne bi osporio da određenim djelima kaznu treba da određuju ljudski vladari u ovom svijetu, ali on ovdje ne govori o kažnjavanju *hudud*. Bičevanje nije Božija kazna (*'ikab*) za neutemeljenu optužbu za preljubu; to je samo još jedno ljudsko djelo, koje (bičevanje) bi inače bilo zabranjeno, ali koje – zato što je optužba za preljubu iznesena bez valjanih dokaza – postaje dopušteno, pa čak i obavezno za vladara (da izvrši kaznu). Tehnički, po el-Džuvejnijevim definicijama, pravna nauka nije znanje da onoga koji iznese neutemeljenu optužbu za preljubu treba bičevati; to je znanje da će Bog kazniti takve tužitelje na onom svijetu, a On će, također, nagraditi vladara koji primijeni kaznu bičevanjem na onima koji iznose lažne optužbe. To je, u praksi, ista stvar, ali tehnički, pravna vrijednost nekog djela ne definira se po njegovim posljedicama u ovom životu, nego po njegovim posljedicama na onom svijetu, što nam govori da je el-Džuvejni smatrao da se u pravu više radi o vječnim nego o ovozemaljskim posljedicama. Ovozemaljske posljedice su sekundarni učinci težnji ka rezultatima na onom svijetu.

Zbog ovoga je islamska pravna etika, barem u teoriji, lični odnos između pojedinca i Boga. Naravno da nečija djela imaju posljedice po druge, međutim, kako to el-Džuvejni ovdje definira, temeljne odgovornosti i obaveze koje čovjek ima su one prema Bogu, a ne prema drugim pojedincima ili društvu. Etičke norme nisu zasnovane na društvenom ugovoru niti o njemu ovise. Moguće je, naravno, zamisliti islamsku teoriju društvenog ugovora: filozofi, poput Ibn Sine, smatrali su poslaničku objavu i pravo nužnim sredstvom za unapređenje društvene kohezije,⁷ tako da razlog

7 Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin, 1958), str. 52-53.

postojanja prava nije nagrada pojedincu na onom svijetu, nego društvena dobrobit na ovom. Međutim, za el-Džuvejnija, temelj i konačni cilj objavljenog prava neće se naći u društvu, nego u Božijim zapovijedima pojedincu i budućem Božijem sudu pojedincu. Zaključak je da je društvo, u najboljem slučaju, pogon koji pomaže pojedincu da ide ka vječnoj sreći.

Već smo mogli vidjeti da el-Džuvejnijev jednostavni popis pravnih vrijednosti nosi u sebi mnogo informacija o strukturi njegove etičke misli. Njegove definicije se doimaju neškodljivim i nekontroverznom te tako razgovijetnima da ih jedva treba i navoditi, međutim, budući da on definira pravnu nauku kao spoznaju o pravnim vrijednostima konkretnih djela – to kako definira te pravne vrijednosti određuje karakter njegove pravne etike.

Iz el-Džuvejnijevih definicija pravne nauke i pravnih vrijednosti saznajemo da je njegova etika deontička, deontološka i usmjerena na moralnog agenta. Prvo, ona je deontička zato što se bavi znanjem onog što treba činiti. (*Deon* je grčka riječ za „dužnost“.) Za svako zamislivo ljudsko djelo postoji pravna vrijednost, a zadatak pravne nauke je, kako je el-Džuvejni definirao, otkriti ono što matematičari zovu funkcijom: relacija f (za *fikh*) određuje pravnu vrijednost v svakom djelu a , što možemo označiti kao $f(a)=v$. Ova funkcija mapira golemi skup A , skup svih zamislivih ljudskih djela, na mali skup V koji sadrži samo pet pravnih vrijednosti koje je el-Džuvejni definirao. Za svako djelo a , koje je učinio određeni čovjek, u određeno vrijeme, na određenom mjestu, pod određenim skupom okolnosti, $f(a)$ je jedna od onih pet pravnih vrijednosti. El-Džuvejnijevom definicijom pravne nauke, etika postaje stvar mapiranja ili iscrtavanja u grafikonu onoliko pravnih funkcija koliko je nekome moguće, ili barem koliko je nekome zapravo potrebno da bi stekao Božiju nagradu i izbjegao Njegovu kaznu. Kada se tako radi, uviđa se šta to svaki dati agent može, treba ili mora činiti u svakoj datoj situaciji.

Sve se ovo čini dovoljno očiglednim: etika je znanje o tome šta čovjek treba činiti. Međutim, nisu svi etički sistemi deontički po karakteru. Etika vrlina, naprimjer, ne bavi se direktno time šta neko treba činiti, nego kakav čovjek treba biti. Možemo zamisliti kako bi islamska etika vrlina mogla izgledati. Da je el-Džuvejni htio izgraditi jednu pravnu etiku vrlina, onda bi (umjesto definiranja *fikha* kao spoznaje o određenim pravnim vrijednostima, pa definiranja tih vrijednosti) definirao *fikh* kao ostvarivanje određenih vrlina, pa u nastavku nabrojao cijeli popis vrlina poput mudrosti, razboritosti, strpljenja i suzdržanosti. Umjesto što je definirao pet stupnjeva nagrade ili kazne, on bi popisao etape napredovanja na putu ka vrlini. I umjesto što je opisao svoju etiku kao nešto što niče ili se gradi na sadržaju božanske objave, on bi naveo božansku milost i pomoć ili možda skup praksi izgradnje karaktera, kao temelja ili korijena ili izvora vrline.

Muslimani su izgradili sisteme etike vrlina i u drugim disciplinama, ne samo u pravnoj teoriji. Literatura o *ahlaku* (karakteru ili moralu) obuhvata tako raznovrsne materijale kao što su izreke poslanika Muhammeda i pobožnih ličnosti, filozofske klasifikacije vrline i sufijske opise stupnjeva i metoda ličnog duhovnog razvoja. Historija islamske misli nudi goleme resurse za izgradnju nedeontičkih etičkih sistema, koncentriranih na odgoj vrline. Međutim, to nije el-Džuvejnijev interes ili, barem, nije mu interes u djelu *Kitab el-verekat*. Ovdje, u svom jezgrovitom opisu šta svaki učenik islamske pravne teorije treba znati, on smatra da etika znači deontička etika i, konkretnije, deontološka etika.

Njegov etički sistem je deontološki, zato što se bavi donošenjem odluka na koje djelo je neki agent obavezan, koje mu je dopušteno, a koje zabranjeno da izvrši. Ovo se može činiti očiglednim, ali, nisu svi deontički etički sistemi deontološki. Konsekvencijalistička etika, naprimjer, deontička je, zato što nastoji odrediti šta neko treba činiti, međutim, umjesto da odredi obaveze i zabrane koje vode moralnog agenta koji izvršava djela

(kao u el-Džuvejnijevoj definiciji prava), ona se fokusira na posljedice ili ishode činiteljevih djela: šta neko treba činiti nije ono što je neko obavezan činiti, nego ono što će uroditi najvećim dobrom. Klasična utilitarna etika, naprimjer, kaže da treba činiti ono što stvara najviše zadovoljstva i najmanje bola najvećem broju ljudi.

El-Džuvejni zasigurno govori i o posljedicama ljudskih djela: vječna nagrada i kazna oblici su zadovoljstva i patnje. Konsekvencijalistička etika, međutim, općenito podrazumijeva posljedice čovjekovih djela po druge, kao i po samog sebe. (U tom smislu je etički egoizam, koji cilja isključivo na agentovu vlastitu korist, neuobičajen.) Takav interes za druge upečatljivo izostaje iz el-Džuvejnijeve definicije prava. Ovdje se ne želi kazati da on nije mario za druge. Sadržaj islamskog prava u mnogim je aspektima više usmjeren na korist društva nego na korist pojedinca. Osnovna dužnost naređivanja onog što je dobro i zabranjivanja onog što je zlo, naprimjer, usmjerena je prema dobrobiti drugih. Ipak, iz el-Džuvejnijeve tehničke definicije pravne nauke, kao znanja o djelima koja će dovesti do nagrade ili kazne za činitelja, proističe da je njegova etika stvar individualne odgovornosti i posljedica – onako kako Kur'an kaže: naposljetku će se svakome suditi posebno, na temelju njegovih ili njenih vlastitih djela. Pravila islamskog prava su često altruistička, ali je njihov cilj, prema el-Džuvejniju, individualistički. Niko ne čini djela zato što vjeruje da će to dovesti do dobrobiti drugih; čini ih zato što je Bog obećao nagraditi ih. Činjenica da će koristiti drugima mogao bi biti razlog zašto je Bog odlučio narediti i nagrađivati ih, međutim, el-Džuvejnija ne zanima da razazna razloge Božijeg zakona; njega zanima stjecanje nagrade i izbjegavanje kazne.

Deontološki i individualistički karakter el-Džuvejnijevoj etičkog shvatanja ima veliki značaj za debate koje se danas vode u islamskom pravu. Nigdje u ovoj raspravi el-Džuvejni ne spominje javno blagostanje ili opće dobro (*masleha*) niti blokiranje sredstava koja vode ka štetnim posljedicama (*sedd ez-zera'i*).

On je bio šafija, a šafije ne gledaju blagonaklono na izvore prava koji nisu na listi tradicionalna četiri izvora: Kur'an, sunnet, konsenzus i analogija. Drugi, posebno neki među hanbelijama i malikijama, ostavljaju prostora za konsekvencijalističko rasuđivanje. Mislioci kao što je hanbelija Nedžmuddin et-Tufi (u. 1316) nude konceptualne resurse za konsekvencijalističku islamsku etiku, resurse koji se u modernom periodu uveliko crpe, čemu je dokaz procvat diskursa o *maslehi* diljem muslimanskog intelektualnog svijeta. Međutim, takvo konsekvencijalističko mišljenje ostalo je na marginama u klasičnoj pravnoj teoriji, pa ga, čak i u modernom periodu, neki krugovi posmatraju s podozrenjem. El-Džuvejnijeva definicija prava u smislu pet *ahkama* otkriva jedan razlog za tu sumnju: konsekvencijalizam je u raskoraku s temeljnom deontološkom i individualističkom etičkom strukturom el-Džuvejnijeve pravne teorije, a njegova teorija je utvrđena u klasičnim shvatanjima prava tako dobro da je malo muslimana pomišljalo da osporava njegov iskaz da *fikh* znači znanje pravnih vrijednosti ili djela, ili njegovu definiciju tih pravnih vrijednosti u smislu posljedica djela po moralnog agenta. Te, naoko neškodljive definicije daju islamskoj pravnoj etici jednu deontološku strukturu i bilo bi teško preobraziti je u neki konsekvencijalistički sistem, a da se ne preispitaju el-Džuvejnijeve temeljne pretpostavke o karakteru pravnog znanja.

Napokon, el-Džuvejnijevo shvatanje etike nije samo deontičko i deontološko, već i usmjereno na agenta, što znači da njegova etika opisuje ono što je obavezno, dopušteno ili zabranjeno određenim moralnim činiteljima, s obzirom na njihovu situaciju. Postoje i na pacijente usmjerene deontološke etičke teorije, koje definiraju agentove obaveze u smislu prava drugih: zabranjeno mi je da ubijam, zato što drugi imaju pravo živjeti (ili, barem ne biti ubijeni); zabranjeno mi je koristiti druge za ostvarenje vlastitih ciljeva bez saglasnosti tih drugih, zato što drugi imaju pravo da se prema njima postupa kao prema ljudima, a ne kao

prema oruđu itd. Prava moralnog pacijenta ili onoga koji trpi nečija djela podrazumijevaju dužnosti moralnog agenta, međutim, u teorijama usmjerenim na pacijenta, pacijentova prava su temeljnija od agentovih dužnosti.

Da je el-Džuvejni zamislio islamsko pravo kao pravo usmjereno na pravā ili usmjereno na pacijenta, on bi definirao pravnu nauku (*fikh*) kao znanje o tome da li će kršenje datog prava biti ili neće biti nagrađeno ili kažnjeno na onom svijetu, a ne kao znanje o tome koje će djelo biti nagrađeno ili kažnjeno na onom svijetu. Unutar samog islamskog pravnog diskursa postoje resursi za takvu etiku usmjerenu na moralnog pacijenta ili na prava: za neke pravne obaveze i zabrane kaže se da su utemeljene u pravima ljudskih bića (*hukuk el-'ibad*), za razliku od prava Boga. Međutim, kako smo vidjeli, el-Džuvejni definira etičke norme u smislu božanske nagrade i kazne za moralnog agenta. On direktno stavlja fokus na dužnost prema Bogu koju ima moralni agent, a ne na prava moralnog pacijenta. Ovo utemeljuje pravo u Božijem pravu da Mu se pokorava, a ne u pravima ljudi. To što neki muslimani na moderni diskurs o ljudskim pravima gledaju sumnjičavo nije zato što islamskom pravu nedostaju idejni resursi za etiku usmjerenu na prava ili na pacijenta, nego zato što su stoljećima učenici islamske pravne teorije počinjali od el-Džuvejnijeve premise da je pravna nauka pitanje znanja dužnosti moralnog agenta, a ne prava moralnog pacijenta.

Dio 3.: Znanje i njegove suprotnosti

Pravna nauka je potkategorija znanja.

Znanje je spoznaja o stvarima kakve zaista jesu.

Neznanje je zamišljati nešto drugačijim od onog što stvarno jest.

Nužno znanje je ono do kojeg se ne dolazi racionalnim ispitivanjem i zaključivanjem na osnovu dokaza, kao što je znanje koje dolazi od

jednog od pet čula (sluha, vida, mirisa, ukusa i dodira) ili iz kolektivnog prenošenja.

Stečeno znanje ovisi o racionalnom ispitivanju i zaključivanju na osnovu dokaza.

Racionalno ispitivanje je promišljanje o tome šta je istinito o predmetu istraživanja.

Zaključivanje na osnovu dokaza podrazumijeva traženje dokaza. Dokaz je ono što vodi ka onome što se traži.

Vjerovanje je priznanje dviju mogućnosti, od kojih je jedna vjerovatnija od druge.

Sumnja je priznanje dviju mogućnosti, od kojih nijedna nije jača od druge.

U trećem dijelu daje se još ovih uvodnih definicija koje se doimaju čisto tehničkim, ali koje su od ključne važnosti za razumijevanje osnovne strukture el-Džuvejnijeve etičke misli. Ovdje el-Džuvejni objašnjava da je pravna nauka (*fikh*) potkategorija određene vrste znanja. Ovo ponovo potvrđuje ono što smo već rekli: u islamskoj etici je riječ o stjecanju znanja o moralnim istinama, a ne o stjecanju vrlina ili poštivanju društvenog ugovora. Potom, on definiše znanje kao „spoznavanje o stvarima poznatim onakve kakve stvarno jesu“. Ovo podrazumijeva da su pravne vrijednosti, a to su stvari poznate u pravnoj nauci, zapravo, karakteristike koje djela imaju neovisno i o ljudskom znanju ili o prosuđivanju. Već smo uočili konflikt u el-Džuvejnijevoj definiciji korijena prava: pravo je dato putem objave, kao u teorijama etike božanske zapovijedi, a, opet, gradi se kroz ljudski proces prosudbe. El-Džuvejnijeva definicija znanja podrazumijeva više ovo prvo nego ovo potonje: pravne vrijednosti postoje; ljudska etička prosudba ih ne stvara, nego ih samo otkriva „onakvima kakve zaista jesu“.

Zbog ovoga je el-Džuvejni moralni realist: on pravo smatra istinskim opisom pravih svojstava ljudskih djela. Međutim, mora se misliti o tome da su moralna svojstva koja on ima na umu ta da će ih Bog nagraditi ili kazniti. Ovo su vanjska, a ne unutrašnja

svojstva; ona su utemeljena u Božijem budućem djelovanju, a ne u prirodi ljudskih djela. U ovome se el-Džuvejni razlikuje od onih mutezilija koji kažu da su djela dobra ili loša po prirodi, a da Bog želi, zapovijeda i nagrađuje određena djela (i, zapravo, mora tako) zato što su dobra, a zabranjuje druga zato što su loša. U el-Džuvejnijevom ešarijskom teološkom sistemu, ljudska djela nemaju unutrašnja svojstva koja bi nužno povlačila božansku nagradu. On je moralni realist, od one vrste koja zastupa etiku božanske zapovijedi, a ne od one koja zastupa prirodno pravo. Obaveze su, smatra on, nametnute božanskom objavom, a ne zasnovane u prirodnim karakteristikama djela. Pravne vrijednosti koje se nastoje spoznati „kakve zaista jesu“ jesu svojstva da će ih Bog nagraditi ili kazniti, a ne unutrašnja svojstva da su dobre ili loše.

Dio 4.: Potpodjele discipline pravne teorije

Korijeni pravne nauke su putevi ka njoj, općenito gledano, i način njihovog korištenja u zaključivanju na osnovu dokaza, kao i ono što slijedi iz toga. Pod „načinom njihovog korištenja u zaključivanju na osnovu dokaza“ podrazumijevamo davanje prioriteta nekim dokazima u odnosu na druge. Pod „onim što slijedi iz toga“ podrazumijevamo status onih koji se bave *idžtihadom*.

Korijeni pravne nauke ovako se svrstavaju:

- [5] – Vrste govora
- [6] – Naredbe i zabrane
- [7] – Opći i posebni izrazi
- [8] – Sažeti, objašnjeni, očigledni i reinterpetirani govor
- [9] – Djela
- [10] – Derogiranje i derogirani govor
- [12]⁸ – Konsenzus
- [13] – Izvještaji

8 El-Džuvejni ovdje ne navodi dio koji sam ja označio sa 11, gdje se objašnjava šta činiti „ako dva iskaza protivreče jedan drugome“.

- [14] – Analogija
- [15] – Zabrana i dopuštenje
- [16] – Određivanje prioriternih dokaza
- [17] – Karakteristike onog koji daje i onog koji traži pravna mišljenja
- [18] – Status onih koji se bave *idžtihadom*

Četvrti dio *Kitaba* je sadržaj. Nakon što je završio s preliminarnim definicijama od opće važnosti, el-Džuvejni prelazi na standardne teme šire pravne teorije. I opet dijeli disciplinu na dva dijela: korijene ili izvore ili dokaze prava, koje ovdje zove putevima ka pravnoj nauci, i „načine korištenja izvora u zaključivanju na osnovu dokaza“. Ovo objašnjava zašto el-Džuvejni, kada u prvom dijelu govori o pravu kao ljudskoj tvorevini, ne misli da se pravne vrijednosti ne stvaraju ni iz čega ljudskim rasuđivanjem, nego da ljudi grade svoje znanje o pravnim vrijednostima procesom interpretativnog rasuđivanja. Pravna nauka – znanje o pravu – ljudska je tvorevina; sâmo pravo – „matematička funkcija“ koja svakom djelu pripisuje pravnu vrijednost – uopće nije ljudska tvorevina. El-Džuvejni ne predlaže nekakvu konstruktivističku etiku u kojoj moralne norme ne postoje neovisno, nego su izgrađene ljudskim rasuđivanjem.

Ovo pokazuje i da el-Džuvejni jeva etika nije primjer klasične prirodne teorije prava u kojoj je ljudski razum dovoljan da sam otkrije pravne norme.⁹ Ima muslimana koji zagovaraju takve teorije, među kojima su mutezilijski mislioci koji smatraju da su neki moralni principi suštinske karakteristike djela, da su spoznatljive i obavezujuće za sva racionalna stvorenja. Te mutezilije, također, smatraju objavu komplementarnim izvorom znanja koji popunjava svaki veći jaz u našem prirodnom moralnom znanju, tako da su i oni izgradili pravne teorije s principima interpretativnog rasuđivanja, koje su, u širim crtama, vrlo slične el-Džuvejni jevim. Međutim, el-Džuvejni ima drugačije polazište. Pravna nauka, za koju on

9 Međutim, dalje pogledati fusnotu 12.

kaže da je gradi ljudsko rasuđivanje na temelju objave, čisti je interpretativni konstrukt; on koristi racionalne metode, ali ne i racionalne ili prirodne izvore moralnog znanja.

Dijelovi 5. i 6.: Vrste govora i naredbe izabrane

(5) U najmanju ruku, govor se mora sastojati od dvije imenice, jedne imenice i glagola, glagola i čestice ili imenice i čestice.

Dijeli se na naredbe, zabrane, iskaze i pitanja. S drugog aspekta, dijeli se na doslovni i figurativni govor. Doslovna upotreba je kada govor zadržava smisao zbog kojeg su riječi povezane ili, alternativno, upotreba u skladu s govornim običajima. Figurativna upotreba je kada govor prevazilazi smisao za koji su riječi vezane. Doslovna upotreba može biti jezička, objavljena ili običajna. Figurativna upotreba može biti zasnovana na višku, nedostatku, prenošenju ili posudbi [značenja]. Figurativna upotreba pomoću viška [značenja] je kada Bog kaže: „Nema ničeg Njemu sličnog.“ Figurativna upotreba pomoću nedostatka [značenja] je kada Bog kaže: „Pitaj grad (...)“ Figurativna upotreba pomoću prenošenja [značenja] je kada se „šuplje“ koristi za ono što dolazi od čovjeka. Figurativna upotreba posudbom [značenja] je kada Bog kaže: „Zid samo što nije pao.“

(6) Naredba je usmeni zahtjev koji obavezuje podređenog da izvrši neki čin. Njegova usmena forma, kada je neodređena i ako nedostaju kontekstualni pokazatelji [na suprotno] je *if'al*, pa se [ta usmena forma] tumači [kao naredba], osim kada neki dokazi ukazuju na to da je namjera bila preporuka ili davanje dopuštenja, pa se onda tumači u skladu s tim. Ispravno mišljenje je da naredba ne zahtijeva ponavljanje čina, ukoliko neki dokazi ne upućuju da se ponavljanje podrazumijevalo; ona ne zahtijeva ni neposredno djelovanje, zato što joj je cilj ostvariti djelo, bez navođenja vremena koje bi bilo bolje nego neko drugo. Naredba da se djeluje je naredba da se izvrši i djelo i sve što je potrebno da se ono upotpuni, baš kao što naredba da se obavlja namaz podrazumijeva i naredbu za čistoćom koja utire put ka namazu. Ako je djelo izvršeno, onda je onaj kome je naredba upućena oslobođen onog što mu je bilo stavljeno u dužnost.

Ko je obuhvaćen naredbom i zabranom, a ko nije: vjernici su obuhvaćeni Božijom naredbom, ali nehajni, mladi ljudi i sumanutu nisu. Nevjernici su obuhvaćeni, s obzirom na grane objavljenih propisa i s obzirom na to da im bez izvršenja naredbi vjera, tj. islam, nije valjana, zato što je Bog rekao: „[Šta vas baci u pakao?], Nismo klanjali“, rekoše oni.“

Naredba da se nešto učini je zabrana suprotnog, a zabrana nečeg je naredba da se učini suprotno. Zabrana je usmeni zahtjev koji obavezuje podređenog da izbjegava neko djelo i ukazuje da je zabranjeno djelo neispravno.

Usmena forma naredbe se javlja i u značenju dopuštenja, prijetnje, davanja alternativa ili stvaranja.

U petom i šestom dijelu, el-Džuvejni utvrđuje još jedno obilježje klasične islamske pravne teorije koje je od vrhunske važnosti: njen cilj je da svede sav Božiji govor, u svoj njegovoj raznolikosti, na jednu formu i jedan način govora: indikativne tvrdnje o pravnim vrijednostima ljudskih djela.

El-Džuvejni počinje definiranjem i seciranjem govora. Njegov popis četiriju vrsta govora – naredba, zabrana, izjava i pitanje – daleko je od iscrpnog: mogao je uključiti bilo koje druge izvedbene učinke koje iskazi mogu imati, kao što su izražavanje želje, ponuda, zakletva, obećanje ili prijetnja. Međutim, njegov cilj ovdje je samo istaći da nijedan iskaz ne izvršava istu funkciju. U šestom dijelu, otkriva zašto je ovo važno: naredbe i zabrane su u središtu Božijeg nametanja zakona, međutim, oni se moraju prevesti u iskaze pravnih vrijednosti.

El-Džuvejni je već utvrdio da pravna nauka znači znanje da određena djela imaju određene pravne vrijednosti. Takvo znanje je izraženo u iskazu forme „djelo **d** koje je izvršila ličnost **l** pod okolnostima **o** ima pravnu vrijednost **v**.“ Naredbe i zabrane, međutim, nisu obične izjave, tako da u šestom dijelu el-Džuvejni opisuje tačno kako prevesti naredbe i zabrane u indikativne izjave adekvatne forme. Jedan glagol u imperativu, koji u arapskom ima oblik *if'al* (čini!), jest naredba i zato se mora prevoditi kao iskaz obaveze, ukoliko ne postoji određeni kontekstualni pokazatelj da

joj je namjera samo preporuka ili davanje dopuštenja, pa se u tom slučaju treba prevoditi kao iskaz da je djelo samo preporučeno ili dopušteno. Trebalo bi, također, glagol u imperativu prevoditi u nekoliko povezanih iskaza o drugim obavezama, kao što je obaveza izvršenja nekog drugog djela neophodna za izvršenje naređenog djela. Međutim, to ne treba prevoditi u iskaz o pravnoj vrijednosti izvršenja naređenog djela odmah ili opetovano. Zabranu bi trebalo, u odsustvu dokaza o suprotnom, prevoditi u iskaz da je neko djelo zabranjeno i, također, u zaseban iskaz da to djelo nije pravno valjano (što je još jedno od el-Džuvejnijevih sedam pravnih vrijednosti).

Ovakva praksa „prevođenja“, s obzirom na način na koji je el-Džuvejni definirao pravnu nauku, možda se doima neposrednom i neizbježnom, ali ona ima ogroman značaj. To što je pravo definirao kao iskaze pravnih vrijednosti znači: kakvu god da bi formu jezik Kur'ana mogao imati – a on poprima mnoge forme, od tragičnih priča i strogih opomena do živopisnih slika prirode i blagih riječi utjehe – posao pravnik će biti da ekstrahira iz svake rečenice propozicijski sadržaj koji može dati u pogledu posljedica ljudskih djela. Zato što pravo ima tako sveprožimajući karakter u muslimanskom intelektualnom životu, Kur'an se često koristi kao knjiga pravnog znanja. Jedan pravni teoretičar, mutezilija Kadi Abdul-Džabbar (u. 1025), čak zaključuje da je Kur'an samo o pravu: može se činiti da priča priče i daje besjede opomena, međutim, jedine korisne informacije koje je Bog mogao naumiti da nam prenese kroz te priče i besjede jest koja će to djela On nagraditi, a koja će kazniti. Kur'an jest, ili bi se morao svesti na iskaz prava.¹⁰

Ovo nije jedini način na koji se može zamisliti kako se u Kur'anu objavljuje pravo. Naprimjer, često se ističe da Božiji govor ne prenosi puke informacije, on često služi da stvara ili dovodi stvari

10 Vidjeti: Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, str. 135-45. i izvore ondje citirane.

u postojanje. „Kada On nešto odluči, On samo kaže: ‚Budi!‘ i ono bude“ (Kur’an, 2:117, 19:35, 40:68). Ako se pravo ili etika zamišljaju kao skup odnosa među ljudima, umjesto kao skup karakteristika djelā, onda se Kur’an može posmatrati kao govor kojim Bog stvara određene odnose, čime performativno obavezuje ljude na sporazume o uzajamnoj odgovornosti i o poslušnosti, baš kao što riječi koje se koriste pri vjenčanju donose novu vezu autoriteta i uzajamne obaveze između muža i žene. Mnoga islamska društva čvrsto se oslanjaju na mreže brižljivo definiranih odnosa odgovornosti, lojalnosti i autoriteta između ljudi, pa nije nelogično zamisliti da Bog daje zakone kao čin stvaranja takvih mreža odnosa. Ako se objava razumijeva na ovaj način, zakon ne bi činili iskazi u formi „ovo djelo ovog čovjeka, u ovo vrijeme i ovim okolnostima, ima ovu pravnu vrijednost“, nego formu „ovaj čovjek je sada u ovom odnosu s ovim drugim čovjekom“. Ovi odnosi bi se otkrivali ne prevođenjem zapovijedi u iskaze obaveze, nego idući tragom historije interakcije čovjeka i Boga (kako verbalnih, tako i neverbalnih) kojima su se ti odnosi performativno stvarali.

Alternativno, možemo zamisliti da funkcija Božijeg govora nije prenijeti informacije, nego preobraziti ljudski karakter. To bi se, sigurno, uklopilo u ton Kur’ana i imalo za posljedicu vrlo različite vrste etičkih ili pravnih sistema u kojima muslimani više vrednuju razvoj vlastitih ličnih vrijednosti nego posljedice svojih djela u vječnosti. Pravna nauka bi, onda, poprimila formu „ovaj čovjek je dosegnuo ovaj stupanj strpljenja ili onaj stupanj darežljivosti“. Kako smo ranije napomenuli, resursi za takvu etiku usmjerenu na vrlinu su već postojali u području *ahlaka* i *tesavvufa*.

Još jedna mogućnost: mogli bismo razmišljati kao moderni egzistencijalisti i fokusirati se na način na koji Božiji govor podstiče ljude, suočava ih i zahtijeva izbore i odgovore. I ovo se, također, dobro uklapa u ton Kur’ana. To bi za rezultat imalo jednu etiku koja je usredotočena ne na posljedice, nego na vjerodostojnost pojedinačnih odgovora na objavu. U takvoj jednoj etici, isto

djelo bi se moglo vrednovati sasvim različito, ovisno o razlogu da se učini: „Izbor ovog čovjeka da sinoć pije pivo je beskičmenjačko popuštanje pritisku okoline, dok je izbor onog čovjeka da pije bio hrabar čin solidarnosti s podjarmljenim radnicima.“ Pristup Božijem govoru kao direktnom ličnom podsticaju, a ne bezvremenom iskazu o budućoj nagradi i kazni, urodio bi radikalno drugačijom vrstom islamske etike. El-Džuvejni se, čini se, interesira za pravno znanje više nego za egzistencijalni izazov, ali, čak će i on (na kraju knjige) naznačiti da je potpunost nečijih izbora, a ne njihova ispravnost, to što određuje njihovu vrijednost pred Bogom.

U sva tri ova alternativna načina predočavanja islamske etike, Božiji govor se smatra više performativnim nego informativnim. Oni traže od nas da na objavu gledamo ne samo kao na tekst nego kao na međulični događaj – baš kakva su neverbalna poučna djela Poslanikova, o čemu el-Džuvejni diskutira u devetom dijelu knjige. U sedmom dijelu on kaže da takva neverbalna djela nisu iskazi koji izražavaju opća pravna pravila; ona su samo pojedinačni događaji, iz kojih se može izvesti neki opći propis, pomoću argumenta o značaju tog događaja za druge situacije. Ako bi se čak i verbalna objava motrila kao takav jedan historijski događaj, ne bi se smatrala skupom općih odredbi, nego zapisom Božijih interakcija s određenim ljudima u konkretnom vremenu i na konkretnim mjestima. Zadatak *idžtihada* bi, dakle, bio da se istraži šta ljudi mogu naučiti o sadašnjosti iz prošlih Božijih interakcija s ljudima, a ne samo da se riječi koje je Bog koristio u prošlim interakcijama direktno primijene na sadašnje situacije.

Ovo je, zapravo, način na koji moderni muslimani pokušavaju reformirati islamsko pravo. Fazlur Rahman (u. 1988), naprimjer, poznat je po svojoj teoriji „dvostrukog kretanja“: u prvom se istražuje šta je Bog htio postići Svojom interakcijom s ljudima u vrijeme poslaničkih objava, a onda istražiti kako se taj isti moralni cilj može ostvariti ovdje i sada – čak i ako je odgovor vrlo različit od odgovora na konkretne zapovijedi koje je Bog dao u

sedmom stoljeću. Fazlur Rahman ne kaže da traži „performativne učinke“ Božijeg govora, nego tretira Božiji govor kao historijski događaj, a ne kao bezvremeni iskaz, što je odmak od indikativnog tumačenja i korak ka performativnom tumačenju Božijih zapovijedi.

Ovi alternativni načini razumijevanja jezika objave i zamišljanja islamskog prava i etike el-Džuvejniju bi bili smiješni – ali samo zato što su on, i s njim i čitava klasična pravna tradicija već donijeli ključnu odluku u pogledu Božijeg govora kao skupa indikativnih iskaza o tome koja će djela Bog nagraditi ili kazniti. To nije bila nelogična odluka, međutim, do el-Džuvejnijevog vremena to se podrazumijevalo toliko da druge mogućnosti (kao one na koje smo gore ukazali) pravni teoretičari više nisu mogli ni zamisliti. Međutim, vrijedilo bi pokušati zamisliti druge mogućnosti, zato što ne možemo u potpunosti razumjeti značaj el-Džuvejnijevih izbora – njegovih definicija govora, znanja i pravne nauke – ukoliko ne zamislimo šta bi to značilo da je izabrao da ih definira drugačije.

Dio 7.: Opće i posebno

Jedan opći izraz obuhvata (*'amma*) dvije ili više stvari. ([Ovo je značenje koje *'amma* ima] kada neko kaže: „Svojim darom obuhvatio sam i Zejda i Amra“, ili „Obuhvatio sam sve svojim darom.“) Može se izraziti korištenjem četiri verbalne forme: imenicom u jednini koju određuje *lam*; imenicom u množini koju određuje *lam*; imenima kao što je „ko“ za razumna bića, „šta“ za nerazumne stvari, „svaki“ za oboje, „gdje“ za mjesto, „kada“ za vrijeme, „šta“ za pitanje i podjelu i druge stvari, te „ne“ primijenjeno na neodređene imenice, kao kada neko kaže: „Nema nikog u kući.“ Općenitost je atribut iskaza i nije dopušteno utvrđivati je kod drugih stvari kao što su radnje ili slično.

Posebni izrazi su oni koji nisu opći. Partikularizacija je razlikovati dio od cjeline. Dijeli se na spojene i rastavljenu partikularizaciju. Spojena

obuhvata izuzimanje, uvjet i ograničavanje atributom.

Izuzimanje je isključivanje onog što bi neki izraz inače uključivao. Izuzimanje je valjano samo pod uvjetom da ostaje nešto od čega je to izuzeće napravljeno. Drugi uvjet je da se izuzeće spaja s izrazom [od kojeg je izuzeće napravljeno]. To što je izuzeto može se navesti prije onog od čega je izuzeto. Stvari se mogu izuzimati od klase kojoj pripadaju ili od neke druge klase.

Uvjet mora prethoditi onome što je uvjetovano [njime].

Neograničeni izrazi se tumače u skladu s onim što je ograničeno nekim atributom. Naprimjer, riječ „rob“ je ograničena atributom vjere u nekim odjeljcima, ali neograničena u drugim, tako da se neograničeni odjeljci tumače u skladu s onim ograničenim. Kur'an se može partikularizirati Kur'anom, Kur'an sunnetom, sunnet Kur'anom, sunnet sunnetom, a iskaz analogijom, gdje se pod iskazom podrazumijeva govor Božiji (neka je Uzvišen On!) i govor Poslanikov (neka je Božiji blagoslov i mir na njega!).

U sedmom dijelu, el-Džuvejni načinje još jedan važan aspekt jezičke analize kod pravnih teoretičara: *'amm* i *has*, opće i posebne izraze (ili neograničene i ograničene izraze, kako je Joseph Lowry nedavno predložio da se ovi termini prevode¹¹). Ovdje i u jedanaestom dijelu, el-Džuvejni formulira klasični šafijski stav, koji je, uprkos određenom otporu mutezilija i hanefija, postao dominantna klasična pravna teorija u svim školama: posebno uvijek nadjačava opće.

Ovaj princip nije samo smjernica za tumačenje tekstova kada se doima da jedan drugom protivrječe; on je temeljni princip za el-Džuvejnijevo shvatanje prava. Prisjetimo se da on pravnu nauku definira kao znanje o pravnim vrijednostima ljudskih djela – ne opće klase djela u apstraktnom smislu, nego konkretnih djela koje čine konkretni pojedinci u konkretnim okolnostima. Cilj etičkog ispitivanja nije utvrditi opća pravila o vrsti djela koja se općenito čine niti utvrditi opće smjernice o vrsti moralnog dobra kojemu čovjek

11 Joseph E. Lowry (ur. i prev.), *The Epistle on Legal Theory, by Muhammad ibn Idris al-Shafi'i* (New York: New York University Press, 2013).

treba težiti; cilj je utvrditi da li će ovaj konkretni čovjek biti nagrađen ili kažnjen ako izvrši ovo ili ono djelo u ovom konkretnom vremenu i na ovom konkretnom mjestu. Kako se često ističe, islamsko pravo je kazuističko u tehničkom, nepejorativnom smislu te riječi: ono funkcionira na analizi konkretnih slučajeva više nego na formulaciji univerzalnih pravila.

Ovaj interes za vrednovanjem konkretnih djela, više nego za identificiranje i primjenu općih moralnih vrijednosti ili ciljeva ili principa, ne treba prenaglašavati, zato što nerazumijevanje ovog obilježja islamskog prava može dovesti do velike zabune među modernim zapadnjacima, posebno kada raspravljaju teška pitanja kao što su ljudska prava. Zapadna intelektualna tradicija, koja proističe iz platonskog i aristotelskog bavljenja univerzalnim istinama, teži da funkcionira na pretpostavci da opći principi upravljaju konkretnim slučajevima. Ako su sve neženje muškarci, a Sokrat je neženja, onda Sokrat mora biti muškarac. Adekvatnije rečeno, ako islamsko pravo jamči religijsku slobodu, a preobraćenje je religijski čin, onda islamsko pravo mora jamčiti slobodu preobraćenja. Međutim, neki muslimani koji su uključeni u debate o ljudskim pravima tvrde da, iako islamsko pravo zaista jamči religijske slobode, zato što Kur'an kaže da nema prisile u vjeru, ono, također, zabranjuje preobraćenje iz islama u drugu religiju. Međutim, ovo se ne može smatrati kršenjem religijskih sloboda, zato što Kur'an jasno kaže da nema prisile u vjeru.

Takva logika se čini apsurdnom, sve dok se ne shvati da logika islamske pravne teorije ne podvrgava pravne vrijednosti konkretnih djela općim moralnim principima kao što je „sloboda religije“. Onima koji su ponikli u zapadnim intelektualnim tradicijama, „biti dosljedan“ znači primjenjivati opće principe na sve konkretne slučajeve, dok el-Džuvejniju „biti dosljedan“ znači miriti sukobljene tekstove kako bi se izbjegle nedosljednosti u korpusu objave, a to zahtijeva modificiranje općih pravila tako da se prilagode posebnima. To je upravo ono zbog čega je i osmišljen diskurs

o općim i posebnim izrazima: da nađe jednostavan način mirenja sukobljenih tekstova. Ako jedan tekst zabranjuje jedenje mesa životinja koje nisu obredno zaklane, a drugi dopušta jedenje ribe (koja nije i, zapravo, ne može ni biti obredno zaklana), ova prividna kontradikcija se lahko rješava iskazom da usko, konkretnije pravilo o ribi „partikularizira“ opće ili predstavlja izuzimanje od šireg, generalnijeg pravila o mesu životinja koje nisu obredno zaklane, koje se i ne mora uvijek smatrati toliko općim koliko se čini.

Osim nekolicine učenjaka, poput eš-Šatibija, koji su težili podvrgnuti konkretna pravila općim kur'anskim principima, muslimanski pravni teoretičari skoro se jednoglasno slažu s el-Džuvejnijem u iskazu da uža i posebnija pravila uvijek nadjačavaju opće principe. Muslimanski mislioci poput el-Džuvejnija dugo su znali za aristotelisku logiku – zapravo, zahvaljujući njima Evropljani su je u vrijeme renesanse ponovno otkrili – međutim, ta logika nije osnova njihove pravne teorije, uprkos pokušajima nekih pravnih teoretičara da pomire te dvije discipline. Ovu klasičnu tendenciju, da se daje prioritet posebnom nad općim, osporavali su mnogi moderni, pa čak i neki prijemoderni muslimani. Eš-Šatibi (u. 1388) tvrdi da se pet obuhvatnih ciljeva islamskog prava – očuvanje vjere, života, razuma, imetka i potomstva – mogu izvesti iz objave induktivnim zaključivanjem i, potom, koristiti za tumačenje, pa i nadvladavanje posebnijih pravila. Nedžmuddin et-Tufi (u. 1316) tvrdi da je čuveni hadis: „Nije dozvoljeno nanošenje štete, niti uzvratanja na štetu štetom“ (broj 32 u en-Nevevijevom djelu *Četrdeset hadisa*), iako krajnje opći, mijenja brojna konkretna pravila, umjesto da ga ona partikulariziraju. Mnogi moderni muslimani, kao što je Fazlur Rahman, pokušavali su izdvojiti situaciono specifična pravila koja je Poslanik primjenjivao i mijenjao kako je njegova zajednica rasla i kako su se okolnosti mijenjale, te da izdvoje opće moralne principe u osnovi ovih pravila, kako bi se ti opći principi ponovo primjenjivali u formi novih pravila za savremena društva. Klasična

islamska misao nudi prikladne resurse za izgradnju jedne etike koja bi prioritet dala općim principima nad posebnim slučajevima i ti resursi su, u moderno doba, privukli veliku pažnju, posebno zato što se bolje uklapaju u zapadnu zaokupljenost općim principima. Međutim, mora se priznati da takva jedna etička struktura ide suprotno od temeljnog usmjerenja klasične pravne teorije ka procjeni konkretnih djela i protivvrječna je njenom osnovnom interpretativnom pravilu da se daje prioritet posebnim izrazima nad općim.

Dijelovi od 8. do 17.

Slični zaključci se mogu izvesti i za svaki preostali dio ovog djela, međutim, za karakterizaciju strukture el-Džuvejnijeve etike, najvažnije poglavlje je posljednje. Zato ću dati samo kratki pregled dijelova od 8. do 17, čiji se cijeli tekst može naći na <http://waraqat.vishanoff.com>.

Osmi dio bavi se jasnoćom i dvosmislenošću u jeziku objave, zato je uglavnom važan za razumijevanje el-Džuvejnijeve hermeneutike. Dio deveti bavi se neverbalnim dijelovima Poslanikovog sunneta: njegovim djelima i šutnjom. Kao i za verbalnu objavu, el-Džuvejni objašnjava kako prevesti neverbalnu objavu u iskaze o pravnim vrijednostima ljudskih djela. Iz ovoga se vidi da el-Džuvejni smatra neverbalna djela više informativnim nego performativnim: Poslanikova djela objave ne dovršavaju stvari, niti dovode do novog stanja stvari, nego prenose informaciju o pravnoj vrijednosti djelā. Dio deseti bavi se još jednim interpretativnim sredstvom rješavanja sukoba između objavljenih tekstova: derogacijom. Ovdje se, još jednom, ističe da je el-Džuvejni shvatao moralne norme ne kao bezvremene prirodne karakteristike djela, nego kao nešto što proističe iz božanskih zapovijedi,

zbog čega su podložne promjeni kad god Bog izabere dati novu zapovijed.

U jedanaestom dijelu, el-Džuvejni se odmiče od rasprave o materijalu iz objave – o svojstvima različitih vrsta objavljenih dokaza – ka metodama tumačenja dokaza kad god se čini da su protivrječni, nejasni ili nedostatni. Započinje objašnjenjem kako primijeniti ideje kao što su partikularizacija i derogacija – a koje je opisao u prvoj polovini knjige – u rješavanju konflikata ili prividnih protivrječnosti između objavljenih tekstova. U dijelu dvanaestom opisuje se konsenzus, koji el-Džuvejni ne smatra neovisnim izvorom koji određuje i utvrđuje pravo, nego kao metodu interpretativnog argumenta koja, očigledno, omogućuje postepeni razvoj prava. U trinaestom dijelu, o izvještajima (*ahbar*) naglašava se činjenica da se tekstovi ne tumače u nekakvom vakuumu, nego u kontekstu naučne tradicije, u kojoj su prenošeni, tumačeni i vrednovani.

Dio četrnaesti, o rasuđivanju po analogiji, ukazuje na važnost ideje da pravo ima unutrašnju koherentnost – da su dobra djela dobra zbog određenih karakteristika koje imaju te da su i druga djela sličnih karakteristika, stoga, dobra. Čini se da ovo potvrđuje našu raniju karakterizaciju el-Džuvejnija kao teoretičara teorije zapovijedi. On govori da pravne vrijednosti nisu jednostavno umetnute u djela Božijom naredbom, nego su utemeljena na prirodnom svojstvima djela, koja „podrazumijevaju“ ili „uzrokuju“ njihovu pravnu vrijednost. S obzirom na njegove ešarijske nazore, po kojima se negira da Bog išta radi iz potrebe ili „s razlogom“, smatram da je bolje tumačiti el-Džuvejnijeve riječi u smislu da Bog koristi opće karakteristike djela kao dijelove dokaza koji „ukazuju“ na njihovu pravnu vrijednost, čime se pomaže u prenošenju Božijeg zakona. Bog daje slične pravne vrijednosti sličnim djelima, tako da ljudi mogu lakše otkriti te pravne vrijednosti, a ne zato što prirodna svojstva djela nameću te prirodne vrijednosti. Međutim, ovakvo tumačenje ne može se braniti samo na osnovu

djela *Kitab el-verekat*. Ovdje el-Džuvejnijev jezik upućuje na to da čak i pravna teorija jednog ešarijskog mislioca daje određene temelje za etičku teoriju prirodnog prava.¹²

U petnaestom dijelu, el-Džuvejni izbjegava da zauzme stajalište o tome da li neko djelo uopće ima bilo kakvu pravnu vrijednost ako nema objave koja mu je pripisuje, te koja je zadana pravna vrijednost u tom slučaju. Pod pretpostavkom da je zagovornik teorije božanske zapovijedi, on smatra da moralne norme jednostavno i ne postoje ako ne postoji božanska zapovijed. Ipak, ostavljajući ovo pitanje neriješenim, ostavlja otvorenom mogućnost usvajanja neke vrste teorije prirodnog prava u kojoj djela imaju pravnu vrijednost u sebi i po sebi, neovisno o Božijoj zapovijedi. U šesnaestom dijelu se vraća pitanju kako riješiti protivrječnost između sukobljenih dokaza ili interpretativnih pravila. U sedamnaestom dijelu ponavlja da je etičko znanje proizvod ljudskog interpretativnog rasuđivanja: pravna pravila se ne mogu jednostavno prenijeti s generacije na generaciju učenjaka, nego se moraju ponovo graditi putem marljivog istraživanja (*idžtihad*) svakog tumača. Međutim, dodaje to jedno ključno ograničenje, da etičko rasuđivanje nije nešto što svako može raditi; mogu ga izvoditi samo kvalificirani tumači, radeći unutar određenog horizonta interpretacije. Taj horizont, uobličen formalnim obrazovanjem iz nekoliko islamskih i jezičkih disciplina, prenosi se s jedne generacije učenjaka na narednu i dalje, te tako osigurava kontinuitet prava. Ipak, ustrajavajući na tome da svaka generacija učenjaka mora doći do vlastitih zaključaka o pravnim značenjima Božijeg govora, el-Džuvejni smatra pravo nečim što se može razvijati, mada polahko, a ne nečim što ostaje neizmijenjeno iz generacije u generaciju. Pravo se mora otkrivati, međutim, ono se i gradi ljudskim interpretativnim radom,

12 Anver Emon predstavlja el-Džuvejnija kao „zagovornika mehke teorije prirodnog prava“. Emon, Anver, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010), str. 28, 103-6, 126-29.

iznutra, iz horizonta svake generacije tumača. Iako el-Džuvejni teži osigurati kontinuitet u tom interpretativnom horizontu, on ne pokušava zamrznuti rezultate tih tumačenja za sva vremena.

Dio 18.: Status onih koji se bave *idžtihadom*

Marljivo istraživanje (*idžtihad*) znači da neko ide do granica svojih sposobnosti kako bi ostvario svoj cilj. Ako potpuno sposoban stručnjak *idžtihad*a (*mudžtehid*) marljivo istraži sve grane prava i donese ispravan sud, ima dvije nagrade. Ako istražuje marljivo i pogiješi, ima jednu nagradu. Neki kažu da svi koji marljivo istražuju grane prava sude ispravno, ali se ne može reći da svi koji marljivo istražuju temeljna pitanja sude ispravno, zato što bi to od nas tražilo da ispravnim proglasimo one koji su u zabludi – kršćane, zoroastrijance, nevjernike i bezvjernike. Dokaz onih koji kažu da ne presuđuju ispravno svi oni koji marljivo istražuju grane prava jest da je Poslanik, s.a.v.s, rekao: „Ko god bude marljivo istraživao i ispravno presudi, ima dvije nagrade, a ko marljivo istražuje i pogrešno presudi, ima jednu nagradu.“ Ovo je dokaz zato što je Poslanik, s.a.v.s., rekao da *mudžtehid* griješi u jednom slučaju, a u drugom radi ispravno.

Dio osamnaesti se vraća na naše uvodno pitanje da li se etičke i pravne norme otkrivaju analizom božanskih zapovijedi ili grade ljudskim promišljanjem. Neki teolozi i pravni teoretičari, poznati kao *musavvibi*, smatraju da je zaključak (kakav god bio), ako se do njega došlo ispravnim *idžtihadom*, po definiciji ispravan, zato što Bog čini da propis za tog čovjeka odgovara rezultatu njegovog *idžtihad*a. U ovome se ogleda neka vrsta etičkog konstruktivizma: pravne norme nisu samo otkrivene, nego i nastaju ljudskim promišljanjem i rasuđivanjem. Khaled Abou El Fadl tumači el-Džuvejnija kao nekog ko pripada konstruktivističkom taboru. Istina, kaže Abou El Fadl, nalazi se u traganju, ne u zaključcima do kojih neko dođe; istina je svojstvo interpretativnog procesa, a ne iskaza

o pravnim vrijednostima djela. Možemo, kad je riječ o interpretaciji, nazvati Aboua El Fadla i konstruktivistom i egzistencijalistom: ono što je važno nije kakvu pravnu vrijednost neko pripisuje djelu, nego ispravnost nečijeg nastojanja da razumije objavu.¹³

Međutim, u djelu *Kitab el-verekat*, imam el-Haramejn el-Džuvejni ne zauzima stvarno ovo konstruktivističko i egzistencijalističko stajalište. U trećem dijelu, on nedvosmisleno označava etiku kao stvar poznavanja pravnih vrijednosti djela „kakva ona uistinu jesu“, a ovdje, u osamnaestom dijelu, nepogrešivo staje, ne uz *mussavibe*, nego uz *muhattije*, one koji tvrde da postoji jedan ispravan odgovor na svako pravno ili etičko pitanje, tako da je moguće da kvalificirani tumač marljivo obavi *idžtihad*, a da, ipak, dođe do pogrešnog zaključka. Naveli smo u prvom dijelu da je el-Džuvejnijsva definicija korijena prava, kao temelja na kojem se pravo gradi, služila da istakne ulogu ljudskog rasuđivanja u izgradnji prava. Međutim, u zaključku svog priručnika o pravnoj teoriji, el-Džuvejni kaže da Poslanikov iskaz – da će oni koji marljivo istražuju biti nagrađeni čak i ako pogriješe – podrazumijeva da nisu svi tumači u pravu, bez obzira kako marljivo i ispravno obavljali interpretativni rad. Pravo već postoji, u Božijem umu, čeka da se otkrije analizom Božijeg govora; ono nije neodređeno, pa da čeka da ga ljudsko rasuđivanje izgradi.

Ipak, dobronamjernim navođenjem obiju strana ove debate, el-Džuvejni pokazuje da unutar naslijeđa islamske pravne misli postoji obilje resursa za konstruktivističku, pa čak i za egzistencijalističku islamsku etiku. Khaled Abou El Fadl je samo jedan od nekoliko modernih muslimanskih naučnika koji pozivaju muslimane da preuzmu veću odgovornost za svoje interpretativne izbore i koji se fokusiraju na to kako se donose i poštuju marljivi i vjerni etički izbori, a ne na sadržaje tih izbora. To je samo još jedan od onih pristupa etici koje el-Džuvejni nije mogao sasvim prihvatiti, s obzirom na njegovu privrženost etičkoj teoriji božanske

13 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), str. 145-50, 159. i *passim*.

zapovijedi. Ipak, njegovo vlastito djelo demonstrira da su takve alternativne forme etike žive mogućnosti za one muslimane koji su spremni ispitivati definicije i principe klasičnog *usul el-fikha*.

Zaključak

Ta posljednja rečenica obuhvata glavnu misao ovog rada: pravila i definicije koje čine klasičnu pravnu teoriju oblikuju i omeđuju islamsku pravnu etiku, međutim, identificiranje i formuliranje limita – poređenjem s modernim etičkim kategorijama – omogućava da se zamisle alternativne etičke strukture koje bi se mogle zasnovati na drugim pravilima i definicijama ili na potpuno drugim disciplinama. Prije svega, nadam se da je to što koristim modernu etičku terminologiju pomoglo da se na vidjelo iznesu skrivene strukture el-Džuvejnijeve misli te, time, pomoglo i da se dâ jedna potpunija historijska procjena specifičnih obilježja el-Džuvejnijeve viđenja etike. S ozbirom na veliki i trajni utjecaj el-Džuvejnijeve male brošure *Knjižica o izvorima prava*, to historijsko tumačenje trebalo bi dati neki doprinos našem razumijevanju cijele klasične tradicije islamske pravne teorije koja je i dan-danas vrlo utjecajna. Međutim, nadam se i da će ova komparativna vježba podstaći određene uvide u mogućnosti koje muslimanski učenjaci otvaraju danas, dok ustrajavaju na rekonstrukciji vlastitih shvaćanja islamske etike. Disciplina *usul el-fikh* ponovo se procjenjuje na mnogo nivoa i nadam se da će se to pokazati plodonosnim za one koji se ovim bave i podstaći ih da razmotre posebnu strukturu etičkog sistema koji se pretpostavlja u klasičnom *usul el-fikhu* te da odlučno otkrivaju resurse koji se mogu naći i u drugim inačicama islamske pravne teorije, u drugim islamskim, pa čak i u neislamskim disciplinama, kako bi rješavali zadatak osmišljavanja i razrade novih struktura za islamsku etiku.

Reference

- Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).
- Emon, Anver, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Ibn el-Firkah, Tadžuddin Abdurrahman ibn Ibrahim el-Fezar, *Šerh el-Verekat li-Imam el-Haramejn el-Džuvejni*, ur. Sarah Šafi el-Hadžiri (Bejrut: Dar el-baša'ir el-islamijja, 1422. h. g./2001).
- Ibn Furak, Ebu Bekr, *Mudžerred mekalat el-Ašari* (Exposé de la doctrine d'al-Ašari), ur. Daniel Gimaret (Bejrut: Dar el-Mašriq, 1987).
- Lowry, Joseph E. (ur. i prev.), *The Epistle on Legal Theory, by Muhammad ibn Idris al-Shafi'i* (New York: New York University Press, 2013).
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin, 1958).
- Thisleton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
- Vishanoff, David R., *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorist Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011).
- Zerkaši, Bedruddin, *el-Bahr el-muhit fi usul el-fikh*, ur. Abd el-Qadir Abd Allah ri-Ani, Umar Sulayman el-Aškar i Abd es-Sattar Ebu Ghuddah (Kuvajt: Vizare el-evkaf ve eš-šu'un el-islamijje, 1409. h. g./1988).



2. „Ne žudeći za tim, niti prelazeći njegove granice“: etička hijerarhija u islamskom pravu

Samy Ayoub

Sažetak

Cilj istraživanja normativne etike u islamskoj jurisprudenciji (*fikh*) jeste utvrditi opće principe za izvođenje posebnih pravila i smjernica za ljudsko ponašanje. U ovom se članku istražuje ukrštanje teškoće (*mešekka*), olakšavanja (*tejsir*) i nužde (*darura*) u kasnoj hanefijskoj jurisprudenciji. Tvrdim da su hanefijske pravne formulacije koje su date u okolnostima teškoće i nužde ukorijenjene u moralnim izborima nadahnute doktrinom izbora manjeg zla. U okolnostima nužde, hanefijski pravници potvrđuju hijerarhiju etičkih vrijednosti, za koju daju konsekvencijalističko etičko opravdanje, kako bi vjernike uputili kako da savladaju nastale moralne dileme.

Uvod

Naslov ovog članka *Ne žudeći za tim, niti prelazeći njegove granice*, dio je kur'anskog ajeta: „*Fe men idturra gajr bagin ve la 'adin fe la ism 'alejhi*“ (2:173). Yusuf Ali prevodi ovo ovako: „Ali, ako je neko primoran, bez svojevoljnog neposluha i ne prelazeći granice dozvoljenog, onda nema krivnje“; međutim, kao pravni princip, iskazuje se ovako: „Nema grijeha/štete onima koji moraju [prekršiti pravnu normu, sve dok ne krše granice odgovarajućih uvjeta za takvu nuždu]“. Kasnije hanefije koriste neke pravne kategorije (nužda, teškoća, olakšanje, opravdanje i opća potreba) da opravdaju izmjenu pravnih uvjeta ili prava pod određenim okolnostima. U ovom radu, analiza načina na koji su hanefije upotrebljavale ove kategorije pokazat će da ta njihova upotreba pretpostavlja konsekvencijalističku etiku i određenu hijerarhiju vrijednosti.

Ovaj članak bavi se ulogom i utjecajem teškoće i nužde u kasnom hanefizmu.¹ U ovom pogledu bavim se dvama pitanjima: (1) granicama teškoća i nužde i (2) mjestom individualnih i kolektivnih prava u ovim okolnostima. Kasne hanefije dosljedno smatraju da pojedinac može prekršiti pravnu obavezu kada postoji strah od moguće smrti ili ozbiljne tjelesne povrede, kao i u slučaju nesavladive potrebe. Ovaj stav se ogleda u dvjema središnjim pravnim maksimama: „Teškoća pribavlja olakšanje“ i „Nužda dozvoljava nedozvoljeno.“² Zejn ibn Nudžejm (u. 970/1562), važniji hanefijski autoritet, ukazuje na to da pravne maksime funkcioniraju kao referentni okvir za slučajeve materijalnog prava (*tured*

1 Kasni hanefizam je kategorija koja se javlja oko 11. stoljeća. Kao eksplicitna tradicija ogledao se u memlučkom periodu i u ranom modernom Osmanskom carstvu. Ove kasne hanefije razvile su svoj zasebni identitet, mišljenja i konsenzus u odnosu na ranija hanefijska mišljenja. Vidjeti Abd el-Haj el-Laknevi, *'Umdat er-ri'aje 'ala šarh el-vikaje* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2009), str. 15-16.

2 Pravne maksime (*el-kava'id el-fikhijje*) su jezgrovito iskazani principi koji funkcioniraju kao jurisprudencijski okviri u svrhu identificiranja doktrinarnog opredjeljenja pravne škole i olakšanja procesa pravne slobode u presudbi.

ilejha mesa'il el-fikh).³ Kasni hanefijski pravници – koji su u fokusu ovog članka – zasnivali su svoje presude na hijerarhiji vrijednosti, čiji je poredak, u potrazi za manjim zlom, uređen na ravnoteži štete. Najviša vrijednost u ovoj hijerarhiji je očuvanje ljudskog života i ostvarivanje općeg interesa. Hanefijski pravници tvrdili su da pojedinci mogu prekršiti neku pravnu obavezu kako bi izbjegli veće zlo. Naprimjer, naglašavaju moralno pravo pojedinca da jede strvinu ili pije vino kako bi izbjegao smrt.⁴

Dalje, doktrinom nužde i teškoće hanefije opravdavaju kršenja određenih prava drugih, kao što su uzimanje tuđeg novca za kupovinu hrane kako bi se izbjegla smrt od gladi.⁵ Karakter pravā koje ove okolnosti dotiču, bilo da su ta prava individualna, kolektivna ili Božija, suštinska je komponenta hanefijskih pravnih preferenci. Pravni izbori koje su pravili kasni hanefijski pravници u takvim okolnostima pretpostavljaju konsekvencijalistički etički okvir, gdje se od pravnika traži da, kako bi odvagali etičku vrijednost pravnih djela, uzmu u obzir njihove posljedice. Možda je ovaj pristup nasuprot deontološkom okviru, gdje bi se tvrdilo, naprimjer, da je izreći laž univerzalno loše, bez obzira na posljedice u konkretnim situacijama. U konsekvencijalističkom okviru, izreći laž može biti nužda da se sačuva nečiji život pa je, zato, dopušteno. Hanefijska etika, kao i moralna hijerarhija koju ona proizvodi, osiguravaju jedinstven uvid u islamske moralne interese i prioritete.

Trebalo bi naglasiti da konsekvencijalističko shvatanje moralnosti – kako ga hanefije postavljaju – ne smatraju takvo djelo dobrim ili ispravnim, nego samo oprostivim. Naprimjer, hanefije će odobriti da čovjek laže da bi sačuvaio svoj život, ali ovo dopuštenje da se počini grijeh ne mijenja ontološku moralnu prirodu

3 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah ve en-neza'ir*, Muhammed el-Hafiz (ur.) (Kairo: Dar el-fikr, 2005), str. 3.

4 Ibn Nudžejm, *el-Bahr er-ra'ik šarh kenaz ed-deka'ik* (Kairo: Dar el-kitab el-islami, n.d.), vol. 1, str. 122.

5 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah ve en-neza'ir* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), str. 98.

samog čina laganja. Kako to iznosi Khaled Abou El Fadl: „Nisam siguran da je teleološko shvatanje moralnosti moguće bez prethodnog deontološkog opredjeljenja.“⁶ Drugim riječima, polazište jednog pravnika koji daje dopuštenje za laganje u nuždi jest da su ova djela grešna i moralno pogrešna.

U kasnoj hanefijskoj jurisprudenciji, o nuždi (*darura*) i teškoći (*mešekka*) raspravlja se i kao o pojedinačnom i kao o kolektivnom iskustvu. Naprimjer, Muhammed Emin Abidin (u. 1836), poznat kao Ibn Abidin, posvetio je dio svog najznačajnijeg djela, *Redd el-muhtar*, pravnom problemu *el-me'zur* (opravdan).⁷ *El-me'zur* je osoba koja, naprimjer, ima neko medicinsko stanje koje mu onemogućava čuvanje abdesta (obredne čistoće). *Me'zur* je, na ovom individualnom planu, oslobođen ponavljanja abdesta, čak i nakon što ga je izgubio zbog svog medicinskog stanja. Ibn Abidin, slijedeći ranije hanefijske autoritete, u planu zajednice, koristi termin *'umum el-belva* (općeprihvaćena potreba), da opiše opći status neke grupe ili zajednice kako bi razradio općeprihvaćenu potrebu ili društvenu praksu.⁸

Stanje nužde koja dopušta nedopušteno

Iako se termin *darura* ne javlja u Kur'anu, pasivni glagol *udturra* (primoran) u Kur'anu se javlja pet puta, u vezi s olakšanjem pravila i ograničenja za zabranjenu hranu u slučajevima više sile (*idtirar* na arapskom). *Idtirar* znači primoranost ili prinudu, nasuprot slobodi izbora (*ihtijar*). Tri su jurisprudencijska principa koja predstavljaju kičmu maksime o nuždi (*darura*) hanefijske

6 Khaled Abou El Fadl, „Between Functionalism and Morality“ u *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia*, Jonathan E. Brockopp (ur.) (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), str. 106.

7 Muhammed Emin ibn Abidin, *Redd el-muhtar 'ala ed-durr el-muhtar* (Bejrut: Dar el-fikr, 1992), vol. 1, str. 305.

8 Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, vol. 1, str. 191.

pravne misli: građanskopravna odgovornost (*daman*), olakšica (*ruhsa*) i izbor manjeg od dva zla (*ehaff el-mefsedetejn*). Uzajamni odnos ovih principa može se ilustrirati, naprimjer, slučajem u kojem je čovjek primoran, zbog krajnje teškoće, prisvojiti tuđu hranu da bi izbjegao smrt od gladi. Iako ovaj čovjek može imati dopuštenje (*ruhsa*) da prekrši pravo drugog kako bi spasio svoj život, on je odgovoran za vrijednost prisvojene imovine.

Doktrinu *darure* su hanefijski pravници šire primjenjivali da rješavaju praktična pitanja nužnosti i širih potreba zajednice. Pribjegavali su *daruri* u analizi ograničenja pravne analogije (*ki-jas*) u pravnom rasuđivanju. Ibn Abidin smatra da je, u ovoj školi, ta nužda prihvatljivo opravdanje za preferiranje slabijeg mišljenja u odnosu na prevladavajuće mišljenje (*er-re'j er-radžih*).⁹

Sekundarna nauka

U djelu *Autoritet, kontinuitet i promjena u islamskom pravu*, Wael Hallaq s pravom tvrdi da nužda (*darura*) pokreće doktrinarnu promjenu.¹⁰ On zagovara stav da pravnici nalaze opravdanje za to što usvajaju nove prakse na osnovu nužde. Hallaq tvrdi da princip *darure* nalazi opravdanje u kur'anskom ajetu 2:185: „Bog hoće da vam olakša, a neće da vam oteža.“ Hallaq dalje kaže da je Ibn Abidin, u korist nepouzdanog mišljenja, zaobilazio autoritativne doktrine koje su zastupale najutjecajnije ličnosti ove škole.¹¹ Hallaq, također, tvrdi da je Ibn Abidin rješavao novonastale probleme na dva načina: (1) pridržavajući se običaja kao dostatnog opravdanja i (2) pribjegavajući ideji nužde (*darura*).¹² Hallaq objašnjava da, iako se ideja nužde mora koristiti u opravdanju „nekih odstupanja od strogih pravnih zahtjeva, ona je, kao običaj, ograničena na ona

9 Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, vol. 1, str. 74.

10 Wael Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), str. 211-13.

11 Hallaq, *Authority*, str. 211-13.

12 Hallaq, *Authority*, str. 227.

područja o kojima eksplicitni tekst objave štiti¹³. On potvrđuje da je nužda bila pravno sredstvo, korišteno da se opravda „odstupanje od autoritativne doktrine škole, one koja predstavlja glavnu struju pravnog učenja i prakse“¹⁴. „*Darura*“, kaže on, „bila je sredstvo koje se moralo doimati praktičnim onda kada nijedan drugi hermeneutički poduhvat nije imao izgleda za uspjeh.“¹⁵

Međutim, u djelu *Šerijat: Teorija, praksa i transformacija*, Hallaḳ smatra koncept *darure* pravnim alatom koji savremeni pravници zloupotrebljavaju da opravdaju unaprijed određene ishode. On tvrdi da se koncept *darure* nalazi među metodama koje su novonastale nacionalne države u 19. stoljeću koristile da „ograničene djelokrug i utjecaj islamskog prava, a ojačaju svoje birokratske i pravne moći“¹⁶. Tvrdi da se sužavanje šerijata moralo smatrati više „nerazdvojn timer dijelom dinamike moći modernih zemalja u razvoju nego teoloških težnji da se napreduje ka sofistiranijoj pravnoj kulturi“¹⁷. Hallaḳ naglašava da su moderni poznavaoi prava preobrazili ovaj koncept na dva načina: (1) on je premješten iz područja materijalnog prava u područje pravne teorije i (2) djelokrug *darure* je proširen do neprepoznatljivosti.¹⁸

Hallaḳovo mišljenje o iskorištavanju *darure* u savremenom pravnom diskursu je ispravno. Međutim, frustriranost zbog savremenog pravnog diskursa ne smije zasjeniti činjenicu da je *darura* legitimni instrument pravne teorije.¹⁹ Ona se primjenjuje

13 Hallaḳ, *Authority*, str. 227.

14 Hallaḳ, *Authority*, str. 231.

15 Hallaḳ, *Authority*, str. 232.

16 Wael Hallaḳ, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), str. 447-48.

17 Hallaḳ, *Shari'a: Theory*, str. 447-48.

18 Hallaḳ, *Shari'a: Theory*, str. 447-48.

19 Diskusija o *daruri* se javlja u hanefijskim radovima iz *usula*, poput djelā Ubejdullaha ed-Debusija, *Takvim el-edille fi usul el-fikh* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), str. 81; Alija b. Muhammeda el-Bezdevija, *Kenaz el-vusul ila ma'rife el-usul* (Istanbul, Şirket-i Sahafye-i Osmaniye, 1890), str. 213; Ahmeda eš-Šašija, *Usul eš-Šaši* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2002), str. 164. Postoje i šire diskusije o *daruri* u djelima iz *kavaida*, poput Ibn Nudžejmovog *el-Ešbah ve en-neza'ir*, ur. Muhammed el-Hafiz, str. 84-92.

na raznovrsne teme u pravnoj literaturi i suštinski je pravni instrument hanefijske pravne misli.²⁰ Ibn Abidin objašnjava promjenu u nekim svojim pravnim doktrinama promjenom vremena (*ihtilaf ez-zeman*), iskvarenošću onovremenih ljudi (*fesad ehl ez-zeman*) i općom nuždom (*darura*).²¹ On tvrdi da, iako se ove doktrinarne promjene mogu motriti izvan područja autoritativnih doktrinarnih opredjeljenja škole, ove nove stavove bi podržali i rani autoriteti škole, da su bili izloženi novim običajima i da su se našli u ozbiljnim društvenim potrebama njegovog vremena.²² Koncept *darure* je nezaobilazni alat pravnog rasuđivanja kojim se koriste hanefijski pravници da odobre ili odbace nove forme društvenih običaja i poslova.

Teškoća pribavlja olakšanje (*el-mešekka et-tedžlib et-tejsir*)²³

Pravna maksima „teškoća pribavlja olakšanje“ je jedna od šest univerzalnih maksima koje Ibn Nudžejm navodi u djelu *el-Ešbah ve en-neza'ir*.²⁴ Ibn Nudžejm diskusiju o ovoj maksimi započinje naglašavajući da su njeni izvori Kur'an i sunnet.²⁵ Ovu tvrdnju podupire navođenjem dva ajeta iz Kur'ana i jednom Poslanikovom predajom (hadis).²⁶ Ovdje je Ibn Nudžejmov cilj prožeti ovu maksimu s dva autoritativna teksta islamskog prava, kako bi istakao njenu autentičnost. Ajete koji navodi su: „Bog hoće da vam olakša (*el-jusr*), a neće da vam oteža (*el-'usr*)“ (2:185) i

20 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah ve en-neza'ir*, str. 84.

21 Ibn Abidin, *Medžmu'a resa'il Ibn 'Abidin* (Istanbul, Dar-i Sa'adat, 1907), str. 44.

22 Ibn Abidin, *Medžmu'a resa'il Ibn 'Abidin*, str. 44.

23 Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, vol. 1, str. 190.

24 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 84.

25 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 84.

26 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 84.

„(...) u vjeri vam ništa teško (*haredž*) nije postavio“ (22:78). Riječ *mešekka* se ne javlja u ovim ajetima, ali se javljaju riječi: teško (*haredž*), olakšanje (*jur*), kao i njen antonim teškoća (*usr*), koje su ključne riječi svake pravne diskusije o teškoći i nuždi. Ibn Nudžejm citira i jedan Poslanikov hadis, kao potvrdu autoritativnosti ove maksime. Hadis kaže da je Poslanik rekao: „Najbolja vjera kod Boga je ona koja je lahka, vjera Ibrahimova (*hanifije*).“ Potom naglašava da je ova maksima uporište svih ustupaka i olakšanja (*ruhas eš-šer' ve tahfifati*) u pravnoj literaturi.²⁷ U ovoj pravnoj maksimi Ibn Nudžejm pronalazi fleksibilnost potrebnu da se uvedu novi slučajevi i da se obrađuju hitni društveni problemi u muslimanskoj zajednici. On ovu maksimu koristi da opravda zakonitost nekih transakcija i olakšice onog što je teško u obrednim djelima.²⁸ Naprimjer, kasnije hanefije koristile su ovu maksimu da mnoge ugovore odrede kao *selem* prodaju²⁹, uvjetnu prodaju i trgovinsko partnerstvo, što se smatra suštinski važnim za svakodnevne poslove ljudi.³⁰

Hijerarhija teškoća

U svom djelu *el-Ešbah ve en-neza'ir* uvrstio je skup pravnih normi ili pouka (*feva'id*) koje određuju granice teškoće u hanefijskoj jurisprudenciji. Prva pouka definira stepen teškoće i dijeli ih na dvije vrste, od kojih je prva unutrašnja teškoća koja je neodvojiva od djela.³¹ Primjeri ove vrste su teškoće uzimanja abdesta po hladnom vremenu, post po vrućini za dugih dana i putovanje na hadž. Ibn Nudžejm ističe da ove unutrašnje teškoće, isprepletene s djelom

27 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 90.

28 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

29 *Selem* je prodaja gdje prodavac nabavlja određene specifične robe za kupca za neki datum u budućnosti, za unaprijed plaćenu cijenu u punom iznosu, na licu mjesta. Ugovor *selem* određuje pravnu obavezu za prodavca da isporuči robu.

30 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

31 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 90.

bogoštovlja, ne umanjuju i ne olakšavaju dužnost izvršavanja ovih djela, niti od te dužnosti oslobađaju. Prema Ibn Nudžejmu, post suštinski podrazumijeva *mešekku*; teškoća uzdržavanja od jela i pića nije zakonom određen razlog za oslobađanje od dužnosti posta tokom mjeseca ramazana, budući da je *mešekka* suštinska za sam taj obredni čin.³²

Druga vrsta teškoća (*mešekka*) je vanjska za obredni čin. Naprimjer, Ibn Nudžejm dozvoljava suhi abdest (*tejemum*), ako se pojedinac istinski boji da hladnom vodom obavi veliko obredno pranje (*gusul*). Ibn Nudžejm ograničava ovo pravilo na slučajeve u kojima se neko boji da bi mu, obavljanjem potpunog pranja (*gusul*), kako bi uklonio veliku obrednu nečistoću (*dženabe*), bio ugrožen život ili zdravlje dijelova tijela. Ibn Nudžejm se poziva na učenje *tejsira* kako bi se izbjegla ova teškoća. On dijeli ove vanjske teškoće na tri nivoa, gdje je prvi velika teškoća (*mešekka 'azime*), koja primarno podrazumijeva ugrožavanje nečijeg života, dijelova tijela ili funkcionalnosti nekog organa. Ibn Nudžejm tvrdi da je ovdje olakšanje obavezno i daje neke primjere u tom smislu. Naprimjer, hanefije smatraju suhi abdest dostatnim da se ukloni velika obredna nečistoća (*džena-be*), ako se pojedinac boji smrti ili fizičkog oštećenja svog tijela. Također, hanefije razrješavaju dužnosti obavljanja hadža, ako je jedini način da se ode u Mekku preko mora, a ustanovi se da je takav put nesiguran. Drugi nivo je manja teškoća (*mešekka hafife*), koja se definira kao ekvivalent najmanjoj mogućoj boli koju čovjek osjeća u prstu, najmanjoj glavobolji koju može osjećati ili lošoj naravi.³³ Ibn Nudžejm tvrdi da ovi simptomi nemaju pravne posljedice zato što, po njegovom mišljenju, stjecanje koristi ima prioritet nad ovim manjim ličnim poteškoćama. Treći nivo je srednja teškoća (*mešekka mutevassita*), koju Ibn Nudžejm ne definira, ali koju smatra adekvatnom osnovom za olakšanje. On

32 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 90.

33 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 90.

navodi primjer za srednju teškoću u slučaju bolesti za vrijeme ramazana. Hanefije dozvoljavaju ovoj osobi da prekine svoj post, ako smatra da će post pogoršati njegovo zdravstveno stanje ili usporiti njegov oporavak.³⁴ Problem s kojim se, u svom hijerarhijskom okviru, Ibn Nudžejm mogao hvatati u koštac jest da su ovi nivoi teškoća čvrsto isprepleteni sa situacijom pojedinca, a pravnicima je nemoguće precizno definirati te situacije. Međutim, on postavlja jedan opći kriterij koji vodi pravnike u tom pogledu: kada postoji strah za život ili dio tijela (*judžib*) potrebno je olakšanje (*et-tahfif*).³⁵

Teškoća pribavlja olakšanje

Ibn Nudžejm utvrđuje sedam razloga za olakšanje (*tahfif*) u obrednim i neobrednim djelima.³⁶ Ovih sedam razloga odnose se na vanjske teškoće. Prvi razlog je putovanje (*sefer*) i ima ih dvije vrste; prva je putovanje koje podrazumijeva dug put, u trajanju od tri dana i noći. U ovoj putničkoj situaciji, *tahfif* podrazumijeva dopuštenje (*ruhsa*) da se skрати namaz (*kasr*), prekine post (*iftar*) i uzme abdest preko mestvi (*el-mesh 'ala el-huffejn*), umjesto da ih se skida za uzimanje abdesta i to za period od jednog dana i noći. Druga vrsta putovanja je putovanje kod kojeg nije određen vremenski okvir, što znači neodređen odlazak iz kuće.³⁷ Ovdje se daje zakonsko dopuštenje (*ruhsa*) da se ne klanja džuma-namaz, dva bajramska (*el-'idejn*) i pet dnevnih namaza u zajednici (džemat). Osim toga, čin putovanja omogućava da se obavlja valjan nafil-namaz na sredstvu putovanja (npr. kamilu). Za hanefije, skraćivanje namaza tokom putovanja je obaveza u smislu odluke (*'azime*). Drugim riječima, skraćivanje namaza

34 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 90.

35 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 91.

36 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 91.

37 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 84.

tokom putovanja je zadani hanefijski stav. Ibn Nudžejm kaže da hanefije ne smatraju valjanim namaz osobe koja ne skрати isti tokom putovanja, a pojedinca grešnim. Izuzetak od ovog pravila je kada ova osoba namjerava ostati (*ikame*) u nekom mjestu prije trećeg rekata.

Drugi razlog za olakšicu je bolest (*mered*). Naprimjer, neko može uzeti suhi abdest (*tejemmum*) ako je zabrinut za svoj život ili dio tijela. Također, olakšica (*ruhsa*) za suhi abdest se daje ako će kvašenje vodom dovesti do pogoršanja pacijentovog zdravstvenog stanja ili usporavanja procesa njegovog oporavka i ozdravljenja. U ovom slučaju, Ibn Nudžejm dozvoljava i da se, iz medicinskih razloga, koriste supstance koje se pravno smatraju nečistim, poput vina, ali navodi i dva suprotna mišljenja unutar ove škole. Osim toga, Ibn Nudžejm kaže da se dozvoljava i doktoru da pregleda nečije intimne dijelove tijela.

Ibn Nudžejm smatra bolest valjanim razlogom za *tahfif*. Međutim, on ne odobrava da lakša bolest bude dovoljan razlog za bilo kakvo ispuštanje obrednih djela; pojedinac mora voditi računa o svojoj dobrobiti. Ibn Nudžejm postavlja pitanje zašto pravnici ne dozvoljavaju olakšicu zbog bolesti općenito, tj. bez uvjetovanja posebnim stepenom teškoće.³⁸ Ovo Ibn Nudžejmovo pitanje odnosi se na jedan od pravnih principa (*usul*) hanefijske škole prava. Hanefije prave razliku između djelatnog uzroka (*ille*) i mudrosti pravila (*hikme*) u osnovi obaveze, koji nemaju isti ishod u pravnom rezonovanju. Ovo objašnjava Ubejdullah el-Kerhi (u. 340/951), koji ukazuje na princip hanefijske škole da samo postojanje djelatnog uzroka (*illa*) čini pravnu odluku, bez obzira na postojanje jasne mudrosti pravila.³⁹ Stoga, putovanje (*sefer*) je razlog za olakšicu (*ruhsa*) kraćenja namaza (*kasr*) i za druge vrste olakšica (*tahfifat*), bez obzira na stupanj teškoće čina putovanja.

38 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

39 Ubejdullah b. el-Husejn el-Karhi, „Risala fi el-usul“ u *Te'sis en-nazar*, Muhammed Mustafa el-Kabbani ef-Dimeški (ur.) (Kairo: Mektebat el-kullijat el-azharija, n.d.), str. 172.

Treći, četvrti i peti razlog za olakšice su prisila (*ikrah*), zaboravnost (*nisjan*) i neznanje (*džehl*). Ibn Nudžejm ovdje ne razrađuje okolnosti, međutim, u njegovom djelu možemo vidjeti njihove pravne posljedice. Šesti razlog za olakšicu je krajnja teškoća (*'usr*) i prevladavajuća potreba zajednice (*'umum el-belva*). Praktični izraz koncepta *'umum el-belva* je da hanefije smatraju, zbog olakšice (*li et-tejsir*), da vatra čisti životinjski izmet, tj. izmet je čist ako se koristi kao gorivo. (Zemljoradnici koriste ovaj izmet kao gorivo u glinenim pećima, za pečenje hljeba i kuhanje hrane.) Ibn Nudžejm opravdava ovaj stav tvrdnjom da – ako bi se životinjski izmet smatrao nečistim – to bi, u mnogim velikim gradovima, dovelo do toga da se i hljeb proglasi nečistim.⁴⁰

Ibn Nudžejm uvodi princip *tahfifa* u područje trgovačkih transakcija, koristeći fleksibilnost maksime o *tejsiru* da analizira česte potrebe ljudi i da ih poštedi teškoća. Ovu maksimu koristi da objasni zakonitost ugovora o najmu i zakupu (*idžare*), poslovnom udruživanju (*šerike*), pozajmici novca (*kard*), udruživanju poljoprivrednog zemljišta (*muzare'a*) i nekoliko drugih vrsta kupoprodajnih ugovora.⁴¹ Ibn Nudžejm govori o činjenici da su ovakve trgovačke transakcije neophodne da bi se pomoglo ljudima u zadovoljavanju praktičnih potreba i u slučaju bankrota.⁴² On se poziva na isti argument da opravda konkretiziranje određenih uvjeta u kupoprodajnim ugovorima kako bi se izbjegla nepravda u transakcijama.⁴³

Sedmi razlog za olakšice je nedostatak (*naks*). Ibn Nudžejm smatra nedostatak pravne sposobnosti (*ehlijje*) situacijom koja jamči olakšicu (*tahfif*). Naprimjer, pravna sposobnost (*ehlijje*) djeteta i psihički bolesne osobe je manjkava (*nakisa*); zato se njihovi pravni poslovi prenose na staratelja (*veli*). Osim toga, ovom pravnom osnovom Ibn Nudžejm objašnjava zašto žene nisu pravno odgovorne za mnoge dužnosti koje se zahtijevaju od muškaraca,

40 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

41 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

42 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

43 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

kao što su klanjanje džuma-namaza, učešće u džihadu ili, za nemuslimanke, plaćanje glavarine (*džizije*).⁴⁴ Također, za razliku od muškaraca, ženama je dopušteno da nose svilu i zlato.⁴⁵

Druga potvrda valjanosti: Sedam vrsta tahfifata

Ibn Nudžejm obrađuje sedam vrsta olakšica (*tahfifat*). Prva vrsta je prekid, izostavljanje (*tahfif iskat*) obrednog čina (*ibadet*) kad za to postoji zakonito opravdanje (*a'zar*). Iako Ibn Nudžejm ne daje primjere, savršen slučaj bi mogao biti da žena prestaje klanjati za vrijeme mjesečnice. Druga vrsta je skraćivanje obrednog čina (*tahfif tenkis*); takvo je skraćivanje namaza tokom putovanja. Treća vrsta je obavljanje zamjenskog obrednog čina (*tahfif ibdal*), kao što je zamjena abdesta suhim abdestom (*tejemmum*) ili kao što je zamjena posta hranjenjem siromašnih i gladnih. Četvrta vrsta je obavljanje obrednog čina prije za to određenog vremena (*tahfif takdim*), kao što je godišnje plaćanje obaveznog davanja iz imetka (*zekat*) prije vremena.⁴⁶ Peta vrsta je odgoda obrednog čina (*tahfif te'hir*), kao kada bolesnik ili putnik umjesto u ramazanu poste nakon tog mjeseca.⁴⁷ Kod šeste vrste pojedincima se daje dozvola da prekrše pravne norme kako bi ostvarili višu pravnu vrijednost (*tahfif terhis*), kao kada se dozvoljava pijenje vina iz medicinskih razloga ili nužde.⁴⁸ Sedma vrsta je potpuna promjena obrednog čina (*tahfif tagjir*); takva je promjena redoslijeda namaza u stanju straha.⁴⁹

44 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 90.

45 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

46 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

47 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

48 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

49 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

Mešekka se uzima u obzir kada nema tekstualnih dokaza

Treći iskaz kaže da se *mešekka* i *haredž* pravno razmatraju kada nema tekstualnih dokaza (*nass*). To znači da se maksimumom ne traži nepotrebno olakšanje tekstualno utvrđenih obrednih djela, kao što su post ili hadž. Ako postoji tekstualni dokaz (*nass*), onda bi mu ova pravna pravila mogla protivrečiti. Ibn Nudžejm navodi slučaj kada su Ebu Hanifa i Muhammed eš-Šejbani zabranili da se u haremu u Mekki šiša trava ili napasaju životinje, zato što se time krše uvjeti hodočašća (*ihram*); međutim, Ebu Jusuf je dozvolio napasanje stada ondje, opravdavajući svoj stav potrebom da se olakšaju novonastale teškoće (*haredž*).⁵⁰ Ovaj primjer pokazuje da primjena maksime na tekstualno utvrđene zabrane može biti sporna i da se koncept opće potrebe zajednice (*'umum el-belva*) može koristiti za rastegljivo tumačenje teksta, iako još uvijek u okviru normi pravne škole.⁵¹

Ibn Abidin u svojim radovima iz prava ponavlja utvrđene maksime hanefijske škole da „teškoća pribavlja olakšanje“ i „kada postane teško, dođe olakšanje“. Ibn Abidin objašnjava: „Od maksima naših autoritativnih učenjaka treba usvojiti olakšice u slučajevima nužde i obuhvatne javne potrebe (*belva 'amma*).“⁵² Naprimjer, u raspravi o čistoći bunarske vode, Ibn Abidin objašnjava da su, prema većini vjerodostojnih hadisa ovog *mezheba*, urin i fekalije miševa i mačaka obredno nečiste, što znači da je voda, ako se ove nečistoće nađu u bunaru, nečista. Međutim, hanefijski pravници ne smatraju da je bunar nečist i, stoga, ne zahtijevaju da se isušī, opravdavajući svoj stav nuždom (*darura*).⁵³ Isto pravilo važi i za izmet golubova, zato što nije moguće spriječiti ih da prilaze bunarima. Ibn Abidin objašnjava da je to nečistoća koja se oprašta zbog nužde. Iako u ovom *mezhebu* postoje

50 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

51 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 92.

52 Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, vol. 1, str. 189.

53 Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, vol. 1, str. 220.

razlike u mišljenju o golubijem izmetu, ono što je utvrđeno u djelu *Hidaja* i mnogim drugim autoritativnim djelima jest da se golubiji izmet ne smatra nečistoćom. Razlog za ovo je konsenzus, u praksi (*idžma 'ameli*), o pripitomljavanju golubova u Sve-toj džamiji (Mesdžidul-haram) bez ikakve rasprave o tome šta od njih dolazi.⁵⁴

Moralne dileme

Kasnije hanefije raspravljale su o upotrebi obredno nečistih materijala u medicinske svrhe i u okolnostima nužde. Ibn Abidin tvrdi, pozivajući se na Ibn Nudžejma, da ako nečiste tvari, poput vina ili strvine, sigurno spašavaju život, dopušteno je pribjeći im u liječenju. Ebu Hanifa je zabranjivao pijenje urina životinja čije je meso obredno dopušteno za jelo, ali kasnije hanefije dozvoljavaju i to, ako se vjeruje da će pomoći u ozdravljenju. Općenito, Ibn Abidin i kasnije hanefije tvrde da je dopuštena konzumacija obredno nečistih supstanci u svrhu liječenja, a zbog nužde. Njihov argument je da ove situacije traže dozvolu i da u njima određene zabrane prestaju postojati.⁵⁵

Hanefije primjenjuju zabranu uzimanja neke hrane kada postoji sloboda izbora (*ih-tijar*) hrane. Zato, u nužnosti, postoji široki prostor za primjenu pravila o *daruri*, u kojem se mogu identificirati međuodnosi nužnosti i štete (*darer*). Naprimjer, u okolnostima nužde, kao što su strah od smrti ili bolest, hanefije odobravaju pojedincu da jede zabranjenu hranu kako bi spasio svoj život. Moralna je obaveza čovjeka da spašava svoj život. Nadalje, jedenje ove zabranjene hrane i pijenje zabranjenih pića nije uvjetovano time da situacija bude ekstremna, kao kada je

54 Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, vol. 1, str. 221.

55 Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, 1, str. 210.

čovjek na samrti. Hanefije dozvoljavaju kršenje ovih pravila ako čovjek strahuje od takvog ekstremnog stanja. Hanefije postavljaju određene smjernice za *daruru*. Naprimjer, naglašavaju da pojedinac ne smije prekoračiti količinu hrane ili pića koja je dovoljna da ne umre od gladi ili trpi muke.⁵⁶ Postavljaju *daruru* u okviru izbjegavanja ozbiljnih posljedica. Međutim, ove su smjernice fleksibilne i prilagodljive na brojne situacije. Naprimjer, čovjeku je dopušteno najesti se i napiti ako mora preći velike udaljenosti ili ako je u bijegu.

Hanefije definiraju područje doktrine o *daruri* kroz hijerarhiju etičkih izbora. Hanefije, poput Ebu Džafera et-Tahavija i Ibn Sema'a kažu da siromašan čovjek treba dati prednost uzimanju tuđeg novca za kupovinu hrane nad jedenjem strvine. Međutim, Ibn Nudžejm ističe da druge hanefije tvrde drugačije, da takva osoba treba prioritet dati jedenju strvine, a ne krađi.⁵⁷ Po istom principu, oni kažu da čovjek treba jesti meso životinja koje je nepropisno zaklao nevjernik, a ne strvinu. Štaviše, čovjeku je bolje jesti meso zabranjene životinje nego meso strvine. Ovdje hanefije dosljedno slijede pravnu logiku po kojoj se zakonskim odredbama pripisuju etičke vrijednosti.

Ova pravna i etička dimenzija se vidi, naprimjer, kada hanefije diskutiraju o pravnim izborima čovjeka s ranom koja krvari kada, na namazu, padne na sedždu, ali ne i kada nije na sedždi. Hanefije ovom čovjeku daju dozvolu da klanja sjedeći i zahtijevaju od njega samo da rukama dâ znak da je pao na sedždu. Hanefije smatraju da izostavljanje padanja na sedždu u namazu nije problem kao kada se klanja obredno nečist (kao u slučaju krvarenja rane). Slično, prema djelu *el-Fetava el-Bezzazije*, hanefije smatraju da, ako se hadžija nađe u situaciji nužde i ima izbor ili da jede meso strvine ili da lovi (što je zabranjeno za vrijeme obreda hadža), ovaj hadžija treba jesti strvinu i izbjeći lov.

56 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 95.

57 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 98.

Ovo je autoritativno mišljenje škole. Međutim, hanefije su saglasne da ako je ovaj hadžija prisiljen birati između lova ili otimanja tuđeg novca, on treba loviti i izbjeći bespravno prisvajanje tuđeg novca.⁵⁸ Slično, iako je izreći laž moralno zabranjeno, hanefije smatraju da je takav čin dozvoljen, ako će laž donijeti korist koja nadilazi zlo izricanja laži, kao što je u slučaju mirenja dvaju neprijatelja.⁵⁹

Da sumiramo, fokus *darure* je učenje o izboru manjeg zla (*ehaff el-mefsedetejn*). Ova maksima stavlja na vagu koristi u šteti ili zlu. Ibn Abidin koristi ovo učenje da opiše izbore koji se prave u okolnostima nužde. On tvrdi, naprimjer, da kolektivna prava imaju prednost u odnosu na prava pojedinca. Na temelju učenja *darure*, ako nečiji zid priječi javni put, taj zid treba srušiti, a vlasniku dati naknadu. Ovdje se ne želi kazati da će se prava pojedinca uvijek potisnuti. Muslimanski pravници tvrde da su prava pojedinca zaštićena, ali ih smještaju u društveni kontekst, tako da nisu apsolutna sama po sebi. Pravne ovlasti u slučaju nužde povezane su s doktrinom ravnoteže koristi i štete. Stoga se ona, u razmatranju posebnih okolnosti, smatra lijekom za prestrogu primjenu pravnih pravila.

Doktrina nužde ne prihvata se kao valjano opravdanje u slučaju ubistva. U ovom području prava, fokus nije na posljedicama, nego na deontološkom statusu djela, čak i ako je izvršeno u stanju nužnosti. Ibn Abidin, naprimjer, odbacuje prijeku potrebu, tj. nužnost, kao opravdanje za ubistvo.⁶⁰ On kaže da ako je musliman prisiljen ubiti drugog muslimana, podliježući sankcijama da i sam bude ubijen, onda nije zakonito dopustiti mu da ubije čovjeka. On naglašava da se čovjek i pod prinudom treba suzdržati od ubistva drugog muslimana (*jasbir 'ala el-katl*), zato što je biti ubijen manje zlo nego ubiti muslimana. Također, on se poziva na konsenzus (*idžma'*) kojim se zabranjuje ubijanje bez zakonske osnove. Drugim riječima, za hanefije doktrina nužde ne ublažava optužbe za ubistvo.

58 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 99.

59 Ibn Nudžejm, *el-Ešbah*, str. 99.

60 Ibn Abidin, *Nuzhat en-nevazir 'ala el-ešbah ve en-neza'ir*, Muhammed el-Hafiz (ur.) (Kairo: Dar el-fikr, 2005), str. 128.

Zaključak

Budući da primjena principa nužde i teškoće nije uvijek jednostavna stvar, nego podrazumijeva moralne dileme, izbori koje hanefijski pravници prave između alternativnih pravnih olakšica otkrivaju jednu hijerarhiju vrijednosti koje, općenito, daju prednost javnom interesu nad privatnim te izvršavanju obreda nad tehničkom ispravnošću obreda. Njihova logika otkriva da u mnogim pravnim područjima (s izuzetkom zločina ubistva) interes za posljedice – stjecanje pravne koristi i minimiziranje štete – nadilazi njihov interes za poštivanje pravnih propisa, tako da se etika u osnovi tog rasuđivanja može zvati konsekvencijalističkom, iako je osnovna struktura prava deontološka.

Ovo obrazloženje hanefijske konsekvencijalističke etike pokazuje da pravnu disciplinu vode praktični i etički interesi, više nego čisto teorijski ili teološki.⁶¹ Doktrina nužnosti, tj. nužde nije monolitni pravni okvir. Ona ima različite manifestacije u različitim pravnim oblastima. Za hanefije, nužda ne mijenja suštinski karakter djela, nego daje pravni okvir za procjenu kompliciranih faktora neke situacije nužnosti, tako da oni dopuštaju, a ponekad i obavezuju na kršenje pravnih normi. Po Ibn Abidinovom mišljenju, doktrina nužde se ne može koristiti za opravdanje nanošenja povrede nečijem životu ili dijelu tijela. U slučaju ubistva, Ibn Abidin i, općenito, kasnije hanefije odbacuju odbranu nuždom kao prihvatljivim opravdanjem za ovaj zločin.

Ibn Abidin koristi doktrinu nužde da opravda kršenje određenih prava, kao što je uzimanje tuđe hrane da se izbjegne smrt od gladi.⁶² Izazov kod ove doktrine je u konfliktnim interesima koji su bliski po vrijednosti. U takvim situacijama, pravni izbor

61 Ayman Shihadeh, „Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation“, Oxford Handbooks Online, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-007>, (pregledano 6. aprila 2016).

62 Ibn Abidin, *Redd el-muhtar*, str. 124-25.

se pravi na osnovu hijerarhije vrijednosti koja se uređuje ravnotežom štete, izborom manjeg zla.

Ibn Nudžejm koristi maksimu *tejsira* da opravda određene pravne izbore kao što je dozvola za pijenje alkohola kako bi se izbjegla smrt.⁶³ On identificira područje maksime *tejsira* pomoću hijerarhije etičkih izbora. Čovjek koji se nađe u situaciji nužde treba dati prioritet manjem zlu.⁶⁴ Primjene takvog okvira Ibn Nudžejm diskutira na primjeru izbora izvršavanja obrednog čina u slučaju bolesti, tj. podnošenja određene nečistoće.⁶⁵ On naglašava da se prioritet daje izvršenju obrednog djela, ako je nečistoća neznatna ili ako njeno uklanjanje dovodi do velike povrede. Njegovo opravdanje je da čovjek mora odvagati štete i koristiti pa donijeti odluku.⁶⁶

63 Ibn Nudžejm, *el-Bahr er-ra'ik*, str. 82.

64 Ibn Nudžejm, *el-Bahr er-ra'ik*, str. 231.

65 Ibn Nudžejm, *el-Bahr er-ra'ik*, str. 231.

66 Ibn Nudžejm, *el-Bahr er-ra'ik*, str. 231.



3. Strukturalni idžtihad: radikalna paradigmataska promjena u duodecimalističkoj šiiskoj pravnoj teoriji

Hamid Mavani

Sažetak

Idžtihad se općenito propagira kao univerzalni lijek kojim se može uspješno odgovoriti izazovima modernosti. Međutim, ovaj optimizam i pouzdanje samo su djelimično opravdani, zato što je paradigma „tradicionalnog *idžtihada*“, koja je trenutno u upotrebi za rješavanje svakodnevnih izazova, dosegla svoje granice i više se ne može metodično nositi sa savremenim nepredviđenim situacijama. Suočen s novim izazovima, model tradicionalnog *idžtihada* prisiljen je pribjeći sekundarnim pravnim instrumentima kao što su javno dobro (*masleha*), nužda (*darrura*), nevolja (*haredž*) i teškoća (*'usr*). Pokušat ću dokazati da su ova sredstva vrlo subjektivna, da im nedostaje strogost i da ponekad proizvedu pravila koja običan čovjek može smatrati neetičnim. Osim toga, ovi sekundarni principi mogu podriti cjelovitost pravne teorije, ako se koriste da se opravda nepoštivanje zakona ili legitimira strateška varka (*hila*). Iznijet ću tvrdnju da takva pravna sredstva daju samo parcijalne,

fragmentarne i beznačajne promjene postojećih pravnih pravila (*furu*), budući da su primarno motivirana pragmatičnim interesima. Zagovornici „strukturalnog *idžtihada*“, međutim, u formuliranju pravne teorije i izvođenju pravnih pravila, traže temeljne promjene u načelima (*usul*) islamske pravne teorije pomoću holističkog pristupa, tako što ugrađuju druge discipline poput etike, teologije, kosmologije, antropologije, lingvistike, mehkih i tvrdih nauka, te kritičkog mišljenja, a sve u nastojanju da obnove islamsku misao, držeći se univerzalnih moralnih i etičkih vrijednosti koje su u skladu sa sadašnjim vremenom i u harmoniji s kur'anskim etosom i svjetonazorom.

Savremeni muslimanski tumači suočavaju se sa slučajevima gdje korištenje tradicionalnog modela *idžtihada* daje ishode koji su zakoniti sa stajališta islamskog božanskog zakona, ali koji su dokazivo neetični, nemoralni i nepravedni u očima razumnih ljudi (*siret el-'ukala'*). Zbog ovoga se postavlja nekoliko zanimljivih pitanja: Jesu li etički interesi sekundarni u odnosu na pravna pravila? Jesu li etika i pravo međusobno isključive oblasti? Ako se islamsko pravo uskladi s etikom ili joj se podredi, zar se neće tako sekularizirati i, posljedično tome, izgubiti svoje božansko obilježje? Da li klasificiranje djela u pet normativnih kategorija (zabranjena, pokuđena, dopuštena, preporučena i obavezna) čini etički ili pravni sud? Ako je ovo potonje, ima li klasifikacija božanskog zakona ikakve veze s etikom? Ima li islam etičku teoriju i (ako ima) je li ona kompatibilna s teorijom prirodnog prava (deontološkom etikom), utilitarizmom, etikom vrlina ili nekom drugom etičkom teorijom? U ovom radu tvrdim da postoji organska veza između *fikha* i etike, ali u konačnoj analizi *fikh* je podređen etici. Drugim riječima, neko fikhsko pravilo ne može prekoračiti granice onog što je *el-ma'ruf* (tj. onog što je općeprihvaćeno kao dobro, moralno i etično u određenom vremenu ili *'urf ez-zeman*).

Odgovori na ova ključna i složena pitanja u velikoj mjeri ovise o nečijoj temeljnoj teologiji te karakteru i djelokrugu etike u toj teološkoj paradigmi. Učenjaci su se u prošlosti fiksirali na rješavanje pitanja koja pogađaju svjetovnjake na ličnom nivou i

koja ne daju etički okvir za proces *idžtihada*. Osim toga, izvorom etike se, općenito, smatra praktični um (*'akl 'amelī*), dok je za jurisprudenciju to objava (*vahj*). Drugim riječima, obaveza u kontekstu moralnosti izrazito je drugačija od obaveze u kontekstu božanskog prava, zbog toga što, po principu popustljivosti (*ka'ide et-tesamuh*) u izvođenju dokaza, ova prva ima daleko niži prag prihvatljivosti nego ova potonja, koja se odnosi na obavezna (*vadžib*) i zabranjena (*haram*) djela.

U prošlosti, u islamskom pravu su etika, teologija, antropologija, kozmologija, lingvistika, moderne nauke i osnove pravne teorije bile minimalno zastupljene ili su izostavljane. Tradicionalni *idžtihad* je, stoga, bio vezan za tekstove s dokazima, koji daju vrlo ograničenu ulogu racionalnim i drugim naukama, a zbog čega pravnici i dan-danas u rješavanju novih pitanja koriste derivativni *idžtihad* (*el-idžtihad fi el-furu*). Međutim, ovaj pristup ostavlja malo prostora za inovativno i kreativno razmišljanje, zato što preuveličava značaj presedana i što nove mogućnosti razrađuje samo uz vrlo male promjene, a na temelju Poslanikovog iskaza: „Djela koja je poslanik Muhammed ocijenio kao zakonita (*halal*) ostat će takva do Sudnjeg dana, a njegove zabrane će ostati takve do Sudnjeg dana.“¹ Posljedica je da je tradicionalni *idžtihad* postepeno postajao kruta, standardizirana, fiksna i neupitna metodologija (*el-idžtihad el-džamid*).² S druge strane, strukturalni ili temeljni *idžtihad* (*el-idžtihad fi el-usul ve el-mebanī*),³ termin na koji se

1 Muhammed b. Jakub b. Ishak el-Kulejni, *el-Kafi* (arapski s prijevodom i komentarom na perzijskom), ur. Ali Akbar Ghafari (Teheran: Dar el-kutub el-islamijje, 1968), vol. 1, str. 58, hadis br. 19.

2 Muhammed Husejn Fadlallah, *el-Fekih ve el-umma: teamulat fi el-fikr el-hereki ve es-sijasi ve el-menhedž el-idžtihadī 'inde el-Imam el-Humejni* (Bejrut: Dar el-Malak, 2000), str. 247.

3 Termin *fekh-e puja* (dinamični *fikh*), nasuprot terminu *fekh-e sonnati* (tradicionalni *fikh*), postao je aktuelan odmah poslije Iranske revolucije. Postojalo je uvjerenje da tradicionalni *idžtihad* ne može rješavati savremena društvena pitanja i da se, kao takva, ta metodologija mora reformirati. Iako je taj koncept ostao nejasan i ugledni šiijski pravnici ga nisu koristili, on je uživao izvjesnu popularnost kod novinara. U roku od decenije, skoro da je nestao iz općeg diskursa o pravnoj reformi.

uopćeno pozivao Muhammad Iqbal (u. 1938), a koga je specifičirao Mohsen Kadivar,⁴ fokusira se na temelje i principe islamske pravne teorije i pokušaje da se rekonstruira autohtona misao i kosmologija islamske tradicije, jedan sistem koji obuhvata filozofiju, ontologiju, teologiju, lingvistiku, antropologiju, sociologiju, moralnost i *fikh*. Taj sistem karakterizira i jedna organska veza između razuma, teologije, prava i etike, historije, mehkih i tvrdih nauka, temeljnih principa islamske pravne teorije i *fikha*.

Šijski reformisti oživjeli su pravno-etičku dinamiku *idžti-hada*, time što su unaprijedili hermeneutička, egzegetska i pravna sredstva unutar postojećeg okvira pravne teorije svoje škole mišljenja. Međutim, kada su formulirali pravnu teoriju i izvodili središnja pravna pravila, nisu to uradili, a da nisu podvukli ključnu ulogu osnovnih principa (*usul*), teološke etike, kosmologije, antropologije, lingvistike, mehkih i tvrdih nauka te kritičkog mišljenja. Ograničili su se na to da prošire djelokrug razuma (*'akl*) i međuprostor ili diskreciona područja (*mantakat el-ferag*) u *fikhu*, zbog čega su bili primorani da uvedu takva pravna sredstva kao što su vrijeme (*zeman*), mjesto (*mekan*), običaj (*'urf*), javno dobro (*masleha*) i ciljevi zakona (*mekasid eš-šeri'a*). Osim toga, morali su se pozivati na takve sekundarne principe kao što su šteta (*darar*), nužda (*darura*), hitnost (*idtirar*), potreba (*hadže*), krajnja teškoća (*'usr*), nevolja (*haredž*) i teškoća (*mešekka*), kao izuzetke kojima se opravdavaju manja pravna prilagođavanja, potrebna da se omogući iznimka ili dopuštenje (*ruhsa*).

Međutim, kada se nastoji odgovoriti na savremene izazove, takvim sredstvima se ne rješavaju problemi povezani s tradicionalnim *idžti-hadom*.⁵ Osim toga, ovi sekundarni principi mogli bi

4 Mohsen Kadivar, „Revisiting Women’s Rights in Islam: Egalitarian Justice’ in Lieu of, Deserts-based Justice” u *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, Ziba Mir-Hosseini et al., (London: I. B. Tauris, 2012), str. 213-14.

5 Slično, u sunijskom islamu, proizvoljno spajanje mišljenja (*telfik*) i primjena selekcije (*tehajjur*) ukazuju na potrebu nalaženja inovativnih načina rješavanja novih izazova i potrebu radikalne reforme u *usulu*.

sasvim podriti cjelovitost pravne teorije ako bi se njima pravdao nepoštivanje zakona ili legitimiranje strateške varke (*hila*). Takva pravna sredstva pružaju samo parcijalne, fragmentarne i neznatne formalne izmjene postojećih pravnih pravila, jer su primarno motivirana pragmatičnim interesima. Zagovornici strukturalnog *idžtihada*, međutim, traže fundamentalne promjene u islamskoj pravnoj teoriji, time što ugrađuju druge discipline – etiku, teologiju, lingvistiku i nauke koje su njima središnje – u pokušaju da rekonstruiraju islamsku misao, držeći se univerzalnih moralnih i etičkih vrijednosti koje su u skladu sa sadašnjim vremenom. Novim izazovima – koje postavljaju medicinska i bioetička pitanja, pitanja ljudskih prava, rodne jednakosti, problemi zagađivanja okoliša te slobode religije i političke misli – samo se na ovaj način može izaći u susret.

Sljedbenici obaju pristupa većinom su saglasni da određeni aspekti islamskog vjerovanja/dogme treba da ostanu konstantni, nepromjenjivi i neizmjenjivi, bez obzira na vrijeme i mjesto. Osim toga, oni priznaju da postoji specifična odvojenost religijskih obreda (*ibadet*), sistema vjerovanja (*akida*) i eksplicitnih propisa, s jedne strane,⁶ drugih ljudskih odnosa i društvenih poslova (*muamelat*), koji su historijski i društveno uvjetovani, pa time relativni ili ovisni, s druge strane. Općenito, prvi su konstantni, neizmjenjivi, suštinski i transhistorijski propisi koji ne ostavljaju prostora kontekstualizaciji ili kreativnoj reinterpretaciji u susretu s novim i neočekivanim mogućnostima. Međutim, ovi potonji otvoreni su za javni dogovor u prostoru građanskog pluralizma. Međutim, u teoriji, ništa ne može spriječiti nikoga da razmatra i čin bogoštovlja kao potpuno varijabilan i otvoren za

6 Kadivar uključuje brak, hranu i piće u prvu kategoriju, neizmjenjivih i nepromjenjivih, zato što ljudski um ne može, ni u kojem stepenu vjerovatnosti ili sigurnosti, zamisliti mudrost koja je iza njihovih pravnih propisa. Slično, djela bogoštovlja pripadaju istoj kategoriji, zato što ljudska logika ne može otkriti mudrost iza njihove prirode i oblika (npr. zašto se moraju klanjati dva rekata sabah-namaza [*fedžr*], a tri akšamskog [*magrib*]), <http://kadivar.com/?p=10158>. Vidjeti i Emon, Anver, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010), str. 163.

dogovor, pod uvjetom da je neko siguran (*jekin*) da je otkrio dje-latni uzrok (*'ille*), čime bi se mogao utrijeti put za racionalnu raspravu.

Klasični pravници definiraju *idžtihad* kao proces otkrivanja novih pravnih pravila na temelju nekog konkretnog skupa principa i pravne teorije, nakon što su uložili najveći mogući trud. Ovo poduzeće je ograničeno na ono područje u kojem se ne može izvesti eksplicitna i nedvosmislena naredba iz očiglednog izvora tekstova i pribjegava mu se samo da se riješe pitanja tako što će dati solucije koje su samo vrlo vjerovatne (*galebe ez-zann*), za razliku od onih koje su sigurne (*jekin*). Ovo poduzeće je stalna kolektivna obaveza (*farz kifaje*) cijele zajednice, posebno u šiijskoj i hanbelijskoj školi mišljenja. Zajednica mora uvijek imati dovoljno kvalificiranih pravnika da na sebe preuzmu ovu obavezu, zato što je to društvena potreba, kao što mora imati i dovoljno kvalificiranih profesionalaca u drugim područjima da rješavaju društvene potrebe.

Historijski gledano, *idžtihad* je pomirio pluralnost mišljenja tako što svaki kvalificirani pravnik daje najbolje od sebe, vlastiti doprinos, uz konsultiranje različitih izvora i drugih istaknutih učitelja i pravnika, a kako bi se izvelo pravno pravilo kao mišljenje podložno greškama i preinakama. U šiijskoj školi, kako bi se mogli nositi s novim mogućnostima i društvenim promjenama koje ne pokrivaju tekstovi i koje se nisu javljale za vrijeme skrivenosti nepogrešivog imama, smatra se da je neophodan prelazak iz sigurnosti u vjerovatnost. Ovo je natjeralo pravnike, od vremena el-Muhakkika el-Hillija (u. 1277) nadalje, da prihvate *idžtihad* uz jasnu epistemološku distinkciju između sigurnosti i vjerovatnosti. Drugim riječima, nijedno pravno pravilo ne može se smatrati sigurnim, bez obzira na to koliko je ljudskog truda uloženo, zato što je obični čovjek pogrešiv. Ovakvo tumačenje otvorilo je prostor pristalicama prirodne etike s mutezilijским sklonostima da tvrde da se, ako hoćemo utvrditi neku religijsku

obavezu – čak iako će to proizvesti samo vjerovatan ishod – možemo pozivati i na razum (*'akl*), baš kao i na tradicionalne objavljene izvore (*vahj* i *nakl*). Kad je riječ o određivanju javnog dobra ili izdavanju nekog pravnog propisa, nema razlike između vjerovatnosti koja je izvedena iz izvora svetih tekstova i prenesenih izvora (*zann nakli*) i one izvedene iz razuma (*zann 'akli*).

Uvođenje drugih disciplina, kao što su etika, teologija i moderne nauke, još više usložnjava problem i nalaže kolektivni (*idžtihad džema'i*) i multidisciplinarni proces za izvođenje novih pravnih propisa. Oni koji ga poduzimaju moraju se savjetovati sa stručnjacima u relevantnim područjima i vrlo pažljivo davati svoj savjet.⁷ Tariq Ramadan je predložio i dalji korak, „transformacijsku reformu“ (nasuprot „adaptacijskoj reformi“), u kojoj su stručnjaci i učenjaci konteksta (*'ulema el-vaki'*) i pravници (*'ulema en-nusus*) jednakopravni partneri u formuliranju etičkih normi i pravnih mišljenja.⁸ Abdolkarem Soroush tome dodaje da je najvažnija obaveza savremenih religijskih učenjaka da „osiguraju da temelji (*usul*) religije [božanski propisi] budu u skladu s temeljima novog svijeta, ne bježeći od toga da i sekundarne (*furu'*) aspekte religije usklade sa sekundarnim aspektima novog svijeta“, zato što novi svijet nije samo šira i uvećana forma starog svijeta.⁹ Riječima egipatskog pravnika Jassera Aude:

Bez ugrađivanja relevantnih ideja iz drugih disciplina, istraživanje u fundamentalnoj teoriji islamskog prava će ostati u granicama tradicionalne literature i njenih rukopisa, a islamsko pravo i dalje biti prilično „zastarjelo“ po svojim teorijskim osnovama i praktičnim rezultatima.¹⁰

7 Mohammed Ghaly, „The Beginning of Human Life: Islamic Bioethical Perspectives“, *Zygon*, 47:1 (mart, 2012), 177.

8 Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2009), str. 121.

9 Abdolkarem Soroush, *Bast-e Tedžrobeh-je Nebevi* (Teheran: Entešarat-e Sirat, 1999), str. 157.

10 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London i Washington: IIIT, 2008), str. 26.

Sav *idžtiḥad* mora se zasnivati na primarnim izvorima. U šiiskom pravu, to su Kur'an, vjerodostojni sunnet Poslanika i dvanaest nepogrešivih vodiča, konsenzus (*idžma'*) i razum (*'akl*).¹¹ Međutim, samo prva dva se kvalificiraju kao dokazni i sigurni izvori koji su samostalni. Šiiski pravници ne smatraju konsenzus neovisnim izvorom, za razliku od svojih sunijskih kolega koji tvrde da je to „jedini obavezujući i jaki autoritet koji može odobriti neku doktrinu u ime islama u cjelini“.¹² U šiizmu, neki konsenzus (*idžma'*) je valjan ne zbog konsenzusa pravnikā, nego zbog dedukcije koju je nepogrešivi imam tog vremena ovjerio. Dakle, *idžma'* predstavlja put ka otkrivanju mišljenja nepogrešivog imāma, jer jedino njegova potvrda dokazuje valjanost i sigurnost konsenzusa. Osim toga, šiiska pravna metodologija ograničava djelokrug analognog rasuđivanja (*kijas*), zato što se smatra da ono, generalno, daje samo vjerovatnu presudu. Da bi ona bila valjana, mora se eksplicitno navesti (*kijas dželi*) djelatni uzrok (*'ille*) i ne smije biti podložna višestrukim tumačenjima, kao u slučaju skrivene analogije (*kijas hafī*). Tako u šiizmu imam zauzima središnje mjesto. Za vrijeme produžene skrivenosti dvanaestog imāma, tvrdi se, nešto njegovog autoriteta se prenosi na one pravnike koji teže rješavanju savremenih izazova, ali koji nikada ne mogu dosegnuti sigurnost u presudama.

11 Ajetullah Muhammad Sadeghi Tehrani (u. 2011) upućuje zajedljivu kritiku postojećeg šiiskog modela *idžtiḥada*. Po njegovom mišljenju, tu se tvrdi da se slijede Kur'an i sunnet, ali, u stvarnosti se prioritet daje razumu, konsenzusu, presedanima iz prošlosti, poznatim presudama i sumnjivim hadisima. Zbog ovog krhkog temelja, od šijskih pravnikā se traži da svoje odluke okvalificiraju sljedećim terminima: *ahvet* (predostrožan), *akva* (jače mišljenje), *fi-hi tereddud* (u ovom pitanju ima neodlučnosti) i *tadad* (kontradikcija). Sunijski islam, tvrdi on, ističe analogiju, konsenzus, pravnu preferencu (*istihsan*) i opće dobro (*istislah*). Daje i primjer savremenog prekida džuma-namaza petkom dok je nepogrešivi imam u skrivenosti, iako je Kur'an kategorički jasan da, kada čuju ezan za ovaj namaz, svi muslimani moraju pohitati da klanjaju (62:9). Vidjeti Tehrani, Muhammad Sadeghi, *Fekh-e puja ve fekh-e sonnati, fekh-e puja, ve fekh-e bešari* (Teheran: Omid-e Farda, 2005), str. 22-27.

12 Sherman Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (New York: Oxford University Press, 2009), str. 9.

Epistemološki i etički temelji koji podupiru pravno mišljenje ovise o prihvaćenju teologiji. U debati o pravnoj valjanosti i njenoj vezi s normativnim pravnim autoritetom dominirale su dvije suparničke škole mišljenja: mutezilijska (etički objektivizam) i ešarijska (teistički subjektivizam). Maturidijska škola mišljenja može se pozicionirati negdje između ove dvije škole, međutim, više naginje ešarizmu, po kojem božanski zakonski autoritet ne proističe iz mudrosti, pravde ili logičnosti Božijih zapovijedi, nego iz činjenice da to jesu božanske zapovijedi, pa su, stoga, izrazi Njegove volje, spojene s Njegovom najvišom moći nad nama. „On neće biti pitan za ono što On čini, a oni hoće“ (Kur'an, 21:23). Drugim riječima, prije objave je postojao jedan amoralni prostor, pa se, zato, nije mogla pripisivati moralna vrijednost nijednom činu zasnovanom na razumu ili njemu svojstvenoj prirodi. Bez dokaznog teksta, čovjek se nalazi „u stanju suzdržane presude (*tevekkuf*)“,¹³ zato što razum nema ontološki autoritet. Ovaj zaključak, prema Anveru Emonu, jest tačan, ali je nepotpun u analizi, zato što su ešarijski učenjaci bili primorani da odluke o pitanjima koja nemaju tekstualni dokaz donose pretpostavljajući da je priroda trajno dobro samo zahvaljujući Božijoj milosti (*fadl*) – umjesto božanskoj pravdi – koje se u svakom trenutku može promijeniti Njegovom voljom i moći, ne praveći nagodbe s Njegovom svemoći.¹⁴ Ovo im je omogućilo da u izvodenju pravnih propisa daju veću ulogu razumu, iako samo kao sekundarnom izvoru, pod uvjetom da se tim pravnim propisima postavljaju strogi uvjeti i da razum ima veoma ograničen djelokrug te da je razumljivo da ti pravni propisi nisu ni autoritativni, ni konačni.¹⁵ Emon ove učenjake naziva „mekhim naturalistima“, za razliku od „tvrdih naturalista“, čija je „zamisao prirode kao dara čovječanstvu fiksna i nije podložna božanskoj, promjeni

13 Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories*, str. 20.

14 Emon, *Islamic Natural Law Theories*, str. 90-91.

15 Emon, *Islamic Natural Law Theories*, str. 93-94, 121, 130-131, 136-37, 146, 167. i 203.

mišljenja“¹⁶. Ovi potonji, poznati kao mutezilije, daju razumu moć otkrivanja univerzalnih moralnih i etičkih vrijednosti na osnovu toga što je „prirodi data vjerovatna normativnost koja proističe iz Božijeg svrhovitog stvaranja prirode na korist ljudima“¹⁷. Oni tvrde da, na osnovu božanske pravde i mudrosti, Božije naredbe moraju imati moralne temelje, jer bi Njegovo djelovanje bez cilja (*garad*) bio uzaludan čin (*'abes*), pa time i manjkav, što bi prizivalo krivnju (*zemm*).

U njihovoj epistemičkoj formuli, razum, koji ima ontološki autoritet kao izvor prava, može odrediti pravne presude ili propise u onim područjima koja spadaju u okvir „međuprostora“¹⁸ za koji nije propisana pravna ili moralna procjena. Presuda se ne mora isključivati zbog opreza: temeljna je premisa da sveti tekst ili tekst objave ne daje pravnu odredbu koja bi pokrila baš sve mogućnosti, do kraja vremena.¹⁹ Oni, zato, daju opće principe i vrijednosti, kao i jednu dosljednu epistemologiju koja se može koristiti kada se na umu imaju novi konteksti i nove okolnosti.²⁰

To što šiije usvajaju određene aspekte mutezilijske racionalističko-naturalističke teologije daje razumu moć otkrivanja univerzalnih moralnih i etičkih vrijednosti. Osim toga, oni smatraju sfere razuma i objave korelativnim, a ne međusobno isključivim. Po ovakvom shvatanju, Bog ne može dopustiti neko nemoralno i neetično djelo niti proglasiti zabranjenim ili dopuštenim neko djelo koje bi, s racionalnog etičkog stajališta, trebalo biti obavezno. Međutim, Bog ima moć da označi djela zabranjenim ili obaveznim sve dok ona racionalno pripadaju kategoriji dopustivih (*mubah*). Zato šiije imaju bolju poziciju da provode robustni

16 Emon, *Islamic Natural Law Theories*, str. 40.

17 Emon, *Islamic Natural Law Theories*, str. 26-27.

18 Ovo je analogno sunijskom konceptu *el-mesalih el-mursele* (traženje javnog dobra korištenjem izvora izvan objave onda kada tekst objave šuti).

19 Muhammed Mudžtehid Šabestari, *Nakdi bar keraet-e rasmi az din* (Teheran: Tarh-e now, 2002), str. 346-47.

20 Često se daje primjer analogije između kur'anske ideje savjetovanja (*šura*) i parlamentarne vlasti.

idžtihad (novi intelektualni napor) kako bi deducirali pravne/etičke sudske odluke, oslanjajući se na razumsko promišljanje i na opće principe teksta objave, umjesto da pogrešno odlučuju uz pretjerani oprez. U nedavnoj prošlosti, sunijski islam je doživio postepeni teološki pomak od pozicije strogog determinizma ka onoj gdje čovjek ima kontrolu nad svojim djelima, zbog čega se može smatrati odgovornim. Ovo se, također, odražava u pravnim alatima i sredstvima ugrađenim u racionalne dokaze (*edilla 'a-klijje*), kao što su *kijas*, *istislah* (javni interes, posebno *mesalih mursele*), *istihsan* (pravna preferencija) i '*urf* (običajna upotreba), što pokazuje organsku vezu između prava i etike. Zato je u sunijskom islamu došlo do značajnog proširenja djelokruga *idžtihad*a, kako bi se suočio s modernim izazovima koristeći koncepte šerijatskih ciljeva (*mekasid*) i općeg dobra (*masleha*).²¹

Odmah po uspješno izvedenoj Iranskoj revoluciji 1979, ajetullah Ruhollah Khomeini (u. 1989) postao je itekako svjestan da paradigma tradicionalnog *idžtihad*a, koju je on uvijek energično zagovarao, ne može riješiti mnoge nove probleme koji su iskrsavali u vođenju jedne moderne države. Stoga je težio proširiti djelokrug

21 Očigledni konflikt između ešarijske teologije etičkog voluntarizma i izvođenje islamskih propisa za pitanja za koja nema tekstualnog dokaza može se ublažiti ako se uzme u obzir Emonova teza o „mekhoj teoriji prirodnog prava“. Naprimjer, Mohammad Hashim Kamali, zagovornik ešarijske teologije, uspio je u proces pravne dedukcije ugraditi vrlo ograničenu ulogu razuma i racionalnog istraživanja: „*Hukm* mora biti racionalan, u tom smislu što je ljudski razum sposoban razumjeti razlog ili uzrok njegovog ozakonjenja ili u tome što je djelotvorni uzrok (*'ille*) jasno dat u samom tekstu.“ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003), str. 270. „Imam Malik je dodao dva druga uvjeta prethodnim, jedan je da *masleha* mora biti racionalna (*ma'kule*) i prihvatljiva mentalno zdravim ljudima.“ Mohammad Hashim Kamali, *Principles*, str. 359. Istovremeno, on može dokazivati „(...) islamsko stajalište o dobru i zlu (*husn ve kubh*), koje je, u principu, određeno božanskom objavom. Stoga, kada Bog naređuje unapređenje *ma'rufa*, ne mora biti da On misli na dobro koje razum ili običaj nalažu kao takvo, nego na ono što On zapovijeda.“ Mohammad Hashim Kamali, *Principles*, str. 370. Ili: „Sa islamskog stajališta, ispravno i pogrešno su određeni, ne pozivanjem na, prirodu stvari, nego na osnovu Božijeg određenja.“ Mohammad Hashim Kamali, *Principles*, str. 323.

najviše pravne vlasti, uvodeći teoriju *maslehe* kao aktivni sastavni dio u državnom odlučivanju. Međutim, čak i tada je svoje inovativne ideje formulirao tako da im tradicionalisti ne prigovaraju.²² U januaru 1988, pozivao se na *maslehu* kao vodeće načelo u rješavanju svih državnih pitanja:

Vlast ima moć da jednostrano opozove svaki šerijatski sporazum koji ljudi sklope onda kada su ti sporazumi protivni interesima zemlje ili islama. Vlast, također, može spriječiti svaku obrednu ili neobrednu stvar ukoliko se suprotstavlja interesima islama i sve dok je tako. Vlast može odlazak na hadž, koji je jedna od najvažnijih vjerskih obaveza, privremeno spriječiti, u slučaju kada je to protivno interesima islamske države.²³

Međutim, budući da nije priskrbio nikakvu metodologiju, ovaj pristup je mogao rezultirati samo proizvoljnim pravnim odlukama. Vijeće za procjenu ekspeditivnosti (*Medžma'-etešhis-e maslehat*) je oformljeno da se bavi pitanjima koja je Vijeće stručnjaka stalno odbijalo kao nekompatibilne s islamskim pravom.

Prihvaćene su ideje *maslehe* i *mekasid eš-šeri'a* iz sunijske jurisprudencije, a naročito od ajetullaha Khomeinija, čiji se novi pristup *idžtihadu* uveliko temeljio na *maslehi*. Jedna od posljedica ovoga jeste, suštinski, nastanak jurisprudencije općeg dobra (*fikh el-masleha*) koja može nadjačati autoritet svetog teksta i opravdati skoro sve što je zasnovano na slobodno primijenjenom principu *maslehe*.²⁴ Zbog takvih unosa, postoji opasnost da se prave samo parcijalne, fragmentarne i beznačajne formalne promjene postojećih propisa, ako su motivirane primarno pragmatičnim interesima. Zato je, u takvom slučaju, sasvim moguće da ti propisi neće biti

22 Ruhollah Mousavi Khomeini, *Sahife-je Nur* (Teheran: Sazeman-e madarek-e farhangi-je enkelab-e eslami, 1990), vol. 21, str. 98.

23 Citirano u Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), str. 90, 91. i 92.

24 Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009), str. 215.

kompatibilni s postojećim okvirom i teorijskim instrumentarijem, te rezultirati samo formalnom ili marginalnom etičkom dosljednošću. Ostaje otvoreno pitanje da li sva gore spomenuta pravna sredstva i sve pravne maksime mogu funkcionirati u skladu s okvirom tradicionalnog *idžtihada* koji se fokusira samo na sekundarne (*furu'*) principe, bez prethodnog uvođenja promjena u postojeće osnove i primarne izvore (*usul*) šiijske pravne teorije.²⁵

Mohsen Kadivar, šiijski pravnik i profesor na Univerzitetu Duke, navodi sljedeće argumente: (1) strukturalni *idžtihad* omogućava jedan koherentan okvir u kojem su teologija i etika tako rekonstruirane da se razumu i drugim naukama, kao što su kosmologija i antropologija, daje šira uloga u procesu donošenja odluka; (2) atribut pravde se motri kao vanreligijski, zbog čega varira ovisno o društvenoj zrelosti: „Ljudi definiraju pravdu na osnovu iskustva i kolektivnih i historijskih razloga“²⁶; (3) smatra se da je pravda u skladu s egalitarnom pravdom, za razliku od pravde zasnovane na zaslugama (*el-'adale el-istihkakije*), ili, može se reći da je pravda u skladu s temeljnom jednakosti, za razliku od proporcionalne jednakosti; (4) kada se revidira neki pravni propis, ako „razborita“ osoba presudi da je on nepravedan, pa čak i ako eksplicitni tekstualni dokaz u Kur'anu ili sunnetu potvrđuje njegovu valjanost, onda se uzimaju u obzir društveni, ekonomski, politički i kulturni uvjeti i okolnosti; (5) presedani i prijašnji konsenzusi se ne uzimaju za sveto slovo i (6) objavljeni tekstovi se moraju čitati imajući na umu da su neki pravni propisi – koji se danas smatraju nepravednim zbog toga što su formulirani unutar drugačijeg historijskog i društvenog konteksta – morali biti privremeni, pa su, zato, zasnovani na principu postepenosti i nekom starijem shvatanju pravde. Osim toga, strukturalni *idžtihad* zauzima kritički pristup, pa izvore (*usul*) islamske pravne

25 Šabestari, *Nakdi*, str. 468-69.

26 Kadivar, „Revisiting Women's in Islam“, str. 223.

teorije, konsenzus, hadisku literaturu i pravne propise iznova tumači kroz leće etike, egalitarne pravde, savremene nauke, logičnosti i islamskih viših ciljeva.²⁷

Kadivar iznosi stav da, u području sekundarnih principa, prilagođavanje postojećem tradicionalnom *idžtihadu* pravljenjem formalnih podešavanja ili pribjegavanjem različitim pravnim sredstvima (a to su *masleha*, *zeman*, *mekan*, *darura*, *darer* ili *hadže*), a koji su svi, budući da nema stroge metodologije, vrlo subjektivni i relativni, ne može riješiti moderne izazove.²⁸ Pravnici su povremeno koristili rupe u zakonu i razne taktike da ozakone prilično sumnjiva i vrlo upitna djela.²⁹ Po Kadivarovoj procjeni, samo temeljni *idžtiħad* i rekonstrukcija islamske misli mogu riješiti izazove koje postavljaju savremena medicina i bioetika, ljudska prava, rodna jednakost, zagađivanje okoliša, sloboda religije i političke misli i druge činjenice savremene realnosti.

Kad se radi o tradicionalnom *idžtihadu*, promjenu u pravnom propisu mogu pokrenuti različiti faktori (npr. različito mjesto, vrijeme i običaj) koji stvaraju novi situacioni kontekst (*mevdu*) i proizvode predmet koji opravdava novi propis. Međutim, u temeljnom modelu, etika i savremene nauke, uz antropologiju, hermeneutiku, egalitarno pravosuđe i razne savremene discipline, mogu nametati promjenu u propisu, a da se nije desila promjena u suštini predmeta ili situacijskom kontekstu. Naprimjer,

27 Kadivar, „Revisiting Women’s in Islam“, str. 213-34.

28 Wael Hallaq navodi četiri trenda u sunijskom islamu, koja su nastala kao odgovor na modernost: (1) sekularizam, koji zagovara potpuno napuštanje islama; (2) vraćanje čistim i izvornim učenjima Kur’ana i Poslanika, podsticano od vehabijskog pokreta; (3) „religijski utilitarizam“, koji se čvrsto oslanja na ideju javnog interesa (*masleha*) i potrebi ili da se revidiraju raniji pravni propisi ili da se donesu novi za nove slučajeve (Hallaq obje smatra vrlo subjektivim i proizvoljnim) i (4) „religijski liberalizam“ sa shvatanjem da svaki tekst nastaje u nekom kontekstu, a ne u vakuumu, i tvrdnjom da promijenjeni kontekst zahtijeva nove propise, izvedene primjenom općih principa u posebnom kontekstu. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), str. 207-54.

29 Naser Makrim Shirazi, *Hileh-ha-je šar’i* (Kom: Madrasat el-Imam Ali b. Abi Talib, 2006).

finansijska nadoknada koja se daje muslimanu, u odnosu spram nemuslimana, ili slobodnom muškarcu u odnosu na slobodnu ženu, korigirana je tako da bude jednaka za sve, za razliku od tradicionalnog odnosa 2:1 u korist muškaraca. Ovaj novi propis se zasniva na savremenom principu temeljne jednakosti u okviru egalitarne pravde, a da predmetna stvar i situacijski kontekst mogu ostati isti kao ranije.

Što je još važnije, osnovna paradigma omogućava da se revirdira neki pravni propis čak i u slučajevima gdje postoji tekstualni dokaz, ali gdje nema pokazatelja da li je on privremena ili trajna naredba, ako je to zajamčeno egalitarnom pravdom, etikom i principom postepenosti. Naprimjer, Kur'an kaže da je žensko svjedočenje polovina muškog (2:282) i da muškarac nasljeđuje dvostruki ženin udio (4:11 i 176), da krivični zakoni nalažu bičevanje krivca i odsijecanje šake kradljivcu (24:4-5 i 5:38), da je svjedočenje nemuslimana neprihvatljivo i da se zaštićenim manjinama (*zimijama*) koje žive u islamskoj državi daje potčinjeni status (9:29).

Kadivar tvrdi da je vrijeme da se pokrene radikalni odmak od tradicionalnog *idžtihad*a i da se krene ka novom temeljnom *idžtihadu*, gdje su izvori i principi zasnovani na novoj teologiji i etičkoj teoriji spoznatoj iz Kur'ana. Abdolkarem Soroush je tvrdio: „Zbog toga što religijsku jurisprudenciju [*fikh*] pothranjuje teologija [*kelam*], vanreligijske osnove ovih pravila se moraju jasno kritikovati i pomno pregledati“,³⁰ ili, drugim riječima, nepohodno je pokrenuti dijalog o filozofiji i etici jurisprudencije (*felsefe el-fikh*).³¹ Ali, opet, oni koji teže graditi ga moraju imati na umu, kako pronicljivo uočava Fazlur Rahman, situacioni

30 'Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writing of 'Abdoulkarim Soroush*, prev. Mahmoud Sadri i Ahmad Sadri (New York: Oxford University Press, 2000), str. 128-29.

31 Ebu el-Qasim Fanaee, *Din dar tarazu-je ahlak* (Teheran: Entešarat-e sirat, 2007); Malekiyan, Mostefa, *Džestarhaji dar aklanijjat ve menavijjat* (Teheran: Nešr negah-e mu'asir, 2002), str. 446-86.

karakter Kur'ana, jer on „sadrži moralne, religijske i društvene iskaze koji odgovaraju na konkretne probleme u konkretnim historijskim situacijama“.³² Ovaj holistički pristup treba osigurati pravne propise koji su u skladu i sa pravnom i sa etičkom teorijom, umjesto da projicira nedosljednost i nepovezanost između pravničkog ukaza i korištene pravne metodologije. Jedan primjer ovog problema su mnoga odvojena, drugačija mišljenja koja je dao ajetullah Yousef Saanei. Iako kompatibilna sa savremenim univerzalnim diskursom o ljudskim pravima, ona ne mijenjaju prethodno date pretpostavke i teorijski okvir tradicionalnog *idžtihada*. Zato se ne može smatrati da su njegove pravne odluke proizašle iz paradigme tradicionalnog *idžtihada*.³³

Ajetullah Mostefa Mohaghegh Damad daje neke iznenađujuće primjere propisa, općeprihvaćenih kod pravnika, koji, na osnovu paradigme tradicionalnog *idžtihada*, jesu u skladu s božanskim zakonom, iako su u oštrom sukobu s univerzalnim etičkim i moralnim vrijednostima. Po njegovoj ocjeni, takav scenario je nemoguć, zato što se pretpostavlja da je etika (*ahlak*) nadređena pravnim pravilima i da upravlja njima (*el-ahkam eš-šer'ijje*).³⁴ Drugim riječima, etika treba biti primarna (*asl*), a *fikh* sekundaran (*fer'*).

Primjer 1: Po današnjem *idžtihadu*, muž se može razvesti od svoje žene na temelju toga što je ona prestara, a on želi oženiti neku mlađu, bez obzira što njegova žena nema mana, što je bila uz njega u izazovnim ekonomskim vremenima i što je trpjela oskudicu u prvim danima njihovog braka. On

32 Fazlur Rahman, *Islam & Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), str. 5.

33 Saanei osporava pravnu razliku između muslimana i nemuslimana, muškarca i žene i slobodnog čovjeka i roba koja se pravi korištenjem tradicionalnog modela. Ona direktno protivrječi njegovim osnovama i premisama, koje se smatraju utvrđenim i vječnim.

34 Mostefa Mohaghegh Damad, „Goft va gu“ u *Monasebat-e ahlak va fekh dar goft va gu-je Andišvaran* (Intervju vodio: Mohammed Hedayati) (Kom: Tablighat-e eslami, 2014), str. 274.

nju može momentalno – bio dan ili bila noć – obavijestiti da se razvodi od nje i da ona, nakon perioda čekanja (*'idde*), mora napustiti kuću samo s odjećom koju nosi na sebi. Osim toga, i tu odjeću mora vratiti nakon što dođe u očevu kuću, zato što i ta odjeća pripada njenom mužu (tj. kupljena je iz njegovog imetka). Takvo grubo postupanje, koje se smatra pokuđenim (*mekruh*) po postojećoj tradicionalnoj paradigmi, ne može se kazniti. Međutim, po mišljenju ajetullaha Mohaghegha Damada, takav čin navlači Božiji gnjev i srdžbu. Riječima njegovog djeda, šejha Abdolkarema Ha'irijaa (u. 1937): „Čovjek se može smatrati, pravednim' sa stajališta jurisprudencije (*fikh*), a, istovremeno, biti nemilosrdniji od Šimra b. Zildžušana (navodnog ubice trećeg šiijskog imama, Husejna b. Alija, na Kerbeli u Iraku, 680. g. n. e.).“³⁵

Primjer 2: Većina pravnika je saglasna da muškarac može oženiti ženu koja još doji žensko dijete, ako se njen otac složi. Nakon potpisivanja bračnog ugovora, muž ima prava da zadovolji sve svoje spolne želje, osim seksualnog odnosa.³⁶ Ovaj pravni propis je u savršenom skladu s današnjom paradigmom *idžtihada*, ali, protivan ljudskoj savjesti i etici, koje sada na takav čin gledaju kao na zločin – razvratan, odvratn i perverznan. Po mišljenju ajetullaha Mohaghegha Damada, ako je etika najviša i regulira božanski zakon, onda se takav jedan bolestan i gnusan čin nikada ne bi smio legitimirati kao važeći pravni propis.³⁷

Primjer 3: Po mišljenju Muhammeda Hasana Nedžefija (poznatog i kao Sahib el-Dževahir, u. 1850), gospodar može prodati svoju ropkinju odmah nakon što ona rodi njegovo dijete. On to može učiniti čak i na dan kada ona rodi i oduzeti joj dijete. On dodaje da nema božanskog pravnog propisa o

35 Damad, „Goft va gu“, str. 277.

36 Ruhollah Khomeini, *Tahrir el-vesila* (Kom: Daftar-e entešarat-e islami, 2008), vol. 3, str. 431.

37 Khomeini, *Tahrir el-vesila*, str. 431.

ovoj stvari, ali se, unatoč tome, smatra dopuštenom zbog toga što je oko nje postignut konsenzus (*idžma*).³⁸

Mogu se navesti mnogi primjeri slični ovom popisu šerijatskih pravnih propisa protivnih etici: muževo pravo da spriječi ženu da napusti kuću, čak i kada joj je otac na smrti ili da ode na dženazu; formula pročišćavanja nezakonito stečenog novca tako što se plaća *hums* (jedna petina) ukupne sume kako bi ostale četiri petine bile čiste i zakonite;³⁹ sklapanje privremenog braka (*mut'a*) sa skoro neograničenim brojem žena istovremeno (ne navodi se granica) sve dok ih može izdržavati; ogovaranje i klevetanje sunija, zato što ih se ne smatra, pravednima', budući da odbacuju nepogrešive imame; u dopuštenju da se krade od nevjernika, sve dok je rizik da lopov bude uhvaćen minimalan, lik i duh islama su okaljani; mnogi slučajevi u kojima se dozvoljava da se, povremeno, laže, pod izgovorom da se to čini zarad višeg dobra (*masleha*); postupanje prema zvanično priznatim religijskim manjinama kao prema inferiornim i zahtijevanje da, u ponižavajućem položaju, plaćaju glavarinu (*džizja*) muslimanskim vlastima; da je udovičin udio u naslijeđu njenog muža jedna osmina, bez obzira je li imao jednu ili više žena, tako da, ako je imao pet žena u vrijeme smrti, svaka može dobiti samo 1/32 njegove pokretne imovine i resursa (isključujući zemlju, ali ne i građevinu na njoj).

Ajetullah Ali Sistani, ugledni šiijski pravnik iz Nedžefa u Iraku i uzor kojeg oponaša (*merdža*) značajan broj šiija, izdao je propise iz područja medicinske etike i bioetike koji se mogu smatrati neetičnim i, budući da su takvi, nemoguće ih je donijeti u temeljnom *idžtihadu* koji zabranjuje religijski zasnovanu diskriminaciju i po kome, po egalitarnoj pravdi, svi imaju ljudska

38 Khomeini, *Tahrir el-vesila*, str. 276.

39 Abdulaziz A. Sachedina, „Goft va gu“ u *Monasebat-e ahlak va fekh*, str. 172-73.

prava time što su ljudi.⁴⁰ Prema Sistaniju, musliman neće pružiti kardiopulmonarnu reanimaciju (CPR) nemuslimanskom pacijentu; međutim, da se oživljava musliman, mora se uložiti svaki napor. On je izdao slično mišljenje o pacijentima koji su imali moždanu smrt i o medicinskoj skrbi pacijenta. Naprimjer, svaki uređaj za održavanje života se može isključiti nemuslimanskom pacijentu, ali nikada muslimanskom.⁴¹

Ovi primjeri pokazuju važnost usklađivanja islamskih pravnih propisa s islamskom etikom. Širok je spektar mišljenja o tome šta čini islamsku etiku i njenu vezu s islamskim pravom. Ovaj spektar se kreće od mišljenja Kevina Reinharta do mišljenja ajetullaha Ja'fara Sobhanija. Ovaj prvi smatra da se islamsko pravo i etika prepliću i piše: „Među islamskim intelektualnim disciplinama, samo islamsko pravo je i praktično i teoretsko, bavi se i ljudskim djelovanjem u svijetu i (strogo govoreći) religijskim. U ovom smislu, islamsko pravo i pravna teorija moraju biti pravo mjesto rasprave o islamskoj etici.“⁴² Tome dodaje da „islamsko pravo nije samo pravo, nego i etički i epistemološki sistem, vrlo suptilan i sofisticiran“.⁴³ Po njegovoj procjeni, učenjaci nisu uspjeli studiozno proučavati i procijeniti međusobnu povezanost prava i etike zbog složenosti pravnih djela i ogromnog poduhvata dešifriranja njihovog sadržaja.

Na drugom kraju spektra, ajetullah Sobhani predstavlja među pravnicima prihvaćen stav da je razum izvor etike, a objava izvor islamskog prava. On, dalje, tvrdi da je jaz između etike i prava srodan jazu između filozofije i božanskog zakona,⁴⁴ jer ovaj potonji daje uputu za reguliranje života pojedinca i društva

40 Kadivar, „Revisiting Women's in Islam“, str. 223.

41 Liyakat Takim, *Shi'ism in America* (New York: New York University Press, 2009), str. 167.

42 A. Kevin Reinhart, „Islamic Law as Islamic Ethics“, *Journal of Religious Ethics*, 11:2 (jesen, 1983), 186.

43 Reinhart, „Islamic Law“, str. 187.

44 Ja'far Sobhani, „Holaseh-je goft ve guha-je ahlak ve fekh“ u *Monasebat-e ahlak*, str. 61.

i, u tom procesu, za stjecanje Božijeg zadovoljstva i za približavanje Bogu.⁴⁵ Ajetullah Mohaghegh Damad se slaže da islamsko pravo, koje se historijski zasnivalo uglavnom na objavi i hadisima, malo pažnje pridaje etičkoj prosudbi. On uvjerljivo pokazuje da su muslimanski učenjaci historijski razlikovali pravo od aristotelске etike. Ovo prvo bavi se onim ljudskim djelima koja se zasnivaju na propisima izvedenim iz objave, dok se ova potonja bavi unutrašnjim aspektima ljudskog bića (tj. njegovanjem vrline kao što su hrabrost i strpljenje i uklanjanjem takvih poroka kao što su zavist, mržnja i arogancija). Logički zaključak iz takve jedne podjele, prema njegovom stavu, jest da društvene etičke norme i vrijednosti nemaju mjesta u religiji koja ima božanski zakon, zato što se pravnici, u svojim pravnim razmatranjima, ne zanimaju za etiku. Da bi svoju tvrdnju učinio provokativnijom, on kaže: „Religija koja nema božanskog prava možda može imati etiku, ali religije koje imaju božansko pravo, kao što su islam i judaizam, ne bi morale imati etiku.“⁴⁶

Takav jedan stav oduzima islamskom pravu etičku dimenziju koja mu je uvijek bila sastavni dio. Naprimjer, u današnjoj jurisprudenciji, čin bogoštovlja je valjan samo ako onaj koji ga vrši iskaže namjeru da će ga izvršiti (tj. izvršava ga u svrhu približavanja Bogu). Da bi čin bio valjan, ta se namjera smatra neophodnom samo na početku i ne zahtijeva se u nastavku, međutim, da bi stekao maksimalnu etičku vrijednost, namjera bi morala biti valjana kroz cijeli period obavljanja bogoštovnog čina. Očigledan je kontrast s područjem *mu'amelata*, gdje je dovoljno da se neko djelo, neovisno o namjeri, valjano izvrši kako bi se, sa stajališta današnjeg islamskog prava, smatralo važećim. Međutim, u jednoj etičkoj paradigmi, gdje se dati čin mora vrednovati u skladu s čistotom namjere izvršioca, bez valjane namjere se takav čin smatra nedostatnim, lišenim etičke vrijednosti.

45 Ja'far Sobhani, „Holaseh-je goft ve guha-je ahlak ve fekh“, str. 62.

46 Damad, „Goft va gu“ u *Monasebat-e ahlak*, str. 275.

Sam Kur'an je prožet etosom u kojem su pravo i etika prirodno isprepleteni, u toj mjeri da čak i nepromijenjene i nepromjenjive aspekte prava, poput obredne molitve i posta u području bogostovnih djela, prati etički imperativ: „Klanjaj namaz: namaz odvrća od pokvarenog i razvratnog ponašanja“ (29:45) i „O, vjernici, propisuje vam se post, kao što je bio propisan i onima prije vas, da bi ste Boga svjesni bili i moralno budni bili“ (2:183).

Kroz čitanje Kur'ana biva kristalno jasno da je kamen temeljac izgradnje društva vrlina zaštite pravde, jednakosti i pravičnosti ('*adl* i *kist*) u svim njihovim dimenzijama. Ova tema se stalno javlja i snažno naglašava, a ispred nje je samo doktrina radikalnog monoteizma (*tevhid*).

O, vjernici! Budite odlučni u vjernosti Bogu, pouzdani svjedoci istini. Nipošto ne dozvolite da vas mržnja prema nekom narodu podstakne da nepravedni budete. Budite pravedni (i'dilu): to je najbliže bogobojaznosti i svijesti o Bogu (huve akrebu li et-takva). (5:8)

O, vjernici! Čvrsto se pravde držite, radi Boga pravedno svjedočite, čak i ako je to protiv vas, protiv roditelja vaših, srodnika vaših, bili oni bogati ili siromašni: jer, Bog će njih najbolje štititi. Ne slijedite strasti svoga srca, pa da tako skrenete s puta, a ako izopačite pravdu ili odbijete pravedno činiti, uistinu, Bog dobro zna šta vi činite. (4:135)

Božanska pravda je ukorijenjena u božanskoj mudrosti, koja je primjenjiva u svim vremenima i za sve ljude. Majid Khadduri primjećuje da „u Kur'anu ima više od dvije stotine opomena protiv nepravde, iskazanih u riječima kao što su *zulm*, *ism*, *delal* i drugim, i ništa manje nego sto izraza koji sadrže ideju pravde, bilo direktno, u riječima kao što su '*adl*, *kist*, *mizan* i drugima (kako je gore navedeno) ili u različitim indirektnim izrazima“.⁴⁷ Ovaj moralni religijski princip opetovano se naglašava da bi se

47 Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984), str. 10.

podvukao njegov središnji značaj u Kur'anu i u hadisima. Kur'an traži da ovaj vrijednosni sistem prevlada u svim sferama, bile one političke, teološke, filozofske, etičke, pravne, internacionalne, društvene i druge. Zato, bez obzira na to da li „drugi“ imaju isti religijski svjetonazor, musliman ne smije ugroziti normativnu vrijednost pravde.

Još jedna ključna vrijednost kojoj Kur'an i Poslanik poučavaju je dostojanstvo čovječanstva. I Kur'an i Poslanik kažu da je sve ljude Bog stvorio i da su oni najdostojanstveniji dio stvorenog svijeta, zato što su samo oni obdareni razumom, savješću, slobodom izbora i odgovornošću. U svojstvu Božijeg namjesnika na Zemlji, čovjek ima obavezu da ostvari božanske atribute: „Mi smo počastvovali sinove [i kćeri] Ademove [i Havine]; opskrbujemo ih po kopnu i po moru; iz obilja im dali lijepe i dobre stvari; odlikovali ih posebno, iznad sveg Našeg stvorenog svijeta“ (17:70) i: „Uistinu, Mi stvaramo čovjeka u najljepšem obliku“ (95:4). Dakle, Bog je obdario svakog muškarca i svaku ženu dostojanstvom i čašću, što znači da niko nema pravo da ne poštuje ili da sramoti bilo koga drugog. Zapravo, razlike u kulturama i vjeri su sastavni dio božanskog plana da ojača uzajamno uvažavanje i poštovanje (*li te'rafu*, Kur'an, 49:13). Zaštita ovog dostojanstva i ove časti proteže se čak i na bojna polja, što je očito iz opsežne literature o moralnom i etičkom postupanju prema neprijatelju kada se vodi pravedan i odbrambeni rat.

Središnja vrijednost jednakosti svakog pojedinca sa svim drugim pojedincima je tema koja se ponavlja: da su svi ljudi stvoreni iz istog izvora i istog su porijekla, da ih isti Stvoritelj poziva da čine bogobojazna djela i da oprimjere božanske atribute u svojim odnosima jedinih prema drugima i prema Stvoritelju:

O, ljudi! Mi smo vas od jednog čovjeka i jedne žene stvorili, pa vas učinili narodima i plemenima, da biste se međusobno upoznavali. Zaista je među vama pred Bogom najplemenitiji onaj koji je najbogobojazniji i koji Ga je najdublje svjestan (...). (49:13)

Dakle, niko ne smije tvrditi da je iznad drugog, na osnovu ljudskih razlika kao što su rod, rasa, etnička pripadnost, ekonomski status, obrazovanje, škola mišljenja i drugih umjetnih i pristranih kriterija. Prije nego što će poslati Malika el-Eštara kao svog izaslanika u Egipat, halifa Ali je napisao jednu poslanicu koja naglašava opću jednakost svih ljudi:

Napuni svoje srce saosjećanjem, ljubavlju i milošću prema svojim podanicima. Ne postupaj prema njima kao proždrljiva životinja, smatrajući ih lakim plijenom; jer, oni su od dvije vrste: ili su tvoja braća [i sestre] u vjeri ili su ti jednaki po stvaranju.⁴⁸

Kur'an potvrđuje očigledno moralno pravilo o svetosti ljudskog života: „A ko spasi jedan život, kao da je spasio živote svih ljudi“ (5:32). Svaki život je nadahnut božanskim dahom i, stoga, zaslužuje da se poštuje i uvažava: „I Mi smo udahnuli u njega [nju] od svog duha“ (38:72). Kao posljedica, ljudi su iznad sveg stvorenog svijeta i zato je čak i melecima naređeno da im se poklone. I svi su to učinili, osim šejtana, kojeg je obuzela kobna duhovna bolest gordosti, oholosti i umišljenosti. Ne samo što Kur'an kategorički proglašava ljudski život svetim, on svetim proglašava i sav stvoreni svijet time što zabranjuje njegovo bezrazložno uništavanje i time što propisuje ekološku etiku.

Još jedna vrijednost je slavljenje raznolikosti i izbjegavanje sudova o spasiteljskim tvrdnjama drugih: „Da tvoj Gospodar hoće, cijelo bi čovječanstvo u Njega vjerovalo. Pa, zar ćeš, onda, ti tjerati ljude da vjeruju?“ (10:99). Samo Bog, konačni i jedini sudija može razriješiti takve rasprave; naš je posao „da se međusobno natječemo u dobročinstvima, jer Bogu se svi vraćate, i On će vam objasniti ono o čemu sada raspravljate“ (5:48; 2:148 i 23:61). Jedan čuveni hadis, koji se pripisuje Poslaniku, kaže da će se, nakon njegove smrti, njegova zajednica podijeliti na

48 Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Roots of Democratic Religious Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001), str. 110.

sedamdeset tri sekte, a da će se samo jedna od njih spasiti (*el-firka el-nadžije*); međutim, ovaj hadis je, bez i sjene sumnje, krivotvoren i lažno pripisan Poslaniku, zato što mu je lanac prenošenja slab i zato što takve partikularističke lojalnosti i isključujuće tvrdnje jasno vrijeđaju kur'anski svjetonazor. Zato nalazimo netrpeljivost, ne samo između muslimana i „drugih“ nego i među samim muslimanima: sunije protiv šiija, ahbarije protiv usulija, sufije protiv drugih muslimana, teolozi protiv mistika, tradicionalisti protiv reformista itd. Nije neobično da sve grupe protiv onih drugih izdaju fetve o *tekfiru* (nevjerovanju). Stoga, muslimanski učenjaci i pravnici moraju graditi teologiju inkluzije i tolerancije u skladu s hadisom koji kaže da je Poslanik stao kada je posmrtna povorka s kovčegom prolazila prema groblju, kako bi pokazao poštovanje prema umrlom. Kada su mu ashabi rekli da je umrli bio Jevrej, podmnijevajući da takvo poštovanje nije potrebno, on ih je prekorio: „Zar on nije imao dušu?“

Kad je riječ o suštinskim etičkim i moralnim normama, oni pravnici koji daju prednost kur'anskim učenjima i Poslanikovoju praksi i koji svoje izvedene pravne ukaze podređuju ovim etičkim standardima, dobro bi učinili kada bi premostili jaz i smanjili sukob između pravnih propisa i etičkih imperativa. Zagovornici strukturalnog *idžtihada* tvrde da je nemoguće, po definiciji, da se neka naredba smatra „islamskom“ i, istovremeno, bude neetična i nemoralna po društvenim standardima (*el-ahlak el-idžtima'ije*). Pravedni, Mudri i Samodostatni Bog ne bi obavezao Svoja stvorenja da djeluju protivno univerzalnim moralnim i etičkim normama i vrijednostima, koje su sve izvedene iz izvora koji je izvan religije i neovisan o njoj.

Tradicionalni *idžtihad* nastoji rješavati savremene izazove oslanjajući se na pravne maksime i pravnička sredstva kao i temeljitim traženjem analognog presedana u objavljenim izvorima ili u prijemodernom dobu, čak i ako takvi ne postoje, ako su slabi ili ako su bizarni. Druga strategija je kreativno reformulirati

presedan kako bi se dobio privid sličnosti s novim problemom i tako se novi propis opravdao.⁴⁹ Ovo za posljedicu ima fragmentarnu, nesređenu i nesistematičnu primjenu, gdje se nastoji osigurati privremeno rješenje i odobrenje, kada već nema nekog teorijskog utemeljenja ili epistemičke dosljednosti. Takav proces ne podvrgava osnove pravne teorije bilo kakvoj filozofskoj kritici ili propitivanju; umjesto toga, djeluje unutar postojećeg okvira tradicionalnog *idžtihada*, na osnovu tvrdnje koja se pripisuje imamima Džaferu es-Sadiku (u. 765) i Ali er-Ridāu (u. 818): „Na nama je da utvrdimo temeljne principe (*usul*), a na vama [učenicima] da izvodite sekundarne (*tefri'*) ishode.“⁵⁰ Budući da je takav, nedostaje mu koherentna metoda i, u mnogim aspektima, vrlo je subjektivan i proizvoljan. Zato njegovi protivnici traže radikalni odmak paradigme od tradicionalnog *idžtihada* ka onome što Kadivar naziva strukturalnim ili temeljnim *idžtihadom*.

Ovim predloženim modelom pokušava se napraviti jedan koherentan okvir u kojem će se teologija i etika moći iznova graditi i time se dati razumu (*'akl*), etici i modernim naukama veća uloga u donošenju etičkih odluka u pravnom području. U ovom okviru, pravda se motri kao vanreligijska i u skladu s egalitarnom pravdom, za razliku od pravde zasnovane na zaslugama. Međusobno djelovanje osnovnih principa, teologije, etike, razuma, epistemologije, lingvistike, antropologije, modernih nauka, historije i egalitarne pravde je pokušaj da se obnove islamska misao i pravna teorija. U suštini, može se reći da temeljni *idžtihad* predstavlja društvenu etiku, kao arbitar koji određuje da li je izvedeni pravni propis prihvatljiv ili ne, zato što, po definiciji, Bog ne može dati kao zakon ono što nije etično i nije moralno. Osim toga, to što se termin *ma'ruf* (tj. djela koje društvo moralno

49 Ebrahim Moosa, „Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics“ u *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, Ted Peters et al. (ur.) (Hants, UK: Ashgate, 2002), str. 341-46.

50 Muhammad Ebrahim Jannati, *Tatavvor-e edžtehad dar hovze-je estenbat* (Teheran: Amir Kabir, 2007), vol. 1, str. 151-52.

odobrava) u Kur'anu ponavlja bez ikakvog specificiranja dodatni je dokaz da ljudski razum, u sudjelovanju s modernim naukama i kritičkim mišljenjem, može otkriti univerzalne etičke norme i vrijednosti. Drugim riječima, *ahlak*, 'akl, kritičko mišljenje i mehke i tvrde nauke bi imale prednost pred *fikhom*, objavom (*vahj*), *naklom* i presedanom. Ovo sasvim sigurno nije slučaj u tradicionalnom modelu.⁵¹ Drugim riječima, „*idžtihadu* samom potreban je drugi *idžtihad*“.⁵²

51 Abdulaziz A. Sachedina, „Goft va gu“, str: 173.

52 Soroush, *Reason, Freedom, & Democracy in Islam*, str. 29.



4. Primjena viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) u islamskom dušebrižništvu

Kamal Abu Shamsieh

Sažetak

Dušebrižnici (kapelani) u institucijama zdravstvene zaštite pružaju duhovnu skrb religijski i kulturno raznolikim pacijentima, dok vjerski lideri, posebno kršćanski, stiču obrazovanje iz dušebrižništva na seminarima i obukama u zdravstvenim ustanovama, kako bi pružili duhovnu skrb svim pacijentima. Pacijenti komuniciraju s vjerskim liderima prije ili tokom hospitalizacije ili nakon otpusta iz bolnice, kako bi dobili bolesničko pomazanje. Djelokrug službe islamskog dušebrižništva u institucionalnom okruženju i razumijevanje teološkog utemeljenja islamskog kapelanstva još su u povoju, bez obzira na urgentnu potrebu za programima obuke i za profesionalnim udruženjima islamskih dušebrižnika u Sjedinjenim Državama. U muslimanskim zemljama kapelanstvo skoro da i ne postoji, to je ili nerazvijeno područje ili se pogrešno shvata, bez obzira na bogatu islamsku tradiciju brige za dušu, traženja duhovne skrbi, liječenja, obaveza bogoštovlja,

zakonom određenih poslova muslimana za vrijeme bolesti i etike brige. Ovaj rad se bavi uzajamnim djelovanjem islamskog prava i etike u islamskom dušebrižništvu te time kako je teorija viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) ključ za razvoj metodologije islamskog kapelanstva za zbrinjavanje duhovnih, emocionalnih, relacionih i religijskih potreba različitih muslimana, uključujući i neprakticirajuće muslimane i nemuslimane. Razumijevanje osnova islamskog dušebrižništva u institucionalnom okruženju zahtijeva formuliranje islamske teologije zasnovane na *tevhidu*, jedinstvi Boga. Osim toga, djelokrug službi i način na koji se vrše pod utjecajem je ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*), islamske jurisprudencije i etičkih principa u pravnim pravilima (*kava'id eš-šeri'a*). Stoga, služba islamskog kapelanstva u institucionalnom okruženju slijedi Poslanikov sunnet time što pruža usluge kapelanstva, vođene shvatanjem šerijata koje je teološki pouzdano, zasnovano na naučnim dokazima i pravno-etički usmjereno na pacijenta, sve u okviru općih smjernica datih u Kur'anu i sunnetu.

Ovaj rad smješta islamsko kapelanstvo i dušebrižništvo u okvir islamske pravne i etičke teorije ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*), a očuvanje religije (*hifz ed-din*) postavlja za cilj dušebrižništva, kao načina da se osigura religijska podrška svim pacijentima, muslimanima i nemuslimanima. Pozicioniranje islamskog dušebrižništva unutar pravnog i etičkog domena pripremit će teren za razvoj jedne univerzalne teorije islamskog dušebrižništva u institucionalnom okruženju, njegovih usluga i njegove svrhe. Jedan muslimanski dušebrižnik je obavezan, kako profesionalnim smjernicama, uključujući i bolničke uredbe, tako i granicama koje postavlja šerijat. U tom smislu, islamsko dušebrižništvo u institucionalnom okruženju teži višim ciljevima šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) u uspostavljanju pravde (Kur'an, 4:135), uklanjanju predrasuda (5:8) i ublažavanju teškoća (2:185), slijedeći primjer poslanika Muhammeda u pokazivanju milosti (*rahme*) i nuđenju upute (*huda*). Dakle, islamsko dušebrižništvo je duboko ukorijenjeno u ostvarivanju koristi (*maslehe*), među kojima su suštinske (*darrurijjat*), dopunske (*hadžijjat*) i poželjne koristi (*tahsinijjat*). Da bi izvršio ovaj zadatak, jedan muslimanski dušebrižnik u institucionalnom okruženju služi kao vodič, savjetnik i učitelj, pruža podršku i osnažuje, iz ljubavi i vjerskih obaveza i čovječnosti, kako bi usmjerio pojedince ka Bogu. Osim toga, muslimanski dušebrižnik može stvoriti uvjete za bogoslužjenje, ne napuštajući pacijente, u kontekstima gdje se traži ono što protivrječi šerijatu.

Uvod

Međusobna povezanost vjere i djelovanja stvara prilike za rast i analizu, i ličnosti i zajednice. Kao kapelan u ustanovni zdravstvene njege, pružam dušebrižništvo pacijentima i muslimanima i nemuslimanima, vršim procjenu kapelanstva i promišljam zajedno s pacijentima i njihovim porodicama. Pacijenti se često bore da saznaju šta se dešava, da shvate zašto se nešto dešava njima, da predoče šta se može desiti ili da planiraju u situaciji koja se stalno mijenja, a sve to unutar granica šerijata. Cilj moga projekta, a ujedno i doktorske disertacije jeste istražiti vezu između islama kao vjere, njegove teologije i njegove pravno-etičke teorije te istražiti kako vjera i šerijat utječu na djela i praksu muslimana i obratno. Uzeo sam praktičnu teologiju kao metodologiju, da opišem kako konteksti bolesti i zdravstvene zaštite utječu na to kako muslimani prakticiraju religiju i kako razumijevaju svoju vjeru. Šta utječe na vjerovanje muslimana? Šta upućuje muslimane da shvate šta bi trebalo da rade? Zašto muslimani moraju djelovati? I koje kriterije muslimani koriste da riješe šta činiti u odgovoru na životna iskustva? Međutim, u ovom radu, cilj mi je da protumačim vezu između islama, njegove teologije, njegove prakse i djela muslimana. Kratko ću opisati izvore i svrhu šerijata i predstaviti teoriju viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*). Osim toga, ukratko ću opisati međusobnu povezanost islamskog prava i etike i predstaviti glavne islamske pravne maksime koje se tiču rada imama u zdravstvenoj zaštiti i prakse i usluga koje pruža pacijentima. Nadam se da ću, kao plod svega toga, moći predstaviti bolju ideju o tome šta je muslimanima dozvoljeno da rade, ulogu konteksta u odlučivanju kako da muslimani djeluju i ulogu šerijata u oblikovanju islamskog dušebrižništva u institucionalnom okruženju.

Islam je vjera koja od svojih sljedbenika traži da svjedoče svoje vjerovanje, da slijede zapovijedi Boga i da postupaju u

skladu s tim. Muslimani se susreću s različitim životnim situacijama koje zahtijevaju resurse koji bi ih uputili na ono što je dobro i što je potrebno raditi. Djelo (*'amel*) je u središtu islamske teologije, a muslimanski pravници se usredotočuju na shvatanje djelovanja i prakse.¹ Istraživanje djela zahtijeva interdisciplinarni pristup islamskom pravu i islamskoj etici kako bi se razumjelo kako ove discipline utječu na nečija djela i jedna na drugu. Stoga ću diskutirati izvore islamskog prava i etike, ciljeve islamskog zakona (*mekasid eš-šeri'a*) i pravne maksime (*kava'id fikhiyye*), koje sve vode i utječu na muslimane u svakom aspektu svakodnevnog života. Predstaviti ću najistaknutija djela učenjaka koja su utjecala na diskurs *mekasida*, kao što su Ibn Ašur, imam el-Gazali i imam el-Džuvejni, istražiti ću posljedice ljudskih djelovanja i nedjelovanja na interpersonalne i intrapersonalne odnose, kao i na odnos Bog-čovjek. Iznosit ću dokaze da teorija *mekasida* predstavlja pojednostavljeni okvir učenjacima i laicima da bolje razumiju šta je Bog namijenio objavom šerijata, kako šerijatski pravni i etički standardi utječu na odgovornosti čovjeka i kako ih definiraju, kako oblikuju moral i karakter te kako utječu na odnose među ljudima.

Izvori šerijata

Postoje dva izvora šerijata, objavljeni i izvedeni. Objavljeni izvori su Kur'an i Poslanikova predaja (sunnet), a smatraju se primarnim izvorima šerijata. Druga dva izvora su učena teorija i hermeneutika koju su učenjaci izveli koristeći pravne metode analogijskog rasuđivanja (*kijas*) i konsenzusa učenjaka (*idžma'*) u sunijskoj

1 Umar F. Abd Allah, „Theological Dimensions of Islamic Law“ u *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), str. 249.

jurisprudenciji. Konsenzus zajednice je prihvaćen uprkos ozbiljnim osporavanjima u pogledu onoga šta takav konsenzus znači, djelokruga problema i kvalifikacijama onih koji postižu konsenzus.² Analogijsko rasuđivanje (*kijas*) je česta naučna metoda donošenja pravničkog pravila (*fetva*) i još uvijek je valjana metodologija za formuliranje propisa, bez obzira na pojavu pravila koja nisu usklađena s islamskim propisima.³ Khaled Abou El Fadl naglašava značaj Kur'ana kao nepromjenjive i doslovne riječi Božije, objavljenog, memoriziranog, usmeno prenošenog i, napokon, u vrijeme ashaba, sakupljenog i zapisanog poslije smrti Poslanikove (u. 10. h. g./632).⁴ *Kijas* se opisuje kao „ravnoteža mišljenja“ zato što se nastoji uspostaviti pravi balans između dva problema. Stoga, Kur'an prepoznaje da je zadatak ljudi „tražiti uputu za islamski život u pitanjima gdje naredbe nisu eksplicitne ili gdje se doimaju suprotstavljenima“.⁵ U takvim slučajevima, ne može se naći druga racionalna metodologija osim analogije (*kijas*).

Znanje o šerijatu je interdisciplinarno i neodvojivo od drugih islamskih disciplina; stoga, djelokrug šerijata obuhvata korpus božanskih propisa određenih za čovječanstvo i sadrži sve ljudske poslove, religijske i društvene, u svrhu njihovog vođenja ka sreći, pravdi i spasu. *'Akida* znači čvrsto svezati nešto i označava vjerovanje muslimana; obuhvaćena je šerijatom i služi kao čvor vjere za koji su privezane druge discipline. Ez-Zerka definiše šerijat kao zbir božanskih naredbi i praktičnih pravila koja su muslimani obavezni slijediti kako bi reformirali i unapređivali društvene poslove (*islah*).⁶ Kamali smatra šerijat doslovnim

2 Ibn Ašur, Muhammed et-Tahir, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja* (Bejrut: Dar el-kitab el-lubnani, 2011), str. 165.

3 Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a*, str. 218.

4 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), str. 100.

5 George Hourani, *Reason & Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), str. 62.

6 Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-Medhal el-fikhi el-'amm* (Damask: Dar el-kelam, 2004), vol. 1, str. 48.

utjelovljenjem Božijih zapovijedi koje obuhvataju Njegove naredbe, zabrane, principe-vodilje i narative; kroz objavu je namijenjen ljudima, da bi našli spas tako što će slijediti Kur'an i sunnet.⁷ Sunnet je primjena šerijata i smatra se načinom življenja u kojem je poslanik Muhammed utjelovljivao šerijat, u onome što je govorio, činio ili šutnjom odobrio ili nije odobrio. Sunnet je zabilježen u literaturi i, naposljetku, kanoniziran u hadiskim zbirkama.

Svrha šerijata

Termin „šerijat“ izveden je od korijena *š-r-'* i znači put (*šari'*) ili staza ka vodi. Šerijat se često koristi sinonimno s islamskim pravom; zapravo, on taj zakon obuhvata i vodi ka blagostanju i dobru. Khaled Abou El Fadl je definirao šerijat kao Božiji vječni i nepromjenjivi zakon – put istine, vrline i pravde. Šerijat je objavljivan poslanicima i opisuje se kao glavni put ka opstanku čovječanstva i obuhvatni način življenja koji postoji, kako za muslimane, tako i za nemuslimane.⁸ Ibn el-Kajjim je opisao šerijat kao zdanje na kojem je izgrađeno islamsko pravo u svrhu zaštite najboljih interesa Božijih robova, kako na ovom, tako i na budućem svijetu:

Pravo [šerijat] je čista pravda, čista milost, čisto dobro i čista mudrost. Stoga, sve što sadrži nepravdu, a ne pravdu; okrutnost, a ne milost; zlo, a ne dobro ili ludost, a ne mudrost, ne proističe iz prava, čak i ako mu se umeće putem tumačenja.⁹

7 Mohammad H. Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), str. 19.

8 Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014), str. 32.

9 Gamal Eldin Attiya, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007), str. 14.

Viši cilj u teoriji *mekasida* je, u konačnici, zaštita interesa Boga, Zakonodavca, namijenjena čovječanstvu. Kada se sretnu s pitanjem koje zahtijeva donošenje pravnog propisa, pravnici istražuju primarne izvore šerijata. Početna faza ka davanju pravnog mišljenja podrazumijeva vraćanje primarnim izvorima gdje se traži dokaz (*delil*) koji će poslužiti kao primjer za to kako reagirati u stvari o kojoj je riječ. Pravnici primjenjuju pravne metode i koriste svoja znanja o islamu da učvrste ljudsko razumijevanje (*fikh*) disciplina šerijata. Osim toga, pravnici oponašaju (*taklid*) učenja prethodnih učenjaka i oživljavaju njihovu ostavštinu ili se bave inovativnim pravnim odlučivanjem (*idžtihad*).¹⁰ Disciplina *fikha* je znanje stečeno putem *idžtihada* kako bi se shvatio pravni propis šerijata kakav je izveden iz detaljnih dokaza u izvorima.¹¹ Naslijede čini skup pravnih mišljenja koja su, u primjeni šerijata, tokom prošlih četrnaest stoljeća davali pravnicima različitih škola teologije. Često, različita životna pitanja koja objavljeni izvori ne obrađuju direktno zahtijevaju traženje pravnog mišljenja (*fetva*). Pravnik (*muftija*) rješava svako pitanje na svoj način i izdaje neobavezujuću fetvu.¹²

Ljudi traži pravne odluke zasnovane na njihovom šerijatu, budući da je Bog odredio raznolikost u božanskim zakonima. Kur'an kaže, da je Bog želio, On bi stvorio čovječanstvo jednom zajednicom.¹³ Sve monoteističke abrahamske/ibrahimovske religije, judaizam, kršćanstvo i islam, primile su drugačiji božanski šerijat.¹⁴ Stari zavjet, Tora (*Tevrat*), objavljen poslaniku Mojsiju (Musa), propisuje posebne zakone za Sinove Izraela, za jedinstveno vrijeme i konkretno mjesto. Objavljena Evandjelja (*In-džil*), objavljena Isusu (Isa), fokusiraju se na moralnu reformu i

10 Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, str. 34.

11 Kamali, *Shari'ah Law*, str. 41.

12 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008), str. 23.

13 Kur'an, 5:48.

14 Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-Medhal el-fikhi el-'amm*, str. 47.

izgradnju karaktera; međutim, kršćanstvu nedostaje pravni sistem šerijata. Zbog toga, objavljeni šerijat iznosi obuhvatni pravni i etički sistem, neovisan o vremenu i mjestu. Stoga se islam smatra načinom života, budući da šerijat propisuje osnovne principe vjere i života. Da bi se postigla obuhvatnost u svim aspektima života, šerijat iznosi propise za svakodnevnu praksu, fleksibilne i popustljive, kako bi potisnuo privremenu provedbu zakona, kako bi podesio praksu tokom bolesti ili kako bi napravio prilagodbe iz nužnosti ili zbog teškoća. Zato, šerijatski propisi dozvoljavaju određene razlike u skladu s kontekstom, okruženjem i društvenim promjenama. Kur'an (45:18) opisuje šerijat kao zaštitnika osnovnih principa pravde i jednakosti; svrha vjere je da odvede do vode, neophodnog elementa sveg organskog života. Šerijat označava sistem zakona, kako moralnih, tako i praktičnih, koji pokazuje čovjeku put ka duhovnom ispunjenju i društvenom blagostanju.¹⁵

[Šerijat se odnosi]... na bilo koju grupu ljudi povezanih zajedničkim skupom uvjerenja ili vjerovanja. [On] govori o širokoj ideji sveobuhvatne i cjelovite staze ka Bogu i od Boga, što je, nužno, staza koja vodi ka društvenom dobru (*ma'ruf*) i moralnoj dobroti (*husn*)i polazi od njih. Šerijat ne označava nužno i pozitivni skup božanskih naredbi kojih se ljudi moraju pridržavati, nego najviše dobro koje Bog želi za ljudski rod.¹⁶

Nekoliko učenjaka pokušalo je protumačiti mudrost u osnovi božanske objave i naredbi ugrađenih u sveti tekst. Ibn Ašur je zaključio da je svrha tog zakona da se zaštiti poredak, da se ostvari korist i spriječi šteta i iskvarenost, da se uspostavi jednakost među ljudima, obnovi poštovanje prema božanskom zakonu i osnaži zajednica (*ummet*).¹⁷

15 IslamiCity, *Qur'an Notes*, online commentary, <http://www.islamicity.org/Qur'an-search/shownote.asp?chap=45¬e=18>, (pregledano 1. novembra 2006).

16 Abou El Fadl, *Reasoning with God*, str. 296.

17 Ahmed Al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2005), str. 22.

Proces stjecanja znanja imao je za ishod raznolika mišljenja među muslimanskim učenjacima i urodio je različitim školama islamskog prava (*mezheb*) koje su se kasnije svele na sunijske i šiijske škole islamskog prava. Naprimjer, hanefijska škola je nazvana po imamu Ebu Hanifi (u. 767) i klasificira propise prema trima zasebnim kategorijama: bogoštovlje (*ibadet*), građanske transakcije (*muamelat*) i kazne (*ukubat*). Svaka kategorija se dalje dijeli na odjele koji se bave specifičnostima svakog područja. Molitva, naprimjer, se klasificira kao dio *ibadeta* i dalje dijeli na glavne kategorije kao što su čistoća (*tahare*), obavezni namaz (*salah*) ili post (*savm*).¹⁸

Teorija viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*)

Termin „svrha“ (*maksad*, mn. *mekasid*) je izveden iz korijena *k-s-d* koji znači pristupiti nečemu otvoreno, bez predrasuda ili pristranosti. Teolozi su iscrpno razrađivali značenje *mekasida*, umjesto da ga definiraju. Youssef al-Alem smatra da su viši ciljevi (*mekasid*) koristi koje vjernici steknu na ovom i na budućem svijetu time što maksimiziraju dobra i uklanjaju zla. Ibn Ašur navodi da je konačna svrha *mekasida* očuvanje društvenog poretka zajednice i osiguranje zdravog napretka, blagostanja i pravičnosti.¹⁹ El-Fasi se usredotočio na skrivene istine koje je Bog dao u svakom propisu.²⁰ El-Karadavi istražuje tekst kako bi saznao za šta je *mekasid* namijenjen; šta je zabranjeno, a šta dozvoljeno i šta može donijeti koristi pojedincima ili ummetu. Ahmed er-Rejsuni smatra *mekasid* svrhom objavljenom u šerijatu za dobro vjernika. Šerijat predstavlja

18 Kamali, *Shairi'ah Law*, str. 43.

19 Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a*, str. 91.

20 Allal el-Fasi, *Mekasid eš-šeri'a el-islamija ve mekarimuha*, 5. izd. (Rabat: Dar el-garb el-islami, 1993), str. 1.

glavni božanski plan za čovječanstvo i uključuje vjerovanje u jed-
noću Boga (*tevhid*) i preventivni sistem nagrada i upozorenja da bi
se maksimizirala korist (*masleha*) i izbjegla šteta (*darar*), sve kako
bi se ljudi usmjerili ka uspjehu i spasu i u materijalnom svijetu i na
onom svijetu. Zato se zagovaraju pravedna djela i smatra se da su
u skladu sa svrhom šerijata, dok se s nepravdom ne miri i ona se
smatra osnovnim načinom da se iznevjeri šerijat.²¹

Muslimanski pravници su tokom dužeg vremenskog perioda
razvijali teoriju *mekasida*, zasnovanu na koristi. Imam el-Harame-
jn el-Džuvejni (u. 1085) izgradio je okvir za postavljanje prioriteta
djelovanja, zasnovan na dominantnim temama u okviru svetih
tekstova, a za upotrebu, kako pravnicima, tako i laicima pojedinci-
ma. El-Džuvejni je podvlačio značaj stjecanja znanja o šerijatskim
propisima (*el-ahkam eš-šer'ijje*) i podijelio ciljeve božanske objave
u tri osnovne kategorije: (1) zaštita suštinskih dobara vjere, živo-
ta, intelekta, potomstva i imetka, klasificiranih kao neophodnosti
(*darurijjat*) za kojima postoji nužda; (2) stvaranje uvjeta za ostva-
rivanje osnovnih potreba (*hadžijjat*), gdje se nastoje ukloniti teš-
koće i problemi u slučajevima javnih potreba, ali koje nisu uzdi-
gnute na nivo nužnih, kao što je potreba da se pravi ugovor o naj-
mu kuće, gdje nepostojanje ugovora predstavlja teškoću, ali ne i
prijetnju samom opstanku normalnog poretka i (3) ostvarivanje
poboljšanja (*tahsinijjat*) koja su poželjna za usavršavanje i unap-
ređenje običaja i ponašanja ljudi.²² Imam el-Gazali (u. 1111), uče-
nik el-Džuvejnija, dao je doprinos diskursu o *mekasidu* u svojoj
knjizi *el-Mustasfa min 'ilm el-usul*²³ i proširio el-Džuvejnijev rad.
On ističe značaj kategorije *darurijjata*, kategorije najviših potreba,
za očuvanje onog što je Bog namijenio čovječanstvu da čuva: reli-
giju (*din*), život (*nefs*), imetak (*mal*), um (*'akl*) i potomstvo (*nesl*).
Po el-Gazaliju, božanski ciljevi za čovječanstvo su: ostvariti sreću

21 Abou El Fadl, *Reasoning with God*, str. 298.

22 Kamali, *Shari'ah Law*, str. 125.

23 Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, prev. Mohamed el-Tahir el-Mesawi
(Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006), str. 118.

i blizinu Božiju tako što će se slijediti šerijat koji će voditi vjernike ka spasu u budućem životu.²⁴

Šerijat: Pravo i etika

Teorija *mekasida* je interdisciplinarna i obuhvata studije različitih islamskih disciplina, kao što su hermeneutika Kur'ana i hadisa, egzegeza (*tefsir*), donošenje zakonskih normi (*tešri'*), etika (*ahlak*) i potpodručja, kao što su načela islamskog prava (*usul*).

Interdisciplinarna studija prava i etike može se izvoditi kroz leće *mekasida*, objašnjavanjem procesa, definiranjem disciplina i idući ka cilju integriranja disciplina, a sve u svrhu dostizanja obuhvatnijeg razumijevanja božanskog cilja za čovječanstvo. Takvo interdisciplinarno istraživanje može se definirati kao „proces odgovaranja na pitanje, rješavanje problema ili bavljenje temom koja je preširoka da bi se njome adekvatno bavila jedna disciplina, a na te discipline oslanja se s ciljem integriranja njihovih spoznaja kako bi se izgradilo cjelovitije razumijevanje“.²⁵ Obuhvatanjem šerijata jednom definicijom etike uokviruje se moralno ponašanje pojedinaca kroz djela poslušnosti ili neposlušnosti moralnoj teologiji islama. Etika je područje koje je uko-riječeno u pravu i ne funkcionira kao neovisna disciplina.

Namazi su jedan oblik štovanja Boga i klasificirani su kao obaveza, a njihovo obavljanje je i pravna i etička božanska naredba. Kur'an upućuje vjernike da obavljaju molitvu tako što će slijediti obrazac koji im je pokazao Poslanik. O obavljanju i zastavljanju namaza sudi se u skladu s pravnom mjerom koja

24 Ebu Hamid El-Gazali, *Ihja' ulum ed-din*, vol. 3, <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i003417.pdf>, (pregledano 26. maja 2014).

25 Allen Repko, *Interdisciplinary Studies: Process and Theory*, 2. izd. (Los Angeles: Sage Publications, 2012), str. 16.

određuje nagrade i kazne za svaki obavljen ili propušten namaz. Međutim, oni nose i etički značaj, što je očigledno iz opisa namaza kao izvora povlastice. Kur'an (29:45) kaže da molitve odvrćaju od razvrata i zla, a da se srca smiruju kada spominju Boga u namazu. George Hourani kaže da je odnos između etike i šerijata odnos međusobnog utjecaja: šerijat definira etiku, a etika je osnova jurisprudencije:

Obično se govori da je odnos između etike i božanskog zakona u islamu obrnutog smjera: cijeli etički spektar je obuhvaćen šerijatom, tako da se svako ponašanje ocjenjuje kao poslušnost ili neposlušnosti božanskom zakonu. Ovo važi u formalnom smislu, gdje etika funkcionira onako kako je osmišljena u pravnim knjigama i presudama. Međutim, isto tako, mi možemo uočiti da je, u modernom smislu, svrha ogromnih pravnih struktura – etička. Taj odnos se može dokazati pomoću nekoliko pravnih principa, hipoteza i prakse, poniklih iz čvrstog kalupa klasične teorije, a kako bi se zadovoljili zahtjevi pravde i općeg interesa. Primjer je malikijski princip *istislah*, „razmatranja javnog interesa“ koji se može koristiti tako što se jedno tumačenje šerijata preferira u odnosu na drugo.²⁶

Islamski moral i vjera su nerazdvojivi. Termin *huluk* opisuje karakter i urođeno određenje (*fitra*) ljudi. Kur'an opisuje Poslanikov život kao najuzvišeniji način življenja, njegovu narav kao najljepšu,²⁷ dok se u hadisima uzdiže etika iskazom da je najbolja vrлина koju ljudi mogu ostvariti dobar karakter (*huluk hasen*).²⁸ Međutim, islamska etička teorija je opsežna i bavi se širokim spektrom etičkih vrлина, među kojima su vrline čestitosti ili saosjećajnosti. Islamska etika se može suziti i fokusirati na poddiscipline kao što su bioetika, etika porodice i braka i etika dobrotvornih davanja. Muslimani, posebno oni koji žive kao manjina u različitim zajednicama i oni koji

26 Hourani, *Reason & Tradition*, str. 1.

27 Kur'an 68:4.

28 Muhammed et-Tabrizi, *Mirkat el-mefatih* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2001), vol. 9, str. 274, hadis br. 50789.

žive u neprijateljskom okruženju, pred stalnim su izazovom da opstanu unutar šerijatskih granica zakonitog, etičnog, zabranjenog i dopuštenog. Muslimanski pravници objašnjavaju da objavljeni izvori islama uspostavljaju parametre pomoću kojih se raspoznaju i definiraju vrline (*ahlak*), pravna preferencija (*istihsan*), javni interes (*masleha*), pri čemu se slijede božanske zapovijedi i naređuje ono što je dobro (*ma'ruf*) i odvraća od onog što je zlo (*munker*).²⁹ Granice zakonitog i etičkog ponašanja često su tako dobro definirane da su muslimani jednoglasni u tumačenjima tih granica ili ostavljaju vrlo malo prostora za neslaganje. Naprimjer, Kur'an poučava muslimane o tome šta je zabranjeno³⁰ i naređuje im da izbjegavaju zabranjene stvari kao što su blud, pijenje vina i jedenje svinjetine, incest – da navedemo samo nekoliko. U drugim okolnostima, etičke naredbe su uopćene i dozvoljavaju se razlike u mišljenju o tome šta je ispravno, a šta pogrešno, šta čini najbolji javni interes (*masleha*), kako se razmatra javni interes (*istislah*) ili šta je pravna preferencija (*istihsan*). Razlike među učenjacima formiraju se na osnovu njihovih različitih metoda tumačenja ili kultura i običaja zajednice u kojoj muslimani žive.

Islamske pravne maksime

Pomoću islamskih pravnih maksima (*el-kava'id el-fikhijje*) daju se jednostavni iskazi o tome šta je zakonito i etično. Termin *ka'ide* se spominje u Kur'anu (2:127) kao oznaka temeljnih struktura. Općenito, pravna максима može se odnositi na opći slučaj, gdje povezuje različite dijelove, ogranke ili podslučajeve i utječe na njih. Njen utjecaj se može protezati i na druge discipline i brojne pravne propise. Pravne maksime često su vrlo jezgrovite, lahke za

29 Kur'an, 3:110.

30 Kur'an, 2:173.

pamćenje, univerzalne i obuhvatne. Maksimalno mogu koristiti i učenjaci i laici i primjenjivati ih na druge slučajeve i životna iskustva.

Izvori pravnih maksima su Kur'an, sunnet i napori učenjaka ili *idžtihad*. Pravne maksime utemeljene u Kur'anu su formulirane iz ajeta koji utvrđuju opće principe, fleksibilnost šerijata ili njegovu univerzalnost. Maksimalno odgovaraju na potrebe neovisno o vremenu i mjestu. Naprimjer, pravna максима o teškoći je izgrađena na temelju kur'anskog ajeta 2:185, u kojem se kaže: „Bog želi da vam olakša, a ne da teškoće imate.“ Konstruirana pravna максима ogleda se u ovom kur'anskom ajetu i glasi: „Teškoća pribavlja olakšanje.“³¹ Maksimalno zasnovane na sunnetu obuhvataju hadis poslanika Muhammeda i sadrže kratke i bogate iskaze kojima se opisuje suština šerijata. Naprimjer, u pravnoj maksimi o namjeri³² ogleda se hadis koji glasi: „Djela treba suditi po njihovim namjerama.“³³ Maksimalno zasnovane na *idžtihadu* su sačinjene iz neobjavljenih izvora, procesom naučne dedukcije. Izvori maksima zasnovanih na *idžtihadu* su pravni predsjedani u islamskim zakonskim propisima – logika, rezonovanje i pravila arapskog jezika. Maksimalno (*kava'id*) se razlikuju po svojoj univerzalnosti, obuhvatnosti i prihvaćenosti od različitih škola mišljenja. Postoji pet normativnih pravnih maksima koje su univerzalne u primjeni i utjecaju u svim islamskim disciplinama. Te maksimalno se tiču temeljnih pitanja kao što su šteta, tj. zlo, namjera, teškoća, sigurnost i običaji.

Maksimalno o šteti (*ed-darar juzal*) kaže da se šteta treba otклонiti.³⁴ Djelokrug maksimalno o šteti (*darar*) može biti dalekosežan i prevazići tradicionalnu definiciju o izbjegavanju nanošenja štete. Po tumačenju pravne maksimalno o šteti i njenoj primjeni u

31 Kamali, *Shari'ah Law*, str. 145.

32 *Medželle el-ahkam el-'adlija*, članak 2, <http://www.moj.ps/images/majallatalahkam.pdf>, (pregledano 12. novembra 2016).

33 Jamaal al-Din Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi* (Denver: Dar al-Basheer, 2008), vol. 1, str. 91.

34 *Medželle el-ahkam el-'adlija*, članak 2.

području islamske bioetike, nezlonamjernost predstavlja univerzalni princip koji funkcionira tako da uklanja tri vrste pravne štete: eksplicitno nanesena šteta, nanesena šteta bez izvršenja pravde ili šteta za koju nije propisana zakonska kazna,³⁵ te šteta koju može nanijeti zdravstveni radnik tokom liječenja ljudi. O samoizazvanoj šteti govori se u Kur'anu (2:188 i 4:29); ajeti upozoravaju da se „ne jede tuđi imetak bez uzajamne saglasnosti“. Poziv da se ljudi suzdrže od nanošenja zla ili štete drugima izvodi se iz Kur'ana (2:229) i govori o problemima porodične nesloge i bračnih odnosa. U ovom ajetu, raspravlja se o terminu razvoda: strane moraju ili ostati zajedno pod pravičnim uvjetima ili se lijepo razići. Dalekosežno tumačenje o otklanjanju štete uzdržavanim osobama, po kur'anskom ajetu 2:233, štiti majku od nepravde i štete zbog njenog djeteta, rođenog i nerođenog. S druge strane, hadisi su proširili tumačenje otklanjanja štete time što eksplicitno odvrćaju od nje ili nalažu da se nadomjesti. Poslanik Muhammed je rekao: „Svakome ko nanosi štetu, Bog će je nanijeti njemu; svakome ko otežava ljudima, Bog će njemu otežati.“ Stoga se obuhvatnost islamske etike u pogledu otklanjanja štete širi toliko da se minimizira šteta koja se dogodila i sprečava da se desi nova, kako žrtvama, tako i počiniteljima.

Uklanjanje štete je i etička i zakonska obaveza i može se ostvariti na različite načine. Kao prvo, štetu treba što je više moguće spriječiti, prije nego što se desi. Pravna maksima blokiranja sredstava (*sedd ez-zera'i*) može se primijeniti da se spriječi šteta koja je posljedica korištenja pravnih i etičkih sredstava koja mogu dovesti do neetičnog ishoda. Osim toga, uklonjena šteta mora biti ona najveća i ne može se uklanjati tako što će se, dok se uklanja, nanijeti slična šteta. Zato je princip manjeg zla kompatibilan s islamskim razumijevanjem etike i veća šteta se može ukloniti manjom štetom. Stoga, pravna i etička obaveza počinje odvrćanjem od zla, što je prioritet koji nadilazi pribavljanje

35 Kur'an, 5:32.

dobra, kada postoji izbor između maksimiziranja koristi ili uklanjanja štete.

Maksima o namjeri je formulirana u kratkom iskazu i kaže da se o djelima sudi prema njihovim namjerama (*el-umur bi-mekasidiha*).³⁶ Kur'anska osnova za ovu maksimu nalazi se u kur'anskom ajetu 3:145 koji glasi: „A onima koji žele nagradu na ovom svijetu, Mi ćemo je dati na ovom svijetu; a ako želi nagradu u budućem životu, Mi ćemo mu je dati na onom svijetu; a Mi ćemo one koji su [Nam] zahvalni nagraditi.“ U hadisima, poslanik Muhammed je rekao: „Djela se vrednuju prema namjerama, i svakom čovjeku se sudi prema njegovim namjerama.“³⁷ Djelima pojedinca, dobrim i lošim, sudi Bog na osnovu namjere u osnovi tih djela. Sud o namjerama se zasniva na pet kategorija. Kur'an govori o namjerama srca i uzima u obzir počinjene nena-mjerne greške:

Zovite [svoje posinke] imenima njihovih očeva: to je ispravnije kod Boga; a, ako ne znate ko su im očevi, zovite ih svojom braćom po vjeri i svojim šticećenicima. Ali, nije vam grijeh ako pogriješite u ovome: namjera srca je važna, jer Bog, zaista, prašta i samilostan je!³⁸

Osim namjera, sud o djelima se donosi i na osnovu toga da li ih je neko izvršio smišljeno ili ne, te da li je djelo za posljedicu imalo štetu po druge ljude ili ne. Pojedinci mogu dobiti nagradu kada imaju zle misli, ali se suzdrže od toga da ih sprovedu u djelo. S druge strane, kazna za namjere da se nanese šteta ili zlo može se presuditi na osnovu odluke da li je šteta bila namjerna, nena-mjerna, nesreća ili slučajna. U djelima bogoštovlja, pojedincu se može suditi na osnovu namjere koja stoji iza dobrog djela. Na-primjer, drugačija je nagrada onima koji traže izgublenu stvar s namjerom da je vrate od nagrade onima koji imaju namjeru da je

36 *Medželle el-ahkam el-'adlija*, članak 2.

37 *Al-Nawawi's Forty Hadith*, hadis br. 1.

38 Kur'an, 33:5.

zadrže te od nagrade onima koji je namjeravaju vratiti, s ciljem dobijanja dara, nagrade ili priznanja. Namjere podstiču pitanja o značenjima riječi, koja nisu određena samim riječima i time kako su one formulirane. Pravne maksime o namjerama stvaraju istinsku priliku za upoznavanje duhovne strane ljudi, njihove duše, na najprisnijem nivou.

Same namjere su beznačajne spram štete ili njenih posljedica. Prema Ibn Ašuru, dvostruka svrha šerijata jest da se ostvare ciljevi ljudi u društvu i, istovremeno, izbjegnju teškoće ili breme, kad god je to moguće. Uklanjanje štete smatra se prvim ciljem i nadmašuje svaku korist. Stoga, primjena pravne maksime o šteti štiti jednako i pacijente i njihove dušebrižnike, budući da se vaju koristi i štete. Sljedeći slučaj predstavlja stvarni događaj koji se desio u jednoj zdravstvenoj instituciji:

Sameer je odrasli musliman, pacijent kojem je dijagnosticirana leukemija i kojem je potrebna hemoterapija, transfuzija krvi i transplantacija matičnih ćelija. Zbog suzbijenog imunog sistema, Sameer je primljen na odjel za intenzivnu njegu. Njegov ljekar je odlučio da, iz predostrožnosti, ograniči posjete, pa je postavljena obavijest na vratima kojom se zabranjuje posjeta, osim članovima najuže porodice. Jedan Sameerov prijatelj je bio veoma zabrinut zbog loše prognoze za Sameera i odlučio je posjetiti ga. Došavši do sobe medicinskih sestara, taj se prijatelj predstavio kao Sameerov brat i one su ga pustile da uđe.

U navedenom slučaju, niko ne sumnja u plemenite namjere, brigu i saosjećanje Sameerovog prijatelja. Međutim, namjere su, u ovakvim okolnostima, od sekundarnog značaja u odnosu na štetu do koje bi posjeta mogla dovesti. Pravna maksima o šteti zabranjuje nanošenje štete i uzvratanje štetom, čime se čuvaju interesi obijice. U ovom slučaju šteta bi prevagnula koristi posjete i bespotrebno ugrozila suštinsku svrhu očuvanja života. Slično, posjete koje dovode u opasnost posjetioce moraju se odgoditi ili otkazati, ukoliko nisu poduzete mjere opreza. Naprimjer, ako je pacijentu dijagnosticirana ebola, moraju se nametnuti ograničenja, odrediti

ko može imati kontakt s takvim pacijentima, inače bi zajednica u cjelini bila izložena opasnosti.

Pravna maksima o teškoći (*el-mešekka tedžlibu et-tejsir*)³⁹ predviđa da će postojanje teškoće iznjedrili olakšanje, pomoć i olakšicu (*tejsir*). Potreba (*hadže*) je pokretač za provedbu ove maksime, koja traži da se olakša breme. Kada postoji potreba, tražiti pomoć može značiti traženje olakšice (*ruhsa*), jednog pravnog sredstva kojim se privremeno, u izuzetnim situacijama, ne poštuju pravila ako će ona izazvati teškoću. U Kur'anu i sunnetu postoje različiti primjeri koji pozivaju na olakšicu u slučaju teškoće. Post za vrijeme mjeseca ramazana, ako je postač na putu ili se razboli, predstavlja teškoću, pa je dozvoljen prekid posta. Kur'an (2:185) kaže da Bog želi da vam olakša i ne želi da trpite teškoće. Slično, Bog ne opterećuje nijednog čovjeka preko njegovih mogućnosti.⁴⁰ Ljudi mogu izabrati istrajnost (*'azm*) i strpljenje (*sabr*), međutim, pravna i etička odgovornost nalaže da se traži pomoć i da se koristi *ruhsa* iz uvažavanja. U hadisu se prenosi da „Bog voli da ljudi koriste Njegove olakšice (*ruhsa*)“.⁴¹ Hadis osigurava olakšicu i izbor kod izvršavanja religijskih dužnosti tako što bira najlakšu zakonitu opciju. Aiša, Majka vjernika i žena poslanika Muhammeda je rekla: „Kad god bi Vjerovjesniku Božijem bio dat izbor između dvije stvari, on bi birao lakšu, dok god to nije bio grijeh.“⁴²

Pravna maksima o teškoći bavi se preprekama koje proističu iz teškoće ili nemoći pojedinca da obavi dužnost; zato je djelokrug ove maksime traženje sredstava i alternativa koji omogućuju prevladavanje teškoće. Naprimjer, putnik može skratiti namaz (*kasr*), spajati namaze (*džem*), odgoditi ih (*te'hir*) i/ili unaprijed ih klanjati

39 *Medželle el-ahkam el-'adlija*, članak 17.

40 Kur'an, 2:286.

41 Ibn el-Mulekkin, *Tuhfe el-muhtadž ila edille el-minhadž* (Mekka: Dar Hira, 1986), vol. 1, str. 478.

42 Ministry of Islamic Trust and Religious Affairs [Ministarstvo vakufa i vjerskih pitanja Kuvajta], *el-Mevsu'a el-fikhijje* (Kuvajt: Salasel, 1993), vol. 22, str. 284.

(*takdim*), da bi se pojedinac riješio teškoće ili savladao prepreke u obavljanju namaza. Razlozi zbog kojih se može odrediti *ruhsa* su brojni, a među njima su putovanje, bolest, prinuda ili progon, zaboravnost, neznanje, problem ili nemoć. Važno je odrediti nivo teškoće, jer će pravnik razmotriti utjecaj teškoće na sposobnost pojedinca da izvrši dužnost u skladu sa statusom te dužnosti, uzevši u obzir da li je ona obavezna, preporučena, dopuštena, pokuđena ili zabranjena. Ograničenja koja omogućuju da *ruhsa* bude zakonita i valjana prestaju kada prestane stanje nužde. U takvim slučajevima, izgovori su bespravni i vraćamo se na izvornu zabranu. Odstupanja su dopuštena u slučajevima gdje su problemi teški. Nužda dopušta zabranjeno, sve dok to ne krši prava drugih ili ne izaziva novu teškoću tokom uklanjanja sadašnje.

Pravna maksima o sigurnosti (*el-jekin la juzalu bi eš-šekk*)⁴³ predviđa da se stvari, ako su sigurne, ne smiju odbaciti zbog sumnje. Kur'an govori o sigurnosti kada govori o stvaranju. Kur'an (2:29) kaže: „On je za vas stvorio sve što je na Zemlji i Svoj plan ka nebu usmjerio, stvorivši ga kao sedam nebesa; samo On posjeduje sve znanje.“ Stoga, pravna maksima o sigurnosti ukazuje na to da se sve stvari smatraju dopuštenim ukoliko nisu zabranjene, budući da je dopuštenost – sloboda – prirodno stanje. Osim toga, sigurnost se odnosi na pitanja znanja, istine i praznovjerja. Kur'an (10:36) kaže: „Većina njih slijedi samo pretpostavke; pazi, pretpostavke ne mogu zamijeniti istinu. Zaista, Bog zna sve što oni rade.“ Osim Kur'ana, i hadis spominje sigurnost. Poslanik je rekao: „Ono što je halal, jasno je, ono što je haram, jasno je, a između to dvoje su sumnjive stvari.“⁴⁴ Sigurnost i propisi o njoj ne mogu se otkloniti sumnjom. Pravni i etički značaj maksime o sigurnosti vidljiv je u slučajevima krivičnog prava, budući da se prioritet daje onome što se sigurno zna nad onim što je sumnjivo: naprimjer, svako se smatra nevinim, dok mu se ne dokaže krivica.

43 *Medželle el-ahkam el-'adlije*, članak 4.

44 Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, str. 375.

Pravna maksima o običaju (*'urf*) kaže da je običaj osnova za postupak (*el-'ade muhakemme*).⁴⁵ Javlja se i u Kur'anu i u hadisima. Ova maksima u pravnu teoriju uvodi nešto što je poznato i što su ljudi prakticirali u određeno vrijeme, a šerijat priznao i dopustio.⁴⁶ Naprimjer, Kur'an (4:19) propisuje da se bračni odnosi uspostavljaju na osnovama učtivosti, ljubaznosti (*'aširihunna bi el-ma'urf*). O ljubaznosti i lijepim odnosima u ovom se ajetu govori kao o normi; stoga, šerijat priznaje običaj učtivog ophođenja kao normu bračnih odnosa. Osim toga, Kur'an (7:199) prepoznaje oprost (*'afv*) kao normu u odnosima, naređuje da se čini ono za šta se zna da je dobro i odvraća od nepoznatog ili lošeg. U Kur'anu (2:241) šerijat koristi običaj (*'urf*) kao osnovu za određivanje iznosa alimentacije koja se daje razvedenim ženama, sve dotle dok se običaj prakticira razumno. U hadisima, maksima o običaju je osnova za ono što Ibn Mesud kaže: „Ono što muslimani vide kao dobro i kod Boga je dobro, a ono što muslimani vide kao loše, loše je i kod Boga.”⁴⁷

Savremeni izazov bioetici i šerijatu vidljiv je u kulturnom pritisku koji porodice vrše na ljekare da ne otkrivaju tešku dijagnozu pacijentu i drugim članovima porodice. U drugim ekstremnim slučajevima, pacijentu se ne govori da je smrtno bolestan i da mu vrijeme na ovom svijetu ističe, iz straha da se pacijent ne „uznemiri“. U jednoj studiji, objavljenoj u časopisu za medicinsku etiku [*Journal of Medical Ethics*], nađeno je da od muslimanskih zemalja koje su obuhvaćene istraživanjem 36% njih nema zakonske propise o tome da li reći pacijentu da je smrtno bolestan, 50% njih dozvoljava prikrivanje, dok samo 28% dozvoljava da se ti podaci otkriju. S druge strane, samo u jednoj zemlji je obavezno otkriti te podatke, a u jednoj ih je obavezno prešutjeti.

45 *Medželle el-ahkam el-'adlije*, članak 36.

46 Muhammed ibn en-Nedžar, *Šarh el-kevkeb el-munir* (Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs [Saudijska Arabija: Ministarstvo za islamska pitanja]), vol. 4, str. 449.

47 Muhammed Mustafa ez-Zuhejli, *el-Kava'id el-fikhijje ve tatbikatuha fi el-meza-hib el-erbe'a* (Damask: Dar el-fikr, 2006), vol. 1, str. 296.

Pet zakona štiti o informiranju porodice, četiri dozvoljavaju da im se otkriju podaci, a pet obavezuje/preporučuje otkrivanje podataka. Kodeks Islamske organizacije za medicinske nauke štiti u oba pitanja.⁴⁸ Ne otkriti podatke o smrtnoj bolesti je neetično, i profesionalno i religijski. Muslimanski pacijent bi mogao naći spas, svjedočeći vjerovanje islama u posljednjim trenucima svog života. Osim toga, pacijenti imaju prava i dužnosti koja moraju ostvariti prije smrti, pa skrivanje takvih podataka u ovoj etapi nečijeg života protivrječi višim ciljevima (*mekasid*) islama. Naposljetku, promišljanje o vlastitom životu i smrti je dar koji može donijeti pomirenje i popravljjanje odnosa.

Autoritativnost običaja proističe iz toga što ga široko prakticira grupa ljudi ili zajednica u cjelini, a pokazuje se kroz djelovanje ili kroz nedjelovanje, posebno onda kada objavljeni tekstovi propisanih zakona štute o tome ili tih propisa uopće nema. Običaji moraju biti prihvaćeni ljudima zdravog karaktera, uz opću ili univerzalnu prihvaćenost u zemlji ili u određenoj generaciji. Postoje uvjeti koji ograničavaju djelokrug pravih maksima o običajima. Običaji oko kojih postoji saglasnost ne smiju protivrječiti objavljenom tekstu, društvo ih već mora prakticirati i oni već moraju biti u praksi prije nego što se postavi pitanje o problemu.

Sve ove pravne maksime izvedene su iz objavljenih izvora ili induktivnim zaključivanjem zarad nekoliko ciljeva. Dva najvažnija cilja su uklanjanje štete i maksimiziranje koristi. Uklanjanje štete je označeno kao vrhunski prioritet i sadrži odredbe za sprečavanje štete prije nego što se ona desi, minimiziranje stepena štete kada se desi i uklanjanje budućih šteta. Maksimiziranje koristi je drugi prioritet, gdje se koristi dijele na kategorije, na osnovu broja ljudi koji imaju koristi i sredstava koja su

48 Hunida E. Abdulhameed, Muhammad M. Hammami i Elbushra A. Hameed Mohamed, „Disclosure of Terminal Illness to Patients and Families: Diversity of Governing Codes in 14 Islamic Countries“, *Journal of Medical Ethics* 37 (2011), 472-75.

prihvaćena da se te koristi ostvare. Postoji pet nivoa koristonosnih djela, klasificiranih kao nužda (*darura*), potreba (*hadže*), korist (*menfe'a*), ukrašavanje (*zine*) i znatiželja (*fudul*).⁴⁹ Ishod je da muslimanska etika, u svojoj definiranosti, prvenstveno ovisi o islamskoj teologiji i islamskom pravu. Slično, u određivanju etičkih normi i sudova, islamska etika i njena potpodručja koja se tiču etike rata, trgovine ili bračnog života, i dalje će se oslanjati na šerijat i njegove izvore.

Utjecaj pravnih maksima (*kava'id*)

Vjera potvrđena praktičnim djelovanjem je božanska naredba i obaveza koja se neprekidno javlja u Kur'anu. Svjedočenje vjere i oponašanje poslanika Muhammeda su izvorno povezani i označeni kao „recipročni čin ljubavi“. Kur'an (3:31) kaže: „Ako Boga volite, slijedite mene, i Bog će vas voljeti i oprostiti vam grijehe; Bog mnogo prašta i Samilostan je.“ Slijediti Kur'an, a zanemarivati sunnet je pokuđeno, stoga se izvršavanje naredbi nagrađuje i voli.

Primjena ciljeva pravnih maksima u kapelanstvu počinje ispitivanjem šta to znači i čemu taj proces služi, uklanjanjem iskvarenosti (*mefseada*), ublažavanjem teškoća (*mešekka*), uklanjanjem štete (*darar*) i maksimiziranjem koristi (*masleha*) u zdravstvenoj zaštiti. Pravne maksime mogu biti od pomoći dušebrižniku da odredi koju duhovnu pomoć da pruži, da razlikuje šta treba raditi i od čega se suzdržati u odgovoru na neko bioetičko pitanje ili u poduzimanju djela kojim će ostvariti neposredne potrebe pacijenta. Korištenje duhovnih alata koje su omogućili pravni izvori može pomoći da se uklone bilo kakve unutrašnje ili vanjske prepreke ka duhovnom boljitku, da pacijent

49 ez-Zuhejli, *el-Kava'id el-fikhijje*, vol 1, str. 285.

sačuva svoju religiju (*hifz ed-din*), ili da se maksimiziraju koristi koje će uroditi uspjehom u ovom i u budućem životu.

Etika duhovne skrbi zasniva se na izvršavanju obaveze kapelana da zagovara osnovne interese pacijenata, poput davanja kompetentne zdravstvene zaštite, podrške u izvršavanju vjerskih potreba ili pružanje saosjećanja i utjehe na kraju života. Međutim, ne može se uvijek jasno razlučiti šta je zakonito i etično. Robert Hefner tvrdi da promjene hermeneutičkog tumačenja ovisе o okruženju, vremenu i mjestu, bez obzira na autentičnost i autoritativnost islamskih izvora:

Muslimanske etičke spoznaje se razlikuju zato što postizanje tih spoznaja potencijalno i ovisi o okolnostima. Etičke spoznaje nisu hermetski zatvorene i odvojene od svijeta, već niču iz nastojanja stvarnih ljudi, aktera koji prakticiraju islamsku tradiciju, čak i kada su uključene u druge životne planove i kada su pod utjecajem drugih etičkih normi. Ishod je da se muslimansko shvatanje šerijata i etike može mijenjati tokom vremena, kao i da se može razlikovati i biti suprotno od shvatanja drugih vjernika.⁵⁰

Odnos između etike i prava može se posmatrati kao etičko pitanje izvedeno iz pravne teorije, ali to mišljenje ne podržavaju svi učenjaci. Međutim, šta je najznačajniji element u odnosu između etike i prava? Po mišljenju Tariqa Ramadana, prioritet življenja etičkog života koji je u skladu sa šerijatom nije samo stvar poštivanja fiksnog i konačnog korpusa pravnih normi (*ahkam*). Raspoznavanje onog što je dobro zahtijeva od vjernika da poznaju više svrhe i ciljeve šerijata. Osim toga, Ramadan tvrdi da razvoj empirijskog znanja o društvu i prirodi zahtijeva rješavanje etičkih problema, na empirijski učinkovit način, usklađen s potpunom istinom božanske poruke.⁵¹

50 Robert W. Hefner, *Sharia Law and Modern Muslim Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 2016), str. 3.

51 Hefner, *Sharia Law*, str. 15.

Islamska etika i zdravstvena zaštita

Zbog etičkih izazova i prakse u različitim okvirima, za dušebrižnika je neophodno steći znanje o tome koja su djela u zdravstvenoj zaštiti zakonski i etički dopuštena. Od dušebrižnika i vjerskih vođa, posebno onih koji posjećuju pacijente različitih vjera i pacijente koji ne prakticiraju vjeru, očekuje se da – kada idu u te posjete – postavljaju etičke, religijske i profesionalne granice. Oni moraju razumjeti kako pravni izvori oblikuju etiku skrbi i obratno. Naprimjer, sakrament bolesničkog pomazanja katoličkog pacijenta može donijeti utjehu pacijentima koji vjeruju da mogu dosegnuti spasenje. Od jednog muslimanskog dušebrižnika, kapelana, očekuje se da razumije značaj takvih obreda i postavlja granice kojima se zabranjuje muslimanskom kapelanu da daje sakrament pomazanja katoličkom pacijentu.

Islamska etika, a posebno biomedicinska etika, od interesa su za ljekare, naučnike, religijske vođe, pacijente i sve one koji se bave medicinskom politikom. Jedan od najvećih izazova s kojim se muslimani suočavaju, posebno u Sjedinjenim Državama, jest pristup pravnim i etičkim resursima za vođenje pacijenata, članova porodice i medicinskih stručnjaka, resursima o bioetičkim odlukama povezanim s njegovom hospitaliziranih muslimanskih pacijenata. Muslimanskim pacijentima laicima i članovima njihovih porodica često je potrebno mišljenje o tome da li je neka medicinska procedura u okvirima šerijatskih smjernica. Jedan musliman, vjernik, može tražiti potvrdu od ljekara muslimana i od vjerskog vođe, ili tražiti fetvu koja će ga uvjeriti da tok liječenja ne krši islamska učenja. U potrazi za jednim islamskim bioetičkim stajalištem često se ukažu slojevi krize koja pogađa institucije zdravstvene zaštite. Pacijenti, porodice i zdravstveni radnici često se suočavaju s nedostatkom bioetičke građe, manjkom objavljenog i recenziranog naučnog materijala ili s nedovoljno religijskih lidera i učenjaka obučanih u disciplini etike. Nadalje,

postoji kriza autoriteta: muslimanski dušebrižnici koji daju islamsko bioetičko mišljenje često nisu obučeni pravnici, međutim, njihove preporuke duboko utječu na pacijente i pacijentov kvalitet života i očekivani životni vijek.

U odlučivanju o tome šta je islamskom bioetikom dopušteno i u odlučivanju o toku liječenja slijedi se proces donošenja pravog mišljenja (*fetva*). Pravnik (*muftija*), kada odgovara na neko pravno ili etičko pitanje, pretražuje po izvorima šerijata, kako bi se pripremio da izda fetvu. Bioetički slučajevi često se razmatraju kod palijativne njege smrtno bolesnih, gdje muslimani i ljekari raspravljaju o nastavku liječenja, prekidu ili smanjenju njege. Važno je napomenuti da je fetva i dalje neobavezujuće mišljenje za onog ko je traži, te da može tražiti drugo mišljenje. Međutim, tradicija izdavanja pravnih mišljenja je pravno obavezujuća i smatra se kolektivnom odgovornošću (*fard kifajje*), a u određenim slučajevima i dužnost pojedinca (*fard 'ajn*), koju pravnik mora izvršiti, baš kao obavezu klanjanja namaza.⁵² Muslimani se često suočavaju s izazovom političkih i vjerskih podjela. Učenjaci i laici muslimani moraju se klasificirati kao liberali, konzervativci, fundamentalisti ili modernjaci. Ova raznolikost stvara prostor za „kupovinu fetvi“, u kojoj pacijenti traže tumačenja i shvatanja koja podupiru njihove filozofije ili ideologije. Dok sam radio kao dušebrižnik u zdravstvenim institucijama, svjedočio sam da mnogi ljudi traže rodbinu, kolege i, u nekim slučajevima, vođe lokalnih džemata da im pomognu donijeti odluku u biotičkim slučajevima:

Pobožan muslimanski bračni par nedavno je dobio prinovu, djevojčicu koja je rođena u 34. nedjelji trudnoće. Po rođenju, beba je bila životno ugrožena i jedva disala. Tim je donio odluku da intubira dijete. Nakon što su pregledali novorođenče, uvidjeli su da beba ima sindrom kratkih udova. Genetičar i savjetnik za genetiku pregledali su beb

52 Ahmed ibn Hanbel, *Sifat el-fetva ve el-mustafti* (Damascus: Islamic Office Publications, 1960), str. 6.

zaključili da beba ima jednu neizlječivu bolest i prognozirali joj životni vijek od dva mjeseca. Bebi je dijagnosticirana smrtonosna forma displazije, genetskog poremećaja zbog kojeg beba ima kratke ekstremitete i nerazvijena pluća. Neonatolog je danima liječio pluća, bezuspješno. Beba nije mogla sama disati. Primala je infuzije i tim je razmatrao da li je hranjenje medicinski potrebno. Uznemireni i tužni roditelji bili su u šoku i nisu mogli donijeti odluku da li da dijete ostane na respiratoru ili da traže dodatne invazivne tretmane koji bi stabilizirali novorođenče. Pouzdanost dijagnoze nije davala bebi šansu oporavka. Mozak nije funkcionirao i daljim liječenjem novorođenče bi se samo podvrglo nepotrebnim postupcima koji bi izazivali bol, a ne bi donijeli nikakve koristi. Da li bi, po šerijatskim smjernicama, uklanjanje respiratorne cijevi bilo opravdano?

Na ovaj slučaj sam naišao nedavno i u njemu se manifestiraju ranije spomenuti izazovi. Par je tražio pomoć od lokalnog imama koji nije imao obuku iz bioetike. Imam je paru savjetovao da se ne uklanja respiratorna cijev. Kada sam se sastao s ovim parom kao dušebrižnik, po prijedlogu ljekarskog tima, par je samo želio znati kakve su islamske pravne i etičke smjernice u ovom slučaju. Tražio sam od prisutnih pedijatara i neonatologa da mi se pridruže u razgovoru s parom. Ljekarima je trebalo vremena da odgovore na njihova pitanja, posebno o tome koliko je sigurno da je stanje neizlječivo, kao i o tome da li je mozak zdrav. Par je tražio dodatno vrijeme da odluči. Kako sam ja mogao pomoći ovoj porodici? U diskusiji je bila ključna dijagnoza smrtonosne bolesti. Prije svega, paru sam predočio da je u islamu cilj očuvanje kvaliteta, a ne dužine života. Zato je bila adekvatna odluka medicinskog tima da dijete stave na naredbu „ne oživljavati“. Drugo, očuvanje resursa (*hifz el-mal*) dozvoljava reduciranje ili prekid liječenja kada ono nema rezultata. Umjesto ekstubacije, predložio sam neonatologu da, ako je to prikladno, ispituju da li dijete može disati bez respiratorne potpore. Uz nekoliko dodavanja kisika, beba je bez aparata disala 36 sati. U tom trenutku sam se priklonio medicinskom mišljenju da je potrebno ukloniti

respiratornu podršku i, ukoliko kasnije beba kolabira, držati se statusa „ne oživljavati“. Smrtno bolesni pacijent je kasnije otpušten kući i data joj je palijativna pedijatrijska njega.

Etički diskurs

Temelj islamske etike su principi, dužnosti i prava iz islamskog prava, kao i utjelovljenje vrline i plemenite moralne osobine (*mekarim el-ahlak*), koje su mjerilo kojim se svako javno dobro i svaki cilj šerijata (*mekasid*) vrednuje i prosuđuje. Šta je islamsko u etici? Islamski karakter i identitet etike proističe iz univerzalnog okvira vrline i vrijednosti koje su izvedene iz objavljenih izvora Kur'ana i sunneta, bogate tradicije poslanika Muhammeda, učenjačkih tumačenja i hermeneutike objavljenih izvora, te Poslanikove biografije. Proces razaznavanja islamske etike ovisi o etičkim normama i metodama koje učenjaci koriste na osnovu logike, analogije i hermeneutike. Proces razlučivanja onog što je etično počinje prepoznavanjem onog što je zakonito. K tome, ovaj proces obuhvata moć djelovanja čovjeka da shvati šta se treba dogoditi, koje prakticiraju učenjaci korištenjem alata za analogijsko rasuđivanje ili posezanjem za konsenzusom učenjaka. Dio etike zdravstvene zaštite i dušebrižništva u institucijama zdravstvene zaštite su etički standardi i etička sredstva, kao putevi za teološku diskusiju; moraju se razraditi teme kao što su Božija volja i ljudsko djelovanje, te promišljati odgovornost ljudi u ispunjenju božanskog plana za čovječanstvo.

Postojanje etičkih interesa zahtijeva postizanje različitih nivoa sigurnosti u težnji da se razluči ispravno od pogrešnog. Nivo sigurnosti se razlikuje ovisno o izvorima znanja i procesima koji su korišteni da se dosegne. Postoji tekstualna sigurnost (*el-adille es-sem'ijje*) kod koje se do znanja dolazi pretraživanjem

objavljenih tekstova i primjenom naučne hermeneutike. Kur'an je primjer za nivo čvrste, utvrđene autentičnosti (*kat'ijje es-subut*), gdje znanje daje objava i gdje nema mjesta učenjačkim mišljenima i neslaganjima. Naprimjer, Kur'an (112:1) kaže: „Bog je Jedan.“ Ovim se ajetom ne mogu podupirati različite interpretacije koje bi protivrječile jednoći Boga i svaki takav pokušaj bi bio odbačen. Međutim, nisu svi kur'anski ajeti istog nivoa objavljene sigurnosti. Sigurnost se može postići i umno (*ed-dalale el-'aklije*). Takvo znanje usaglašava različita tumačenja i mišljenja na osnovu ljudskog rezonovanja. U većini bioetičkih slučajeva, učenjacima je cilj postići pretežnu sigurnost (*galebe ez-zann*), „skoro“ sigurni nivo. U medicinskoj praksi, doktor se upušta u različita tumačenja i ispitivanja da bi postigao određeni nivo sigurnosti u pogledu dijagnoze, učinkovitosti liječenja, uklanjanja štete i maksimiziranja koristi. Osim toga, nivo sigurnosti utječe na razmatranje viših ciljeva (*mekasid*), koji, zatim, mogu utjecati na tok liječenja ili na koje tok liječenja može utjecati.

Izazovi s kojima su se suočili roditelji novorođenčeta, o čemu smo ranije govorili, povezani su s održanjem ljudskog života – za medicinsku etiku temeljnim pitanjem. Islamska medicinska etika je prirodno povezana sa širokim spektrom etičkih učenja datih u Kur'anu i sunnetu. Šerijat se uspostavlja na osnovu pomnog i fleksibilnog razmatranja općeg dobra u svim poslovima, kako u bogoštovlju (*ibadet*), tako i u javnim poslovima (*muamelat*). Svrha islamske etike je da u konačnici dovede do uspjeha i spasa, zasnovanih ne samo na koristi pojedinca i zajednice nego i na sprečavanju štete unutar etičkih i pravnih granica šerijata. Među vrijednostima i vrlinama koje se uzimaju u obzir su poštovanje, saosjećanje i zaštita fizičkih, mentalnih i duhovnih dimenzija ljudi, kako bi i dalje štovali Boga.

Saosjećanje je vrлина povezana s roditeljskom eksplicitnom deontološkom odgovornošću da prema svom novorođenom djetetu postupaju s ljubavlju i milošću. Slično, obzirnost i poštovanje

je obrazac za to kako interdisciplinarni medicinski tim treba postupiti prema roditeljima i novorođenčetu. U hadisima se uzdiže značaj saosjećanja, jer je saosjećanje označeno kao pravna vrijednost i uvjet za vjeru u hadisi-kudsiju: „Niko od vas neće biti istinski vjernik sve dok ne bude želio svom bratu ono što želi sebi.“⁵³ Osim toga, islamska bioetika zahtijeva umjerenost, pravdu i ravnotežu u odnosima među ljudima. Kur'an daje brojne upute na umjerenost, među kojima je i poziv da se ljudi ne povode za svojim strastima i željama.⁵⁴ Kur'an zapovijeda umjerenost u stvarima vjere i bogoštovlja (*ibadet*) i opisuje je kao ono što je Bog namijenio čovječanstvu.⁵⁵ Zato ljude opominje da u vjeri ne idu u krajnost, da ne zastranjuju,⁵⁶ te opisuje učenjake kao najučevnije, najpravednije i najsvjesnije činjenice da se ništa ne može desiti bez Božije volje. Umjerenost se može jednostavno postići, budući da se teškoća ne mora trpjeti kada već postoje pravni i etički putevi za traženje olakšanja. Korištenje pravnih alata *ruhse* je umjereni pristup vjeri, dok je svjesno trpljenje teškoća forma ekstremizma.

Svaki slučaj zaslužuje da se pomno ispituju i primijene pravne maksime o namjeri, šteti, teškoći i običaju. Šta znači *'urf*, koji medicinski stručnjaci često prakticiraju kod smrtno bolesnih pacijenata, kojima dalji invazivni tretmani mogu donijeti samo bol, bez ikakve koristi? Običaje možda ne prihvataju svi, a ima i neslaganja u pogledu različitih običaja s obzirom na mjesto, ispravnost uobičajene prakse i kulturnog okruženja gdje se prakticiraju. Ipak, pravna maksima o običaju (*'urf*) naglašava njegovu važnost i značaj važećih društvenih uvjeta u provođenju inovativnih pravnih odluka (*idžtihad*). U navedenom slučaju, roditelji su sunije jemenskog porijekla te je, da bi im se pružila podrška, bilo potrebno razmotriti resurse, a njih će naći učenjaci koji poznaju različite islamske škole prava (*mezheb*) i koji su svjesni razlika (*ihtilaf*). Na

53 Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, str. 493.

54 Kur'an, 38:26.

55 Kur'an, 2:143.

56 Kur'an, 4:171.

kraju, na djelovanje utječe nivo sigurnosti koji iskazuju ljekari: da je stanje bebe takvo da vodi smrtnom ishodu.

Zaključak

Najdublja svrha božanske objave je osnažiti pojedince da razlikuju dobro i loše. Da bi izvršili ovaj zadatak, Bog je ljudima dao urođenu sposobnost da se okreću ka onom što je dobro. Odgovornost ljudi je razvijati svijest onako kako ih Bog upućuje, kroz znanje i mudrost, da bi se kretali kroz ovozemaljski svijet. Kolektivna odgovornost ljudi je da usmjeravaju ljude na održavanje zdravog ljudsko-božanskog odnosa i da ostvare individualnu i društvenu harmoniju i sreću, moralni i duhovni rast i božansku uputu. Najbolji način da se njeguju ovi odnosi mogao bi se naći kroz nekoliko pravnih principa, hipoteza i praksi koji se javljaju iz čvrstog kalupa klasične pravne teorije, a kako bi se uskladili pravda i javni interes.

Bog je ljudima namijenio olakšanje od teškoća i to se potvrđuje u objavljenom Kur'anu i hadisu. Poslanik je iskazivao popustljivost i blagost, jer kada bi mu bio ponuđen izbor, opredjeljivao se za lakšu opciju, ne namećući teškoće u stvarima obredoslovlja, sve dok je taj izbor bio lišen grijeha.

S ciljem promoviranja *maslehe*, učenjaci nastoje identificirati stvari koje stvaraju teškoću i utječu na ostvarivanje određenih potreba (*darurijjat*). Da bi se zadovoljile potrebe kada postoji teškoća, nalaže se upotreba različitih alata, među kojima je popustljivost (*ruhsa*), u svrhu uklanjanja teškoće. Učenjaci ističu važnost uvjeta za korištenje *ruhse*, među kojima su iskaz potrebe (*hadže*), postojanje teškoće (*mešekka*) i njen utjecaj na suštinsku potrebu (*darura*).

Univerzalne vrijednosti i vrline su božanski kvaliteti kojima ljudi teže u svom ponašanju i svom ophođenju prema drugima s

ljubavlju i milošću. Saosjećanje, naprimjer, označeno je kao pravna vrijednost i postalo je preduvjet stjecanja vjere. Ovu poruku sadrži jedan hadisi-kudsijj, kojeg je u *Komentaru Četrdeset hadisa* uvrstio Jamal al-Din Zaraboza. Tradicija povezivanja altruizma s vjerom iskazana je u hadisu koji kaže: „Niko od vas neće biti istinski vjernik sve dok ne bude želio svom bratu ono što želi sebi.“

Bog upućuje na društvenu i individualnu promjenu i podstiče na reformu koja se, kako bi se pojedinci prilagodili, mora desiti iznutra, a onda u okruženju. Međutim, Kur'an ne odobrava lične težnje da se nepromjenjivim principima šerijata nameću promjene i takve pokušaje smatra kršenjem etičkih i pravnih temelja i načela šerijata. Svaka promjena u temeljima šerijata u svrhu prilagodbe ovosvjetskim potrebama se odbacuje i označava kao primoravanje ili prisila (*tesvi' eš-šeri'a*). Ističe se važnost islamske etike, uključujući poddiscipline etike, kao što su nauka o moralu (*ahlak*), nauka o vrlini (*fadila*) i islamska biomedicinska etika (*ahlakijat tibijje islamijje*). Šerijat daje opis osnova zakonitog i moralnog ponašanja i karaktera unutar okvira vjerovanja u apsolutni monoteizam, po kojem je Bog sveznajući i Izvor sveg znanja. O pojedincima se sudi na osnovu njihovog pokoravanja ili neposluha božanskim zapovijedima. Počeci etike, slično pravu, ukorijenjeni su u primarnim izvorima islama, Kur'anu i sunnetu. George Hourani u djelu *Razum i tradicija u islamskoj etici* kaže da etika oblikuje pravila prava i morala. Kur'an identificira etiku u smislu atributa, crta karaktera i ličnog ponašanja. Nekoliko je ličnih atributa koje Bog ili voli ili ne voli. Kur'an navodi da Bog ne voli agresiju i iskvarenost, a voli one koji su bogobožni, čija su srca čista i one koji se kaju. Zato, ono što je etično i dobro mora početi od toga da je zakonski dopušteno. Korijeni etike su u zakonu.

Teorija *mekasida* osigurala je skup pravnih i etičkih parametara za razlikovanje onog što je zakonski dobro i etički dopustivo. Pravni i etički standardi *mekasida* štite pet suštinskih potreba i

idu ka prihvatanju šerijatski usmjerene politike (*sijase eš-šeria*) koja bi približavala ljude dobročinstvu (*salah*) i odvrćala ih od iskvarenosti (*fesad*). Ibn el-Kajjim kaže da se etos šerijata temelji na mudrosti, dobrobiti Božijih robova na ovom i na onom svijetu, na pravdi, milosti, dobru i mudrosti. Zato, odreći se pravde zarad tiranije, milosti zbog okrutnosti, dobra zbog iskvarenosti i mudrosti zarad ludosti – nije dio šerijata.

Normativni zakoni šerijata utječu na identitet i praksu ljudi i osiguravaju etičku uputu. Muslimanski učenjaci, prošli i sadašnji, pretraživali su islamske tekstove i davali etičke odgovore i pravnička mišljenja. Međutim, da li su pravne i etičke norme (*ahkam*) u primarnim tekstualnim izvorima uklesane u kamenu, da se o njima ne smije pregovarati, niti ih se smije redefinirati? Ako je tako, ljudima je potrebno samo da u tekstu razluče šta je islamski dobro i kako se treba ponašati u nekom datom kontekstu. Ali nije tako, znanje nije ograničeno, a etičke norme se ne nalaze samo u islamskim tekstovima. Univerzalnost etike je očigledna u drugim kulturama, svetim tekstovima i standardima, tako da nijedna religijska zajednica ne može reći da ima monopol na etiku.

Studije etike i prava nemaju cilj odvojiti se od šerijata ili napustiti tekstove. Naprotiv, cilj je stvoriti okruženje u kojem će se voditi dijalog među svim disciplinama koje oblikuju islamsku etiku, uključujući moralnu teologiju, sociologiju i antropologiju, a kako bi se promišljalo i preispitalo naučno naslijeđe. Što je važnije, ovaj proces može stvoriti mogućnosti za kritičko bavljenje intelektualnom tradicijom i učenjačkim autoritetima i omogućiti idejnu jasnoću u tome šta čini etiku i kako se islamska etika razlikuje od drugih etičkih teorija.

Imam el-Haramejn el-Džuvejni je dao doprinos razvoju nauke o ciljevima šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) i pomogao da se identifikira ljestvica kojom bi se mogle mjeriti etičke i pravne obaveze djelovanja, korištenjem varijabli kao što su korist, šteta, dopuštenost, nagrada i kazna. Odgovornost pojedinca da se pridržava

božanskih naredbi ukodirana je na osnovu stepena obaveze da učini neko djelo ili se uzdrži od njega. Djela se klasificiraju kao obavezna (*farz* ili *vadžib*), preporučena (*mendub*), dopuštena (*mubah*), pokuđena (*mekruh*), zabranjena (*haram*), vjerodostojna (*sahih*) i negirana (*batil*), a ove kategorije se definiraju u smislu nagrade ili kazne koja će proisteći iz djelovanja ili nedjelovanja. Kur'an kaže da će Bog nagraditi one pojedince koji izvrše obavezna i preporučena djela, a kazniti one koji zapostavljaju obavezna. Osim toga, oni koji se suzdržavaju od pokuđenih i zabranjenih djela bit će nagrađeni; oni koji čine zabranjena djela bit će kažnjeni. Pojedinci mogu činiti dopuštena djela i, iako se doima da su zakonski ova djela neutralna i ostavljena slobodnoj volji pojedinca, Bog dopušta pojedincima da ih čine i o njima će suditi prema čovjekovim namjerama, uklonjenoj šteti ili napravljenim koristima.

Reference

- Abd Allah, Ummar F., „Theological Dimensions of Islamic Law“ u *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), str. 237-57.
- Abdulhameed, Hunida E., Hammami, Muhammad M. i Hameed Mohamed, Elbushra A., „Disclosure of Terminal Illness to Patients and Families: Diversity of Governing Codes in 14 Islamic Countries“, *Journal of Medical Ethics* 37 (2011), 472-75.
- Abou El Fadl, Khaled, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014).
- Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworl, 2001).

- Abu Shamsieh, Kamal, „Barriers to Spiritual Care among Muslim Patients“, magistarska teza (Hartford Seminary, 2012).
- Abu Zahra, Muhammad, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought* (London: Dar Al Taqwa, 2005).
- Ahmad, Khurshid i Murad, Khurram, *Sayyid Abul A'la Mawdudi: The Islamic Way of Life* (London: U.K.I.M. Dawah Centre, 2012), (posjećeno 21. oktobra 2015), https://ia601304.us.archive.org/29/items/MaulanaMaududiIslamicWayofLife/Maulana_Maududi_Islamic_way_of_Life.pdf.
- Al-Alim, Yusuf Hamid, *el-Mekasid el-amma lil-šer'ia el-islamijja* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1991).
- Al-Alwani, Jabir Taha, „Towards a Fiqh for Minorities: Some Reflections“, u *Muslim's Place in the American Public Square*, Bukhari, Zahid, Sulayman Nyang, Mumtar Ahmad i John Esposito (ur.) (Oxford: Rowman & Littlefield, 2004), str. 1-35.
- Attiya, Gamal Eldin, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007).
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London i Washington: IIIT, 2008).
- Auda, Jasser, *Fikh el-mekasid* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008).
- El-Džuvejni, Abdulmalik *el-Verekat* (Riyadh: Riyadh University Manuscript, 1979), <http://www.almostafa.info/data/ara-bic/depot/gap.php?file=m010406.pdf>.
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam* (Leiden, Brill, 1997).
- el-Fasi, Allal, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja ve mekarimuha*, 5. izd. (Rabat: Dar el-garb el-islami, 1993).

- El-Gazali, Ebu Hamid, *Ihja 'ulum ed-din*, vol. 3, <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i003417.pdf>.
- Hefner, Robert W., *Sharia Law and Modern Muslim Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 2016).
- Hourani, George, *Reason & Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Ibn Ashur, Muhammad et-Tahir, *Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, prev. Mohamed el-Tahir el-Mesawi (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006).
- Ibn Ašur, Muhammed et-Tahir, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja* (Beirut: Dar el-kitab el-lubnani, 2011).
- Ibn el-Mulekkin, *Tuhfat el-muhtadž ila adillet el-minhadž* (Mekka: Dar Hira, 1986).
- Ibn en-Nedžar, Muhammed, *Šarh el-kavkab el-munir* (Saudi Arabia: Ministry of Islamci Affairs [Saudijska Arabija: Ministarstvo za pitanja vjere]).
- Ibn Hanbel, Ahmed, *Sifat el-fetva ve el-mustafti* (Damascus: Islamic Office Publications, 1960).
- Ibn Kajjim el-Dževzijje, *Islam el-muvekki'in* (Rijad: Dar Ibn el-Dževzi, 2002).
- IslamiCity, *Qur'an Notes*, online commentary, <http://www.islamicity.org/Qur'ansearch/shownote.asp?chap=45¬e=18>.
- Kamali, Muhammad Hashim, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies, 2010).
- Kamali, Mohammad Hashim, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008).

- Kamali, Muhammad Hashim, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Selangor: Ilmiah Publishers, 2002).
- Lings, Martin: *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Rochester: Inner Tradition International, 1983).
- Medželle el-ahkam el-'adlija, članak 2, <http://www.moj.ps/images/majallatalahkam.pdf>.
- Mattson, Ingrid, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Malden: Blackwell Publishing, 2009).
- Mawdudi, Sayyid Abul A'la, *The Islamic Way of Life* (London: Australian Islamic Library, 2012).
- Ministry of Islamic Trust and Religious Affairs, *el-Mevsu'a el-fikhijje*, vol. 22 (Kuvajt: Salasel, 1993).
- Al-Najjar, Abd al-Majid, „el-Menha et-tatbiki fi mekasid Ibn Ašur“ u *Sheikh Muhammad Tahir Ibn Ashur: Reform and Revival Issues in Contemporary Islamic Thought*, Makkawi Fathi Hasan (ur.) (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2011), str. 219-45.
- Nimer, Mohamed, *The North American Muslim Resource Guide* (New York: Routledge, 2002).
- Al-Qaradawi, Yusuf, *The Lawful and Prohibited in Islam* (New Delhi: Al-Minar Publishers, 1960).
- Al-Raysuni, Ahmed, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2005).
- Repko, Allen, *Interdisciplinary Studies: Process and Theory*, 2. izd. (Los Angeles: Sage Publications, 2012).
- Sachedina, Abdulaziz, A., *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

- Stelzer, Steffen A., „Ethics“ u *Classical Islamic Theology*, Tim Winter (ur.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), str. 161-79.
- Et-Tabrizi, Muhammed, *Mirkat el-mefatih* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijja, 2001).
- Et-Tabrizi, Muhammed Abdullah el-Hatib, *Miškat el-mesabih*, M. N. Albani (ur.) 2. izd. (Bejrut: Dar el-me‘arif, 1400. h. g./1980).
- Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of Al-Ghazali* (Lahore: Ashraf Printing Press, 1963).
- Zarabozo, Jamaal al-Din, *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi*, vol. 1 (Denver: Dar al-Basheer, 2008).
- ez-Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Medhal el-fikhi el-‘amm* (Damask: Dar el-kelam, 2004).
- ez-Zuhejli, Muhammed Mustafa, *el-Kava‘id el-fikhijje ve tatbikatuha fi el-mezahib el-erba‘a*, vol. 1 (Damask: Dar el-fikr, 2006).



5. Razvojna etika u islamskoj dobrotvornoj praksi: *fikh ez-zekat* i primijenjena etika muslimanskih dobrotvornih organizacija u Indiji

Christopher B. Taylor

Sažetak

Islamsko obredno milosrđe (*zekat*) je sve istaknutije obilježje muslimanske društvene prakse u Indiji. Istovremeno, sa širenjem svijesti o njemu na sve više diskurzivnih područja, važna se promjena dešava u zekatu. Taj novonastali okvir nazivam „razvojnou etikou“ u islamskoj dobrotvornoj praksi. Ova promjena ka zekatu kao „razvoju“ nije samo rezultat zapadnog utjecaja i uvezene prakse nevladinih organizacija koja je zamijenila autentične islamske obrede, niti je treba posmatrati kao vrstu neizbježne racionalizacije religije, kako je to jednom čuveni sociolog Max Weber napisao. Ovaj pomak u etici zekata rezultat je raznolikosti etičkih interesa koji već postoje u islamskim obrednim propisima, a ne pokušaj da se ti propisi ne poštuju.

Islamski sveti tekst poučava da je milostinju najbolje davati tajno. Poslanik Muhammed podstiče one koji daju milostinju: „Dajte sadaku tajno, tako da vaša lijeva ne zna da vaša desna ruka daje“, jednom popularnom izrekom koju su mi mnogo puta ponovili dok sam, tokom godine i po, bio na terenskom istraživanju u Lucknowu (Indija).¹ Međutim, jednog sparnog ljetnog dana, na pijaci starog grada Lucknowa, sjedio sam među desetak muslimana koji su davali sadaku ne baš tako tajno. Ovi ljudi su davali donacije jednoj islamskoj dobrotvornoj organizaciji i gledali koja se roba kupuje od njihove sadake – šivaće mašine, rikše, kolica za ulične prodavače – i dijeli nezaposlenim muslimanima. Žene u crnim zarovima i muškarci s bradama i kopicama na tjemenu prilazili su direktoru te dobrotvorne organizacije, jednom propovjedniku obrazovanom u medresi, a on ih je pozvao da priđu. Davatelji zekata su sami isporučivali robu, pozirali fotografu, ukočeni dok predaju šivaću mašinu smetenoj ženi, odjevenoj u burku. Sljedećeg dana vidio sam vijest o toj podjeli u lokalnim novinama. Tokom mog istraživanja, sinovi ovog starijeg propovjednika pokrenuli su njegovu Facebook-stranicu, čime su proširili publiku ovih dobrotvornih djelatnosti.

Daleko od toga da je ova islamska milostinja davana tajno. Davali su je javno, primatelji su prozivani imenom, fotografirani skupa s „donatorima“, a cijeli događaj je prikazan u lokalnim vijestima, pa čak i prenošen na internetu. Ovo nije ni blizu onog da „lijeva ruka ne zna“, daleko od riječi poslanika Muhammeda koje je Buhari zabilježio. Ipak, učenjaci islamskog prava i obični muslimanski vjernici u Indiji hvale takve nove organizacije što oživljavaju islamski obred davanja zekata kako bi se riješio problem siromaštva među muslimanima, bez obzira na to što to odstupa od starih običaja.

Islamsko obredno milosrđe je sve istaknutije obilježje muslimanske društvene prakse u Indiji. Nedavno istraživanje koje

1 Izreka je hadis, tj. Poslanikova izreka, dokumentirana u zbirci *Sahih el-Buhari*, knjiga 24, broj hadisa 504.

je proveo Pew Research Center pokazalo je da u svijetu više muslimana daje zekat (76 procenata) nego što ih obavlja dnevne namaze.² Iako istraživači nisu anketom obuhvatili muslimane u Indiji (navodeći, kao objašnjenje, da nisu dobili „političku“ dozvolu za istraživanje), islamsko davanje milostinje je sve prisutnija tema i u javnom diskursu Indije. Tokom 18 mjeseci terenskog rada za disertaciju, 2012. i 2013. u Lucknowu (Indija), najvećem gradu sjevernoindijske države Utar Pradeš, prikupljao sam podatke o ovim islamskim davanjima. Ona rastu i brojem i iznosom. Postojeći budžeti dobrotvornih organizacija se povećavaju. Osnivaju se nove dobrotvorne organizacije. Obični muslimani sve više razgovaraju o zekatu, raspravljaju o pitanjima kao što je da li muslimansko stanovništvo daje obavezne stope ili ne, kako izračunati zekat na nove forme imetka, kao što su dionice, gdje dati zekat tako da dođe do primatelja koji su zaista u potrebi itd.

Istovremeno sa širenjem svijesti o zekatu u sve više i više diskurzivnih arena, važna se promjena dešava i u samom zekatu. Nazvao sam taj novonastali okvir „razvojnom etikom“ u islamskoj dobrotvornoj praksi. Zekat se tradicionalno davao unutar mreža srodnika i jednog lokaliteta, s fokusom na davatelja i njegovu/njenu obavezu da daje, međutim, na sjeveru Indije fokus je danas na naporima muslimanskih organizacija da smanje siromaštvo i unaprijede „razvoj“. Ovaj pomak ka zekatu kao „razvoj“ nije samo rezultat zapadnog utjecaja i uvezene prakse nevladinih organizacija koja dolazi na mjesto autentičnih islamskih obreda, niti se on treba gledati kao neka vrsta neminovne racionalizacije religije, kako je to Max Weber jednom identificirao,³ nego je – što će se u ovom ogledu i pokušati pokazati – ovaj pomak u etici zekata više rezultat muslimanske potrage za moralnom uputom iz šerijata, a ne pokušaj da ga se odbaci.

2 Pew Research Center, *The World's Muslims: Unity and Diversity* (Washington, D.C., 2012).

3 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1978).

Svakodnevno predstavljanje šerijata kao „islamskog prava“ iskršavalo je u mojim brojnim razgovorima s muslimanima u Lucknowu. Međutim, moj cilj u ovom radu je ilustrirati fleksibilnost šerijata i raznolikost njegovih tumačenja, unesenih u fikh, iz kojeg ih učenjaci izvode. Muslimanski, ali i nemuslimanski učenjaci, sve više uvažavaju šerijat zbog njegove upečatljive unutrašnje raznolikosti i prilagodljivosti bezbrojnim mjesnim i vremenskim kontekstima, za razliku od pojednostavljenog predstavljanja islamskog prava kao statičnog pravnog „kodeksa“ ili tvrdnji o zatvorenoj „kapiji *idžtihada*“.⁴ U ovom radu pokazat ćemo da je raznovrsnost etičkih interesa ugrađenih u šerijat posebno uočljiva u diskursu o zekatu.

U prvom dijelu ovog rada raspravljamo o onome što nazivam „etikom pročišćenja“ u islamskoj dobrotvornoj praksi. Ova etika primarno se bavi obavezom muslimana da daju i usmjerava pažnju na davatelje zekata, kao i na to kako se oni i njihov imetak „pročišćuju“, uz manji, odgovarajući fokus na one koji zekat primaju. U drugom dijelu se okrećemo kratkoj studiji slučaja nove islamske dobrotvornosti i njenom zaokretu u praksi 21. stoljeća.

Ova organizirana islamska dobrotvorna aktivnost i njeni zagovornici drže se onog što nazivam „razvojnou etikou“ u islamskom davanju milostinje. Moji se podaci koncentriraju oko dvaju moralnih interesa koji obuhvataju ovo novo usmjerenje: radna etika i javna institucionalizacija. Ovi interesi se definiraju kao razvojni zato što pažnju usmjeravaju na primatelje zekata, kako se zekat troši i kako oni koji uzimaju zekat koriste ta davanja da se „razvijaju“ i unapređuju ummet u Indiji. Kako da razumijemo ova dva različita skupa moralnih interesa koji motiviraju islamsku dobrotvornu praksu?

4 Vidjeti, naprimjer, utjecajni članak Waela Hallaqa, „Was the Gate of Ijtihad Closed?“, *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 3-41. Vidjeti i Robert Hefner, *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

Etika pročišćenja je, nedvojbeno, ukorijenjena u tome što islamski sveti tekstovi propisuju da muslimani pročiste svoj imetak i da oni koji daju zekat to smatraju „bogoštovljem“ (urdu: *ibadat*). Kritičari možda mogu optužiti organizirana dobročinstva da zapostavljaju duhovna učenja šerijata o davanju zekata skrušeno i u tajnosti. Da li institucionalizacija islamske dobrotvorne prakse rezultira smanjenom ulogom šerijata i duhovnih učenja uleme? S druge strane, nove islamske dobrotvorne organizacije usmjeravaju pažnju na zekat kao na finansijsku transakciju (*muamelat*) i na društveno-ekonomski utjecaj koji on ima na primatelje milostinje, a njihovi moralni interesi su, također, ukorijenjeni u svetim tekstovima islama. Postojanje dobrotvornih organizacija njihove pristalice opravdavaju nedostacima u popularnoj praksi zekata, uočene gubitke i neučinkovitost, u praksi kojoj nedostaje uloga sistema za preraspodjelu bogatstva – „ispravna“ i pravična prema siromašnima.

U ovom radu se hoće pokazati da su optužbe kritičara upućene organiziranoj dobrotvornoj aktivnosti slabe i trivijalne, a da prividna razlika između etike pročišćenja i razvojne etike u islamskom dobrotvornom davanju, zapravo, ukazuje na unutrašnju raznolikost šerijata i njegovu prilagodljivost historijskim kontekstima. Koristeći etnogeografske podatke, pokazat ću da muslimani u Lucknowu često predočavaju zekat kao jasnu obavezu po islamskom „zakonu“, ali da, kada se taj propis primjenjuje u praksi, postaje očigledna raznolikost moralnih interesa. Ulema i dobrotvorne organizacije koje sam posmatrao prihvataju šerijatske pravne i etičke norme tako da selektivno uvode nove prakse u obrede zekata, i, istovremeno, te novoorganizirane prakse predstavljaju kao stare propise poslanika Muhammeda. Korištenjem antropološkog pristupa „etike u praksi“, u ovom radu se tvrdi da je takva promjena u normativnom etičkom sistemu, kakav je *fikh ez-zekat*, ironično, ishod nastojanja da se ispravno razumije sami taj etički sistem i da se očuva kao sveta tradicija.

Etika pročišćenja

Obredna dužnost

Etiku pročišćenja čine tri glavna interesa, usmjerena na davatelja zekata – jednostavna obaveza da daje, čišćenje imetka i tajnost davanja.

Jednostavna obaveza da se daje zekat smatra se jasnom obavezom, za koju se ne mora tražiti logika (iako postoje naučna objašnjenja), s ozbirom na to da je zekat praksa finansijskog čišćenja i obaveza svih muslimana. Zafar Ahmed⁵ je bio prodavac u trgovini vatrenim oružjem na jednom od glavnih puteva pijace Aminabad u Lucknowu. Intervjuirao sam ga tokom planske ankete davatelja zekata:

Chris: *Koji od ovih je najvažniji razlog što daješ zekat?*⁶

Zafar: *To je Allahova naredba [hukum]. Zato! Umjesto ova tri razloga za koja me pitaš, treba ti samo jedan. „Ništa“ je razlog! Samo se slijedi propis. Kome treba razlog?*

Zafar je iskazao osjećanje o kojem sam slušao mnogo puta: davanje zekata nije komplicirano, a islamsko pravo o zekatu je jasno i autoritativno. Drugog dana, ispred najstarije džamije u Lucknowu, nakon namaza, jedan klanjač, željan saznati šta ja to istražujem, uzviknuo je: „Čekaj! Pišeš knjigu o zekatu? Zašto?! Šta se ima reći o milostinjii?! Samo daš 100 rupija ovdje, 500 rupija ondje, i gotovo (*bas*)! To je to!“ U trećem slučaju, jedan

5 Sva imena u mom istraživanju su pseudonimi, kako bi se zaštitila privatnost ispitanika.

6 Anketno pitanje je bilo ovako formulirano (na jeziku urdu): „Raspravljali smo o svakom od ovih razloga zasebno, ali, molim te, reci mi koji je od ova tri razloga NAJVAŽNIJI razlog što ti daješ milostinju: 1) da pomogneš siromašnima, 2) da izbjegneš kaznu na onom svijetu, 3) da pročistiš imetak od grijeha ili 4) iz nekog drugog razloga.“ Odabrao sam ova tri razloga za zatvoreni anketni upitnik, nakon više mjeseci preliminarnih otvorenih intervjuja s davateljima, u pogledu najučestalije motivacije u osnovi davanja milostinje.

prijatelj, koji je završio i medresu (*alim*) i doktorat, otvoreno mi je rekao: „Tvoja [doktorska] tema [o zekatu] je izvrsna... Ali, to je mjesec dana rada; i gotovo [bas]... Pročitaj u knjigama šta je sistem zekata u islamu. I to zapiši.“ Za ova tri informanta, a i za mnoge druge, islamska učenja o zekatu su sama po sebi sasvim jasna. Prema njihovom stavu, muslimanski učenjaci, vaizi i hatibi, mogu o tom pitanju govoriti sofisticirano, obični muslimani mogu pogrešno (namjerno ili iz neznanja) razumjeti ono što je inače jasan Allahov propis (*hukum*), ali sama obaveza je neosporna.

Je li zekat tako jasna i jednostavna praksa u islamskom pravu? Raznolikost običaja i vjerovanja koje opisujem u ovom radu osporava takvo shvatanje. Muslimani u Lucknowu, međutim, zekat smatraju jednostavnim i obaveznim činom.⁷ Sveti tekst ovu dužnost formulira u ajetu: „[O, Muhammede!] Uzmi iz imetka njihovog milostinju [arapski: *sadaka*] da ih njome očistiš“ (Kur'an, 9:103), te u još jednom: „Kakvu god dobit da steknete, jedna petina pripada Allahu, Poslaniku, njegovim srodnicima, i siročadima, i siromašnima, i putnicima“ (8:41). Ovaj potonji ajet duodecimalističke šiije tumače kao dužnost da se daje jedna petina dobiti, dok za sunije „dobit“ ovdje označava samo ratni plijen ili riznicu. Za sunije, 2,5%, ili jedna četrdesetina, predstavlja iznos koji su muslimanski učenjaci odredili kao fiksnu stopu u novcu koju muslimani s dovoljno sredstava moraju platiti kao zekat, a na osnovu hadisa koji glasi „od srebrenjaka jedna četvrtina jedne desetine“.⁸ Razlike u stopi davanja ovise o pripadnosti ogranku islama, kao i o vrsti imovine na koju se daje (npr. novac, urod, stoka), međutim, ove razlike su nerelevantne za ono što hoću istaći: jasna obaveza da se daje milostinja u islamu ima

7 Antropolog Jonathan Benthall slično piše: „Važnost zekata se doima principom oko kojeg su skoro svi muslimani vjernici ujedinjeni.“ Vidjeti Benthall, Jonathan, „Financial Worship: The Qur'anic Injunction to Almsgiving“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1999), 35.

8 Citira Ibn Kudamu. Ibn Kudama, *el-Mugni*, ur. Muhammed Rešid Rida (Egipat: Matbe'a el-menar, 1345. h. g./1927, vol. 2, str. 596.

porijeklo u svetom tekstu koji (za razliku od drugih abrahamskih vjera, judaizma ili kršćanstva) konkretizira detalje o stopi i primateljima, što podstiče normativni konsenzus o ovoj obavezi (*farz*) davanja koja se određuje muslimanima.

Insistiranje na obavezi zekata je jedan aspekt koji nazivam etikom pročišćenja u islamskom dobrotvornom davanju. Ova etika je opredjeljenje koje čine tri glavna moralna interesa, s fokusom na davatelja zekata, kao onoga koji je obavezan davati. Drugi interes je shvatanje zekata kao „čišćenja“, a treći su učenja o davanju zekata u tajnosti.

Pročišćenje

Arapski termin za dobrotvorno davanje (*zekah*, urdu: *zekat*) glagolska je imenica koja, između ostalog, znači „pročistiti“. Kur'an se, zapravo, kreće između dva značenja „pročišćenja“ i „milostinje“, koristeći dva puta riječ *zekat* u smislu „čistote“ (18:81, 19:13), a trideset puta u značenju „milostinje“. U jednom drugom ajetu (9:103), Kur'an ne koristi *zekat* u značenju „milostinje“, već naređuje poslaniku Muhammedu da skuplja *sadaku* kako bi „očistio“ (*tuzekkih*) muslimane, ukazujući na potrebu da se pročiste davanjem milostinje kao obaveze. U ovom smislu, obredno davanje i obredno pranje smatraju se paralelnim činovima čišćenja. Naprimjer, imam Šafi'i opširno piše o sličnosti zekata i *abdesta* (*vudu*) koji je obavezan prije namaza.⁹

Naravno, iako je *zekat* transakcija između dvoje ljudi, ovdje se čišćenje zahtijeva isključivo od davatelja. Kakav je utjecaj zekata na muslimane koji su primatelji? Kur'an (9:60), zapravo, daje konkretne upute i navodi osam kategorija koje učenjaci fikha smatraju isključivo prihvatljivim za primanje milostinje, ako

9 Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), str. 231.

se ona hoće računati u zekat.¹⁰ Ovaj popis od osam kategorija primatelja je prilično širok i koristi dvije skoro sinonimne riječi za one koji su u finansijskoj potrebi „siromašni“ (*el-fukara*) i „oni u bijedi“ (*el-mesakin*), predviđa čak i bogate ljude koji su na putu (*ibn es-sebil*), a i oni koji su nekad bili bogati, ali su zapali u dugove (*el-garimin*), mogu se naći u nevolji. Tokom etnografskih istraživanja u Lucknowu, otkrio sam da većina muslimana smatra popis potencijalnih primatelja zekata širokim i rastegljivim. Siromašnih ima svuda, po njihovom mišljenju, i pomagati im je jasna obaveza. Ono što njih interesira jest da je zekat obaveza po islamskom „zakonu“, koja se mora izvršiti, te da čistih namjera moraju dati predviđeni procent.

Nadaleko čuveni učenjak, čelnik medrese Nadwatul Ulema u Lucknowu, Abu Hasan Ali Nadwi, napisao je u jednom poučnom tekstu da zekat „čisti i pročišćava i dušu (*nefs*) kao i bogatstvo“.¹¹ Ovu poentu su mi stalno naglašavali dok sam istraživao diskurs o zekatu u ovoj medresi, najvećoj sunijskoj teološkoj školi Lucknowa i jednoj od najpoznatijih u Indiji. Na jednom času koji je držao muftija u medresi, uputio je mene i druge učenike:

Iako on ima i finansijsku dimenziju [*mali pehlu*]... budući da vršite razmjenu s drugom osobom, davanje zekata je, u osnovi, bogoštovlje [*asl main ibadet hai*]... [Ako musliman ne daje zekat] njegova duša će, kao i njegov imetak, biti nečista, zato što je toliko nezahvalna i zato što tako zaboravlja Allahovu milost.

U svom predavanju naglasio je da je to što prednjači u mislima mnogih muslimana duhovni aspekt zekata kao bogoštovlja, dok je, sa stajališta islamskog i etičkog obrazovanja kakvo se dobija

10 Ajet 9:60 glasi: „Zekat je za siromašne i one u bijedi, i za one koji ga sakupljaju; za one čija srca treba pridobiti, i za oslobođanje robova i onima koji su u dugu; za one koji se bore na Allahovom putu i za putnike namjernike: tako je odredio Allah, a Allah sve zna i Mudar je!“

11 Abul Hasan Ali Nadwi, *The Economic Order of Islam* (Rae Bareli, UP: Dar-e Arafat), str. 41. (Usp. Kur'an, 9:103).

u medresama, realnost zekata kao finansijske transakcije manje značajna.

Da su ulema i njihova fikhska nauka jako fokusirani na zekat kao obred čišćenja za davatelja zekata, vidi se i iz činjenice da se sveti tekstovi, i kada se obraćaju siromašnima, to čine kao da su i oni davatelji. Iako su siromašni često u položaju da primaju zekat od bogatijih muslimana, Kur'an i hadisi (kao i urdu tekstovi zasnovani na njima) rijetko govore o siromašnima kao primateljima milostinje ili komentiraju kako da je oni troše. Hadis, koji se citira u poznatom priručniku indijskog misionarskog „propovjedničkog društva“ Tebligi džema'at, kaže:

Čak ako je i jedna hurma data kao *sadaka* iz zakonito zarađene imovine, uz iskrene namjere, Allah Uzvišeni će podizati njenu vrijednost, sve dok ne postane velika kao brdo Uhud.

Ovaj se hadis citira više puta u priručniku, *Faza'il-e A'mal*, koji se, još otkako je objavljen 1930-ih, mnogo čita među južnoazijskim muslimanima, u Indiji i šire.¹² Kroz cijeli tekst tog priručnika, muslimanima se dosljedno obraća kao davateljima zekata, nikada kao primateljima, čak ni kao voditeljima podjele zekata. Navedeni hadis jasno ukazuje da se čak i siromašni mogu zamisliti kao potencijalni davatelji milostinje onima kojima je potrebna, „čak i ako je i jedna hurma data“. Drugi hadis, također zapisan u priručniku Tebligi džema'ata, utvrđuje ovu temu: čak se i „osmijeh“ smatra *sadakom*, čak i „pola hurme“ je *sadaka*, a kada sluga daje milostinju iz dobara svog gazde (zato što nema

12 *Faza'il-e A'mal*, autora Maulane Zakariye Kandhalvija (1898–1982), utjecajnog učenjaka, pripadnika organizacije Tebligi džema'at, kojeg je osnovao njegov amidža, ključni je edukativni tekst tog propovjedničkog društva u njihovim misionarskim aktivnostima širom Indije i svijeta. U dijelu o *sadaki* i zekatu, pod naslovom *Faza'il-e Sadakat*, nalazi se jednostavan popis ajeta iz Kur'ana, a onda i popis hadisa, svaki s nekoliko redaka tumačenja. Kandhalvi, Zakariya, *Faza'il-e A'mal* (San Francisco: Islamic Bulletin), <http://www.islamicbulletin.org>, str. 6. i 27.

ništa svoje dati), i on stiže duhovne zasluge, bez obzira što nije vlasnikdara.¹³

Tajnost

Druga popularna tema u islamskim učenjima o zekatu je da se milostinja mora davati skrušeno, najbolje bi bilo u tajnosti. Svi svršenici medrese i većina drugih muslimana u Lucknowu parafraziraju (ili uče napamet) poznate ajete Kur'ana koji poučavaju da je vjersku milostinju najbolje davati tajno i da je poništava ako se javno obznani, „prigovara“ onima koji je primaju ili vrijeđa njihovo dostojanstvo. Kur'anski ajet (2:264) kaže: „O, vjernici, ne poništavajte svoju milostinju prigovaranjem ili uvredama.“ Još jedan ajet (2:271) opominje davatelje sadake: „Lijepo je kad javno dajete milostinju, ali, ako je dajete tajno siromasima, to je najbolje za vas: To će brisati neke vaše rđave postupke.“¹⁴ Jedan hadis je bio općepoznat među muslimanima Lucknowa: „Dajte tako da vaša lijeva ruka ne zna šta desna daje.“ Ovaj su mi hadis učili više nego ijedan drugi. Jedan moj komšija, amidža Husain, naprimjer, odgovorio mi je ovako kada sam pitao za hinduističku milostinju (*dan*):

Šta se tu ima reći? (...) Cilj im je samo da im se ime ureže u kamen hrama (*mandir*). To nije uredu. Dok, zekat daješ desnom rukom, tako da lijeva ne zna za to. I, ne smiješ misliti da zauzvrat treba nešto da dobiješ.

Etika tajnosti koja okružuje davanje milostinje u islamu, rekli su mi i on i drugi muslimani, ključni je kriterij koji razlikuje zekat od hinduističke i druge neislamske milostinje.¹⁵

13 Kandhalvi, *Faza'il-e A'mal*, str. 25, 67. i 95.

14 Prijevod na engleski Yusufa Alija.

15 Hindusi, naravno, ne vide sebe ovako, a antropolog Erica Bornstein detaljno opisuje religijsko učenje o „odricanju“ (*tyag*) kada se daje milostinja (*dan*), kao dio nastojanja da se izbjegne ciklus smrti i ponovnog rođenja u materijalni svijet. Vidjeti više u Bornstein, Erica, „The Impulse of Philanthropy“, *Cultural Anthropology* 24 (2009), 3.

Kada već postoje uspostavljene društvene veze, kao što su između komšija ili porodice, sačuvati tajnost davanja postaje težak zadatak, pri čemu interes da se ostane skrušen čvrsto opstaje. Kur'an podstiče davanje rodbini i bližim komšijama (npr. 4:36), pa skoro svi davatelji zekata, u skladu s ovim ajetom, daju prvenstvo ovim primateljima. Skromnost u formi anonimnosti bila bi, naravno, nemoguća. Davatelji zekata imali su raznovrsne kreativne odgovore. „Moja majka je vrlo mudra što daje zekat našim komšijama za koje zna da su u potrebi“, rekao mi je mladi prijatelj u Lucknowu, u intervjuu na engleskom. Njegova porodica je relativno imućna, ali živi u starom dijelu Lucknowa, u jednoj ulici načičkanoj stračarama. „Ona napravi svežnjeve rupija, stisne ih u šaku i ponekad, tokom posjete, zamahne rukom nad torbom svoje prijateljice i ispusti svežanj novca u nju. Ponekad ta žena i ne primijeti to! Ili, još češće, ne kaže ništa i zanemari to.“

Mogućnost da se sakrije identitet davatelja je, također, privlačna opcija. Direktor jedne dobrotvorne organizacije u kojoj sam volontirao mi je rekao:

Davatelji nam često dolaze i traže da finansiraju obrazovanje člana neke porodice. Međutim, ne žele da to ta porodica zna. Zato nama daju novac, mi odemo do porodice i kažemo im da nam je „neko“ rekao da možda trebaju pomoć. Obično prihvate. To se često dešava. Mislim da se možda 10 do 15 naših učenika [od preko 300 njih] finansira ovako.

Korištenje posrednika, posebno za velike isplate zekata, koje bi mogle postidjeti članove porodice primatelja, strategija je za koju bih povremeno čuo, a sve veći broj dobrotvornih organizacija u Lucknowu uvodi ovu praksu.

Ukratko, veliki dio hanefijske jurisprudencije, s kojom sam se susreo u nastavi medrese i u popularnom diskursu, jača ono što zovem „etika pročišćenja“ u zekatu, koja podstiče muslimane na zekat kao na obavezu da očiste svoj imetak, a da, pri tom, ne postide primatelja javnim pokazivanjem siromaštva jednih ili

viška imetka drugih. Ovakvim shvatanjem zekata, kao „plaćanjem bez razmetanja“, nastoji se ublažiti stid primatelja. Etika čistoće u praksi, naposljetku, „briše“ primatelja u muslimanskoj zamisli moralnog davanja milostinje. Davatelj i njegovo/njeno pročišćenje postaju etički predmet i fokus ovih učenja.

Historijski kontekst etike pročišćenja

Kako su ova konkretna učenja, koja obuhvataju etiku pročišćenja, postala tako važna u predodžbama sjevernoindijskih muslimana? Jedan od ključnih faktora, pretpostavljam, bio je skripturalni revivalizam koji je prohujao kolonijalnom Indijom, a koji je za posljedicu imao osnivanje novih medresa u Deobandu, Lucknowu (medresa Nadwa u kojoj sam istraživao i školovao se) i drugdje po Indiji.¹⁶ Jedan aspekt ovog preporoda bio je naglasak na svetim tekstovima kao na autoritativnim korijenima islama. Drugi aspekt ovog preporoda bio je težnja da se individualizira i internalizira islam, kako bi se očuvao u vrijeme društvenih previranja. Kako su izgubili svoje muslimanske političke vladare kao branitelje vjere, obični muslimani su preuzeli tu ulogu na sebe.

Ova dva aspekta dovela su do ideja o dobrotvornim davanjima s fokusom na religijske reforme kod muslimana koji su se pridržavali obaveze zekata – na davatelje zekata. Neprekidno ponavljanje didaktičke moralne upute, s ciljem objašnjenja kako dati zekat, urodilo je trima isprepletenim interesima koje ja nazivam etikom pročišćenja. Razmjerno manje uputa je usredotočeno na

16 Na drugom mjestu raspravljao sam o historijskom usponu etike pročišćenja u kontekstu indijskog muslimanskog skripturalnog revivalizma. Vidjeti Taylor, Christopher B., „Receipts and Other Forms of Islamic Charity: Account for Piety in Modern North India“, *Modern Asian Studies*, 52:1 (2018), 266-96. Dok je skripturalna pismenost često bila faktor u reformacijama koje su oblikovale religijski život, tako što je čvršće povezivala vjernike sa skripturalnim korijenima njihove vjere, dotle je pogled na primanje zekata pokazivao kako i finansijska pismenost i prateća želja za dokumentiranjem poslova također stvaraju uvjete za organiziranje indijskih muslimanskih revivalista.

to kako primiti zekat, ko ga treba primiti i koji su najbolji načini da se iskoristi zekat, kada se dobije. Ulema, kao i njena fikhska nauka, snažno su usredotočene na zekat kao na obred pročišćenja za davatelja, što još više uzdiže činjenica da, kada se učenja iz svetih tekstova obraćaju siromašnima, obraćaju im se kao davateljima koji mogu i sami dati sadaku, makar to bio osmijeh ili barem to bilo pola hurme. Ovo ne čudi, s obzirom na to da je primarna uloga uleme da muslimanima dâ uputstvo za duhovno blagostanje, dok je materijalno blagostanje historijski bila odgovornost vladara, lokalnih političkih elita i njima sličnih ustanova.

Razvojna etika u zekatu

U uvodnoj ilustraciji, opisao sam događaj raspodjele milostinje koji je upriličila jedna islamska dobrotvorna organizacija, a koji se odvijao javno, s fotografiranjem i o čemu se, naposljetku, pisalo na internetu. Ova i druge islamske dobrotvorne organizacije, u kojima sam volontirao u Lucknowu, obavljaju i promoviraju druge slične prakse koje proističu iz razvojne etike. Okarakterizirao sam ovu razvojnu etiku kao skup moralnih interesa fokusiranih na primatelje zekata (a ne na davatelje): ko su primatelji, zašto su siromašni ili su u potrebi, kakvi su uvjeti doprinijeli njihovoj oskudici i kako iskoristiti zekat učinkovito i sistematično da se ublaži rašireno siromaštvo i, šire, da se podstakne razvoj.

Muslimani koji daju zekat, a više su razvojnog mentalnog sklopa, usredotočeni su na to gdje završi milostinja nakon što više nije u njihovim rukama, više nego (ili, osim) na taj pročišćavajući čin samog davanja. Fokus davanja milostinje se pomjera s davatelja na primatelja. Kako će primatelj iskoristiti milostinju? Hoće li primatelj vrijedno raditi da je u nešto uloži, ili će zbog nje postati lijen i nesamostalan? Što je još važnije, hoće li ona izvući

siromašne muslimane iz siromaštva? Razvojna nastojanja muslimanskih udruženja podrazumijevaju korištenje praksi savremenog menadžmenta, kao što su agitiranje za prikupljanje sredstava (*fundraising*), apliciranje primatelja, utvrđivanje kriterija za primatelja povezanih s radnom etikom, povezivanje finansijske pomoći s propovijedima i „podukom“, s ciljem da se discipliniraju siromašni kako bi postali vrijedni i produktivni članovi društva, posjete u svrhu nadgledanja te birokratski nadzor.

U ovom dijelu istaći ću moralne interese koji počinju definirati rad novih islamskih dobrotvornih organizacija u Lucknowu, kroz studiju slučaja jedne takve organizacije, Društva dobrobiti obaju svjetova ili Društva božanskog blagostanja. Za razliku od moralnih interesa etike pročišćenja, koju sam opisao u prethodnom dijelu (obaveza, čišćenje i tajnost), u ovom dijelu iznosim podatke o dva interesa ove organizacije u kojima je oprimjerena razvojna etika: (1) „usađivanje“ etike među siromašnima i (2) javno davanje zekata u institucionalnom okruženju.

Radna etika

Društvo dobrobiti obaju svjetova (Anjoman Falah-e Darain, nadalje „Društvo“) smješteno je u srcu popularne pijace Aminabad u Lucknowu. Društvo je osnovano 1992. godine i vodi ga muslimanski učenjak (urdu: maulana) Jahangir Qasmi koji je medresu završio u Deobandu. Treba napomenuti da su sva dobrotvorna udruženja na koja sam naišao, a koja zagovaraju razvojnu etiku, osnovana od 1990-ih. Međutim, ovo je udruženje poznato po tome što ga vodi jedan muslimanski hatib i što djeluje oko male, skrovite džamije u kojoj Maulana Jahangir predvodi namaz, dok druga takva udruženja vode poslovni ljudi. Međutim, Društvo je pod jakim utjecajem interesa poslovnih ljudi i bogatih vlasnika radnji koji su glavni donatori i koji čine veliki dio klanjača u džamiji Maulane Jahangira. Sljedeći podaci su izvedeni konkretno iz

jedne aktivnosti koja se vodi tri ili četiri puta godišnje: dijeljenje milostinje.

Maulana Jahangir, sada u svojim pedesetim godinama, odrastao je u prenapučenoj četvrti Kalkute, od rane dobi pohađao medresu i završio *hifz* (naučio Kur'an napamet) do adolescencije. Nije – niti je ikada bio – poslovan čovjek, ali, ipak, kao glavnu misiju svoje dobrotvorne djelatnosti predstavlja „poslovni razvoj“. Pod ovim on podrazumijeva da, iako se zekat prikuplja od lokalnih imućnih muslimana, dobrotvorna aktivnost ne znači samo raspodijeliti ga kao poklon, nego trošiti finansijska sredstva na siromašne muslimane koji imaju pravo na njih tako da se povećaju njihove mogućnosti da nađu posao ili pokrenu vlastiti. Sljedeći hadis je jedan od njegovih omiljenih, metonim za njegovo teološko stajalište o davanju milostinje:

U jednom hadisu, Poslanik je rekao da je, nakon vjere i namaza, sljedeća obaveza halal-zarada [*iman aur namaz ke bad, halal kamana farz hai*]... Dakle, svrha zekata je da siromašni stanu na svoje noge, da se osamostale. Shvatate?... Inače će neki od njih otići u džehennem.

U ovom intervjuu sa mnom, poduže je razradio razne društvene boljke koje nastaju kada zarada nije *halal*: prosjačenje, ovisnost o drugima, laganje, varanje, krađa i lopovluk, razoreni domovi i krug siromaštva koji se prenosi na sljedeću generaciju. Stavimo u fokus, posmatranjem kroz etnografske leće, dva aspekta podjele sadake koju organizira ovo Društvo: formu zekata kao „instrumenta zapošljavanja“ i moralno propovijedanje o „radnoj etici“.

Svaka stavka koja se dijeli je instrument samozapošljavanja. Šivaće mašine, ručna kolica za uličnu prodaju, rikše i štandovi s kahalima za čaj zakrče prostor. Svaka je označena riječima „Društvo za dobrobit obaju svjetova [Anjoman Falah-e Darain]“, rukom pisanima na jezuku urdu. Sve ove stvari ručno su izgrađene ili prikupljene u Starom gradu. Društvo ih nabavlja nakon pregovaranja o cijenama, od lokalnih firmi oko pijace. Uz svaku

stavku ide garancija, oko koje Maulana pregovara s prodavcima. Tako se osigurava doživotna popravka: primatelji samo treba da pokažu svoju priznanicu na kojoj je navedeno njihovo ime kao ime vlasnika. Maulana u svojim govorima naglašava važnost garancije. Šivaće mašine, izrađene od željeza, i kolica od jakog drveta, reklamiraju se kao praktične, izdržljive i lahke za održavanje.

Svi ovi elementi spojeni – oznaka Društva, garancija, izdržljivost – prenose Maulaninu namjeru da se, što je više moguće, suzbije preprodaja. On ima razloga za brigu. Na pijaci Aminabad cvjeta trampa, pa se čak i smećem svakodneвно trguje, za lijepu cijenu. U govorima za vrijeme podjele, on je pokrивao i druge teme, ali se u svakoj dotakao toga da primatelji ne vide u zekatu samo poklon, nego i sredstvo za samozapošljavanje. Ovo je po-duže formulirao na kraju govora:

Na koljenima vas molim da ne zloupotrebljavate mašine... da ih ne preprodajete. Ako ih vi nećete koristiti, nađite neku drugu siromašnu ženu. Dajte je svojoj siromašnoj sestri muslimanki, ona će barem nešto zaraditi... Prije nekoliko godina smo potrošili 8.000–9.000 rupija na rikše za redovne klanjače. Neću reći njihova imena. Bili su siromasi... Nakon što je mjesec dana vozio, jedan je rikšu od 8.000 rupija prodao za 2.100! Samo nakon mjesec dana! Jedan klanjač! Hadžija!... Tako vam Boga, ovo je povjereno (*emanet*) od Allaha... Ako je prodate, šta ćete Bogu reći, kad vas bude pitao za to?... Obećali ste mi da je nećete prodati. A ako slažete i prodate je, to znači da ste izdali Allaha. Neću vas moći smatrati odgovornima. Uzimate ovaj zajam [od Allaha]. Ovaj zekat je vaše pravo. Ne očekujem nikakvu uslugu od vas. Međutim, važno je napomenuti s kakvim vam je ciljem (*mekasid*) ovo dato. Koristite ga kako je namijenjeno.

S ovom opomenom o Božijem sveznanju, Maulana zaključuje svoju molbu korisnicima zekata da održe obećanje. Maulana je tražio od publike da prihvati njegovo shvatanje ovih donacija kao instrumenata samozapošljavanja, a ne da na njih gledaju kao na vlastitu imovinu za ekonomiju trampe na pijaci u Lucknowu.

Maulana Jahangir je, osim što ih je opominjao da ne preprodaju donaciju, direktno upućivao primatelje da vrijedno rade. Jednom čovjeku je, naprimjer, priprijetio prstom dok ga je upućivao: „Ovaj novac koji ti se daje iskoristi da vrijedno radiš. Ne troši ga na pogrešne stvari.“ Upućivao je žene da štede novac tako što neće pušiti duhan i što će, umjesto toga, novac trošiti na obrazovanje.

Naglasak na radnu etiku je, nedvojbeno, namjeran i izvodi se iz učenja svetih tekstova. Jedno takvo učenje je u hadisu o zarađivanju *halala*, koji smo citirali ranije, s logičkim zaključkom da zekat treba voditi nezaposlene muslimane da im i zarada bude takva – halal. Drugi skup relevantnih učenja naglašava potrebu muslimana da daju zekat „pravim“ primateljima, kao što su oni koji spadaju u osam kategorija navedenih u Kur'anu (9:60), o čemu ću dalje diskutirati. Treći skup učenja koji podstiču radnu etiku čine hadisi koji zabranjuju prosjačenje i ekonomsku ovisnost.¹⁷

Javna institucionalizacija

Javni karakter podjele zekata u organiziranim dobrotvornim udruženjima živopisno je predstavljen u ilustraciji u uvodu ovog rada, kojoj ću se sad kratko vratiti. Podjela koju vodi Maulana Jahangir podrazumijeva javno pokazivanje primatelja zekata, čitanje njihovih imena i fotografiranje (jednom su me pitali da pomognem kao fotograf). Interes za primateljevu odgovornost, koji je zajednički mnogim pristalicama Društva, vodi ka praksi koja primatelje (i njihovu neimaštinu) još više izlaže očima javnosti i pogledu donatora, Maulane i Allaha. Lokalni muslimani, poslovni ljudi i vlasnici radnji, čine skoro sve donatore Društva, a nekoliko ih se predstavi publici da posvjedoči predaji donacija

17 Jedan takav hadis je zabilježen u Buharijevoj zbirci, knjiga 5, no. 2253: „Gornja ruka je bolja od donje, gornja je ona koja daje, a donja ona koja traži.“

korisnicima. Ovaj nivo transparentnosti bio je od presudne važnosti za popularnost Društva.

Veliki broj davatelja zekata u Lucknowu nema povjerenja u sposobnost dobrotvornih udruženja da rade „čisto“ sve dok ne vide to vlastitim očima. Od primatelja se zahtijeva da i sami stanu pred publiku, da ih fotografiraju i da potpišu iznos priznačene im donacije. Siromašni korisnici javno prihvataju velikodušnu milostinju donatora i pristaju da ih fotografiraju za dokumentiranje transakcije. Takva praksa društveno definira primatelje kao vidljive subjekte s vidljivim siromaštvom. Obredna tajnost, kakva se obično pripisivala islamskom davanju milostinje, u ovom slučaju se poništava i zamjenjuje je ova predstava, namijenjena ulijevanju osjećaja odgovornosti.

Historijski kontekst za razvojnu etiku

Ranije sam rekao da su moralni interesi etike pročišćenja bili posebno upečatljivi tokom kolonijalnog doba, kada je reformska ulema okrenula svoj didaktički fokus ka običnim muslimanima, da bi se individualizirala i internalizirala islamska religioznost. Na prelasku iz 20. u 21. stoljeće, međutim, nova grupa muslimana – koja organizira islamsku dobrotvornu djelatnost – na velika vrata ulazi u javni diskurs o zekatu. Ulema više nije ta koja primarno prenosi islamska učenja o zekatu, što uočavaju studije o muslimanskim društvima širom svijeta. Dale Eickelman i James Piscatori ovaj proces nazivaju „fragmentacijom“ islamskog autoriteta u dobu masovnog obrazovanja.¹⁸ Nove islamske dobrotvorne organizacije u kojima sam volontirao u Lucknowu vodili su poslovni ljudi (četiri od šest organizacija koje sam opisao u disertaciji) ili su, kao svoje primarne donatore, imale poslovne ljude (kakva je organizacija Maulane Jahangira, čiji sam profil

18 Dale F. Eickelman i James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), str. 131.

dao u ovom radu). Ove dobrotvorne organizacije i rad muslimana u njima funkcioniraju unutar drugačijeg skupa moralnih interesa od onog kakav je imala deobandska ulema u 19. stoljeću.

Prvo, jedan od primarnih interesa muslimana danas je sistematizirati i institucionalizirati zekat, čak i ako bi to značilo primijeniti metode javne distribucije i provjere odgovornosti. Jedan noviji vladin izvještaj¹⁹ kaže da muslimani sve brže postaju društveno-ekonomski najnerazvijenija grupa u Indiji. Mnogi muslimani smatraju da je ovo kriza – ne samo ekonomska nego i duhovna. Siromaštvo muslimana je dokaz da mnogi ne plaćaju zekat i da se taj zekat ne distribuira učinkovito. Kako muslimanska zajednica u Indiji dobija tehnološka i organizacijska sredstva za nadzor nad tim kako primatelji koriste zekat, neke dobrotvorne organizacije počinju tako i raditi.

Drugi interes potječe iz islamskih revivalističkih kretanja koja motiviraju mnoge indijske muslimane da se vraćaju svetim tekstovima i da pokušavaju razabrati „ispravnu“ islamsku praksu, odvojivši autentična vjerovanja od neautentičnih (ili iskrivljenih). Ovaj motiv da se raspozna „ispravni“ islam proteže se na traženje pravih korisnika zekata. Postoje određene upute u Kur'anu da su primatelji u određenim kategorijama podobni (npr. siromašni, putnici), dok drugi, koji su izvan tih kategorija, nisu. Tradicionalno, učenjaci su smatrali da su muslimani koji su ispod praga sredstava dovoljnih za održavanje (*nisab*) podobni za primanje zekata. Međutim, učenjački fikhski diskurs o primateljima koji se preferiraju nije tako razvijen kao diskurs koji upućuje davatelje kako da daju i kako da razmišljaju kada daju. Vrlo malo fikha, ako ga uopće ima, pristupa pitanju šta se očekuje od primatelja da urade sa zekatom. Međutim, za organizirano dobrotvorno djelovanje, ova pitanja postaju sve urgentnija.

19 Rajindar Sachar, *A Report on the Muslim Community of India: High Level Committee Report on Social, Economic, and Educational Status of the Muslim Community of India* (Delhi, 2006).

Medresanska debata o razvojnoj etici

U opisu razvojne etike i dvaju njenih moralnih interesa, radne etike i javnog davanja, u ovoj kratkoj studiji slučaja ispitali smo kako se muslimani (davatelji zekata) fokusiraju na ono šta se sa zekatom dešava nakon što ga daju – nakon što je obredna obaveza izvršena. Onima s razvojnim idejama od glavnog je interesa prvotna namjera davanja milostinje, kao kruženja bogatstva u svrhu ublažavanja siromaštva. To je, možda, korisno pojednostavljenje, pa se smatra da se razvojna etika bavi materijalnom dobrobiti primatelja, a etika pročišćenja duhovnom dobrobiti i skromnosti davatelja.

Dok među muslimanima postoji opća saglasnost o obavezi samog zekata, šta kažu islamska učenja: šta bi trebalo biti cilj davanja zekata? Pouka u medresi i naučna djela iz *fikha* o ovom pitanju mogu se čitati na nekoliko načina. Islamska nauka je povremeno upečatljivo konkretna o određenim kriterijima za primatelje milostinje, bez kojih se ova transakcija ne može računati kao obavezno godišnje izdvajanje zekata. Naprimjer, donacija siromašnoj porodici koja se iskoristi za hranu i odjeću može se računati u zekat, ali se prema onom što kaže *el-Hidaja*, standardni tekst koji se izučava u sunijskim medresama u sjevernoj Indiji – ista donacija, ako se iskoristi za ćefine (mrtvačko platno), ne može se računati kao zekat, bez obzira što je umotavanje mejta u ćefine islamska obaveza.²⁰ *Haram* (ili zabranjeno) je i davati zekat poznatom pijancu ili nekom ko planira potrošiti ga na zabranjene stvari, kao što su alkohol ili svinjetina. Međutim, kako će to davatelj zekata znati? U tradicionalnim djelima o islamskoj milostinji kaže se da namjera (*nijjet*) u osnovi davanja

20 Objašnjenje za ovo se povezuje s činjenicom da je pravi primatelj umrli, a milostinja se može računati u zekat samo ako je uzmu živi ljudi u potrebi. Vidjeti Al-Marghinani, *Al-Hidayah: The Guidance*, prev. dr. Imran Ahsan Khan Nyazee (Bristol: Amal Press, 2006).

milostinje određuje da li je davatelj imetak pročišćen, a ne to kako se zekat naposljetku troši ili (zlo)upotrebljava. Prema većinskom mišljenju u hanefijskom fikhu, ako je davateljeva namjera dati milostinju primatelju koji izgleda kao da je u potrebi (standardni kriteriji o tome ko je „u potrebi“, a koji su prilično široki, u Kur'anu [9:60] pokrivaju osam kategorija „onih koji su u potrebi“), onda se, bez obzira na to šta se desi nakon davanja, milostinja smatra valjanim zekatom. Ovaj fokus na davateljevu namjeru ograničava djelotvornost milostinje na period kada je ona još u rukama davatelja.

Međutim, po manjinskom mišljenju, koje je valjano i odgovara uvjerenjima nekih muslimana u starom Lucknowu (bilo da znaju za mišljenja učenjaka ili ne), ako davatelj smatra da je dio njegovog zekata neispravno dodijeljen, onda se taj dio može platiti drugi put. Ovo manjinsko mišljenje se pripisuje Ebu Jusufu, čuvenom Ebu Hanifinom učeniku.²¹ Ovaj interes za zekat nakon što on „ode“ iz davateljevih ruku karakterističan je za razvojnu etiku koja motivira muslimane koji strahuju da im zekat neće biti „ispravan“ ako nije dat pravim ljudima, u prave svrhe.

Islamska jurisprudencija i nauka u nastavi u medresama u Lucknowu ne spominju ulogu dobrotvornih udruženja, nego je, po njima, zekat primarno individualna obaveza davatelja ili ga treba prikupljati islamska vlast, kao u vrijeme Poslanikovog hilafeta. Po mišljenju nekih muslimana, islamska dobrotvorna udruženja preuzimaju na sebe te obaveze, što nije šerijatski opravdano. Svi učenici u medresi Nadwa (Darul Ulum Nadwatul Ulama), jednoj od gradskih medresa u Lucknowu, poznaju savremene islamske reformske trendove, međutim, barem dva učenika iskazala su kritičko mišljenje o razvojnim dobrotvornim organizacijama koje prikupljaju i raspodjeljuju zekat. Jedan mlađi učenik ispričao je da ih u seoskoj medresi, koju je pohađao, uče da islamske dobrotvorne organizacije koje skupljaju zekat

21 Al-Marghinani, *Al-Hidayah*, str. 291.

nisu zakonite, kao ni nova islamska dobrotvorna aktivnost u kojoj sam volontirao na pijaci Aminabad. Drugi, stariji učenik, nije se protivio postojanju organizacija koje distribuiraju milostinju, ali je upozorio da mnoge ne djeluju islamski. Muslimani moraju voditi računa da koriste samo udruženja koja vodi ulema, svršeni medresa, kaže on. Preporučio mi je da za disertaciju napravim istraživanje i pokušam obuhvatiti udruženja koja milostinju ne raspodjeljuju u skladu s osam kategorija muslimana kojima je potrebna, a koje su navedene u Kur'anu: „Predlažem ti da se raspitaš u ovim organizacijama gdje volontiraš; Gdje trošite novac od zekata koji dobijete? Kojim kategorijama [muslimana u potrebi, kako je navedeno u Kur'anu] ga distribuirate?“

Maulana Sayyid Abul Ala Maududi (u. 1979), musliman rođen u Britanskoj Indiji, kojeg smatraju jednim od najutjecajnijih svjetskih ideologa političkog islamizma, dobro je poznat po stranci koju je osnovao, Džema'at islami (Jama'at Islami), kao i po vrlo čitanim djelima iz islamskih nauka.²² Međutim, njegova teološka djela o davanju milostinje karakteristična su po tome što ne skreću pažnju na islamske dobrotvorne organizacije usmjerene na ekonomski razvoj. Organizacija koju je on osnovao, Džema'at islami, sada u podružnicama širom Južne Azije upravlja milionima rupija od dobrotvornih donacija. Većina njegovih djela zagovara ili već predviđa osnivanje islamske vlasti u Indiji. Jedna zbirka njegovih djela o davanju sadake, napisana na urduu, *Hakikat-i zekat* („Realnost zekata“), međutim, završava dugim odjeljkom o tome šta bi trebalo da rade muslimani u Indiji, kada ne postoji islamska država.²³ U njemu raspravlja o trošenju milostinje za siromašnu rodbinu i komšije, ali napominje da se ne smije centralizirati skupljanje zekata ako nema islamske države, pa, dakle: „Muslimani u Indiji treba da razmisle šta se

22 Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).

23 Sayyid Abul Ala Maududi, *Hakikat-i zekat* (Karači, n.d.), str. 32.

može uraditi.“ Nije dato nikakvo objašnjenje, niti se spominju ikakva nedržavna građanska društvena udruženja koja trenutno djeluju širom Indije, koja još nisu bila brojna, ali su već postojala i u njegovo vrijeme. Moj učitelj u medresi Nadwa odgovorio je da u historijskoj islamskoj jurisprudenciji (koja mora zadovoljiti stroge principe islamske pravne argumentacije, *usul el-fikha*) nema mnogo toga čime bi se opravdalo osnivanje islamskih dobrotvornih organizacija. Bez obzira na ovu pravnu prazninu, s obzirom na promijenjeno stanje savremenog društva, objasnio je, muslimanski učenjaci današnjice skloni su odobriti islamskim dobrotvornim organizacijama da djeluju izvan jurisdikcije islamske države.²⁴

Pitao sam svog učitelja – jednog muftiju – o tome da li je dopuštena praksa koju su uvele nove islamske dobrotvorne organizacije koje slijede više razvojnu etiku. Opisao sam njihov proces odobravanja i odbijanja nekih siromašnih muslimana za sadaku, rekao sam da milostinju dijele javno, da fotografiraju primatelje, te spomenuo držanje hutbi u kojima se siromašni podstiču da steknu bolju radnu etiku. Kritičari nove islamske dobrotvorne prakse, napomenuo sam, napadaju sramni običaj nadziranja primatelja kao nepristojno praćenje zekata nakon što je dat.

O problemu traženja da se podnesu molbe za primanje finansijskih sredstava i biranje vrijednih primatelja, muftija je rekao da mnogi ljudi, posebno stručnjaci, preferiraju da se milostinja troši u području njihove struke, kao što je obrazovanje ili zdravstvo. Muslimani (davatelji) mogu pridodnačiti svoju obaveznu milostinju samo onim muslimanima u potrebi koji imaju određeni broj bodova na ispitu, ili koji rade određeni posao, sve dok su ti primatelji zaista u finansijskoj potrebi. Međutim, dodao je saosjećajno, takvi davatelji ne bi smjeli usmjeravati svu milostinju ovako. Oni

24 Pregled zekata u savremenim pravnim sistemima pogledati u Russell Powell, „Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence“, *University of Pittsburgh Tax Review* 7 (2009), 43-159.

imaju i obavezu da zadrže dio za ljude koji bi im nepredviđeno mogli pristupiti, a da su u potrebi. Ako bi svako postavljao uvjete za dodjelu svog obaveznog zekata, to bi bio poraz slobodnog kruženja i preraspodjele bogatstva za sve one koji su u potrebi. Dakle, „(...) mora postojati ravnoteža (*tarazu*)“, zaključio je, tako da svi siromašni dobiju svoj dio na koji imaju pravo.

Međutim, muftija nije išao tako daleko da zagovara da islamska dobrotvorna praksa ostane isključivo područje religijskih vođa i medresa. Njegov stav je u oštrom kontrastu prema stavovima nekih učenika u njegovoj medresi (citirani gore) koji kritiziraju nove islamske dobrotvorne organizacije što preuzimaju od medresa fondove za sadaku i što institucionaliziraju davanje milostinje izvan okrilja islamske države. Umjesto takve kritike, on se prihvatio objašnjenja koje je započeo jednom poslovicom na urduu:

Gledaj, rečeno je da „ako čovjek pokuša uraditi sve, završit će tako što neće uraditi ništa“. (...) Koliko je ljudi u Indiji kojima je potrebno obrazovanje u medresi? Desetine hiljada!... Neki ne znaju ni kako obaviti namaz... Trebalo bi da to bude glavni cilj medresa i muslimanskih učenjaka.

Staloženost ovog muftije i većine učenjaka koje sam, istražujući i učeći u medresi, susreo, dokaz je njihovog dobrog poznavanja socioloških principa i zdravog razuma. Ovaj muftija predlaže uzor društva koje karakteriziraju podjela rada i kanali jasne podrške i komunikacije između vjerskih stručnjaka i stručnjaka u drugim područjima. Ova složenost je dijametralno suprotna od kritičara koje sam čuo svuda po Lucknowu, uključujući muslimane tradicionaliste, koji sumnjaju u sposobnost savremeno obrazovanog poslovnog čovjeka da ispravno upravlja vjerskom milostinjom, i *developmentaliste* muslimane davatelje milostinje, koji osuđuju medresanski sistem kao zastarjeli i kao sistem koji muslimane lišava njihovog mjesta u savremenoj ekonomiji.

Zaključak

Po raširenim shvatanjima, šerijat i fikhska nauka izvedena iz njega smatraju se islamskim „pravom“, kodeksom koji je jedan i statičan. Baš kao i čovjek kojeg sam citirao gore, koji je ozlojeđeno odgovorio da je „to Allahova naredba... Kome treba razlog za davanje zekata?“, muslimani u Lucknowu često smatraju šerijat jasnim skupom etičko-pravnih pravila koja treba poznavati i slijediti, ali ne i preduboko preispitivati. I naš prijevod za šerijat kao „islamsko pravo“ povremeno učvršćuje takav stav. Čak i precizniji prijevodi kao što su „staza“ ili „put“ još uvijek predstavljaju šerijat jedinstvenim, jednim normativnim sistemom koji treba slijediti. Muslimani slijede šerijat da se približe Allahu ili da uđu u džennet na onom svijetu, baš kao čovjek koji se, idući stazom, približava vodi ili stiže svojoj kući.

Ulema posebno, kao čuvari i tumači intelektualne tradicije islama, predstavljaju islamsko pravo kao „nepromjenjivo“ kako bi ojačali svoj autoritet, u kolonijalnom dobu i danas.²⁵ „U vrijeme promjena, mi se ne mijenjamo“, napisao je Qari Muhammad Tayyid, direktor učilišta Deoband i unuk njegovog osnivača, gledajući unazad, u kolonijalno doba, na postignuća revivalističkog pokreta svog djeda.²⁶ Učenjaci koji su našli duhovno utočište u Deobandu, da osnuju medresu krajem 1900-ih, tipičan su primjer. Barbara Metcalf i drugi naučnici pokazali su da je sama ideja tradicije kao „tradicije“ umnogome dio onog kako ljudi

25 U kolonijalnoj Indiji, ovakva viđenja islamskog prava kao nepromjenjivog često su se koristila kao odgovor na britanske optužbe za proizvoljnost. Vidjeti Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002), str. 25.

26 Citirano u Barbara Metcalf, *Islamic Contestations: Essays on Muslims in India and Pakistan* (New Delhi: Oxford University Press, 2004), str. 10. Metcalf dalje komentira: „Moja studija o Deobandu, ukratko, daje mnoge primjere kako sama ideja, tradicionalnog postaje dio samodefiniranja modernosti. Ona, također, pokazuje kako se često ispostavi da je ono što se uzima kao tradicija relativno nov proizvod kolonijalne prošlosti.“

definiraju modernost, za koju mislimo da živimo u njoj.²⁷ Međutim, ulema je, u svom predstavljanju nepromjenjive tradicije tumačenja šerijata, vrlo često svjesna goleme unutrašnje raznolikosti te tradicije, što je slučaj i s muftijom/učiteljem koji je prepoznao da muslimane, dok se kreću kroz konkurentna tumačenja šerijata i svjetovne interese u davanju zekata, mora voditi taj jedan osjećaj „ravnoteže“. Međutim, oni se još uvijek oslanjaju na konstrukcije islamske intelektualne tradicije kao nepromjenjive. Zašto ovo ne pobuđuje žustrije napade uleme na različite razvojne prakse koje sam ranije opisao, ako ni zbog čega drugog, onda zbog očuvanja vlastite autoritativne veze s ovim zdanjem jednog nepromjenjivog normativnog sistema?

Ulazak novih islamskih dobrotvornih organizacija u javnu sferu u Lucknowu, tvrdim, značajno je poslužio da podupre autoritet uleme, a ne da ga ugrozi. Kako sam napisao, poslovni ljudi i vođe zajednice koji podržavaju ove dobrotvorne organizacije samoproglašeni su preporoditelji zekata. Muslimani svih vrsta priznaju pozitivne društveno-ekonomske koristi koje su ovi dobrotvori donijeli Lucknowu, sistematično osiguravajući dobrobit gradskoj sirotinji. Osim ovih materijalnih koristi, većina uleme, također, priznaje ogromne koristi za duhovno zdravlje muslimanske zajednice koje su te organizacije donijele. Neki alimi, kao što je Maulana Jahangir, započeli su vlastitu dobrotvornu djelatnost po razvojnom modelu. Iako organizirana islamska dobrotvorna praksa žrtvuje neke od historijski dominantnih interesa etike pročišćenja, ona je islamska učenja o zekatu postavila pred oči javnosti, na način na koji medrese nisu uspjele za većinu muslimana. Djelujući kao društvene humanitarne organizacije, povremeno uspostavljaju partnerske veze s drugim dobrotvornim organizacijama koje vode kršćani ili hindusi. Budući da svi Indijci gledaju na muslimanske organizacije kao na

27 Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Oxford: Oxford University Press, 1982). Vidjeti i Lara Deeb, „An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon“, *Princeton Studies in Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

organizacije koje neosporno služe javnosti, one se u člancima i vladinim raspravama predstavljaju u boljem svjetlu od medresa, čiji je fokus isključivo religijsko obrazovanje. Stoga, bilans je nešto što je i zajednički cilj uleme: značajnija uloga šerijata u životu muslimana, kanalisana kroz institucije koje ih podstiču da izvršavaju svoje obaveze davanja zekata.

Analiza snage šerijata ne može se odvojiti od analize primjene njegove etike u praksi. Bez obzira što islamske države etatiziraju šerijat, njegova moć se ne izvodi samo iz politike, kao iz podrške državi u monopolu nad korištenjem sile. Ni moć etike šerijata ne izvodi se iz njegovog svojstva da se predstavlja kao dosljedan, jedinstven ili statičan zakon. Njegova moralna moć izvodi se iz mjere u kojoj šira muslimanska javnost prihvata njegove etičke propise, čak i ako se neki muslimani pridržavaju različitog tumačenja tih propisa, kao što su oni koje motivira etika pročišćenja i oni koje motivira razvojna etika. Antropološki pristup ovog rada ukazuje na to da je analiza „etike u praksi“ jasno pokazala unutrašnju raznolikost uvjerenja i prakse među akterima koji tvrde da slijede isti etički kodeks. U takvim slučajevima, demokratizacija šerijata se desi kada novi akteri i organizacije steknu moć da djeluju kao preporoditelji i zaštitnici islamskih etičkih normi. Kao što piše Robert Hefner:

Moralna snaga šerijata se uvijek izvodila iz činjenice da njegovi najdarovitiji praktičari nikada nisu dozvolili da on bude samo nekakva apstraktna dogma koju dosljednom čine njegove vlastite premise, indifereantne spram konteksta vremena. Šerijat stječe etičku moć kada su vjernici sposobni da njegove poruke izvuku iz dubine svog svakodnevnog života, tako da on uobličuje i utječe na stanje njihovog morala.²⁸

Ovaj princip je nešto što i sama ulema uglavnom shvata intuitivno, pa čak i svjesno. Nije pogrešno što sam za studiju slučaja

28 Robert W. Hefner, *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington: Indiana University Press, 2011), str. 45.

razvojne etike, koju sam predstavio, uzeo islamsku dobrotvornu organizaciju koju vodi pripadnik uleme. On i drugi brzo su zauzeli utjecajnu poziciju koju takva jedna forma udruživanja ima u vrijeme kada utjecaj i društveni autoritet tradicionalnih medresa opada. Iako ta transformacija nije ni blizu završetku, a islamske dobrotvorne organizacije su još uvijek manjinski akteri u muslimanskoj javnoj sferi u Lucknowu, moji podaci ukazuju da neće još dugo biti tako.

Nova razvojna praksa islamskih dobrotvornih organizacija mogla bi raspirati tenzije ako bi ulema pomislila da im autoritet ugrožavaju promjene koje takve organizacije uvode u obrednu praksu davanja zekata kakva se stoljećima poučavala u medresama. Međutim, ulema u Lucknowu ne smatra da je ova transformacija davanja zekata odstupanje od učenja fikha, nego da je to drugi naglasak u tumačenju istog svetog teksta. Primjer takve uleme u Lucknowu ističe važnost analiziranja islama kao „diskurzivne tradicije“²⁹, da pođemo od ideje Alistaira MacIntyreya o tradiciji kao „raspravi koja se proteže kroz vrijeme“, definirane više po kriterijima debate nego po pozicijama koje se u njoj zauzimaju.

Reference

- Al-Marghinani, *Al-Hidayah: The Guidance*, prev. Imran Ahsan Khan Nyazee (Bristol: Amal Press, 2006).
- Arjomand, Said Amir, „Philantropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era“, u *Philantropy in the World's Traditions*, Ilchman et al. (ur.) (Bloomington: Indiana University Press, 1998), str. 109-32.

29 Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*. Vidjeti i Asad, Talal, „The Idea of an Anthropology of Islam“, *Occasional Papers Series* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986), str. 381-406.

- Asad, Talal, „The Idea of an Anthropology of Islam“, *Occasional Papers Series* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986).
- Benthall, Jonathan, „Financial Worship: The Qur’anic Injunction to Almsgiving“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1999), 27-42.
- Benthall, Jonathan i Bellion-Jourdan, Jerome, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World* (London: I.B. Tauris, 2003).
- Bornstein, Erica, „The Impulse of Philanthropy“, *Cultural Anthropology* 24 (2009), 622-651.
- Deeb, Lara, „An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi’i Lebanon“, *Princeton Studies in Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2006).
- Eickelman, Dale F. i Piscatori, James, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Hallaq, Wael, *Shari’a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Hefner, Robert W., *Shari’a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington: Indiana University Press, 2011).
- Ibn Kudama, Ebu Muhammed Abdullah ibn Ahmed, *el-Mugni*, ur. Muhammad Rashid Ridā (Egipat: Metba’at el-menar, 1345. h. g./1927).
- Kandhalvi, Zakariya, *Faza’il-e A’mal* (San Francisco: Islamic Bulletin), <http://www.islamicbulletin.org>.
- Marsden, Magnus, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan’s North-West Frontier* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Maurer, Bill, *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

- McChesney, Robert D., *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Nadwi, Abul Hasan Ali, *The Economic Order of Islam* (Rae Bareli, UP: Dar-e Arafat).
- Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Osella, Filippo i Osella, Caroline, „Muslim Entrepreneurs in Public Life between India and the Gulf: Making Good and Doing Good“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009), S202-S221.
- Powell, Russell, „Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence“, *University of Pittsburgh Tax Review* 7 (2009), 43-159.
- Al-Qaradawi, Yusuf, *Fiqh al-Zakah* (Jeddah: Scientific Publishing Centre, King Abdulaziz University, 2000).
- Sachar, Rajindar, *A Report on the Muslim Community of India: High Level Committee Report on Social, Economic, and Educational Status of the Muslim Community of India* (Delhi, 2006).
- Singer, Amy, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Taylor, Christopher B., „Receipts and Other Forms of Islamic Charity: Account for Piety in Modern North India“, *Modern Asian Studies*, 52:1 (2018), 266-96.
- Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1978).
- Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002).



6. Pojam *ridā* u Kur'anu: pogrešno popularno razumijevanje i vesternizacija Jevreja i kršćana

Asaad Alsaleh

Sažetak

Zbog njegove sve veće popularnosti i cijelog spektra predstava s njim povezanih, kur'anski ajet 2:120 iz sure *el-Bekare* bit će u središtu ovog poglavlja. Ovaj ajet prenosim u prijevodu na slijedeći način: „Nikada ni Jevreji, ni kršćani neće biti tobom zadovoljni sve dok budeš slijedio njihovu vjeru. Reci:, Uistinu, Allahov put je jedini put.' Ako bi se poveo za željama njihovim, nakon znanja koje si primio, od Allaha te niko neće zaštititi, niti će ti pomoći.“ U ovom poglavlju dajemo egzegetsku studiju značenja i predstavljanja pojma *ridā* (zadovoljstvo) u ovom ajetu, nasuprot „popularnom“ shvatanju ovog ajeta koje je zaživjelo među mnogim muslimanima, posebno u modernom komunikacijskom dobu. Tvrdim da se i ovaj ajet i pojam *ridā* izvlače iz konteksta i pogrešno shvataju, što je dio reakcionarnog diskursa protiv Zapada. Kako se može vidjeti na društvenim mrežama, internetskim komentarima i na

drugim virtualnim mjestima, mnogi muslimani citiraju ovaj ajet kako bi ukazali na to da postoji jedan urođeni stav zavjere ili mržnje kod zamišljenog monolitnog jevrejsko-kršćanskog Zapada. Izuzetno popularno, pogrešno citiranje ovog ajeta je učvrstilo jedno fiksno značenje i statično shvatanje teksta koji ima svoj vlastiti kontekst, svoje reference i interpretacije. Pogrešna tumačenja ovog ajeta su zamračila i zamaglila utvrđeno mišljenje da je ajet upućen poslaniku Muhammedu u jednom specifičnom historijskom kontekstu te se u njegovoj upotrebi kao bezvremene reference gubi iz vida taj kontekst. Utvrđeno, nepolitizirano tumačenje ajeta 2:120 dat ćemo kroz klasične komentare, koji pokazuju da ajet ukazuje na pojedinačni religijski stav nekih Jevreja i kršćana koji nisu predstavljeni kao neprijatelji i ne podstiče neprijateljski stav prema njima.

Neodobranje Zapada

Anegdotsko iskustvo ponekad motivira na istraživanje koje poslije duguje tom iskustvu. U članku koji sam objavio na arapskom, na svojoj Facebook-stranici (1. novembar 2013), pod naslovom „Islam u svijetu“, prikazao sam procvat islamskih centara i džamija u Sjedinjenim Državama. Kao neko ko je svjedočio pojavi ISIS-a u svom zavičaju na istoku Sirije,¹ uočio sam da njihovo vojno napredovanje prati retorika i ideologija koje propovijedaju mržnju i neupućeno tumačenje islama te konfrontacijsku religioznost. Uz sve drugo, to je naštetilo arapskom svijetu i šire, otvorilo je vrata sve većem neprijateljstvu prema svemu zapadnom. ISIS je ustrajavao na davno uspostavljenoj dogmi – i, možda, bio pod njenim utjecajem – da Zapad vjerovatno želi uništiti islam. Ove dogme se drže mnogi politički islamski pokreti, ali

1 Ta teroristička grupa se nekada zvala Islamska država u Iraku, a u aprilu 2013. godine postala je Islamska država Iraka i Sirije ili ISIS. Više o ISIS-u vidjeti Weiss, Michael i Hassan, Hassan, *ISIS: Inside the Army of Terror*, 2. izd. (New York: Regan Arts, 2016).

je ona postala uobičajena i među običnim muslimanima u arapskom svijetu. U članku sam htio istaknuti da fanatični diskursi na Bliskom istoku zanemaruju slobodu religije na Zapadu i da u zapadnim zemljama žive i muslimani, sa svojom kulturom i religijskom praksom. Također sam tvrdio da se u ovim diskursima ustrajava na opisu zapadnih zemalja kao „nevjernih“ i „nemoralnih“, dok se Istok idealizira, a zanemaruju njegovi dominantni problemi u kojima se vide neislamski principi, među kojima su okretanje terorizmu i ekstremistički stavovi koji ga pothranjuju.

Komentari onih koji su pročitali moj post na Facebooku bili su uglavnom negativni, kritični. Nisam se obratio svojim arapskim čitateljima (neki su vrlo obrazovani, a neki sa minimumom obrazovanja) da bih branio Zapad, jer ne mislim da Istok i Zapad mogu postojati kao jedinstveni entiteti, iscrtani geografski i historijski odvojeni jedan od drugog. Pisao sam s namjerom da procijenim mogućnosti koegzistencije. Iako su članak kritizirali na različitim planovima, jedan se posebno ističe. Otkrio sam u komentarima ozbiljan problem s citiranjem Kur'ana, posebno ajeta 2:120, koji se obično koristi kao vrhunski argument da je Zapad urođeno zao i da su njegovi stanovnici „Jevreji i kršćani“ koji se spominju u ajetu. Engleski pjesnik Rudyard Kipling je 1889. godine rekao: „Istok je Istok, a Zapad Zapad, i nikad se njih dva sresti neće“,² a mnogi još vjeruju, i na Istoku i na Zapadu, da je religija razlog što do tog susreta doći neće. Kako sam, nakon što sam analizirao ogroman broj citata ovog ajeta, otkrio: historijski i religijski okviri miješaju se, tako da čine leće kroz koje komentatori na Facebooku i Twitteru gledaju Zapad, pretpostavljajući povezanost između Zapada i ljudi koji se u Kur'anu spominju. Upravo se ovaj ajet naširoko koristi da opravda stavove protiv Zapada. Očigledno, svaki musliman bi mogao imati mnoge legitimne razloge da kritizira Zapad, ali ne bi smio vidjeti Zapad u Kur'anu na način na koji ovi kritičari misle. Teško da su

2 Rudyard Kipling, *Poems and Ballads* (New York: H. M. Caldwell, 1899), str. 11.

ovi komentari „lični“ ili da izražavaju samo individualne stavove, oni su dio naslijeđa pogrešnog razumijevanja, pogrešnog citiranja i pogrešnog korištenja religijskih tekstova, kao i miješanje političkog i religijskog.

Novo pregledanje komentara sa Facebooka, na moj gore spomenuti članak, dat će jasnu sliku stavova, zajedničkih mnogim muslimanima, o Zapadu, Jevrejima i kršćanima. Dat ću letimičan pogled na ove stavove i prevesti ih, redosljedom kojim su se javljali, prije nego što pređem na komentare koji uzimaju Kur'an kao referencu za svoj stav, pozivajući se na ajet 2:120; diskusija tog ajeta je u središtu narednog odjeljka. Jedan od komentara glasi: „Križarski pohodi protiv islama uopće nisu prestali. Sjedinjene Države su odgovorne za Afganistan, Palestinu... Siriju i Libiju, kao i za sve podjele u arapskom svijetu, a to im neki Arapi olakšavaju. Zašto su dali Irak šiijama? Zašto je Sudan podijeljen na dvije države? Sve su ovo dimenzije rata protiv islama.“ Drugi komentator, koji mora da je pročitao prethodni komentar, piše: „Mi ne vidimo to kao križarski pohod. Međutim, ako se sjetite šta je Bush rekao kada je okupirao Irak, oni [zapadnjaci] su eksplicitno to i rekli. Islam je uvijek isti, ali su oni ti koji su izmislili termine kao što su islamisti i fundamentalisti.“ Naredni odgovor je bio ovakav: „Ekstremizam je pojam koji su smislili zapad i arapski režimi kao izgovor za uguše buđenje islama.“ Govoreći o događajima od 11. septembra, očigledno iz pozicije teorija zavjere, jedan komentator piše da su „tornjeve, nakon što im je istekao rok trajanja, uništile Sjedinje Države, ali su za to optužile one koje su prethodno prihvatili, zato što su im izvršili zadatak i zato što je bilo potrebno dokrajčiti ih. Sjedinjene Države okupirale su muslimanske zemlje za koje su smatrale da se više ne pokoravaju njihovoj volji. Zatražile su pomoć Irana da iskoriste razlike među sektama, među šiijama i sunijama, i proglasile križarski rat“. Jedan komentar ide ovako: „Prljavo lice ostaje prljavo, ma koliko ga pokušavali oprati. Sjedinjene Države

prolijevaju krv muslimana i piju je do posljednje kapi.“ Druga osoba izjavljuje: „Negdje u umu zapadnjaka, posebno u Sjedinjenim Državama, postoji neprijateljstvo protiv islama. Ono se nekada pokazuje otvoreno i ne može se zanemariti... Očit primjer, koji se ne smije ignorirati, jest pitanje Palestine.“

Ako se zaustavimo ovdje na trenutak, svaka kulturna studija koja se kritički bavi arapskom političkom kulturom mogla bi prepoznati da ovi stavovi prevladavaju u arapskom svijetu. One otkrivaju političke razloge podstaknute izopačenom politikom Zapada na Bliskom istoku, posebno u pogledu pitanja Palestine, a koji doprinose sve većem konsenzusu među Arapima koji ne vole tu tuđinsku politiku koja prkosi njihovoj volji.³ Ratovi u Iraku i Afganistanu, kako je rečeno u uvodu, potpirili su još veći antagonizam. Prema jednoj velikoj anketi koju je naručio Arapsko-američki institut (AAI), a koju je u junu 2004. godine provela organizacija Zogby International, nenaklonjeni stavovi prema Sjedinjenim Državama u pet arapskih zemalja značajno su se pogoršali od 2002. godine – prije rata protiv Iraka i Afganistana. Naprimjer, 98% anketiranih Egipćana – što je bilo za 22% više nego 2002. godine – izrazilo je „negativan stav prema SAD-u“.⁴ Ovo nezadovoljstvo zasnovano je više na političkim nego na religijskim reakcijama. Međutim, religija se može koristiti da podigne određene „političke vjetrove“, izazove smutnju, negativne reakcije i veću politizaciju religije; naprimjer, predsjednik George W. Bush koristi termin „križarski pohod“ u odgovoru na terorističke napade od 11. septembra, kao bezosjećajnu formulaciju onog što njegova administracija želi uraditi protiv krivaca, marširajući ka globalnom i vrlo sumnjivom ratu. Kada ga koristi jedan zapadni lider, ovaj termin postaje opak i s nabojem vrlo

3 Andrew Hammond, *Popular Culture in the Arab World: Arts, Politics, and the Media* (Cairo: American University in Cairo Press, 2007), str. 16.

4 Benjamin Duncan, „Poll Reveals Arabs' True Feelings on US“, *Al Jazeera English* (26. juli 2004), <http://www.aljazeera.com/archive/2004/07/200841015355992889.html>.

neprijatne historije, izaziva suprotan učinak i može se obiti o glavu, a to se vidi i iz komentara nekih arapskih građana koji pogrešno pretpostavljaju da ova predsjednikova nesmotrena zapaljiva opaska iskazuje stav svih zapadnjaka ili svih Amerikanaca. Očigledno je da su ovaj i slični stavovi protiv „svih zapadnjaka ili Amerikanaca“ reakcionarni i zasnovani na generalizacijama, daleko od racionalnog razmišljanja – što je nešto što i jednom zapadnom lideru nedostaje kada govori o islamu i muslimanima. Potom je, poput Busha, tadašnji predsjednički kandidat Donald Trump govorio o islamu i muslimanskim imigrantima u jednom intervjuu na CNN-u i rekao: „Mislim da nas islam mrzi.“⁵

Citiranje Kur’ana kao politička reakcija

Među komentarima koje sam dobio, u nekoliko ih se citira Kur’an da se podupre stav protiv Zapada. Ajet 2:120 je vrlo često citiran posvuda na internetu i uobičajeno je naći sljedeću frazu iz ovog ajeta: „Nikada ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni, sve dok ne budeš slijedio njihovu religiju.“ Ovaj dio, koji ja nazivam *ridā*-ajet, češće je citiran i prisutniji od drugog dijela ajeta 2:120: „Reci: Uistinu, Allahov put je jedini put.‘ Ako bi se poveo za željama njihovim, nakon znanja koje si primio, od Allaha te niko neće zaštititi, niti će ti pomoći.“ Nakon što je citirao dio o zadovoljstvu (*ridā*), jedan čitatelj piše: „Hoćemo li vjerovati Allahu ili Sjedinjenim Državama?“ Ovo retoričko pitanje se često ponavlja i pokazuje zašto je ovaj ajet postao tako popularan među Arapima (muslimanima), dajući im (misle oni) već upakovan diskurs o Zapadu. Bez obzira što je većina zapadnih zemalja prihvatila sekularizam, što nema religijsku državu

5 <https://www.youtube.com/watch?v=C-ZjotfZY60>.

(poput jevrejske države u Izraelu), niti se vezuje uz samo jednu religiju, dominantno gledište je da Zapad čine Jevreji i kršćani. Zato je usmjeravanje ovog ajeta na Zapad (na osnovu ove političke oznake) pogrešno čak i kada to opravdaju oni koji ovaj ajet neprekidno izvlače iz konteksta. Kada se kršćanstvo i judaizam povezuju sa Zapadom i kada se od njih pravi meta za nekakav pretpostavljeni kur'anski prijekor, često se zaboravljaju oni Jevreji i kršćani koji nemaju dominantnu snagu koju ima Zapad, kao i oni koji žive u arapskim zemljama.

Ideja o jevrejsko-kršćanskom neodobravanju dominira u određenim društvenim medijima i u internetskim komentarima, a da se ne odvaja političko od religijskog. Podrazumijeva se da je Zapad suštinski jedinstvena religijska cjelina koju oblikuje kršćanstvo. Historičar religije Philip Jenkins ukazuje na to da budućnost kršćanstva karakteriziraju značajne geografske promjene, uključujući i opadanje zapadnog kršćanstva, te predviđa da će „2050. godine 72 procenta kršćana živjeti u Africi, Aziji i Latinskoj Americi“.⁶ Osim toga, etiketirati Zapad kao mjesto življenja kršćana i Jevreja znači zanemariti ateizam u zapadnim zemljama. Istraživanja pokazuju da se neke zapadne zemlje teško mogu označiti kao kršćanske: npr. 72 procenta Norvežana i 60 procenata Finaca će izjaviti da ne vjeruje u „Boga kao osobu“.⁷ Dakle, kršćanstvo na Zapadu ne učestvuje toliko u identificiranju te regije koliko se to misli, a ni kršćanstvo ni judaizam nemaju dominantne uloge u politici, kako pretpostavljaju oni koji citiraju Kur'an kako bi osudili Zapad. *Ridā*-ajet se koristi u mnogim kontekstima ne samo kao referenca za argumente protiv Zapada nego kao da je i sam po sebi kritika Zapada. Spominjati ovaj ajet često već znači sumiranje stava ili mišljenja govornika. Naprimjer, kada je Samir Nassri, francuski profesionalni fudbaler, izostavljen

6 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), str. 11.

7 Michael Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* (New York: Cambridge University Press, 2007), str. 50.

iz francuske reprezentacije za Svjetski kup 2014. godine, njegova djevojka iz Engleske je, koristeći Twitter, vrijeđala francuskog trenera, i ta je vijest osvojila naslovnice. Vijest je stigla i u arapski svijet i, zato što je Nassri alžirskog porijekla, o njegovoj priči su brujali arapski mediji. Jedan komentator popularnih alžirskih novina *Echorouk* koristio je *ridā*-ajet da iznese sud kako je odluka francuskog selektora bila religijski motivirana i tvrdio da je to što se desilo Nassriju „kazna svima koji zaboravljaju domovinu“.⁸

U februaru 2011. godine, egipatski televizijski voditelj, Hafiz Mirazi, napustio je posao u satelitskoj TV-stanici u vlasništvu Saudijaca, Alarabiya, nakon što mu je zabranjeno da govori o nekim posljedicama Arapskog proljeća u Saudijskoj Arabiji. Jedan čitatelj (imena Salim) komentirao je da je teorija zavjere činjenica, kako on kaže jasna kao Sunce, i pozvao se na „Kur'an i njegovu metodu“ te citirao ovaj ajet.⁹ Nassar el-Abd el-Dželil, kuvajtski novinar i bivši selefijski kandidat za Kuvajtski parlament, iskoristio je prve riječi ovog ajeta u jednom članku iz 2013. godine, uputivši ih turskom premijeru Recepu Tayyipiu Erdoganu; naslov članka bio je *Nikada ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni... g. Erdogan*. Tvrdio je da Turska i neke arapske zemlje ugađaju Zapadu tako što prihvataju „lažne slobode, građansku državu (odvajanje religije i države) i ukidaju šerijat“. Svoju argumentaciju završio je opet citiranjem ovog ajeta, a prvi komentator koji ga je oponašao u tome pokazivao je naklonost Hassanu Nasrallahu, generalnom sekretaru libanske političke i parlamentarne stranke Hezbollah: „Nikada ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni... g. Hassane Nasrallahu.“¹⁰ Stotine drugih primjera može se naći na društvenim mrežama, gdje se ovaj ajet koristi kao instrument da se izrazi jedno esencijalizirano shvatanje Zapada, po kojem su Jevreji i kršćani kolektivno i

8 <http://sprot.echoroukonline.com/articles/193048.html>.

9 „Hafiz al-Mirazi Fired from Alarabiya“, <http://www.factjo.com/pages/full-news.aspx?id=24312>.

10 <http://kuwait.tt/article/details.aspx?Id=281364#>.

svevremeno nezadovoljni muslimanima i njihovom religijom, do tačke žestokog neprijateljstva.

Ridā-ajet često se citira u političkom kontekstu kada se neka utjecajna, poznata ličnost sa Zapada angažira u političkom ili kulturnom djelovanju koje dotiče arapske zemlje. Ajet se citira kao način da se ospori ono što zvaničnici govore ili da se rašire sumnje u djelovanje te ličnosti. Naprimjer, u predavanju od 3. aprila 2014. godine, američki podsekretar za pitanja terorizma i finansijsko-obavještajna pitanja, David Cohen, optužio je kuvajtskog ministra za vjerske poslove Nayefa al-Ajmija da podržava terorizam u Siriji, rekavši da „al-Ajmi ima povijest podsticanja džihada u Siriji. Zapravo, njegov imidž uključuje finansiranje plakata za jednog istaknutog finansijera Fronta en-Nusra“.¹¹ Ministar je odgovorio da su optužbe neosnovane, međutim, jedan kuvajtski novinar imao je drugačiji način da ih ospori. U članku u kojem brani al-Ajmija, autor tvrdi da Sjedinjene Države nemaju pravo optuživati ove ličnosti kada i same imaju historiju terorizma, a onda tvrdi da Kuvajćani podržavaju sirijsku opoziciju i njene napore da svrgne diktatora Bashara al-Assada. Svoj članak zaključuje citirajući *ridā*-ajet, kao da hoće reći da Sjedinjene Države i njen zvaničnik neće biti zadovoljni onim što on procjenjuje kao djela učinjena u ime islama (kroz djela ministra Nayefa al-Ajmija). S druge strane, kada je 2013. godine američki senator John McCain, koji je glasno podržavao sirijsku opoziciju protiv režima al-Assada, prešao sirijsku granicu i susreo se s lokalnim pobunjenicima, njegova se slika našla na jednoj web-stranici koja je ovaj ajet iskoristila kao naslov izvještaja u kojem iskazuju sumnju u senatorov čin. Dakle, ovaj ajet se citira i protiv zapadnih protivnika i protiv zapadnih pristalica pobunjeničkih grupa u Siriji.

Mnoge druge web-stranice, uključujući stranice Facebooka i naloge na Twitteru, povezuju *ridā*-ajet s vijestima o Zapadu. Papina posjeta Ujedinjenim Arapskim Emiratima i Jordanu u

11 <http://www.treasury.gov/press-center/press-releases/Pages/jl2308.aspx>.

maju 2009. godine bila je povod za mnoge komentare na ovim stranicama u kojima se kritiziraju čelnici koji su primili Papu. I opet, ovaj ajet se koristio da podriva vrijednosti odnosa sa Zapadom, a mnogi građani su odigrali apsurdnu ulogu držanja lekcija arapskim vladarima – da su njihovi međunarodni kontakti protiv kur'anskih učenja. Lider al-Kaide, Ayman al-Zawahiri, 24. oktobra 2012. godine dao je izjavu na videosnimku pod naslovom „Kairo i Damask su dvije kapije ka Jerusalemu“¹² u kojoj upozorava publiku na Zapad i „snage neprijateljski nastrojene prema islamu“. Međutim, al-Zawahirijeva glavna publika trebalo je da bude tadašnji predsjednik Mohammad Morsi, od kojeg traži da se „sjeti riječi Allaha Svemogućeg“, a to su, po al-Zawahiriju, riječi *ridā*-ajeta. Iako ova poruka nije imala odziva i al-Zawahirija su samo sljedbenici al-Kaide shvatali ozbiljno, sličan diskurs su koristili i drugi kada su komentirali odnos između Morsija i Zapada, posebno Sjedinjenih Država.¹³

Neki konzervativni muslimanski učenjaci također povezuju Jevreje i kršćane sa savremenim Zapadom i ovaj ajet tumače kao da on ukazuje na suštinsko grupno neprijateljstvo između njih i muslimana. Oni ovo čine bez izlaganja utvrđenih tumačenja muslimanskih egzegeta. Naprimjer, Abdulaziz et-Turaifi, saudijski učenjak i ličnost s društvenih mreža čija Facebook-stranica ima više od 127.000 lajkova, 8. oktobra 2013. godine je postavio sljedeću izjavu na stranicu: „Ako Zapad kaže: ‚Mi nismo neprijatelji islama‘, onda ili lažu, ili mi ne slijedimo pravi islam („Nikada ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni, sve dok ne budeš slijedio njihovu religiju“).“¹⁴ Ovaj post je podijelio 251 korisnik Facebooka, a pojavio se i na Twitteru 11. februara 2014. godine sa 3.902 *retvita*. Zanimljivo, na ovoj stranici je bilo čitatelja koji su se suprotstavili ovakvom tumačenju. „Naš problem je što uvijek

12 <http://www.almadenahnews.com/article/print/181311>.

13 <https://khelafah.wordpress.com/2013/01/27/>.

14 https://www.facebook.com/A.Tarifi.1/posts/634016193296337?stream_ref=5.

motrimo Zapad iz uskog ugla... potrebno je da razmišljamo iz drugog ugla“, komentirao je jedan čitatelj. Drugi čitatelj je napisao: „Postoji razlika između neprijateljstva i neodobravanja, kao i što tvoj otac možda ne odobrava nešto [što ti činiš], ali to ne znači da je on tvoj neprijatelj.“ Ipak, ako pretražujete „ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni, sve dok ne budeš slijedio njihovu religiju“, pretraživač na Twitteru će vam prikazati naizgled bezbroj rezultata. Drugi propovjednik, Abdul-Muhsin el-Ahmed, ima nalog na Twitteru s više od 1.156.000 pratilaca, a pojavio se i u videoklipu na YouTubeu u kojem koristi ovaj ajet, koji je i naslov videa. U nečem što se doima kao hutba poslije džuma-namaza, el-Ahmed kaže: „Smatrajte to pravilom: Svako koga Zapad hvali, zna da će biti zadovoljni s njim. A s kim su oni zadovoljni, taj nije u pravoj religiji (*millah*) koju je Allah odobrio, inače (poseže za primjerkom Kur'ana i diže ga pred publikom) ovaj Kur'an je prevara – ne dao Allah.“¹⁵ Ovaj je propovjednik toliko siguran u svoje tumačenje ovog ajeta da može biti u krivu samo ako je sami Kur'an prevara. Takvo tumačenje podsjetilo me na jednu tezu Khaleda Aboua El Fadla: „Budući da se islamski tekst prenosi preko ljudskih posrednika, ima malo smisla govoriti o autoritarnom tekstu. Zapravo, ljudski posrednik je taj koji će preobraziti autoritet islamskog teksta u ljudski autoritarizam... U osnovi, autoritarizam je čin zloupotrebe autoriteta.“¹⁶ Očigledno je da et-Turaifi i el-Ahmed misle da je njihov stav o Zapadu uobličen Kur'anom, bez kritičkog razmišljanja o tome na drugi način i ne dozvoljavajući mogućnost da, zapravo, oni svoje stavove nameću tekstu, dajući mu značenje koje nema, tako da su oni ti koji oblikuju tekst, a ne obratno.

Pogrešno tumačenje *ridā*-ajeta je vrlo često među savremenim muslimanskim komentatorima. Oni koriste društvene mreže

15 <https://www.youtube.com/watch?v=hbtDZclnluw>.

16 Khaled Abou Ebu Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian In Islamic Discourses* (Lanham, Md.: University Press of America, 2001), str. 33-34.

i drugu internetsku komunikaciju za propagandu protiv Zapada, bilo tako što šire ovaj ajet kao komentar o nečemu što se odnosi na Zapad ili, jednostavno, tako što dijele objašnjenja ajeta koja daju propovjednici ili tzv. religijske ličnosti. Primjeri koji se mogu naći u arapskim medijima izuzetno su brojni. Dolaze i od umjerenjaka i od ekstremista. Naprimjer, čuveni muslimanski propovjednik Ahmad Deedat (1918–2005), kojeg su u mnogim muslimanskim zemljama proslavile međureligijske debate, posebno tokom 1970-ih i 1980-ih, koristi ga u jednom od svojih videopredavanja.¹⁷ Poznat po debatama s kršćanskim televangelistima u kojima je pokazivao izvrsno znanje i o Bibliji i o Kur'anu, Deedat se zauzima za političke ciljeve koji se tiču muslimana u njegovoj zemlji Južnoj Africi i šire. Videokaseta s njegovim predavanjem, sada dostupna kao snimak na YouTubeu i društvenim mrežama, datirana je na 1987. godinu i sadrži pojašnjenja na arapskom; naslov predavanja je upravo iz *ridā*-ajeta.¹⁸ Na tom videu Deedat se obraća publici na Maldivima, podsjećajući ih na prisustvo Portugalaca u prošlosti i na od Pape naređene pokušaje konverzije muslimana u kršćanstvo. On ih podsjeća i na njihovog nacionalnog heroja, al-Azama, koji je zaslužan za protjerivanje tuđinskih kolonizatora. Ali, pošto je njegova specijalnost govoriti o Kur'anu, Deedat se više fokusira na *ridā*-ajet. Nakon što ga citira, odmah kaže: „A ovo je istina koja je vječno uz nas. Gdje god da smo, naći ćemo istu situaciju.“¹⁹ Deedat je posvetio nekoliko minuta da objasni svoje gledište, miješajući postkolonijalni narativ s kur'anskim tumačenjima koja, čini se, nisu poduprta kontekstom ovog ajeta ili egzegetskom tradicijom.

17 Više o utjecaju Deedata, vidjeti Brian Larkin, „Ahmed Deedat and the Form of Islamic Evangelism“, *Social Text* 96 (2008), 101-21.

18 Korištenje ovog ajeta za naslov za klipove na YouTubeu je uobičajeno. Pretraživanje ovog ajeta na YouTubeu će dati desetine videosnimaka, među kojima je i onaj egipatskog propovjednika u egzilu, Wagdyja Ghoneima, datiran na 12. decembar 2016. (<https://www.youtube.com/watch?v=wJKpNvkTjvl>). Ghoneim koristi političku situaciju u Egiptu kao razlog za svoj antagonistički stav o Jevrejima, kršćanima i nekim pripadnicima vlasti koje on naziva nemuslimanima.

19 Vidjeti https://www.youtube.com/watch?v=8yk6nyn_wSk, gdje se video završava naglašenim učenjem kur'anskog ajeta 2:120.

Zvanični glasnogovornik takozvane Islamske države,²⁰ u govoru od 7. augusta 2011. godine koristi isti ajet da opravda ubijanje i borbu protiv onih koji učestvuju u političkom sistemu u Iraku. Obraćajući se sunijama u Iraku, sarkastično pita: „Jesu li Amerika i njeni saveznici zadovoljni s vama ili nisu? Jesu li zadovoljni vladom, premijerom i parlamentom, ili nisu? Odgovor je definitivno da jesu. Onda imate ono za šta Allah kaže: „Ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni, sve dok ne budeš slijedio njihovu religiju.“²¹ Ovo pogrešno citiranje ajeta, kao da taj ajet ima konačno određeno značenje, politički je čin i zamagljuje utvrđen stav da je ajet upućen poslaniku Muhammedu u konkretnom historijskom kontekstu. Koristiti ovaj ajet kao vanvremensku referencu znači izgubiti iz vida taj kontekst.

Ako ovaj ajet daje opću uputu, onda je to pretpostavka da svi kršćani i Jevreji osjećaju isto spram svoje religije, što ih motivira da nisu zadovoljni ne samo poslanikom Muhammedom nego da nisu zadovoljni nijednim muslimanom nigdje i nikada. Logično je da ne mogu svi ljudi imati isti osjećaj nezadovoljstva. Kada se ovo nezadovoljstvo vezuje uz vjeru drugih, muslimana ili nemuslimana, moraju se naći izuzeci; nekima nije stalo da iskazuju nezadovoljstvo, drugi ne smatraju da bi oni trebali biti meta bilo kakvog religijskog neodobravanja. Stoga, generalizaciju ovog ajeta nemoguće je postaviti na logičke osnove, iste one osnove na kojima su mnoge klasične egzegete gradile svoja tumačenja. Bilo kao grupa ili kao pojedinci, ljudi različitih vjera tokom vremena bili su u različitoj mjeri opredjeljeni za svoju vjeru ili za stav o onima koji slijede neku drugu vjeru. Zato se čini da pretpostavka o univerzalnom stavu Jevreja i kršćana nema objektivne ili logičke temelje, bez obzira što se na arapskim internetskim i u štampanim medijima uzima zdravo za gotovo.

20 Ona će u aprilu 2013. godine postati Islamska država Iraka i Sirije ili ISIS.

21 Cijelu izjavu pogledati na <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?447253>.

Kontekstualiziranje nezadovoljstva (*ridā*)

Međutim, da li Kur'an zaista daje tekstualnu osnovu za agresivni stav prema Jevrejima i kršćanima? Ne u kur'anskom ajetu 2:120 koji je najcitiraniji ajet za usmjeravanje takvog jednog stava prema Zapadu. *Ridā* na arapskom znači „zadovoljstvo“, „odobravanje“ ili „biti zadovoljan nečim ili nekim“. Klasični arapski učenjaci jezika često taj termin definiraju kao suprotnost riječi *sehat* koja označava srdžbu i opisuje stanje nezadovoljstva. U svom autoritativnom arapskom rječniku, Ibn Manzur kaže da su „zadovoljstvo [*ridā*] i *sehat* dva pridjeva [koja opisuju stanje] srca“.²² On objašnjava da kada Kur'an kaže: „U ugodnu će životu živjeti“ (101:7), onda pridjev *radija* – što doslovno znači „biti zadovoljan“ – zapravo znači *merdija*, biti objekt zadovoljstva, prijatan, pa, stoga, odgovara prijevodu „ugodan“.

Ridā nije termin koji je lahko analizirati, bilo jezički, bilo psihološki. To je emocija koja ima različite dimenzije. Može se iskazati šutnjom, kao u hadisu kada je Aiša, Poslanikova žena, pitala o pristanku djevojke na brak, rekavši: „O, Allahov Vjerovjesniče! Djevojka se stidi.“ Poslanik je objasnio da je „njena šutnja znak njenog pristanka“.²³ *Ridā* u islamskoj tradiciji može biti od Allaha prema ljudima, kao u Kur'anu (9:100): „Allah je zadovoljan njima... a i oni su zadovoljni Njime“, što se u *Arapsko-engleskom leksikonu* Williama Lanea objašnjava kao: „Bog je zadovoljan njihovim djelima, a oni su zadovoljni nagradom koju im On daje.“²⁴ *Ridā* se koristi u mnogim hadisima s različitim konotacijama, a ova riječ i njene varijantske izvedenice u Kur'anu se spominju 30 puta.²⁵

22 Ibn Manzur, *Lisan el-'arab* (Bejrut: Sadir, 2003), vol. 6, str. 168.

23 Ibn Kudama, *el-Mugni* (Kairo: Mektebat el-Kahira, 1968), vol. 7, str. 45.

24 Edward Lane, *Arabic-English Lexicon* (London: Williams & Norgate, 1863), str. 1099.

25 Više o kontekstu u kojem se javlja riječ *ridā* i njene varijante u Kur'anu, kao i o različitim značenjima u kojima se ova riječ javlja u arapskom jeziku, vidjeti Muntaha Mahfouz Jallad, „Satisfaction: Qur'anic Study“, magistarska teza, Univerzitet Najah (Nablus, 2010), na https://scholar.najah.edu/sites/default/files/all-thesis/satisfaction_Qur'anic_study.pdf.

U ajetu 2:120, *ridā* kod Jevreja i kršćana je uvjetovana Poslanikovim prihvatanjem njihove religije, međutim, to ne znači da osjećaju srdžbu (*sehat*) prema Poslaniku ili da kuju zavjeru protiv njega ili muslimana, što vidimo da Abdul-Muhsin el-Ahmed naglašeno (i pogrešno) imputira. Nasuprot tome, jedan ugledni učenjak, kakav je Jusuf el-Karadavi, koji zna polemizirati zbog nekih svojih političkih pogleda, nalazi u ovom ajetu „pohvalu za Jevreje i kršćane“, jer pokazuje da su odlučni u svojoj religiji.²⁶

U Kur'anu (2:120) ispred „Jevreji“ i „kršćani“ stoji arapski određeni član *el- (al-)*, koji se u arapskoj nauci retorike (*'ilm el-belaga*) zove *el el-'ahdijje*.²⁷ Grubo preveden kao „određeni član poznatosti“, on ukazuje na posebnu temu, poznatu slušatelju, o kojoj je on/a prije upoznat/a. Arapski retoričar el-Kazvini (u. 739/1338) daje ovaj ilustrativni primjer. Prvi govornik kaže: „Došao mi je čovjek iz plemena.“ Drugi govornik odgovara (ili, kasnije pita): „Šta je čovjek htio?“²⁸ gdje „čovjek“ ne označava bilo kojeg čovjeka, nego konkretnog čovjeka poznatog slušatelju. Čovjek u ovom primjeru nije čovjek uopće, kao u rečenici: „Čovjek ne može postojati ako ne postoji žena“, nego konkretan, kao u rečenici „Čovjek koji se prvi spustio na Mjesec je Amerikanac.“ Iako muslimani mogu lahko i ispravno identificirati *en-nas* (ljude) u kur'anskom ajetu 114:2 kao sve ljude, sve čovječanstvo, ova riječ, kako ćemo vidjeti, nema isto značenje u ajetu 3:173. Kada komentira kur'anski ajet 9:30, „Jevreji govore:, Uzejr je Allahov sin“, el-Kurtubi (u. 671/1273) raspravlja o ovom pitanju općeg naspram posebnog. On smatra da je „ovaj iskaz formuliran uopćeno, ali značenje mu je posebno, budući da ne kažu svi Jevreji tako. Ovo liči na (Kur'an 3:173), one kojima su ljudi rekli“,

26 <https://www.youtube.com/watch?v=F3PHJL5sBmU>.

27 O vezi između retorike (*'ilm el-belaga*) i egzezeze, vidjeti Meri, Josef W., *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia* (New York: Routledge, 2006), str. 679-80.

28 Dželaluddin Muhammed ibn Abdurrahman el-Kazvini, *el-Idah fi 'ilm el-belaga*, ur. Muhammed 'Abd el-Mun'im Hafedži (Bejrut: Dar el-džil, b. d.), str. 32.

gdje nisu svi ljudi rekli tako“.²⁹ Tako i kur’anski ajet 3:72 opisuje šta čine neki Jevreji i kršćani. I iza ajeta 2:120 i ajeta 3:72 slijedi naredba Poslaniku da kaže da je prava uputa Allahova uputa, iako s malom razlikom u redoslijedu riječi. Ovom vezom se utvrđuje da kur’anski ajet 2:120 ne govori općenito o Jevrejima i kršćanima, nego posebno o nekima od njih, dat u konkretnom kontekstu njihove historijske interakcije s islamom.

Iako mnogi muslimani vezuju pojam *ridā* iz kur’anskog ajeta 2:120 uz Zapad, rana djela *tefsira* ne pokazuju konsenzus po pitanju značenja ovog ajeta, niti prave takvu asocijaciju: takva asocijacija predstavlja vrlo politizirano i slabo informirano mišljenje. Nema pozivanja na ovaj ajet kod Mudžahida ibn Džabra (u. 104/722), jednog od najranijih egzegeta,³⁰ međutim, njegov savremenik Mukatil ibn Sulejman (u. 150/767) navodi da su Jevreji iz ovog ajeta Jevreji iz Medine, a da su kršćani iz Nedžrana.³¹ Mukatil, kojeg su kasniji muslimani ironično optuživali da se puno oslanjao na Jevreje i kršćane kao informante za svoju knjigu,³² ne govori mnogo o ovom ajetu, osim što spominje da se obraća Poslaniku. On smatra da se glagol „reci“ u ovom ajetu odnosi na Poslanika i ne upućuje na to da je cijela muslimanska zajednica primatelj. Njegova referenca na kršćane iz Nedžrana javlja se na mnogim mjestima gdje tumači kur’anske ajete o Jevrejima i kršćanima. Gordon Nickel nalazi više od 80 ajeta na početku sure *Alu Imran* koji se bave „kristološkim svjedočenjem izaslanstva kršćana iz arapskog grada Nedžrana“.³³ Ove kontekstualizacije iz tefsirske literature nema kod savremenih muslimanskih komentatora. Oni navode *ridā*-ajet kao potvrdu da su

29 *Tefsir el-Kurtubi* (Damask: Dar el-fikr, b. d.), vol. 2, str. 51.

30 *V. Tefsir el-imam Mudžahid ibn Džebr*, ur. Muhammed ‘Abd es-Selam Ebu en-Nil [Medine Nasr [Kairo]: Dar el-fikr el-islami el-hadise, 1989).

31 *Tefsir Mukatil ibn Sulejman*, ur. Ahmed Ferid (Bejrut: Dar el-kutub, 2003), str. 75.

32 Više o kritici pouzdanosti Mukatila, v. *Tefsir Mukatil ibn Sulejman*, ur. ‘Abdullah Mahmud Šihate (Kairo: el-Hej’e el-misrije el-‘amme li el-kitab), vol. 5, str. 43.

33 Gordon Nickel, „Conquest and Controversy: Intertwined Themes in Islamic Interpretative Tradition“, *Numen* 58 (2011), 234-35.

svi Jevreji (ne oni iz Medine, kako kaže Mukatil), svi kršćani (ne samo oni iz Nedžrana) i svi muslimani (a ne samo Poslanik) predmet ovog ajeta.

Drugi rani egzegeta, Abdurrezzak ibn Hammam es-Senani (u. 211/827), koji mišljenja o kur'anskim ajetima bilježi uglavnom u lancu predaje, ne kaže ništa o ovom ajetu. Kada komentira kur'anski ajet 3:72 („Neki sljedbenici Knjige govore [jedni drugima];, Vjerujte ono što se objavljuje vjernicima [muslimanima] na početku dana, a poretite to krajem dana, ne bi li i oni napustili svoju vjeru.“), on parafrazira: „Vjerujte u ono što se objavljuje vjernicima“ kao „*ridā bidinihim*“;³⁴ ili „zadovoljni svojom religijom“. Ovo znači da on čin vjerovanja smatra ekvivalentom za *ridā*. Stoga, „ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni, sve dok ne budeš slijedio njihovu religiju“, podrazumijeva ne samo odobravanje (svjetovno i drugo), nego „*ridā bi ed-din*“, da upotrijebimo es-Sen'anijev opis prihvatanja neke religije. U ovom tumačenju, kada Jevreji i kršćani negiraju zadovoljstvo (*ridā*) – to je način da kažu da neće mijenjati svoju religiju za islam. Kur'an (3:72) jasno kaže da su samo „neki sljedbenici Knjige“ imali nepostojani odnos s islamom.

U egzegetskoj literaturi, *ridā*-ajet je i dalje samo o Poslaniku i Jevrejima i kršćanima njegovog vremena i na konkretnom geografskom mjestu: Jevrejima u Medini i kršćanima iz Nedžrana. Jezik koji egzegete koriste u obrazlaganju ove poruke je skoro uvijek neutralan. Naprimjer, tradicionalni mutaziljski egzegeta ez-Zamahšeri (u. 538/1144) mišljenja je da ona govori o Poslaniku, bez uvođenja svih muslimana u taj scenario: to je „kao da su rekli:, Nećemo biti zadovoljni tobom, bez obzira koliko ti ustrajavao, sve dok ti ne budeš slijedio našu religiju.' Oni ovo govore ne bi li on odustao od pozivanja u islam. Stoga je Allah izrekao ove riječi.“³⁵ Po ez-Zamahšerijevom mišljenju, ovi su Jevreji i kršćani

34 'Abd er-Rezzak es-San'ani, *Tefsir 'Abd er-Rezzak*, ur. Mahmud M. 'Abduh (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), str. 397.

35 Mahmud ibn Omer ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an hakaik gavamid et-tenzil ve 'u-jun el-ekavil fi vudžuh et-te'vil* (Rijad: Obeikan, 1998), str. 316.

htjeli poslati poruku Poslaniku da njihova kolektivna konverzija u islam nije ostvariva. Fahrudin er-Razi (u. 606/1209), koji, također, smatra da cijeli ajet govori o Poslaniku i Jevrejima i kršćanima njegovog vremena, slaže se sa ez-Zamahšerijevim stavom, ali, koristi mnogo agresivniji jezik. Po er-Raziju, Allah je u ovom ajetu pokazao „snagu njihovog neprijateljstva prema Poslaniku i objašnio šta je njima potrebno da odustanu i ne slijede [Poslanika]“.³⁶ Obojica tekst razumiju kao poruku upućenu Poslaniku, iako se razlikuju po tome kako doživljavaju ton ove poruke.

Tek drugi dio kur'anskog ajeta 2:120, po nekim egzegetama, uključuje ummet, tj. cijelu muslimansku zajednicu, kojoj se obraća kao i Poslaniku. Ibn Kesir (u. 774/1373), čiji se *tefsir* čita širom muslimanskog svijeta, obuhvata ummet tvrdnjom da je *ridā*-ajet samo o Poslaniku, a da se u drugom dijelu proširuje na cijelu muslimansku zajednicu. On svoje tumačenje ovog ajeta počinje citiranjem Muhammeda ibn Džerira et-Taberija (u. 310/923): „Značenje iskaza, ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni, sve dok ne budeš slijedio njihovu religiju je da te Jevreji i kršćani nikada neće prihvatiti, o, Muhammede. Zato ne teži onom što ih zadovoljava ili što njima odgovara, i nastoj tražiti Allahovo zadovoljstvo pozivajući ih istini koju ti je Allah poslao.“³⁷ Međutim, Taberi, za razliku od Ibn Kesira, smatra da drugi dio kur'anskog ajeta 2:120 ne obuhvata ummet i njegovo se tumačenje koncentrira isključivo oko Poslanika.

Za Ibn Kesira se zna da se oslanja na *rivajet*, odnosno prenošenje prijašnjih tefsirskih mišljenja, počev od sunneta (Poslanikovih izreka), pa preko Poslanikovih ashaba, koji su, po raširenom mišljenju, pouzdani, zbog svog direktnog kontakta s Poslanikom i zbog toga što su učili od njega, do *tabi'ina*, koji su učili o značenjima Kur'ana i okolnostima njegove objave od ashaba. Što se tiče drugog dijela kur'anskog ajeta 2:120, Ibn Kesir citira druge kasnije izvore, odnosno utvrđena mišljenja učenjaka koji

36 Fahrudin er-Razi, *et-Tefsir el-kebir* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2004), str. 30.

37 Ismail Omer ibn Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* (Rijad: Dar Tajbe, 2002), str. 402.

su došli poslije prvih generacija i koji su stvorili pouzdano naslijeđe *tefsira*. Ibn Kesirova odluka da se, u tumačenju *ridā*-ajeta, vrati et-Taberiju je smisljena, zato što obojica koriste istu metodologiju u prikupljanju tefsirskih prenošenja – s tim što je et-Taberi bio poznat po tome što se „formirao teološkim diskusijama svog vremena, koje su, potom, oblikovale njegov pristup egzegezi“.³⁸ Iako su obojica dokumentiranju prenošene egzegeze davali prednost nad ličnim mišljenjima, ni et-Taberi, ni Ibn Kesir nisu mogli zabilježiti tumačenje ovog ajeta od Poslanika, njegovih ashaba ili tabi'ina. Zato su tražili alternativu: dali su lično tumačenje, zasnovano na vlastitom znanju svih relevantnih disciplina islama i zasnovano na njihovim jezičkim, književnim i pravnim temeljima. Obojica su smatrali da se ovaj ajet odnosi samo na Poslanika, ali nisu bili saglasni oko drugog dijela ajeta.

To što nema tumačenja kur'anskog ajeta 2:120 iz sunneta ili od generacija bliskih Poslaniku pokazuje da je šta god bilo rečeno o njemu proizvod čovjeka koji mu pristupa – bez autoritativnog tumačenja oko njega: ili o ovom ajetu mišljenje nije dao Poslanik, autoritativni izvor za prenošenje značenja, ili je takvo tumačenje postojalo, ali je zapalo u pukotine dokumenata i memorije. Razlog zašto nema usmene predaje ili pisanog dokumenta o ovom ajetu možda je to što je to bio Poslanikov posao, a ne nekog drugog, da tako kažemo; međutim, tradicionalna egzegeza ne funkcionira tako, budući da se značenja usađuju čak i rekonstrukcijom odnosa Poslanika i njegove zajednice (muslimanske i druge) i predočavanjem psiholoških, historijskih, pa i didaktičkih dimenzija koje ima taj odnos i tekst povezan s njim. Osim toga što Ibn Kesir citira od et-Taberija, u knjizi ovog potonjeg čitamo lični pokušaj da iznađe jedno tumačenje koje bi dalo smisleni stav o Jevrejima i kršćanima i o tome što nisu zadovoljni Poslanikom. Et-Taberi svoju egzegezu gradi na sljedećoj argumentaciji:

38 Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond: Curzon, 2000), str. 127.

Pozivati ih [u islam] je [jedini] način da se oni sretnu s tobom na tlu ljubavi i religijskih vrijednosti. Inače, oni neće biti zadovoljni time što ćeš slijediti njihovu religiju, zato što je judaizam protiv kršćanstva, a kršćanstvo protiv judaizma. Oni nisu u saglasju jedni s drugima, a nemoguće je da jedan čovjek bude i kršćanin i Jevrej istovremeno. Jevreji i kršćani se ne slažu da ti odobre, osim ako ne postaneš kršćanski Jevrej, što nikada ne možeš postići, jer si jedna osoba i nemoguće je da u stanju jednog (čovjeka) budu dvije suprotne religije. Budući da je spajanje dviju religija istovremeno nemoguće, nemoguće je i zadovoljiti obje. A pošto ti ne možeš to postići, moraš se pridržavati upute Allahove.³⁹

Ovo tumačenje se zasniva na logičkoj argumentaciji. Et-Taberi koristi logiku da odredi kako se može zaključivati o značenju zadovoljstva, u tom procesu upućujući na kontekst života i karakter poslanika Muhammeda. Za razliku od Ibn Kesira, et-Taberi ne podrazumijeva sve muslimane. Suština ovog ajeta, kako et-Taberi tvrdi, jest da je poruka za Poslanika, da se usredotoči na pozivanje ljudi u islam, a ne na psihološke reakcije ili namjere Jevreja i kršćana, čije je odobravanje u području vjere logički nemoguće dosegnuti. Zato, ni Ibn Kesir, ni et-Taberi (niti egzegete koje su im prethodile) ne mogu naći utvrđene dokaze da, u jednom bezvremenom i esencijaliziranom maniru, izjave da je nepostojanje zadovoljstva (*ridā*) prirodno usmjereno protiv muslimana.

Što se tiče el-Kurtubija, koji se fokusira na pravne i jezičke aspekte Kur'ana, njegova metodologija otkriva jednu drugu dimenziju kur'anskog ajeta 2:120. Ponekad previše detaljan, do digresije, na što jedan engleski prevoditelj ukazuje, el-Kurtubi teži dati „detaljno objašnjenje cijelog fikha za područje o kojem je riječ, uključujući sva različita mišljenja različitih pravnih učenjaka (*fukaha'*) i težinu njihovih argumenata“.⁴⁰ Zato on citira muslimanske pravnike i, na osnovu riječi *mille*, koja je u ovom ajetu u jednini, diskutira da li Jevreji mogu nasljeđivati od kršćana ili ne.

39 *Tefsir et-Taberi*, ur. Mahmud Šakir (Kairo: Dar el-Me'arif, b. d.), vol. 2, str. 562-63.

40 Aisha A. Bewley, *Tafsir al-Qurtubi: Classical Commentary of the Holy Qur'an* (London: Dar el-Ta'awa, 2003), str. 15-16.

Ova pravna rasprava daje uvid u to kako su pravnici pokušavali regulirati poslove zajednice, sa svom njenom međuvjerskom raznolikošću. Međutim, nema dokaza da ovaj ajet nosi tekstualni potencijal govora o pravnim pravilima. Kad je riječ o *ridā*-ajetu, el-Kurtubi smatra da on govori o Poslanikovom odnosu s Jevrejima i kršćanima, a ne o antagonizmu ovih dviju grupa prema muslimanima. Iako njegov komentar ovog ajeta obuhvata samo Muhammeda i Jevreje i kršćane, el-Kurtubi u drugom dijelu ajeta („Ako bi se poveo za željama njihovim...“) vidi mogućnost šire inkluzije: „Dva su aspekta toga kome se ovaj ajet obraća. Jedan je da se obraća Vjerovjesniku, zato što je on taj kome je govor upućen. Drugi je da je upućen Vjerovjesniku, ali da se podrazumijeva cijeli ummet. Prema tome, namijenjen je discipliniranju njegova ummeta.“⁴¹ El-Kurtubi, koji je svjedočio padu el-Andalusa u kršćanske ruke, privukao je pažnju Asme Afsaruddin, koja kaže da se njegovo „zalaganje za mišljenje da je borba – religijski propisana – individualna dužnost, barem djelimično objašnjava okolnostima historijskog perioda u kojem je sam živio“.⁴² I to što proširuje spektar tumačenja ovog ajeta je vjerovatno motivirano politikom njegovog vremena, vremena kada je došao kraj dugoj historiji miroljubive koegzistencije između muslimana, kršćana i Jevreja.

Međutim, ni el-Kurtubijev metod u komentaru, niti njegov vlastiti stav o ovom konkretnom ajetu ne podupiru pogrešno čitanje da poricanje zadovoljstva (*ridā*) u ovom ajetu znači odvratanje od koegzistencije, što je tvrdnja zasnovana na pretpostavljenom univerzalnom antagonizmu Jevreja i kršćana prema islamu. Iznoseći vlastito mišljenje, el-Kurtubi objašnjava ovaj ajet ovako: „O, Muhammede, kada te oni [Jevreji i kršćani] ispituju o ajetima, njihov cilj nije da povjeruju. Ako im odgovoriš na bilo koje pitanje koje postave, nećeš im se svidjeti (neće te prihvatiti,

41 *Tefsir el-Kurtubi* (Damask: Dar el-fikr, n.d.), vol. 2, str. 91.

42 Vidjeti Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom In Islamic Thought* (New York: Oxford University Press, 2013), str. 71.

neće biti zadovoljni tobom). Oni će biti zadovoljni time da napustiš religiju koju slijediš i prihvatiš njihovu.“⁴³ Što se tiče njegove uobičajene metode, el-Kurtubi izvještava o tome šta ovaj ajet daje pravnim učenjacima (*fukaha'*) i tvrdi da iz ovog i drugih ajeta neki od njih zaključuju da svi nevjernici čine jednu te istu, neislamsku religiju. Ipak, el-Kurtubi izlaže neutralno značenje ovog ajeta i ne tvrdi da postoji nešto odbojno kod Jevreja i kršćana zato što odbijaju islam i drže se svoje religije.

Je li *ridā* univerzalna i bezvremena činjenica?

Klasične egzegete saglasne su da je prvi dio ovog ajeta, o zadovoljstvu Jevreja i kršćana, upućen Poslaniku, a povod objave koji navode ukazuje na to da se radi o određenim Jevrejima i kršćanima. Naprimjer, Ebu el-Hasan Ali el-Vahidi (u. 468/1076), u svojoj knjizi o povodima objave, kaže da se radi o Jevrejima i kršćanima koji su tražili od Poslanika primirje. Oni su ga „zavaravali da, ako sklopi primirje s njima i ako im dâ malo više vremena, da će ga slijediti“.⁴⁴ Ovo je mišljenje doslovce preuzeo el-Begavi (u. 516/1122), poznat po tome što je birao pouzdane naracije.⁴⁵ Jedan drugi egzegeta, el-Hazin (u. 725/1324), prihvata isto mišljenje, u skoro identičnoj formulaciji. Sva tri komentatora kažu i to da je *kibla* bila razlog nezadovoljstva Jevreja i kršćana. Po el-Vahidijevom mišljenju, u jednoj referenci na Ibn Abbasa, „Jevreji u Medini i kršćani iz Nedžrana su se nadali da će se Poslanik u molitvi okretati ka njihovoj *kibli* [u Jerusalemu], međutim, kada je Allah odredio da *kibla* bude Kaba [u Mekki], oni to nisu mogli

43 *Tefsir el-Kurtubi*, vol. 2, str. 90.

44 Ebu el-Hasan Ali el-Vahidi, *Esbab en-Nuzul*, ur. Kemal Basjuni Zaglul (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2006), str. 43.

45 Robson, „al-Baghawi“ u *Encyclopaedia of Islam*, 2. izd., http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1024, (pregledano 15. maja 2017).

podnijeti i izgubili su nadu da će se on usaglasiti s njima o njihovoj religiji“.⁴⁶ Tek za drugi dio kur'anskog ajeta 2:120 („Ako bi se poveo za željama njihovim, nakon znanja koje si primio, od Allaha te niko neće zaštititi, niti će ti pomoći“), neke kasnije egzegete, ne one iz prve generacije, tvrde da je to poruka Poslaniku i svim muslimanima. Nakon što citiraju ovaj dio, el-Begevi, el-Hazin,⁴⁷ Ibn Kesir i el-Kurtubi kažu da je upućen Poslaniku, ali i ummetu.⁴⁸

Zašto se pretpostavlja da se drugi dio kur'anskog ajeta 2:120 obraća cijeloj muslimanskoj zajednici? Razlog za ovu pretpostavku u egzegetskoj tradiciji je snažan jezik teksta, za koji su egzegete mislile da ne mogu biti samo za Poslanika. Na primjer, da su svi muslimani obuhvaćeni drugim dijelom kur'anskog ajeta 2:120, el-Kurtubi objašnjava u komentaru posljednjeg dijela kur'anskog ajeta 2:145, koji ima istu poruku. Oba dijela dolaze nakon što su spomenuti sljedbenici Knjige i oba upućuju opomenu koja počinje sa „ako bi se ti za željama njihovim poveo nakon što si primio znanje...“, gdje se u ajetu 2:120 dalje kaže: „(...) od Allaha te niko neće zaštititi, niti će ti pomoći“, a u ajetu 2:145 „(...) onda bi bio među prijestupnicima.“ Za el-Kurtubija, moguće je da se neko povede za njihovim željama (*heva*), ali nije moguće da Poslanik počini *li 'ismetih*, zbog toga što je čist od grijeha i zbog svoje moralne nepogrešivosti.⁴⁹ Međutim, er-Razi, koji ne kaže da se ta uputa odnosi na bilo kojeg muslimana, osim na Poslanika, nalazi i logični argument da je čak i ovaj dio ajeta („Ako bi se poveo za željama njihovim, nakon znanja koje si primio, od Allaha te niko neće zaštititi, niti će ti pomoći“) samo

46 el-Vahidi, *Esbab en-Nuzul*, str. 43.

47 Ali ibn Muhammed el-Hazin, *Lubab et-te'vil fi me'ani et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2004), str. 75.

48 Muhammed Rešid Rida (u. 1935) navodi mišljenje Muhammeda 'Abduhua (u. 1905) da su ovaj dio ajeta i opomena u njemu i za *ummet*, međutim, kada 'Abduhu diskutira prvi dio, gdje se spominje *ridā*, on ga kontekstualizira, s Jevrejima i kršćanima onog vremena, čiju je konverziju u islam Poslanik možda i očekivao, a ovaj mu ajet objavljuje da oni neće prihvatiti islam. Vidjeti *Tefsir el-menar* (Kairo: Dar el-menar, 1947), str. 445.

49 Vidjeti *Tefsir el-Kurtubi*, str. 151.

za Poslanika. On tvrdi da „iako Allah zna da neko neće učiniti nešto [grešno], On će ga, ipak, upozoriti [na to]“.⁵⁰ Prema ovom scenariju, koji predlaže er-Razi, Allah se obraća Poslaniku koji prima upozoravajuću poruku, bez obzira što je čist i nepogrešiv.

Pretpostavka da je ajet 2:120 o tome da Jevreji i kršćani nisu zadovoljni niti jednim muslimanom (ne priznaju ih, ne postoji *ridā*) zapostavlja činjenicu da, iako se Kur'an često obraća direktno muslimanima, u ovom ajetu nije tako. Glagol *terda* (biti zadovoljan, priznati) u ovom ajetu se odnosi na Jevreje i kršćane, ali iza njega odmah slijedi predložna konstrukcija 'anke – „tobom“ – uz drugo lice jednine zamjenice – *ke* (ti), što se odnosi na poslanika Muhammeda. Sljedeći glagol koji se javlja u ajetu je *tettebi'* (slijediti), čiji je subjekt također u drugom licu jednine (ti), što je, također, referenca na Poslanika, kojem se potom obraća istim glagolom: „Ako se ti budeš poveo [ako budeš slijedio] (...)“. Još jedan glagol, *kul* (reći) ima drugo lice muškog roda jednine, što se odnosi na Poslanika, a glagol *džaeke* (primio) ima zamjenicu *ke*, kao drugo lice muškog roda jednine, što opet upućuje na Poslanika.

Jezičke upute na poslanika Muhammeda trebalo bi razmatrati skupa s tekstualnim kontekstom ovog konkretnog ajeta, što ilustrira opće iskaze date u prethodnim i narednim ajetima. Slijedeći hronološki kontekst i dajući više konteksta ajetu 2:120, neki komentatori smatraju da je ajet 2:118 („Oni koji ne znaju govore:; Zašto Bog ne govori nama ili da nam kakav znak dođe?“) o kršćanima, Jevrejima i mnogobožaćkim Arapima,⁵¹ koji pokazuju slične tendencije protiv islama: „Njihova srca su slična.“ Dalje, ajet 2:119 pokazuje ulogu Poslanika da objavljuje istinu, bez obzira na reakcije na nju i bez obzira na to koliko su tvrdoglavi oni koji je čuju: „Uistinu, Mi smo te poslali [o, Muhammede] s istinom, da donosiš radosne vijesti i da opominješ, a ti nećeš biti pitan za stanovnike Vatre.“ Nakon što su ovi ajeti utvrdili

50 er-Razi, *Et-Tefsir el-kebir*, str. 30.

51 el-Hazin, *Lubab et-te'vil fi me'ani et-tenzil*, str. 74.

Poslanikovo mjesto u zajednici, kojoj su pripadali i kršćani i Jevreji, ajet 2:120 opisuje posebnu reakciju na Poslanika kod nekih od članova zajednice koja pokazuje da njihova pitanja nisu baš iskrena, već više podrugljiva.⁵² Ako uzmemo riječ *mille* (vjerovanje) u značenju šerijata ili islamskog zakona, kako misli el-Kurtubi, onda su (neki) Jevreji i kršćani (iz ovog ajeta) reagirali na promjenu u zajednici ili u društvenom zakonu. Ova promjena, po mišljenju nekih komentatora, jest da *kibla* više nije Jerusalem, već da je, umjesto njega, prihvaćena Kaba.⁵³ Nadalje, ako uzmemo cijelu suru *el-Bekare*, koja je objavljena u Medini,⁵⁴ kao tekstualno objedinjenu cjelinu, onda treba razmotriti i drugo mjesto gdje se javlja *ridā*. Ovo drugo mjesto je kur'anski ajet 2:144, o *kibli*, gdje Allah obećava Svom Poslaniku da će biti zadovoljan (*terdaha*). Veza koju u ajetu 2:120 muslimanske egzegete nalaze između Jevreja i kršćana i njihovog nezadovoljstva novom *kiblom* opravdana je kontekstom ajeta 2:144 i pokazuje se da je *ridā* povezana sa (ne)zadovoljstvom pozicije *kible*. Dakle, to što u ajetu 2:120 Jevreji i kršćani nisu zadovoljni (*ridā*) Poslanikom ima semantički ekvivalent zadovoljstva (*ridā*) koje Poslanik ima zbog *kible* u ajetu 2:144.

Nasuprot tome, jedan savremeni tumač, Sejjid Kutb (1906–1966), nudi potpuno drugačiji kontekst kada se ideološki bavi ovim ajetom: „Njegovu istinu mi vidimo tokom cijele historije i posvuda. To je [muslimanska] vjera. To je realnost napada Jevreja i kršćana na muslimanske grupe [*džema'a*], svuda i uvijek. To je vjerska borba... Globalni cionizam i križarski pohodi, kao i komunizam, svi oni učestvuju u toj bitki.“⁵⁵ Ovaj pristup ovom kur'anskom ajetu o zadovoljstvu (*ridā*), nije prihvatio Muhammed et-Tahir ibn Ašur (1879–1973), Kutbov savremenik i od

52 V. Seyyed Hossein Nasr, *The Study Quran: A New Translation with Notes and Commentary* (New York: Harper One, 2015), str. 56.

53 Nasr, *The Study Quran*, str. 56.

54 el-Vahidi, *Esbab en-nuzul*, str. 24.

55 Sejjid Kutb, *Fi zilal el-Kur'an* (Kairo: Dar eš-šuruk, 2003), vol. 1, str. 208.

Kutba ugledniji učenjak na području kur'anskih studija. Ibn 'Ašur čak i ne iznosi mogućnost da je ovaj ajet upućen Poslaniku i svim muslimanima, niti to čine Vehbe ez-Zuhajli, Rešid Ridā ili Muhammed 'Abduhu.⁵⁶

Mnogi kur'anski ajeti obraćaju se konkretno Poslaniku i daju mu uputu kako da u različitim zajednicama poziva u islam. Naprimjer, u suri *Alu Imran*, nakon ajeta koji utvrđuje da je islam jedina religija koju Allah prihvata, Kur'an sljedeće upućuje direktno Poslaniku:

A ako se oni budu pripravili s tobom, reci: „Pokoravam se Allahu, a i oni koji me slijede.“ I reci onima kojima je data Knjiga i neukima: „Jeste li se pokorili [islamu]?“ A ako se jesu pokorili, oni su na pravom putu; ali, ako odbiju – tvoje je jedino da ih obavijestiš. A Allah vidi Svoje robove.⁵⁷

Ovaj ajet je istog stila kao *ridā*-ajet i oba daju psihološku sigurnost Poslaniku o poruci koju prima, te da je on jedino odgovoran za pozivanje ljudi da se predaju Allahu, bez obzira koji od njih i koliko njih ga odbili.

Zaključak

Nakon što je 3. jula 2013. godine u Egiptu s predsjedničke dužnosti svrgnut predsjednik Muhammed Mursi, egipatski propovjednik u egzilu Vedždi Gunejm često je prozivao egipatsku vladu i nemuslimane. Gunejm se na YouTubeu pojavio 7. augusta 2016. godine, u jednom videosnimku u formi intervjua, s prilično dugim naslovom u kojem izriče da ne prihvata one koji izriču „svoje molitve za milost *murtedu* [označen kao nemusliman, ekskomuniciran] Ahmedu

56 Rida, *Tefsir el-menar*, str. 445.

57 Kur'an, 3:20.

Zewailu, koji saraduje s Izraelom, što je zabranjeno u islamu“. I u naslovu i u sadržaju videa, meta Gunejmove oštre osude je Ahmed Zewail (1946–2016), koji je umro pet dana ranije. Gunejm, u autoritativnom maniru, tvrdi da je Zewail pomagao Izraelu da razvija svoje raketne sisteme, zbog čega Zewail više nije musliman i nijedan musliman ne treba za njega ni izgovoriti: „Allah mu se smilovao.“ Ovo se možda čini neetičnim, mada ne i neočekivanim, međutim, eksplozivna retorika Gunejma nije se ovdje zaustavila. Kada su ga pitali zašto je Nobelova nagrada za mir za 2015. godine dodijeljena Tuniškom nacionalnom kvartetu (organizaciji za dijalog) – koji egipatski voditelj intervjua, Gunejmov istomišljenik, opisuje kao sekularistički – umjesto turskom predsjedniku Recepu Tayyipiu Erdoganu, Gunejm citira kur'anski ajet 2:120 i kaže: „Zato što u suri *el-Maida* [sic!], Allah kaže:; Nikada [i ponavlja riječ *nikada* dva puta i to naglašeno] ni Jevreji ni kršćani neće biti tobom zadovoljni, sve dok ne budeš slijedio njihovu religiju'(...). Ukazuju li vam vaši neprijatelji počast? Hoće li vaši neprijatelji, neprijatelji vaše religije reći da ste dobar čovjek?“⁵⁸ Video je imao 131.991 pregled (327 gledatelja je stavilo *dislike*) i to pokazuje kako se Kur'an može zloupotrebljavati da posluži ekstremističkim agendama, koje mogu biti usmjerene protiv Zapada, ali i protiv samih muslimana.

Pomna i etična (a ne politizirana ili polemička) analiza ajeta 2:120 pokazuje da se ajet obraća poslaniku Muhammedu i da mu je cilj da mu ulije sigurnost u pogledu potrebe neprekidnog pozivanja u islam te da je nemoguće da svi Jevreji i kršćani time budu zadovoljni, budući da oni imaju već učvršćena svoja uvjerenja. Nakon što citira ovaj ajet, kao i ajet 5:51, Mahmoud Ayoub, čiji se naučni angažman fokusira na dijalog među monoteističkim religijama, tvrdi da ajeti kao što su ova dva „često ukazuju na konkretne političke probleme između Poslanika i Jevreja Medine ili kršćana iz susjedstva. Njih se, zato, ne smije koristiti da se negiraju pozitivni ajeti koji su, u svakom slučaju, brojniji i

58 <https://www.youtube.com/watch?=UM-0569Jlgw>.

snažniji u ustrajavanju na uzajamnom priznanju i pravednom dijalogu između muslimana i sljedbenika Knjige⁵⁹. Međutim, skoro je nezamislivo da oni koji citiraju ovaj ajet i koriste ga kao jedine leće kroz koje motre Jevreje, kršćane i Zapad dozvole uravnotežen pristup Kur'anu i pogled na „pozitivne“ dimenzije odnosa između muslimana i sljedbenika Knjige.

Da bi razumjeli svijet i svoje kompleksno mjesto u njemu, mnogi ljudi traže duhovne upute kroz svoje božanske tekstove. Situacija postaje još složenija kada se pogrešna informacija podupire konkretnim religijskim tekstovima, uz pretpostavku da oni imaju fiksno značenje, primjenjivo na sve situacije, bez obzira na mjesto, vrijeme i kontekst. Takav je slučaj popularnog razumijevanja i širenja ovog kur'anskog ajeta: „Nikada ni Jevreji, ni kršćani neće biti tobom zadovoljni sve dok budeš slijedio njihovu vjeru. Reci:; Uistinu, Allahov put je jedini put.‘ Ako bi se poveo za željama njihovim, nakon znanja koje si primio, od Allaha te niko neće zaštititi, niti će ti pomoći.“⁶⁰ Savremeni razvoj u komunikacijama i tehnologiji društvenog umrežavanja omogućio je mnogim Arapima (muslimanima) da komentiraju politička, kulturna i religijska pitanja. Jedini način da se iskažu i da iskažu svoje stavove jest citirajući Kur'an. Kada je u pitanju složeni odnos između Zapada i arapskog svijeta, spomenuti ajet se uobičajeno koristi da se sažme stav pojedinca u odbacivanju različitih formi historijske i savremene prevlasti Zapada. Takvo odbacivanje se često podupire citiranjem ovog ajeta, uz pogrešnu pretpostavku da su Jevreji i kršćani neprijateljski nastrojeni prema islamu prirodno, historijski i općenito.

59 Mahmoud Ayoub i Irfan A. Omar, *A Muslim View of Christianity: Essays in Dialogue* (New York: Orbis Books, 2007), str. 208.

60 Kur'an, 2:120.



7. Društvena pravda i islamski pravni/ etički sistem: Medinski ustav kao studija slučaja iz Poslanikovog vremena

Katrin Jomaa

Sažetak

U ovom radu se analizira studija slučaja iz Poslanikovog vremena koja otkriva kako se društvena pravda shvatala s islamskog stajališta i kako se provodila u pravnom okruženju. Poslanik Muhammed je 622. g. n. e. osnovao prvi ummet u Medini, na ustavu kojim se organiziraju odnosi između muslimana, Jevreja i njihovih saveznika. Analizom 47 članova ovog ustava, u ovom radu se istražuje jedno savremeno pitanje: kako organizirati razlike u jednom pluralističkom društvu, pravno i politički? Liberalizam tolerira religijske razlike sve dok su one u okvirima privatnog života, pri čemu sekularni zakon uređuje pravne i javne poslove. John Rawls objašnjava tu interakciju „velom neznanja“ u političkom području, gdje ljudi stvaraju odnose u javnosti tako što naglašavaju sličnosti i tako što, kako bi izbjegli sukob, zapostavljaju/skrivaju lične razlike. Iako ovu teoriju općenito podržavaju na Zapadu, kritičari njenoj praksi prigovaraju nedostatak osjećaja zajedništva, nedostatak društvene kohezije

i nepravdu prema manjinama. Jedno upečatljivo zapažanje o Medinskoj povelji jest da ona ugrađuje religijsku i etničku raznolikost kroz ustavno ustrojstvo i kroz pravni pluralizam. Međutim, u stvarima koje utječu na poslove među različitim zajednicama, kao i zajedničku odbranu, zakon je zajednički. Plan ovog ustava pokazuje izgradnju više slojeva ustavnih prava i dužnosti koje se pripisuju različitim zajednicama. Ummet se širio od muslimanske zajednice (s njenom etničkom raznolikošću), preko obuhvatanja raznolike jevrejske zajednice, proširenu tako da uključi saveznike i pojedince, pa se zato na kraju Povelja obraća „sljedbenicima povelje“ („sljedbenici lista“, *ehl el-sahifa*). Ono što je dosljedno u cijeloj Medinskoj povelji je način na koji ovaj javni pravni dokument reflektira privatne razlike ne samo tako što ih priznaje nego što svoje propise organizira oko ovih razlika. U ovom radu otkrivamo novo gledište na društvenu pravdu gdje se razlike ne sklanjaju u privatnost, pri čemu njihova javna manifestacija ipak ne ugrožava društvenu harmoniju. Povelja primjenjuje kur'ansko etičko shvatanje raznolikosti koje obogaćuje znanje ljudi o njihovim razlikama, ne skrivajući ga iza „vela neznanja“.

U ovom se radu analizira studija slučaja iz Poslanikovog vremena koja otkriva kako se društvena pravda shvatala s islamskog stajališta i kako se provodila u pravnom okruženju. Rad istražuje pitanje vrlo relevantno za savremeni period: kako moderna država može tretirati različite religijske zajednice s društvenog i političkog stajališta? Liberalni sekularni model tolerira religijske razlike sve dok su one ograničene na privatno prakticiranje, pri čemu sekularni zakon dominira u pravnim i javnim poslovima. Jedna od kritika ovog modela koncentrira se oko koncepta identiteta i stalne potrebe ljudi da iskazuju javni identitet različit od privatnog, kako bi bili prihvaćeni i asimilirali se. John Rawls, vodeći teoretičar modernog liberalizma, objašnjava da se javni poslovi obavljaju iza „vela neznanja“, gdje ljudi međusobno komuniciraju javno tako što naglašavaju sličnosti, a kako bi izbjegli sukob, zapostavljaju ili skrivaju individualne razlike. Iako je teorija općeprihvaćena na Zapadu, kritičari njenoj praktičnoj primjeni prigovaraju nedostatak osjećaja zajedništva,

nedostatak društvene kohezije i nepravdu prema obespravljenim zajednicama.

Islamska ideologija, zasnovana na kur'anskoj i poslaničkoj praksi, baca drugačije svjetlo na ovo pitanje. Poslanik Muhammed je, po preseljenju u Medinu 622. godine, organizirao jednu multireligijsku zajednicu. Prijepis ustava koji je ujedinio muslimane i Jevreje u tu novonastalu građansku zajednicu (*ummet*) sačuvan je u Poslanikovoju *siri*. U ovom radu se analizira taj ustav (koji čini 47 članova), uz kur'anske ajete koji su spuštjeni u tom periodu i koji reguliraju društvene, javne i političke odnose između različitih religijskih zajednica. Ova rad je dio većeg projekta istraživanja koncepta ummeta u Kur'anu (kroz leće četiriju egzegetskih izvora iz 9. stoljeća i modernog perioda) i *sire*.

Zajednica naspram ummeta

Prva dva člana Medinskog ustava¹ definiraju pripadnike medinskog ummeta. Medinski ustav počinje tako što sebe naziva knjigom na kojoj će se zasnovati ummet. Članovi objašnjavaju cilj ummeta, uspostavljene saveze i njihove zajedničke vođe i zemlju.² Prvi član: „Ovo je list/povelja/pisani dogovor/sporazum (*kitab*) Muhammeda poslanika (Božijeg Vjerovjesnika), između vjernika i muslimana Kurejša i naroda Jesriba i onih koji ih slijede, pridruže im se i bore se zajedno s njima“, počinje identificiranjem različitih članova koji pripadaju jednom ummetu. Zato je ovaj termin jedan aktivni pojam koji odražava izvor identifikacije, a ne neki utvrđeni identitet. Ovaj raznoliki ummet direktno

1 Cijeli tekst i prijevod se mogu naći u Dodatku.

2 O sastavnim elementima termina *ummet* u Kur'anu, vidjeti Katrin Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma in the Quran and Sunna and the Aristotelian Polis“ (doktorska disertacija, Univerzitet Indiana, 2012).

odražava element izbora, povezan s tim pojmom, a pokazuje i da termin „ummet“ ne opisuje zatvoreno društvo, nego je ummet jedna otvorena zajednica za sve koji žele pridružiti se i pridržavati se njenih ciljeva i sporazuma. Religija (*din*) nije zajednički element pripadnika ummeta, što se dalje objašnjava u članu 25: „Jevreji Benu Avfa zajedno s vjernicima čine jedan ummet³ (čine ummet od vjernika)⁴, gdje Jevreji imaju svoju religiju/zakon (*din*), a muslimani imaju svoju religiju/zakon (*din*).“

Jevreji i vjernici zajedno čine ummet, bez obzira na to što i jedni i drugi imaju svoju vlastitu religiju (*din*). Denny tvrdi da su Jevreji bili ummet „pored“ muslimana te da termin „ummet“ predstavlja zatvorenu zajednicu definiranu zajedničkom religijom.⁵ Denny svoju tvrdnju podupire teorijom prekida: da bi se osnovala nova zajednica u Medini bilo je potrebno prethodno prekinuti sa starim načinom života kršćana, Jevreja i mnogobožaca; stoga je, da bi se uspostavio novi poredak, postojao trajni raskid sa starim tradicijama.⁶

Dennyjevo tumačenje može se osporavati zbog više razloga. Prvo, treba napomenuti da su korišteni pojmovi „Jevreji“ i „muslimani“, a ne „jevrejski ummet“ i „muslimanski ummet“ kako bi se ukazalo na religijske razlike: „Jevreji imaju svoju religiju/zakon (*din*), a muslimani svoju religiju/zakon (*din*).“ Međutim, termin

-
- 3 Formulaciju problematizira Michael Lecker, gdje on mijenja termin *umme* terminom *amine* (sigurna), na osnovu jednog indijskog izdanja koje su kasniji urednici označili kao netačno. Međutim, Lecker i dalje podupire tu formulaciju (*amine*). Leckerov argument je problematičan iz jednostavnog gramatičkog razloga: da je korišteno *amine* (u formi glagola ili imenice), moralo bi konjugirati u pluralnom obliku, kako bi odgovaralo imenici (Jevreji). Formulacija koju zagovara Lecker je u singularu, što je gramatički nemoguće. U Michael Lecker, *The „Constitution of Medina“: Muhammad's First Legal Document* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004), str. 139.
 - 4 Drugačije čitanje u Ebu 'Ubejd ibn Sellam, *Kitab el-emval*, ur. M. Khalil Haras (Kairo: Mektebe el-kullijjat el-ezharije, 1968), str. 147. V. i Ibn Kesir, *el-Bidaje ve en-nihaje* (Kairo: Mektebe el-me'arif, 1932), vol. 1, str. 43.
 - 5 Frederick Denny, „Community and Salvation: The Meaning of the Ummah in the Qur'an“ (doktorska disertacija, Univerzitet Chicaga, 1974), str. 214.
 - 6 Denny, „Community and Salvation“, str. 246.

„ummet“ se koristi da se opišu obje zajednice pod jednom zastavom. Takva inkluzivna fraza se vidi u članu 25: „Jevreji Benu Avfa, zajedno s vjernicima, čine jedan ummet“, te na početku Ustava, u upotrebi termina *umme vahide*. *Umme vahide* je kur'anski termin koji se koristi da označi jedinstvo pred Bogom; stoga je cilj ovog ummeta bio da ujedini različite grupe u Medini. To upućuje da termin ummet ne označava jednu grupu ljudi koja slijedi neki poseban šerijat ili *din*, nego da ima šira značenja, kako je već pokazano. Jevreji i vjernici čine jedan ummet, ujedinjen četirima zajedničkim atributima, ranije spomenutim, o kojima ćemo detaljno raspravljati prilikom razmatranja odgovarajućih članova Povelje.

Drugo, uključivanje Jevreja i njihovog zakona u ummet i ustav izraz je želje da se komunicira s ranijim tradicijama, a ne da se formira zatvorena zajednica koja bi prekinula s njima. S druge strane, Poslanik se opisuje kao Poslanik ummeta, predskazan u ranijim svetim tekstovima,⁷ čije poruke potvrđuju te ranije svete tekstove i koji je čuvar i svjedok tih ranijih zajednica.⁸ Dakle, kur'anska poruka predstavlja nastavak ranijih božanskih tradicija, a poslanik Muhammed, čiji je kur'anski uzor poslanik Ibrahim, djeluje kao otac koji ih sve prihvata i ujedinjuje. Struktura ummeta reflektira ideološko porijeklo, gdje se ne poštuju samo različite religijske grupe, nego i vjerovodstvo različitih grupa.

Arjomand smatra da ustavno priznanje jevrejske religije predstavlja temelj religijskog pluralizma u islamu.⁹ U islamskom religijskom pluralizmu ogleda se inkluzivna kur'anska ideologija koja priznaje da ranije zajednice posjeduju božansko pravo da slijede i primijenjuju svoj propisani šerijat, kako se kaže u kur'anskom ajetu 5:48: „Svima vama Mi smo propisali zakon i otvoren put (...)“. Zajedničke etičke vrijednosti, koje čine

7 Detaljnu analizu odnosa između Poslanika ummeta i ummeta, vidjeti Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 57-64.

8 Jomaa, „A Conceptual Analysis“, str. 137-39.

9 Said Amir Arjomand, „The Constitution of Medina“, *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), 560.

suštinu svake božanske objave – što je iskazano u kur'anskom konceptu *tasdika* (kasnija objava potvrđuje prethodne) – omogućuju donošenje zajedničkog zakona za organiziranje pluralističkog društva koji je, pored toga, zasnovan na božanskoj objavi. To se dešavalo u Medini.

Fred Donner misli da je prvi ummet, osnovan u prvom periodu islama, bio „konfesionalno otvoren¹⁰ i imao ekumenski karakter, budući da naređuje štovanje Boga i poštivanje Božijih zakona, bili oni Tora, Evanđelje ili Kur'an“. Ovaj prvi ummet, inkluzivnog karaktera, prelazi granice konfesionalnih zajednica. Donner prvi ummet naziva Pokretom vjernika. Donner, također, tvrdi da o uključivanju Jevreja u prvi ummet Medine govori jedan skeptični izvještaj, prenesen u tradicionalnim izvorima, o Poslanikovom sukobu s konkretnim jevrejskim plemenima. On smatra da su ove predaje bile ili izuzetno preuveličavane ili, čak, krivotvorene u kasnijoj muslimanskoj tradiciji, kako bi opisale Muhammeda kao čvrst karakter.¹¹ U odgovoru učenjacima koji smatraju propovijedi poslanika Muhammeda antijevrejskim, Donner kaže: „S obzirom na uključenost nekih Jevreja u Pokret vjernika, moramo zaključiti da su sukobi s drugim Jevrejima ili grupama Jevreja bili rezultat posebnih stavova ili političkog djelovanja s njihove strane, kao što je odbijanje da prihvate Muhammedovo liderstvo ili poslanstvo. Oni se ne mogu uzeti kao dokaz općeg neprijateljstva prema judaizmu u Pokretu vjernika, ništa više nego što bi kažnjavanje određenih Muhammedovih progonitelja među Kurejšijama moglo dovesti do zaključka da je on bio protiv Kurejšija.“¹²

Da Poslanik nije bio poslan univerzalnom ummetu i da je kur'anska ideologija bila isključiva, ne bi bilo moguće ujediniti takav ummet u Medini, s obzirom na njegovu značajnu etničku,

10 Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), str. 69.

11 Donner, *Muhammad and the Believers*, str. 69-75.

12 Donner, *Muhammad and the Believers*, str. 74.

religijsku i kulturnu raznolikost. Muhammed Mehdi Šems ed-Din misli da se, u političkom smislu, u članu 25 ogleda jedna politička zajednica koja ujedinjuje dvije zajednice koje slijede različita vjerovanja. Njen javni poredak se zasniva na islamskim vrijednostima i predvodi ga poslanik Muhammed. Šems ed-Din to naziva „raznoliko ugovorno društvo“ koje održava raznolikost, a istovremeno uspostavlja jedinstvo.¹³ Iskaz „Jevreji zajedno s vjernicima čine ummet“ prenosi to da, iako su Jevreji i vjernici zasebne zajednice koje imaju vlastitu religiju i zakon, nijedna grupa ne predstavlja političku zajednicu za sebe. Osim toga, članovi 33, 34 i 35 priznaju i potvrđuju jevrejske saveze koji su već postojali prije dolaska muslimana u Medinu.

Termin „ummet“ se spominje jedino u članovima 2 i 25. Ostali članovi Povelje govore o idejama i reguliraju odnose između pripadnika ummeta. Povelja opisuje prava i obaveze ummeta i objašnjava kako će se suditi njegovim članovima i kako organizirati zajednički život. Prvi članovi (3-24) obraćaju se vjernicima (*el-mu'minin*). Članovi od 25. do 36. konkretno govore o Jevrejima (jehudije, *el-jehud*), a ostali članovi (37-47) govore o ljudima „dokumenta“, tj. lista (*ehl es-sahifa*). Jedan član govori o mnogobošcima (20B). Termin „musliman“ spominje se samo tri puta, dva puta da ih razlikuje od Jevreja (25 i 37), a jednom na početku dokumenta.

Serjeant prevodi riječ *mu'min* kao „neko ko je siguran ili kome je data sigurnost (*eman*)“, što je definicija povezana s jezičkim korijenom *'-m-n*. Potom tvrdi da su Jevreji činili zasebni ummet, paralelno s vjernicima, te se, zato, priklanja čitanju „*jehud Beni Avf ummetun me'a el-mu'minin*“ („Jevreji Benu Avfa su jedan ummet s vjernicima“).¹⁴ Denny se ne slaže s ovakvim prijevodom, zato što

13 Muhammed Mehdi Šems ed-Din, *Fi el-idžtima' es-sijasi el-islami* (Bejrut: el-Mu'essese el-džami'ije li ed-dirasat ve en-nešr, 1992), str. 293-95.

14 R. B. Serjeant, „The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called, Constitution of Medina“, *Bulletin of the School Of Oriental and African Studies* 41:1 (1978), 12-14.

se Ustav obraća jednako svim uključenim stranama; nije vjerovatno da se jednoj strani daje sigurnost, a drugoj ne. On preferira prijevod „vjernici“ umjesto „oni kojima se daje sigurnost“.¹⁵

I Rubin *mu'minun* prevodi kao „vjernici“ i zagovara drugo čitanje „*jehud Bani Avfummetun minā el-mu'minin*“ („Jevreji čine ummet [dio] vjernika“). On svoj argument podupire zapažanjem da u Kur'anu prijedlog *min* uobičajeno slijedi iza *umme*, npr. *ummetun min en-nas*, *umam min el-džinn ve el-ins* itd. Kaže još i da ovakvo čitanje bolje objašnjava upotrebu termina *umme vahide* na početku dokumenta (drugi član), u frazi koja podrazumijeva ujedinjavanje svih različitih strana u jedan ummet. Zato se Jevreji smatraju monoteističkim vjernicima različitim od drugih monoteističkih vjernika (npr. muslimana koji slijede poslanika Muhammeda). Rubin smatra da im to što su u Medinskom ustavu priznati kao vjernici daje povlasticu da prakticiraju vlastitu religiju (*din*).¹⁶ Arjomand spaja ova potonja tumačenja i prevodi *mu'minun* kao „vjerni zavjetnici“, što je oznaka za one koji uživaju sigurnost i zaštitu Boga kroz Medinski sporazum, a on Medinski ustav smatra „Zavjetom jedinstva“.¹⁷

Rubinovo čitanje doima se problematičnim za Ustav, zato što ima članova koji prave jasnu razliku između Jevreja i vjernika (24, 38, 45). Članovi 24 i 38 koriste prijedlog „sa“ (*me'a*), odnosno „uz“, i kažu da će „Jevreji, uz vjernike, snositi (vlastite) ratne troškove sve dok su (saveznici) u borbi“. Osim toga, prvi članovi (3-24) govore o vjernicima, dok članovi koji govore o Jevrejima (25-36), govore o njima konkretno kao o Jevrejima. Čini se da se, u kontekstu Ustava, termini „vjernici“ i „muslimani“ koriste sinonimno, a ne vidimo da se to dešava i s terminom „Jevreji“. Razlog bi se mogao naći u kur'anskoj definiciji vjernika:

15 Denny, „Ummah in the Constitution of Medina“, *Journal of Near Eastern Studies* 36:1 (januar, 1977), 43.

16 Uri Rubin, „The Constitution of Medina: Some Notes“, *Studia Islamica* 62 (1985), 13-16.

17 Arjomand, „The Constitution of Medina“, str. 562-64.

„Poslanik vjeruje u ono što mu se objavljuje od njegovog Gospodara, a [tako] i vjernici (*el-mu'minun*); svi oni vjeruju u Allaha i Njegove meleke i Njegove knjige i Njegove poslanike; Mi ne pravimo razliku [govore oni] između Njegovih poslanika.' I govore; Čujemo i pokoravamo se: oprosti nam, Gospodaru naš, Tebi se vraćamo“ (2:285). Ovaj ajet specificira da vjernici ne smiju praviti razliku između Božijih poslanika. U drugim kur'anskim ajetima, to što neko ne pravi razliku između bilo kojih Božijih poslanika je u direktnoj vezi s pokoravanjem Bogu (ponašanjem muslimana).¹⁸ Budući da Jevreji ne priznaju poslanstvo Isaovo (Isusovo) i Muhammedovo, oni se razlikuju od vjernika koji vjeruju u sve poslanike jednako.

Fred Donner definira muslimane kao „suštinske, opredijeljene monoteiste, a islam znači predani monoteizam u smislu da se neko potčinjava Božijoj volji“.¹⁹ Zato termin „musliman“ obuhvata monoteiste općenito, uključujući kršćane i Jevreje. S vremenom, termin „musliman“ počinje označavati „nove monoteiste“ koji slijede kur'anski zakon.²⁰ Na drugom mjestu sam i ja diskutirala značenje termina „musliman“ u Kur'anu, kroz karakter poslanika Ibrahima i ranijih poslanika koje se naziva muslimanima. „Musliman“ u Kur'anu ne opisuje samo sljedbenike poslanika Muhammeda, nego i one koji su prihvatili božansku poruku u njenoj cjelokupnosti i koji su se iskreno potčinjavali Božijoj volji, što „podrazumijeva i djelovanje u

18 Ista fraza se javlja i na drugim mjestima u Kur'anu. „Recite [o, vjernici]; Vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama i što je objavljeno Ibrahimu, i Ismailu, i Ishaku, i Jakubu, i potomcima i što je dato Musau i Isau i što je dato poslanicima od njihova Gospodara. Mi ne pravimo nikakve razlike među njima i mi smo muslimani, pokoravamo se Njemu“ (2:136). „Reci; Mi vjerujemo u Allaha i u ono što nam se objavljuje i ono što je objavljeno Ibrahimu, Ismailu, Ishaku, Jakubu i potomcima, i u ono što je dato Musau i Isau i poslanicima od njihova Gospodara. Mi ne pravimo nikakve razlike među njima i mi smo muslimani, Njemu se klanjamo“ (3:84).

19 Donner, *Muhammad and the Believers*, str. 71-72.

20 Donner, *Muhammad and the Believers*, str. 72.

skladu s tim²¹ Donnerova tvrdnja da musliman suštinski označava predanog monoteistu je prihvatljiva, međutim, ona tvrdnja da je termin „musliman“ s vremenom postao konfesionalno ekskluzivan – može se pobijati. Termin „musliman“ je „kumulativan“ i, s dolaskom novog poslanika, zahtijeva novo djelovanje, kako kur’anski ajeti citirani u prethodnom odjeljku pokazuju. Ovo je ovako zbog činjenice da je dolazak novog poslanika označio poništenje prethodnog zakona i poštovanje novog zakona. Ustrajavanje na tome da se slijedi prethodni zakon, a novi odbaci, u suštini se protivi suštinskom značenju potčinjavanja, pa se time gubi značenje termina „musliman“. „Musliman“ nije statičan ili dogmatski termin koji nalaže vjerovanje fiksirano u vremenu; to je, zapravo, jedna dinamična i kumulativna karakteristika koja, s dolaskom novog poslanika, zahtijeva novi duh. Od čovjeka koji utjelovljuje tu dinamičnu crtu (muslimana) traži se da se ponaša na osnovu novonastalih okolnosti Božije objave. One su učestalo dolazile tokom Poslanikovog vremena. Naprimjer, muslimani su morali da se okreću ka novoj *kibli* (smjer pri molitvi) kada je spuštena objava koja to zahtijeva.

Zato se, s kur’anskog gledišta, prvo čitanje člana 25, da Jevreji čine ummet s vjernicima (*jehud Beni ‘Avf umme me’a el-mu’minin*), u kontekstu ovog ustava čini vjerovatnijim. S političkog stajališta, glavni cilj ovog ustava je ujedinjenje različitih grupa i uspostava mira u Medini. Ako se kaže da su Jevreji ummet vjernika, to nema političkih konotacija ili konotacija jedinstva, međutim, ako se kaže da oni čine ummet s vjernicima, to podrazumijeva društveno-političko jedinstvo.

Osim toga, promjena primatelja poruke u narednom dijelu također podupire element proširenja, zbira. Ustav počinje osnovnom jedinicom ummeta, koju predstavljaju vjernici, a potom se ummet proširuje da obuhvati Jevreje, iako se razlikuju po

21 Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 90-100.

tome što slijede vlastitu religiju. Osim toga, ummet se proširuje da obuhvati i saveznike zajednica (*mevali*) i zaštićene osobe (*džar*) i daju se povlastice i ovim drugim identificiranim članovima. Naposljetku, Ustav se počinje obraćati svem narodu (*ehl es-sahifa*). Ovaj kumulativni skup, predstavljen promjenom u nazivu onih kojima se obraća, pokazuje da je *umme vahide*, u suštini, otvorena da obuhvati svakog ko želi biti njen član. Ona nije zatvoreno društvo, kako tvrde orijentalisti, i ona ne predstavlja samo nekakav politički savez.²²

Religijski konstituent u Medinskom ustavu nije isto što i isključivi religijski zakon (*din* ili šerijat) koji se primjenjuje na sljedbenike jednog konkretnog poslanika i jedne božanske knjige. Ovo se potvrđuje u članu 25, u kojem se svaka grupa upućuje da slijedi vlastiti vjerovakon. Zapravo, religijski temelj Medinskog ustava ogleda se u kur'anskoj ideologiji koja stoji iza njegovog donošenja. Vjerovanje predstavlja suštinu njegove izgradnje. Vjernici čine osnivačku ili gradbenu jedinicu cjeline *umme vahide*. Ovo se ogleda u terminologiji koju koristi Medinski ustav. Riječ „vjernici“ (*mu'minun*) ili njena jednina (*mu'min*) se u Medinskom ustavu spominje 32 puta, dok se riječ „muslimani“ spominje samo tri puta. Riječ „Jevreji“ (*jehud*) se spominje 21 put. Smatram da ovdje treba istaknuti nešto važno. Zašto se naglašava riječ „vjernici“ umjesto riječi „muslimani“? Rekla bih da ovo nije samo s ciljem da se ojačaju odnosi između muslimana i Jevreja i drugih, time što će se isticati zajedničke karakteristike, nego i da se naglasi još jedna ključna tačka za sve, uključujući muslimane: pripadanje ummetu zahtijeva izbor i odgovornost, a ne kulturnu, religijsku ili etničku pripadnost. Ova presudna tačka tiče se suštinske ideje ummeta. Religija se može svesti na skup obreda i običaja, čime gubi

22 Rubin, „The Constitution of Medina“, str. 12. Rubin predstavlja istraživanje različitih učenjaka, kao što su Wellhausen, Wensinck, Watt, Serjeant i Gil, koje svodi ummet Medine na puki politički savez.

svoju snagu. Da ne bi podlegla pod problemom preobražaja vjerovanja u pasivnu pripadnost (problem koji se naglašava u Kur'anu, 49:14-15),²³ riječ „vjernici“ je istaknuta.

Članovi Povelje koji govore o vjernicima

Članovi 3-23 obraćaju se vjernicima i objašnjavaju njihove dužnosti i prava po Medinskom ustavu. Članovi 5-11 ponavljaju formulaciju člana 4, mijenjajući ime plemena o kojima govore:

Član 4: Pripadnici Benu Avfa su odgovorni za svoje poslove, i dalje će plaćati krvarine kako je uobičajeno, a svaka njihova grupa će otkupljivati ratne zarobljenike u skladu s ma'ruфом i pravičnošću (pravdom) među vjernicima.

Watt kaže da ovakva organizacija pokazuje da se sve u ummetu tumači u odnosu na srodničku grupu.²⁴ Denny odbacuje Wattovu tvrdnju i dokazuje da je ummet po rodbinskim linijama uređivan samo zato što je rodbinski sistem bio jedini način da se opišu i razlikuju elementi arabljanskog društva.²⁵ Dennyjev

23 „Beduini govore:, Mi vjerujemo (*ammenna*)'. Reci [im, o, Muhammede]:, Vi niste uzvjerovali; ali, recite zato:, Pokoravamo se (*eslemna*)', jer vjera još nije ušla u srca vaša. A, ako se budete pokoravali Allahu i Njegovom Poslaniku, On vam neće umanjiti nijedno vaše djelo: jer, Allah prašta i Najmilostiviji je. Vjernici su, uistinu, samo oni koji su u Allaha i Njegovog Poslanika uzvjerovali i od tada više nisu sumnjali i koji se na Allahovom putu bore svojim imetkom i svojim životima – takvi su iskreni!“ (49:14-15). Ovi ajeti govore o problemu površnog prihvatanja religije, svjedočenjem pripadnosti ili samo javnim manifestiranjem vjere. Vjerovanje, s druge strane, zahtijeva djelovanje u „borbi imetkom i životima svojim“. Ta ista ideja je u prvom članu Medinskog ustava, gdje opisuju pripadnike koji su se sporazumjeli da osnuju ummet kao onih „(...) koji ih slijede, priključe im se i bore sa njima.“ Dakle, očigledno je da osnivanje ummeta zahtijeva izbor i trajnu odgovornost da se tog izbora i pridržava.

24 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), str. 242.

25 Denny, „Community and Salvation“, str. 216.

argument je uvjerljiviji, zato što, ako se posmatra struktura potonjih članova Povelje, može se uočiti da svaki član započinje navođenjem posebnog imena plemena, ali završava općim pravilom koje povezuje sve vjernike, a ne samo konkretno pleme.

Druga polovina članova 3-11 je ista, „u skladu s *ma'rufom* i pravičnošću među vjernicima“ (*bi el-ma'ruf ve el-kist bejne el-mu'minin*). Stoga, koristeći pleme kao jedinicu za organiziranje pluralističke strukture ummeta, Medinski ustav ne sudi o plemenima po njihovim plemenskim pravilima, nego po općim pravilima koja obavezuju sve njih, jednako pred Ustavom. Zato svaki član završava istim obavezujućim iskazom, koji identificira nove propise, zasnovane na dobru (*ma'ruf*) i pravdi među vjernicima.

Ma'ruf je kur'anski koncept koji opisuje djela najboljeg ummeta datog čovječanstvu, ummeta koji naređuje pravičnost i odvraća od grijeha, ummet koji vjeruje u Boga. Kur'anski ajeti²⁶ koji spominju ovaj termin povezuju *ma'ruf*s vjerovanjem u Boga, slično članovima („u skladu s *ma'rufom* i pravičnošću među vjernicima“). *Ma'ruf*²⁷ neki naučnici prevode kao „uobičajeno“: oni tvrde da medinski ummet nije ponudio ništa novo arabljanskom društvu, nego da je samo održao arapsku tradiciju.²⁸ Ova ideja je upitna, zato što je značenje dviju riječi „*ma'ruf*„ i „pravda“ objašnjeno u preostalim članovima koji govore o vjernicima (12-23), gdje se neki članovi jasno suprotstavljaju arabljanskim običajima koji su prethodili dolasku poslanika Muhammeda.

26 „Neka se, među vama (*minkum*), nađe ummet koji će pozivati na dobro (*hajr*), naređivati ono što je ispravno i odvrćati od zla (*je'murune bi el-ma'ruf ve jehvejne 'an el-munker*): to su oni koji će uspjeti“ (3:104). „Vi ste (*kuntum*) najbolji (*hajr*) ummet koji je ikada dat čovječanstvu, jer vi tražite da se čini dobro i odvrćate od zla i vi vjerujete u Boga. A da su sljedbenici Knjige vjerovali tako, to bi bilo bolje za njih; ali, samo manjina među njima su vjernici, dok je većina nevjernika“ (3:110). Diskusiju o ovim ajetima pogledati u Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 127-34.

27 Kao „uobičajeno“ prevode R. B. Serjeant i Arjomand, „pravedno“ Denny, a „ispravno“ Bulac.

28 Serjeant, „Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia“, u *Mélanges Taha Hussein*, Abdurrahman Badawi (ur.) (Kairo: Dar el-me'arif, 1962), str. 41-58.

Naprimjer, član 13 mijenja prijeislamsko arabljansko shvatanje zločina, iz plemenske odgovornosti u individualnu.

Član 13: „Svi bogobojažni vjernici će biti protiv onog ko čini nasilje i nepravdu među njima, ko smjera povrijediti pravo ili izazvati metež među vjernicima. Svi se moraju dići protiv njega, pa makar to bio i potomak nekog od njih.“

U ovom slučaju, srodstvo i plemenska pravila se gube zarad uspostavljanja mira i jednakosti među vjernicima, bez obzira na plemensku pripadnost. Međutim, običaj prijeislamske Arabije povezuje krivnju za zločin s cijelim plemenom, zločin nije bio individualan, kako to objašnjava Serjeant:

Kako bi se iskupilo za grijeh prijestupa, okrivljeno *pleme* mora pogubiti jednog od svojih pripadnika, ne nužno onog ko je ubica, ili će se, inače, druga plemena ujediniti i napasti ih i ostati u ratu sve dok ne iznude adekvatno iskupljenje, ubistvima adekvatnim gnusnom zločinu kršenja nepovredivosti svete enklave.²⁹

Uređenje medinskog ummeta po porodičnim linijama ne znači da se individualna odgovornost gubi na račun plemenske. Ovu ideju implicira Arjomand u analizi gdje tvrdi da je „ummet organiziran kao zajednica klanova, ne pojedinaca“.³⁰ Arjomandov argument je problematičan, zato što postoji jedna mješavina prava i odgovornosti povezanih kako s plemenom, tako i sa zajednicom unutar ummeta i pojedincima kao pridruženim članovima ummeta. O ovoj ideji raspravlja Fadlallah³¹ u svom tumačenju i objašnjenju *koncepta umme veset*, koja nudi srednje stajalište o organizaciji zajednice i ne prenaglašava prava zajednice na račun individualnih, i obrnuto.

Šems ed-Din se, također, osvrće na ovo pitanje i kaže da članovi Povelje koji su upućeni različitim plemenima i njihovim

29 Serjeant, „Haram and Hawtah“, str. 47. Italik dodat.

30 Arjomand, „The Constitution of Medina“, str. 565.

31 Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 116-117.

funkcijama otkrivaju znatnu unutrašnju neovisnost svakog plemena u upravljanju vlastitim unutrašnjim poslovima. Međutim, ova privatnost i neovisnost je ograničena u korist ideje jednog ummeta u kojem se različite zajednice spajaju u jedno društvo. Dakle, plemena nisu uništena kao društvena jedinica, nego su opstala i čak ojačala duh unutrašnje saradnje između različitih strana.³² Pluralistička struktura nije ugrožavala jedinstvo ummeta. Ovo jedinstvo će se potvrditi u analizi narednih članova (12-24), posebno 12, 15, 17, 19, 22 i 23. U članovima 15 i 17 opet se javlja riječ *vahide* i naglašava zajednički ummet za sve:

Član 12: Vjernici neće među sobom ostaviti nekog pod teretom duga (*mufrā*),³³ a da mu ne plate [utvrđenu] otkupninu ili krvarinu.

12B: Nijedan vjernik se neće protiviti štićeniku/savezniku (*mevla*) drugog vjernika. (Prema drugom čitanju: Nijedan vjernik ne može sklopiti sporazum sa štićenikom drugog vjernika, ukoliko će to ovom potonjem nanijeti štetu).

Član 12, sa stavkom B, odražava međusobne dužnosti vjernika. U njemu se ogleda i koncept bratstva u vjeri (*mu'aha*) koje je uspostavio poslanik Muhammed između domaćih Medinjana i novih naseljenika. Institucija bratstva je ključni korak ka konačnom stvaranju ummeta. Ono stvara uvjete pomirenja između vjernika i povećava njihovu koheziju. Pleme i srodstvo više nisu karika koja povezuje, a vjera postaje trajna veza, kako je i pokazano u kur'anskim ajetima koji govore o bratstvu u religiji (*ihvanukum fi ed-din*).³⁴ Institucija *mu'aha* je dio razvojnog procesa od plemena ka ummetu.³⁵

32 Šems ed-Din, *Fi el-idžtima' es-sijasi el-islami*, str. 293.

33 U drugom čitanju je *mufradž* (onaj koji je postao musliman u narodu kojem ne pripada).

34 Kur'an (9:11). Također Kur'an (49:10): „Uistinu, svi vjernici su braća; pa sklopite mir sa svojom braćom i pazite na svoje dužnosti prema Allahu da bi vam se smilovao.“

35 Elias Giannakis, „The Concept of Ummah“, *Greco-Arabica* 2 (1983), 103-4.

Individualna naspram kolektivne odgovornosti

Član 13, o kojem smo ranije diskutirali, podstiče kolektivnu odgovornost, ali, naglašava i individualnu, kako bi počinitelj bio odgovoran za svoj prijestup. Ovu ideju zajedničke odgovornosti pripadnika ummeta uvode mekanski ajeti³⁶ koji podstiču vjernike da se stalno poboljšavaju, vrše neprekidnu reformu (*islah*). Potom medinski ajeti³⁷ praktično razrađuju ovu ideju, tako što naglašavaju potrebu za interakcijom, raspravom i uzajamnim savjetovanjem različitih naroda ummeta, budući da svi njegovi pripadnici dijele istu sudbinu. Medinski ajeti kulminiraju idejom najboljeg ummeta, uspješnog, koji će, zbog svog vjerovanja, pozivati ljude dobru, priključivati se bogobožnima i odvrćati ljude od zla (*je'murune bi el-ma'ruf ve-jenhevne'an el-munker*). Ideja o tome da bude najbolji, ulijevala je ummetu kulturu društvenih i političkih obaveza koje, da bi se izvršile, ne ovise o centralnoj vlasti. Ovaj aktivni ummet i njegova dinamička kultura nadahnuti su kur'anskim shvatanjem da je vjerovanje manjkavo ako ne urodi pravim djelovanjem i vrlinom u društvu.

Članovi 13 i 37³⁸ predstavljaju praktičnu realizaciju kur'anskih ideja o kojima smo do sada raspravljali. Anagažirani ummet, po datom ustrojstvu, postavlja ograničenja središnjoj vlasti. Ovdje opet vidimo srednji put kao najbolji put da se politički ostvari *umme veset*, gdje centralna vlast i ummet preuzimaju različite obaveze, a da jedno drugo ne negiraju. Šems ed-Din smatra da je ummet u ovom slučaju ekvivalent političkoj zajednici. Ummet je odgovoran za očuvanje svoje cjelovitosti i

36 Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 75-80.

37 Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 127-34.

38 „Član 37: U slučaju rata, Jevreji će podmirivati svoje troškove, a muslimani svoje. Međusobno će se pomagati protiv onih koji zarate protiv potpisnika ove Povelje. Među potpisnicima će vladati dobri i prijateljski odnosi. Ove Povelje će se pridržavati i neće biti izdaje i kršenja mira. **37B:** Niko neće nanijeti štetu svom savezniku; potlačenom će se pružiti pomoć.“

otklanjanje zla i nepravde, neovisno o plemenskoj pripadnosti, pa i srodstvu.³⁹

Član 14: Nijedan vjernik neće ubiti drugog vjernika zbog nevjernika, niti će pomoći nevjernika protiv vjernika.

Ovim se naglašava međusobna saradnja u zaštiti i odbrani vjernikā kao ujedinjenog ummeta protiv svake vanjske prijetnje. U ovom uvjetu se ogleda zajednički cilj osnivanja ummeta i donošenja Ustava Medine: uspostavljanje sigurnosti i mira među različitim plemenima i pojedincima u Medini, nakon dugog perioda sukoba i rata. Slično, progonjene vjernike koji su s Poslanikom prešli iz Mekke u Medinu uglavnom je zanimalo prakticiranje religije u sigurnom okruženju, bez straha za život.

Član 15: Allahova zaštita (*zimme*) je ista za sve; zaštitu koju pruži i najskromniji od vjernika mogu pružiti svi. Vjernici su, izdvojeni od drugih ljudi, saveznici jedni drugima.

Ovaj član potvrđuje cilj postavljen u članu 14, time što predstavlja koncept zaštite kao zavjet Bogu. Taj zavjet predstavlja jedan od ustavnih principa u ummetu.⁴⁰ U djelu *Lisan el-'arab, zimme* znači zavjet, sigurnost, jamstvo, nepovredivost i pravo (*el-'ahd ve el-aman ve ed-daman ve el-hurme ve el-hakk*).⁴¹ Ovaj član reflektira kur'anske ajete (16:92-93)⁴² koji naglašavaju presudnu važnost čuvanja zavjeta „jednako“ i kod slabih i kod jakih ummeta. Kur'an podupire ovaj dokaz korištenjem metaforičkih slika i poredi uspostavljene sporazume s pređom: ispuštanje jedne niti može dovesti do rasplitanja cijele pređe. Slično, član 15 proglašava da je Božija zaštita data jednako najnižem od vjernika (u

39 Šems ed-Din, *Fi el-idžtima' es-sijasi el-islami*, str. 295.

40 Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 49-57.

41 Ibn Manzur, *Lisan el-'arab* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arabi, 1993), vol. 5, str. 59-60.

42 Vidjeti Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 54-57.

smislu prestiža i materijalnog statusa) kao i onom najpovlaštenijem. Bog ne pravi razlike na osnovu društvenog statusa; pred Njim su svi jednaki. U jednom aspektu, time što se povezuje zaštita sa zavjetnim statusom i religijskom nepovredivosti održava se sigurnost medinskog ummeta. Arjomand smatra da jednaka zaštita Božija nad zajednicom i njenim pripadnicima jača sporazumnu solidarnost, dajući joj novu dimenziju.⁴³

Većina naspram manjine ili elita naspram marginaliziranih

U drugom aspektu, ovaj član se opet suprotstavlja usađenim plemenskim vrijednostima, po kojima se povlašteni, u poređenju s marginaliziranim, smatraju „vrednijim“ zaštite. Šems ed-Din prevodi drugi dio ovog člana kao „vjernici su zaštitnici jedni drugima, odvojeni od ostalih ljudi“. Ajet iskazuje jednakopravnost svih ljudi, neovisno o statusima koje su stvorila ljudska društva. Svi pripadnici imaju ista prava, uključujući pravo da pruže zaštitu drugima, što je bilo pravo samo najpovlaštenijih u prijeislamskoj Arabiji, međutim, u Medini je to postalo i pravo namjanje privilegiranih. Svi vjernici trebaju priznavati to pravo, poštovati ga i pridržavati ga se, zato što je Božija zaštita ista za sve vjernike. Šems ed-Din zaključuje da starateljstvo vjernika (*vilaje*) jednih nad drugima pokazuje političku odgovornost ummeta prema sebi i jača koncept *šure* koji se praktikirao među vjernicima.⁴⁴

Dakle, iako zadržava osnovnu strukturnu jedinicu društva (pleme), Medinski ustav uvodi nove modele interakcije, zasnovane na kur'anskoj etici koja jača novo shvatanje ideje *umme vahide*. U ovoj ujedinjujućoj društveno-političkoj strukturi ne

43 Arjomand, „The Constitution of Medina“, str. 566.

44 Šems ed-Din, *Fi el-idžtima' es-sijasi el-islami*, str. 296-97.

prave se razlike među pripadnicima na osnovu srodstva (član 13), ne daje se povlašteni status (član 15), niti se prave religijske razlike (članovi 16 i 25-35), nego *umme vahide* uspostavlja svoj ujedinjujući poredak na osnovu zajedničkih principa nepristrasne pravde i jednakosti.

Član 16: Oni među Jevrejima koji budu uz nas imat će pravo na našu pomoć i podršku; neće im se činiti nepravda, niti će se pomagati njihovim neprijateljima.

To je odredba iz člana 15 po kojoj se Jevrejima koji odaberu pridružiti se ummetu daje jednaka zaštita Božija, pod zajedničkim osiguranjem Medinskog ustava. Stoga ih pripadnici plemena o kojima govori Medinski ustav moraju podržavati i ne smiju biti prijatelji njihovih neprijatelja; ovo podrazumijeva da neprijatelji Jevreja postaju neprijatelji vjernika.⁴⁵ Šems ed-Din kaže da se jednakopravnost odnosi na sve strane uključene u ovaj društveno-politički ugovor. To nije samo jednakost vjernika različitog statusa u društvu, nego i onih različitog religijskog porijekla. Jevrejima se ovdje daje podrška i jednak tretman, sve dok oni podržavaju muslimane koji s njima žive u Medini i sve dok ih ne izdaju ili dok ne pomažu neprijatelje muslimana.

Član 17: Za vjernike je mir jedinstven. Nijedan vjernik, u borbi na Božijem putu, ne može sklopiti mir mimo drugih vjernika. Ovaj mir se može sklopiti samo ako se svi saglase, na osnovama pravde i jednakosti.

Šems ed-Din misli da je član 17 nastavak člana 15. Ovaj član govori o mirovnim sporazumima kao sredstvu okončanja rata. On

45 Serjeant navodi jedan događaj koji se spominje u *Siri Ibn Ishaka/Ibn Hišama*: „U jednoj svađi, Ebu Bekr je udario Jevreja Finhasa, dodavši da bi mu, da nije pakta (*ahd*) među njima, odsjekao glavu. Finhas je otišao tražiti pravdu Muhammedu, kao poglavaru muhadžira, i Muhammed je ukorio Ebu Bekra.“ Serjeant, „*The Sunnah Jami'ah*“, str. 22. Upor. A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1955; reprint Karachi, 1967), str. 263.

pokazuje da je biti u miru i biti u ratu stvar odluke koju ne može donijeti pojedinac. To je kolektivna odluka cijelog ummeta koja proističe iz *šure*, oko koje se „svi saglase, na osnovama pravde i jednakosti“. Član 15 govori o pojedincima. Svaki pojedinac može dati zaštitu drugom pojedincu, recimo nekom mnogobošcu, a ostali dio ummeta mora prihvatiti ovu zaštitu. Član 15 se odnosi na lične slučajeve i nije politička obaveza cijelog ummeta. Međutim, po članu 17, odluke o sklapanju mira ili pokretanju rata ne mogu donijeti pojedinci, nego cijeli ummet.⁴⁶ Po ovom članu se održava cilj u osnovi osnivanja ummeta Medine, a to je nedjeljivi mir i sigurnost za sve. Dok članovi 12-16 uređuju individualne, unutrašnje odnose među pripadnicima medinskog ummeta, članovi 17-22 uređuju odnose među njima, kao jednoj koherentnoj grupi koja se bori protiv vanjskih neprijatelja.

Član 18: Svaka jedinica koja ide u pohod s nama će smjenjivati jedna drugu.

Član 19: Vjernici će naplaćivati krvarinu jedan za drugog, ako je krv prolivena u borbi na Božijem putu.

Član 20: Uistinu, bogobožni vjernici slijede najbolji i najispravniji put.

20B: Nijedan mnogobožac [iz medinske zajednice] ne može štiti život i imetak Kurejšijama, niti vjernika sprečavati u ovoj stvari [da napadne Kurejšije].

Članovi 17-20 uspostavljaju unutrašnju koheziju među pripadnicima ummeta u pitanjima rata protiv njih i završavaju iskazom da ovo predstavlja bolju uputu nego što je bila ona koju su slijedili u prijeislamskoj Arabiji. U iskazu „*‘ala ahsen hudan* (slijediti najbolji put/uputu)“ u članu 20 ogleda se kur’ansko obećanje da će dati bolju uputu nego što je bila ona data precima: „*Kul e-ve-lev dži’tukum bi ehda mimma vedžedtum ‘alejhi aba’ekum?*“ (43:24). Termini *hudan* i *ehda* imaju isti korijen i podrazumijevaju isto značenje. Stavak 20B pokazuje da ima mnogobožaca

46 Šems ed-Din, *Fi el-idžtima’ es-sijasi el-islami*, str. 297-98.

koji su priznati kao pridruženi pripadnici ummeta, ali je ovo jedini član koji spominje mnogobošca i njegovu obavezu prema ummetu Medine. Smatram da mnogobošci u Medini nisu bili priznati kao organizirana zajednica kao zajednice Jevreja ili vjernika, čime se objašnjava zašto se ne javljaju u ostalim članovima Medinskog ustava. Ovaj član može se ticati štitićenika bilo kojeg pripadnika ili zajednice ummeta Medine koji je mnogobožac.

Budući da se kontekst članova 17-22 odnosi na ratne situacije, može se zamisliti da se u Medinskom ustavu spominju Kurejšije i oni koji su s njima povezani. Kurejšije predstavljaju glavnog neprijatelja poslanika Muhammeda i njegovih sljedbenika, ne zbog toga što su progonili vjernike i što su ih protjerali iz Mekke, nego i zbog svoje ideologije. Riječ *mušrik* (mnogobožac), koja predstavlja vjerovanje Kurejšija, stoji nasuprot riječi *mu'min* (vjernik), koji predstavlja vjerovanje u jednog Boga. *Mušrik* znači onaj koji Bogu pripisuje druga, što podrazumijeva da se ide drugim smjerom ili da se slijedi drugi vođa. Ovo je obično dovelo do sukoba i nejedinstva, što je, naposljetku, dovelo do rata i razdora. S druge strane, korijen riječi *mu'min* je *amn* (sigurnost); sigurnost je direktan plod vjerovanja u Boga i zaslužna za ujedinjujuću snagu koju takvo vjerovanje ulijeva sljedbenicima.

Društveno-politički uvjeti razdora i rata u prijeislamskom plemenskom društvu odražavaju stanje *širka* (mnogoboštva) u kojem je bilo pagansko društvo. Ovo stanje je suprotnost miroljubivom stanju vjernika i zavjetovanih pripadnika jednog ummeta, stanju koje proizlazi iz jedinstva nadahnutog vjerovanjem u zajedničkog Boga i ostvarenog kroz sporazum zasnovan na kur'anskoj univerzalnoj etici. O kur'anskom argumentu o „monoteističkom vjerovanju nasuprot *širka*“ i njegovim društveno-političkim posljedicama detaljnije će se govoriti u članu 39. Član 20B pokazuje da su mnogobošci saveznici dio ummeta time što se pridržavaju članova o pridruživanju; stoga, oni ne smiju podržavati svoje savjernike mnogobošce Kurejšije, niti sprečavati vjernike da ih

napadaju. Ovaj član još jednom pokazuje da religija nije bila konstitutivni princip ummeta, nego je to sporazum koji povezuje i ujedinjuje pripadnike ummeta.

Opća norma i individualni izbor

Član 21: Ako se dokaže pouzdano da je neko ubio vjernika (nepravедno, bez razloga, iz nužde), onda je to njegova vlastita odgovornost i podložan je odmazdi, ukoliko mu zaštitnik žrtve ne odobri pomilovanje. Svi vjernici će biti protiv zločinca i ne mogu ga štititi, nego osigurati provedbu kazne.

Član 22: Nije zakonito da vjernik koji je saglasan s ovom Poveljom i koji vjeruje u Boga i Sudnji dan pomaže zločincu i pruža mu utočište; onoga ko pomaže i pruži utočište zločincu stići će prokletstvo i srdžba Božija na Sudnjem danu, kada se nikakva otkupnina ili žrtva više neće prihvatati.

Član 23: Ako se u bilo kojoj stvari sporite, obraćajte se (*meredd*) Allahu i Muhammedu.

Član 21 ukazuje na to da je za zločin odgovoran pojedinac, a ne njegovo pleme ili narod. Međutim, istovremeno se naglašava važnost kolektivne odgovornosti ummeta u poštovanju ovih normi (umjesto plemenskih normi) i osiguranju provedbe zakona: „Svi vjernici će biti protiv zločinca.“ Član 22 je izravna posljedica uspostavljanja jednog ummeta, zato što opetovano uklanja plemenski poredak zarad ujedinjenog ummeta. Tu se naglašava javni red u društvu umjesto haosa i nereda. Također se ističe odgovornost ummeta za provedbu zakona, budući da ummet štiti sebe, „ima starateljstvo nad sobom“ (*vilajet el-umme 'ala nefsiha*).⁴⁷

Dakle, oba člana povezuju individualnu odgovornost s kolektivnom, tako da pojedinci ne mogu izvršiti svoje obaveze, a da

47 Šems ed-Din, *Fi el-idžtima' es-sijasi el-islami*, str. 300.

se zajednica ne obaveže uspostaviti norme u društvu. Istovremeno, zajednica ne može održavati red i norme bez doprinosa svakog svog pripadnika. Stoga je uspjeh ummeta direktni rezultat ispunjavanja obiju obaveza, inividualne i kolektivne. Direktna interakcija između njih stvara zdravu ravnotežu u društvu i osigurava održanje reda, bez mnogo potrebe da centralna vlast intervenira. Tada je zaista moguće opravdati vlast naroda i razumjeti značenje „starateljstva ummeta nad samim sobom“ kako to naziva Šems ed-Din.

Kolektivna obaveza pripadnika ummeta da se bore protiv nasilnika među sobom i da ih smatra jednim odgovornim za vlastiti zločin naglašena je samo u članovima upućenim vjernicima. Treba napomenuti da ovog kolektivnog stava nema u članovima koji govore o Jevrejima. Vjernici ne mogu izvršavati ove ustavne norme ako nisu upućeni kako treba, posebno ako se te norme direktno suprotstavljaju plemenskim. Stoga, u članu 22 nalazimo vezu između provedbe člana 21 i vjerovanja u Boga i Sudnji dan te straha od Božije srdžbe. U ovoj direktnoj vezi vidi se da su vjernici 13 godina upućivani u Kur'an, prije nego što su emigrirali u Medinu da osnuju ummet.

Medinski ajeti, koji govore o kolektivnoj obavezanosti pripadnika ummeta jednih prema drugima, a u svrhu ispravnog ponašanja i suzbijanja nasilja, direktno su implementirani u članovima 21 i 22. Ovi ustavni članovi predstavljaju njegovanje novih islamskih vrijednosti i normi kojima je poučavao Poslanik u periodu prije Hidžre. Dakle, procesu institucionalizacije prethodi proces socijalizacije. Iz Medinskog ustava vidljivo je da je koncept socijalizacije normi ozbiljno primijenjen u osnivanju i održanju ummeta. Zato postoji taj naglasak na kolektivnoj obavezi vjernika u ovom tranzicijskom periodu. Jevrejima, kao kolektivnom korpusu, drugačije se obraća (o čemu ćemo kasnije diskutirati), zato što Jevreji Medine nisu socijalizirani u islamskim vrijednostima kao što su to bili muslimanski muhadžiri.

Prije nego što se od pridruženih pripadnika zatraži lojalnost sporazumu, član 22 zastupa ideju izbora iskazom „vjernik koji je saglasan s ovom Poveljom“. Ovaj iskaz pokazuje da je Medinski ustav donesen dogovorom i konsenzusom pripadnika medinskog ummeta i da eksplicitno kaže da su oni voljno izabrali da budu dio sporazumnog ummeta. Zato su obavezni da preuzmu odgovornost koja ide uz taj izbor, time što će se pridržavati svog međusobnog dogovora. Jačanje njihovog sporazuma se ostvarivalo tako što se međusobni zavjet izjednačavao sa zavjetom Bogu. Stoga, član 22 kaže da će osporavanje zavjeta izazvati Božiju srdžbu i kaznu.

Član 23 dolazi odmah nakon člana koji zahtijeva lojalnost poretku, gdje se vidi i da je sudski autoritet poslanika Muhammeda također dio sporazuma, izabran i ozakonjen od zavjetovanih pripadnika ummeta. Stoga, prihvatanje vođstva poslanika Muhammeda u rješavanju sporova predstavlja drugu formu pridržavanja dogovora oko Ustava. Liderski položaj poslanika Muhammeda nije iznad ustavnog i zato je besmisleno smatrati njegov autoritet pravom teokratijom, kako to tvrdi Denny.⁴⁸

Članovi Povelje koji govore o Jevrejima

Član 24: „Jevreji će, uz vjernike, snositi (vlastite) ratne troškove sve dok su (saveznici) u borbi“ – ponavlja se u članovima 37 i 38. Šems ed-Din smatra da je ovo član reprezentativan za „političku zajednicu“. Odgovornost odbrane Medine je zajednička odgovornost svih njenih stanovnika, zato što u neovisnosti i sigurnosti uživa cijela politička zajednica.⁴⁹ Arjomand misli da je obavezivanje Jevreja da plaćaju ratne namete Poslanikov uvjet da uzvrate za zaštitu koju im pruža zakon

48 Denny tvrdi da se „Medina razvila u pravu teokratiju“ u Denny, „Ummah in the Constitution of Medina“, str. 47.

49 Šems ed-Din, *Fi el-idžtima' es-sijasi el-islami*, str. 47.

i za to što im je osigurana religijska tolerancija.⁵⁰ Ja ne smatram da su ratni troškovi nametani Jevrejima, kako tvrdi Arjomand, zato što isti uvjet važi i za vjernike. To je zajednička dužnost obiju zajednica u ummetu, a ne nekakav porez nametnut jednoj zajednici, u zamjenu za dobijanje jednakih prava.

Osim toga, ovaj član navodi da će Jevreji plaćati svoje ratne troškove „sve dok se bore s vjericima“. Ovaj potonji uvjet podrazumijeva da ne plaćaju ratne troškove ako se bore u odbrani zajednice. Član 45, naprimjer, pravi razliku između rata za zajedničku odbranu, koji je dužnost svih pridruženih pripadnika ummeta, i rata zbog religijskih razloga, koji bi vodila jedna grupa, bez učesća drugih pripadnika ummeta.

Član 45: Ako se [od Jevreja] zatraži da sklope i prihvate mirovni sporazum, oni će ga sklopiti i prihvatiti; ako [Jevreji] to isto zatraže od muslimana, imaju od muslimana isto pravo na to, osim u slučajevima rata za vjeru.

45B: Svaka grupa je odgovorna za odbranu područja koje mu pripada.

Zato, ako se Jevreji ne bore uz vjernike u ratu zbog religije, ne moraju plaćati ratne namete, budući da jedan član eksplicitno kaže „sve dok se bore“. U zaključku, ovaj član ne nameće Poslanik; to je više uvjeravanje da će svaka grupa jednako i „pravično“ biti odgovorna za izvršavanje svojih dužnosti prema jednom ummetu.

Član 25: Jevreji Benu 'Avfa zajedno s vjericima čine jedan ummet, gdje Jevreji imaju svoju religiju/svoj zakon (*din*), a muslimani svoju religiju/svoj zakon (*din*). Ovo važi i za njihove štice (*mevla*) i za njih lično. Međutim, onaj ko izvrši nepravdu ili počinio zločin šteti samo sebi i svojoj porodici.

Član 26: Jevreji Benu Nedžara će imati ista prava kao i Jevreji Benu 'Avfa.

50 Arjomand, „The Constitution of Medina“, str. 567.

Član 25, kako smo ranije detaljnije analizirali, predstavlja pluralistički društveno-politički temelj ummeta. Naredni članovi (26-35) u osnovi spominju plemena po imenu da svima daju ista jamstva kao plemenu Benu 'Avf, spomenutom u članu 25. Ovdje treba napomenuti da su ista plemena, ranije spominjana kao vjernici, opet spominjana u članovima 25 i 26, ali u ovom slučaju predstavljaju Jevreje. Šest je plemena (Benu 'Avf, Benu en-Nedžar, Benu el-Haris, Benu Sa'ide, Benu Džešm i Benu el-Evs) spomenuto u članovima 4, 5, 6, 7, 8 i 11, gdje predstavljaju vjernike, te u članovima 25-30, gdje predstavljaju pripadnike jevrejskih plemena.

Zato, pleme više nije glavni izvor pripadnosti i ummet se ne može tumačiti u smislu srodstva, kako tvrdi Watt, niti u skladu s arabljanskom tradicijom, kako tvrdi Serjeant.⁵¹ Oba ta argumenta su problematična, zato što je pleme podijeljeno na dvije zajednice ili pridružene članove, priznate po svojoj religiji i po svom zakonu (*din*) više nego po svojoj plemenskoj pripadnosti. Ne bi imalo smisla spominjati vjernike svakog plemena, a onda identificirati njihove pripadnike Jevreje, ujedinjujući ih s ummetom, ako su već iz istog plemena. Ono čemu svjedočimo u Medinskom ustavu je nešto u potpunosti novo – demontiranje arabljanskog društva i tradicije koji su zamijenjeni s jednom novom formom pripadnosti, a u skladu s novim zakonima i novim društvenim poretom. Pleme se zadržava kao „sekundarni“ izvor pripadnosti, zato je to jedni način da se razlikuju elementi društva, kako to Denny ispravno argumentira.⁵² Ummet u Medinskom ustavu predstavlja primarnu formu pripadnosti njegovih članova, kako to pokazuju članovi Povelje 1, 2 i 25. Religijska i plemenska pripadnost su sekundarne. Stoga, ummet se ne može predstavljati kao pleme ili kao teokratija, mada on zaista obuhvata pleme kao oblik društvene organizacije i religiju kao lično pravo pripadnosti.

51 Serjeant, „Haram and Hawtah“, str. 48.

52 Denny, „Ummah and the Constitution of Medina“, str. 45.

Doima se da se članovi Povelje koji reguliraju interakcije pripadnika obiju zajednica zasnivaju na religijskim zakonima i jedne i druge te zajednice. Naprimjer, već smo pokazali da je vodeća ideologija članova koji se odnose na vjernike – Kur'an, kako to navode članovi 13, 15, 17, 21 i 22. Članovi koji se obraćaju muslimanima mogu se identificirati po upotrebi specifičnih izraza kao što su „u skladu s principima pravde i pravičnosti među vjernicima“, „bogobožni vjernici“, ili „halal“. Ovi članovi kod vjernika podstiču određeni osjećaj kolektivne odgovornosti, tako što naređuju ispravno ponašanje u društvu i zabranjuju prijestupe, a ta naredba i ta zabrana zasnovane su na vjerovanju u Boga i Sudnji dan. Ne vidimo da slični članovi koji su upućeni Jevrejima podstiču djelovanja zajednice. Ovo može biti i zbog razlika između učenja islamskog i jevrejskog prava. Uočavamo da član 25 eksplicitno kaže da Jevreji imaju svoju vlastitu religiju (svoj vlastiti zakon), što podrazumijeva da su Jevreji slobodni organizirati unutrašnje poslove na osnovu jevrejskog zakona. Međutim, mora postojati način da se osigura stabilnost ummeta kao cjeline i spriječi nasilje među njegovim pripadnicima.

Budući da navedene islamske vrijednosti nisu obavezujuće za Jevreje, koristi se različit pristup da se očuva poredak i pravda. Naprimjer, u članovima 25 i 31 kaže se da „ko izvrši nepravdu ili počinio zločin čini štetu samo sebi i svojoj porodici“. Ako musliman izvrši čin nepravde, svi muslimani su krivci, na temelju kur'an-skog učenja o naređivanju dobra i odvratanju od zla; za jevrejskog prijestupnika društveni pritisak vrše pripadnici njegove zajednice. U jevrejskom zakonu, Tora kaže: „A onaj koji ubije čovjeka neka se pogubi... Lom za lom, oko za oko, zub za zub: povreda koju je on nanio čovjeku, neka se nanese i njemu“ (Levitski zakonik, 24:17-20). Jevrejski zakon dozvoljava ličnu odmazdu za povredu ili štetu, međutim, nema ekvivalenta za društveni pritisak zajednice kakav se podstiče u islamskom pravu.

Dakle, kada se navodi „porodica“ kao ona koja dijeli krivicu,⁵³ to je način da se podstaknu dobri odnosi među Jevrejima u zajednici, da se spriječi nepravda i očuva mir i pravda. Osim toga, član 36B – „(...) ne zabranjuje [se]traženje osвете za nanesene rane. Onaj ko ubije, izlaže posljedicama i svoju porodicu, osim ako je ubio onog ko je činio nepravdu njemu (*zaleme*). Bog je uz one koji se najbolje pridržavaju ove Povelje“ – jasno odražava jevrejski zakon, dopuštajući ličnu osvetu za povredu. Ovaj član naoko protivrječi članu 21 koji se obraća vjernicima i kaže da ako je „neko ubio vjernika (nepravедно), onda je to njegova vlastita odgovornost... ukoliko mu zaštitnik žrtve ne odobri pomilovanje. Svi vjernici će biti protiv zločinca (...)“ Ovdje se postavlja pitanje: zašto ubici vjernika zaštitnik, staratelj tog vjernika može dati pomilovanje, međutim, nad onim ko povrijedi Jevreja, mora se sprovesti odmazda? Et-Taberi kaže da je odmazda za ubijenog ili ranjenog čovjeka obaveza u plemenu Benu Israil, tj. u jevrejskom zakonu nema krvarine (*dija*) kao kompenzacije za ubistvo ili ranjavanje. Međutim, Bog je Muhammedovoj zajednici olakšao tako što im je dao mogućnost plaćanja krvarine u slučajevima ubistva i ozljede, ako se porodica žrtve s tim slaže.⁵⁴ Dakle, kad je riječ o ubistvu i ranjavanju u članovima koji se obraćaju vjernicima i onima koji se obraćaju Jevrejima, razlika se može objasniti referiranjem na razlike između islamskog i jevrejskog zakona.

Član 37: U slučaju rata, Jevreji će podmirivati svoje troškove, a muslimani svoje. Međusobno će se pomagati protiv onih koji zarate protiv potpisnika ove Povelje. Među potpisnicima će vladati dobri i prijateljski odnosi. Ove Povelje će se pridržavati i neće biti kršenja mira i izdaje.

37B: Niko neće nanijeti štetu svom savezniku; potlačenom će se pružiti pomoć.

Član 38: Jevreji će uz muslimane snositi troškove rata dok su saveznici u borbi.

53 Serjeant, „The Sunnah Jami’ah“, str. 31.

54 Serjeant, „The Sunnah Jami’ah“, str. 31.

Počev od člana 37, oni kojima se Povelja obraća nazivaju se *ehl es-sahifa* (sljedbenici „lista“, povelje) kako bi se ojačalo osjećanje društveno-političkog jedinstva. Ovaj član podrazumijeva postojanje vanjske, kao i unutrašnje prijetnje, te podstiče saradnju između jevrejske i muslimanske zajednice, da zajednički ustanu protiv svakog ko bi zaratio protiv sljedbenika Povelje, odnosno sljedbenika Ustava. Ovaj član, također, poziva obje zajednice na međusobnu interakciju u dobrim i prijateljskim odnosima, što podrazumijeva odvrtačenje svake unutrašnje prijetnje koja bi izazvala kaos i nered među dvjema zajednicama.

Član 37 se završava općim ujedinjujućim iskazom koji brani prava potlačenih, neovisno o njegovoj/njenoj pripadnosti. Istovremeno, on naglašava individualnu odgovornost nasilnika i kaže da se čovjek ne može optužiti za grijeh koji je počinio njegov saveznik. Bez obzira na činjenicu da saveznici imaju ista prava kao pripadnici zajednice, odgovornost za čin nasilja saveznika neće dijeliti drugi pripadnici (slijedeći istu logiku prava). Umjesto toga, onaj ko je počinio zločin sam mora snositi odgovornost za svoje djelo, a pravda će pretegnuti u korist potlačenih.

Član 38 je isti kao član 24. Šems ed-Din smatra da je to greška koju su napravili prepisivači Ustava.⁵⁵ Ova pretpostavka se može osporavati. Prvo, postoji mogućnost da imamo dva zasebna spisa, jedan koji se konkretno obraća muslimanima i drugi koji se obraća Jevrejima. Drugo, bez obzira na to što se čini da se ponavljaju, član 37 opisuje opće prijetnje (koje uključuju i unutrašnje, pa se zato posebno spominju saveznici), dok član 38 navodi vanjske prijetnje. Iza člana 38 slijedi onaj u kojem se spominje svetost zemlje, što znači da se rat ne smije voditi u Jesribu (ranije ime Medine). Dakle, član 38 konkretno navodi slučajeve rata protiv vanjske prijetnje, koji bi se vodili izvan granica Medine. To nije suvišno, već je to jasno naglašavanje konkretnih dužnosti i obaveza. Mislim da se članovi 38 i 39 mogu spajati kao jedna odluka.

55 Šems ed-Din, *Fi el-idžtima' es-sijasi el-islami*, str. 305.

Članovi o sljedbenicima Ustava (*ehles-sahifa*): Sveta zemlja (*Harem*)

Član 39: Potpisnicima ove Povelje (Ustava), unutrašnjost (*dževf*) Jersiba je sveta.

Član 39 definira granice zemlje na kojoj žive ljudi kojima se Medinska povelja obraća. Koncept ummeta, u ovom slučaju, obuhvata i ideju zemlje. Zemlja se smatra svetom (*harem*), što znači da se u njenim granicama ne smiju voditi ratovi. Međutim, mislim da ideja „svete zemlje“ za ummet ima dublje značenje od navedenog. U tradicionalnoj Arabiji je pojam *harema* označavao sigurno mjesto koje je utemeljila neka sveta ličnost ili porodica, u dogovoru s različitim susjednim plemenima. Dogovor je omogućavao različitim plemenima da sigurno dolaze na to mjesto, tu vode poslove ili rješavaju sporove itd., pri čemu su sve strane davale zalag da će sačuvati njegovu svetost i neutralnost. Ubistvo je jedno od najvećih zlodjela unutar *harema*.⁵⁶ Dakle, poenta je osigurati sigurno zajedničko područje za konkurentna plemena. Iako se jak naglasak stavlja na sigurnost, postoji i potreba da se osigura zajedničko zakonsko tlo na kojem će se pregovarati o razlikama i gdje će se one rješavati. Zato su „svete“ ličnosti i porodice osnivale *hareme*: povjerenje i legitimnost igrale su ključne uloge u očuvanju svetosti mjesta i povjerenja među plemenima.

U kur'anskom kontekstu, *harem* predstavlja središte mira i sigurnosti i direktno je povezano s vjerovanjem. Simbolika mira i sigurnosti koja se vezuje uz neki komad zemlje je direktna posljedica vjerovanja u jednog Boga (za razliku od mnogoboštva). U Kur'anu,⁵⁷ riječ *harem* se definira stavljanjem nasuprot stanju straha, tjeskobe ili nereda. Kur'an upućuje na duhovnu dimenziju

56 Serjeant, „Haram and Hawtah“, str. 45-47.

57 „Zar ne vide da smo načinili sigurno svetište (*haremen aminen*), dok se svuda oko njih hara i pustoši? Zar će, onda, [i dalje] vjerovati u laž i poricati Božije blagodati?“ (Kur'an, 29:67)

riječi *harem*, tako što naglašava kontrast između sigurnosti, koja se povezuje s vjerovanjem, i straha, koji se povezuje s davanjem moći nekom drugom, sem Bogu (politeizam).

Odnos između sigurnosti zemlje i vjerovanja u jednog Boga može se historijski utvrditi u molitvi poslanika Ibrahima,⁵⁸ koja podrazumijeva da duhovno vjerovanje i mir donose poboljšanje fizičkog života ummeta, obilnom opskrbom; stoga se koristi riječ *beled*, koja označava fizički dio zemlje. Stoga, postoji direktna veza između vjerovanja u Boga i primanja opskrbe i sigurnosti od Njega i zato one koji odbacuju to vjerovanje idu ka strahu i tjeskobi (Kur'an, 29:67) te paklu, kao konačnom prebivalištu (Kur'an, 2:126).

U jednom drugom kur'anskom ajetu, Ibrahimova dova se prima i opet se ističe tema sigurnosti i utočišta u kontekstu Kabe (prve kuće na Zemlji podignute za štovanje Boga): „I [spomeni se] kada smo učinili Hram (Kabu u Mekki) utočištem i sigurnim mjestom za ljude. Uzmite mjesto gdje je Ibrahim nekad stajao za mjesto s kojeg ćete obavljati molitvu“ (2:125).

Na drugom mjestu u Kur'anu, Kaba se opisuje kao *Bejt el-harem*, Sveta kuća ili Časni hram, gdje se značenje riječi *harem* više razjašnjava: „Allah je Kabu, Časni hram [*Bejt el-harem*], učinio preporodom [*kijamen*] za ljude, a tako i sveti mjesec i kurbane označene ogrlicama, tako da znate da Bog zna sve što je na nebesima i sve što je na Zemlji, da Bog, uistinu, sve zna“ (5:97). Egzegete prevode riječ *kijamen* na različite načine zato što u engleskom jeziku ona nema ekvivalenta. Međutim, tumačenje ove riječi je od ključne važnosti za analizu riječi *harem/haram*. El-Kurtubi prevodi *kijam* i kao 1) izdržavanje koje određuje šerijat

58 „I onda je Ibrahim zamolio: O, moj Gospodaru! Učini ovo mjesto sigurnim (*beledan aminen*) i daj njegovim stanovnicima obilnu opskrbu – onima koji vjeruju u Boga i Sudnji dan. On odgovori: A onome koji poriče istinu, dat ću da uživa kratko – ali, na kraju ću ga otjerati u patnju vatre: strašan li je ona kraj!“ (Kur'an, 2:126)

(zakon) i 2) temelj i podršku.⁵⁹ Et-Taberi kaže da je *kijam* ili *ki-vam* neke stvari sredstvo kojom se ona popravlja. Naprimjer, veliki kralj je *kivam* svom narodu, zato što se, preko njega, uređuju poslovi među ljudima, odbijaju neprijatelji i tlačitelji od potlačenih.⁶⁰ Kasnije će kraljevska vlast biti ekvivalentna šerijatskoj. Možemo spajati ta značenja kao „utvrđivanje temeljnih načela koja podupiru i održavaju miroljubivo i pravedno življenje“. Svetost Kabe (*haram*) se izvodi iz njene simbolične funkcije u očuvanju mirnog života među ljudima, kroz izgradnju jednog etičkog temelja s kojeg se upravlja interakcijom jednih s drugima (*kijam*). Isti argument važi i za sveti mjesec i obrede žrtvovanja.

Mislim da je važno to što se u Ustavu, u članu 39, riječ „dževf“ koristi za opis unutrašnjosti Medine: „(...) unutrašnjost (*dževf*) Jersriba je sveta (*haram*).“ *Dževf* se u djelu *Lisan el-'arab* definira kao unutrašnjost ili jezgra nečeg. *Dževf* čovjeka je njegova nutrina i uglavnom označava abdomen. *Dževf* zemlje je dio koji je najpostojaniji (*ma ittese'a ve-tme'enne fesara ke el-dževf*) i pokriva oblast širu i dužu od doline. *Dževf*, također, opisuje centar.⁶¹ Smatram da se riječ *dževf* u Povelji koristi ne samo da opiše fizičko područje zemlje već prenosi i jedno metafizičko značenje.

Dževf Medine se opisuje svetim, da se opet naglasi značenje svetosti jezgra ili suštine, središta ummeta Medine. Osnova jedinstva ove nove zajednice nije teritorija, kako tvrdi Rubin,⁶² i nije puki politički savez, kako je prethodno rečeno; to je jedinstvo zasnovano na tome da sveto bude njegova suština i središte. Ova svetost je fizički vidljiva u zemlji gdje nije dopušteno prolijevanje krvi ili tlačenje. Ona se manifestira i u pravednom upravljanju međuljudskim odnosima, koji daju mir, i u njegovom vođstvu.

Ideja da je sveto u središtu i da je od presudne važnosti u sprečavanju i rješavanju sukoba pokazuje se u članovima 23 i

59 el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, 1985), vol. 6, str. 325.

60 et-Taberi, *Džami' el-bejan* (Bejrut: Dar el-fikr, 1995), vol. 5, str. 104.

61 Ibn Manzur, *Lisan el-'arab*, vol. 2, str. 421-23.

62 Rubin, „The Constitution of Medina“, str. 10.

24. Član 42 obraća se svim potpisnicima Povelje: „Za svaku nesuglasicu i razmiricu ili svađu koja se desi između onih obuhvaćenih ovom Poveljom, za koje se strahuje da bi mogle stvoriti smutnju, treba se obratiti Allahu i Njegovom poslaniku Muhammedu.“ U oba člana, suštinsko mjesto Boga i Njegovog Vjerovjesnika, kao sudije za rješavanje sukoba, jača vezu između mira i svetog. Time se, također, pokazuje međupovezanost različitih članova u Povelji i dosljednost u njenom sastavu.

Član 40: Štićenik je kao i zaštitnik, ne smije mu se nanijeti nepravda, niti on smije počiniti zločin.

Član 41: Ženi neće biti pružena zaštita, bez dopuštenja njene porodice.

Članovi 40 i 41 proširuju zaštitu koju uživaju stanovnici Medine na susjede, a na temelju običaja *idžara* (učiniti nekoga komšijom). Međutim, Medinska povelja postavlja uvjete zaštite, prvo da osoba pod zaštitom ne smije počiniti nikakav zločin, i drugo, da žena mora imati dozvolu svoje porodice prije nego što joj se pruži zaštita.

Član 39, koji precizira granice, direktno je praćen pojašnjavaњem granica među komšijama u članovima 40 i 41. Ko pripada ummetu ne definira se otuđenjem od drugog; drugi se smatra jednakim sebi. Ovo predstavlja presudnu razliku između ideje ummeta i ideje nacionalne države, koja se uspostavlja degradiranjem drugih ili praveći od njih strance. „Proces podruđojaćenja je jedan aspekt izgradnje kolektivnog identiteta koji se odnosi na konkretnu teritoriju i označava izgradnju ličnosti stranca, susjeda, Drugog.“⁶³ Opsesivno se ograničava teritorija u svrhu stvaranja nacionalne države i nacionalnog suvereniteta, kao i sigurnost od vanjskih napada. Randy Widdis definira granice kao „fizički, ideološki i geografski konstrukt, područje presijecanja osjetljivo na unutrašnje i vanjske sile koje i integriraju i diferenciraju zajednice i

63 Daniel Meier, „Bordering the Middle East“, *Geopolitics* 23 (2018), 500.

razdoblja s obje strane linije razgraničenja.“⁶⁴ Ummet nije posvećen pravljenju granica ili ideoloških linija razdvajanja da bi diferencirao svoje pripadnike od vanjskih elemenata koji predstavljaju prijetnju. Naprotiv, raznolikost je dio unutrašnje strukture ummeta i za rezultat ima prihvatanje raznolikosti i van granica. Zato se komšija smatra prijateljem koji zaslužuje zaštitu, a ne neprijateljem koji se sumnjiči za agresiju. Fizičke granice ummeta se koriste kao simbol mira i svetog, da ujedine pripadnike ummeta i odvraća ih od nasilja jednih prema drugima. Ne razlikuje se agresija izvan i unutar granica; to je jedno te isto nasilje – nema dvostrukih aršina! Nasilje protiv bilo kojeg čovjeka, bio on pripadnik ummeta ili ne, pred Bogom je jednako prezreno. Ummet je otvoren za svakog ko se hoće pridržavati njegove etike, pa su zato granice propusne i prijateljske, kako ideološki, tako i fizički. Kako smo pokazali u ovom radu, ideja ummeta se širi, obuhvatajući sve više različitih pripadnika. U prvo vrijeme islamske historije, granice su se širile tako da je sve više naroda, etničkih i religijskih grupa postajalo dijelom ummeta. U ovom procesu širenja, granice koje su odvajale ljude jedne od drugih su uklonjene. U ranom sistemu hilafeta, ummet predstavlja suverenitet, a ne državu (ili političku vlast), za razliku od moderne nacionalne države.

Sljedeći član potvrđuje da ummet radi na sprečavanju nasilja među svojim pripadnicima više nego na odvratanju vanjske agresije.

Član 42: Za svaku nesuglasicu i razmiricu ili svađu koja se desi između onih obuhvaćenih ovom Poveljom, za koje se strahuje da bi mogle stvoriti smutnju, treba se obratiti Allahu i Njegovom poslaniku Muhammedu.

Ovaj član ponovo potvrđuje članove 23 i 36 koji dodjeljuju sudski autoritet poslaniku Muhammedu; međutim, oni kojima se ovi članovi obraćaju nisu samo vjernici ili Jevreji, nego ujedinjeni ummet

64 Meier, „Bordering“, str. 501.

Povelje (*ehles-sahifa*). U ovom članu se ogleda kur'anski ajet 5:48,⁶⁵ koji vlast nad ummetom daje Knjizi i sudski autoritet onima koji poznaju tu Knjigu. Knjiga prethodi funkciji sudije i, drugom dije-lu ajeta, legitimira sudiju. Stoga ovaj član počinje obraćanjem lju-dima Povelje prije nego što dodijeli Poslaniku ulogu sudije i završi naglaskom na tome da ljudi treba da slijede njena pravila, kako bi osigurala Božije jamstvo. Naglasak na Bogu prije Poslanika je od presudne važnosti, zato što je tako zakon objektivn, a ne subjek-tivan ili pristran u službi elite ili povlaštenih. U istom pogledu, ako je zakon objektivn prema nasilju općenito, onda neće biti razlike između nasilnih djela unutar i onih van granica.

Član 43: Ni Kurejšijama, ni njihovim pomagačima ne smije se pružiti zaštita.

Član 44: Oni (potpisnici Povelje, muslimani i Jevreji), međusobno će se pomagati protiv svakog ko napadne Jesrib.

Član 45: Ako se [od Jevreja] zatraži da sklope i prihvate mirovni spo-razum, oni će ga sklopiti i prihvatiti; ako [Jevreji] to isto zatraže od muslimana, imaju od muslimana isto pravo na to, osim u slučajevima rata za vjeru.

45B: Svaka grupa je odgovorna za odbranu područja koje mu pripada.

Članovi 43, 44 i 45 govore o odbrani Medine, tako što pozivaju na zajedničko učešće njenih stanovnika u ratu i miru i ukazuju na za-jedničkog neprijatelja. Kurejšije predstavljaju glavnog protivnika muslimanima, budući da su protjerali Poslanika i njegove sljedbe-nike iz rodnog grada te progonili muslimane. Važno je napome-nuti da je ovo poseban slučaj u kojem ummet ima aktuelan sukob

65 „A tebi objavljujemo Knjigu (*el-Kitab*) istinitu, koja potvrđuje Knjige prije objavljene i nad njima bdi (*muhajmin*). Pa ti sudi među njima po onome što ti je Allah objavio i ne povodi se za njihovim željama, ne odstupaj od istine koja ti je došla. Svima vama Mi smo propisali zakon i otvoreni put (*šir'aten ve mihnadžen*). Da je Allah htio, On bi vas sve jednim ummetom stvorio, ali On je htio da vas kuša u onome što vam je dao; zato se natječite u dobrim djelima. Svi ćete se vratiti Allahu; a On će vas obavijestiti o onome u čemu ste se razilazili.“ Ovaj ajet je analiziran u Jomaa, „A Conceptual Analysis of Umma“, str. 137-39.

s jednim plemenom, a ne uopćeno određivanje potencijalne opasnosti. Međutim, Kurejšije nisu predstavljale prijetnju narodu Medine sve dok poslanik Muhammed i njegovi sljedbenici nisu ondje došli. Da bi riješio ovaj problem, Poslanik je usvojio dvije strategije. Prvo, očekivao je da će Kurejšije napasti muslimane u njihovom novom gradu (Medini), pa ih spominje kao neprijatelje od kojih treba generalno braniti Medinu, prostor koji je proglašen svetim (*harem*) za sve njegove stanovnike. Drugo, da bi osigurao jednakost svih pridruženih potpisnika Medinskog ustava, Poslanik postavlja obavezu objema zajednicama, muslimanskoj i jevrejskoj, da poštuju i podržavaju jedna drugu, kako u miru, tako i u ratu.

Zato, Jevreji nisu obavezni smatrati Kurejšije neprijateljem za volju muslimanima Medine, bez recipročne podrške muslimana za sebe. Međutim, član 45 izdvaja religijski rat kao potencijalnu spornu tačku, što je razumljivo, s obzirom na to da dvije zajednice pripadaju različitim religijama. Serjeant tumači da ovaj član odvrća jednu stranu od ulaska u mirovni sporazum kako bi sačuvala vlastite interese na račun drugih.⁶⁶ U oba slučaja, ovi članovi osiguravaju prava obiju zajednica, pri čemu čuva jedinstvo neprekidnim podsjećanjem na zajedničke ciljeve. Stavak 45B je nastavak člana 45, budući da svakoj zajednici određuje odgovornost za odbranu svog područja.

Član 47 predstavlja sažetak glavnih tačaka koje se ponavljaju kroz cijelu Povelju:

Član 47: Ova knjiga (kitab) neće štiti od kazne onog ko izvrši nasilje ili zločin. Onaj koji krene [iz Medine], kao i onaj koji u Medini ostane, uživat će zaštitu, osim onih koji čine nepravdu i zločin. Onoga ko se pridržava ove Povelje i ko se suzdržava od nečasnih djela i prekršaja štitić će Allah, a i Muhammed, Allahov Poslanik, Allah ga blagoslovio i počastvovao.

66 Serjeant, „The Sunnah Jami’ah“, str. 38.

Zaključak

Medinski ustav opisuje jedan inkluzivni ummet koji prihvata svakog čovjeka spremnog da se poveže s njegovim uključujućim vrijednostima. Mnogi učenjaci i egzegete u tumačenjima kažu da je ovaj globalni ummet, opisan u Kur'anu kao *umme vahide*, ummet općeg čovječanstva, definiranog zajedničkom unutrašnjom prirodom (*fitre*). Taj inkluzivni ummet ne uklanja religijsku, kulturnu ili političku raznolikost, nego ih priznaje i uvažava kao dostojanstvene izbore.

Ovaj ustav, sa svojim principima i vrijednostima, predstavlja temelj koji ujedinjuje različite zajednice ummeta u jedan zajednički korpus, *umme vahide*. U njegovim članovima ogledaju se različite vrste pluralizma. Religijski pluralizam manifestira se obuhvatanjem muslimana i Jevreja u jedan ummet, gdje svaka zajednica slijedi vlastitu religiju i vlastiti zakon. Kulturni pluralizam se javlja u navođenju svakog plemena po imenu, čime se jača veza između privatne i javne sfere. Politički pluralizam je vidljiv iz načina na koji ustav detaljno navodi recipročna prava i obaveze za različite zajednice.

Različiti članovi podstiču pripadnike ummeta da se aktivno suprotstavljaju nasilnicima među sobom, čak i ako je on pripadnik njihova roda. Time se opisuje jedan aktivni ummet koji preuzima odgovornost održavanja i provođenja pravde među svojim pripadnicima, ne ograničavajući tu odgovornost na središnju vlast. Osim toga, podstiče se savjetovanje i dogovaranje među različitim zajednicama. Ova ideja je od ključne važnosti, budući da se društvene javne norme koriste da ojačaju individualnu odgovornost, što je koncept stran strukturi moderne države gdje zakone prinudno nameće centralna vlast, budući da moderno društvo više predstavlja skup otuđenih pojedinaca nego bratske pripadnike jednog društva.

Druga uočljiva karakteristika Medinske povelje je to što u društvo ugrađuje religijsku i etničku raznolikost, kroz ovaj ustav,

kao zakonski dokument, i kroz pravni pluralizam. A opet, budući da to utječe na poslovanje među religijskim zajednicama i etničkim grupama, kao i na odbranu zajedničke teritorije, zakon postaje opći. Plan ustava pokazuje izgradnju više nivoa prava i dužnosti koji se pripisuju odgovarajućim zajednicama. Ono što je dosljedno kroz cijelu Medinsku povelju jest način na koji ovaj zakonski javni dokument zrcali lične razlike, ne samo priznajući ih nego i organizirajući se oko tih razlika.

Ummet se širi, počev od muslimanske zajednice (sa svom njenom etničkom raznolikošću), da bi obuhvatio raznoliku jevrejsku zajednicu, pa se potom povećao da uključi saveznike ili pojedince, zbog čega se oni kojima se Povelja obraća na kraju nazivaju *ehl es-sahife* (sljedbenici lista, spisa, Povelje). Uz ovaj termin je uveden novi koncept, *harem* (sveta zemlja). Ovaj termin podrazumijeva mir, sigurnost i povjerenje, koji predstavljaju poželjne ciljeve za procvat ummeta. Za razliku i suprotno od nacionalne države, granice se ne stvaraju da otuđuju „druge“ u komšiluku i da štite pripadnike ummeta od vanjske agresije: zapravo, *harem* predstavlja simbol mira za pripadnike ummeta koji treba neprekidno širiti, prihvatanjem sve više pripadnika ummeta, čime se uklanjaju granice koje odvajaju ljude jedne od drugih.

U ovom radu pokazano je jedno novo stajalište o društvenoj pravdi, gdje se razlike ne skrivaju u područje privatnog, a opet, njihova javna manifestacija ne ugrožava društveni sklad. Medinski ustav se, također, obraća građanima pojedincima kao potpunim ljudskim bićima, a ne nekakvom broju među mnogima. Ovo se vidi u načinu na koji Medinski ustav balansira između elite i marginaliziranih, kao i između pojedinca i zajednice. Povelja provodi u praksu kur'anski etički stav o raznolikosti, budući da obogaćuje znanje ljudi o njihovim međusobnim razlikama, umjesto da se tim razlikama bavi iza „vela neznanja“.

Reference

- Arjomand, Said Amir, „The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the Ummah“, *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), 555-75.
- Denny, Frederick, „Community and Salvation: The Meaning of the Ummah in the Qur’an“ (doktorska disertacija, Univerzitet Chicago, 1974).
- Denny, Frederick, „The Meaning of the Ummah in the Qur’an“, *History of Religions*, 15:1 (august, 1975), 39-42.
- Denny, Frederick, „Ummah in the Constitution of Medina“, *Journal of Near Eastern Studies*, 36:1 (januar, 1977), 39-47.
- Donner, Fred M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).
- Fadlullah, Muhammed Husejn, *Min vahj el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-melak, 1998).
- Giannakis, Elias, „The Concept of Ummah“, *Greco-Arabica* 2 (1983), 103-4.
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq’s Sirat Rasul Allah* (Oxford: Oxford University Press, 1955; reprint Karachi, 1967).
- Hamidullah, Muhammed, *Medžmu’a el-vesa’ik es-sijasije* (Kairo: Ledžne et-te’lif ve et-terdžeme ve en-nešr, 1941).
- Ibn Hišam, Ebu Muhammed Abdul Malik, *es-Sire en-nebevije*, ur. Suhejl Zekkar (Bejrut: Dar el-fikr, 1992).
- Ibn Kesir, Ebu el-Fida el-Hafiz, *el-Bidaje ve en-nihaje* (Bejrut: Mektebe el-me’arif, 1966).

- Ibn Manzur, *Lisan el-'arab* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arabi, 1993).
- Ibn Sellam, Ebu 'Ubejd *Kitab el-emval*, ur. M. Khalil Haras (Kairo: Mektebe el-kullijat el-ezharije, 1968).
- Jomaa, Katrin „A Conceptual Analysis of Umma in the Quran and Sunna and the Aristotelian Polis“ (doktorska disertacija, Univerzitet Indiana, 2012).
- El-Kurtubi, Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arabi, 1985).
- Lecker, Michael, *The „Constitution of Medina:“ Muhammad's First Legal Document* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004).
- Meier, Daniel, „Bordering the Middle East“, *Geopolitics* 23 (2018), 495-504.
- Pickthall, Muhammad, *The Glorious Quran: Text and Explanatory Translation* (New York: Mostazafan Foundation of New York, 1984).
- Rubin, Uri, „The Constitution of Medina': Some Notes“, *Studia Islamica* 62 (1985), 5-23.
- Serjeant, R. B., „The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called, Constitution of Medina“, *Bulletin of the School Of Oriental and African Studies* 41:1 (1978), 1-42.
- Serjeant, R. B., „The Constitution of Medina“, *The Islamic Quarterly* 8 (1964), 3-16.
- Serjeant, R. B., „Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia“, u *Mélanges Taha Hussein*, Abdurrahman Badawi (ur.) (Kairo: Dar el-me'arif, 1962), str. 41-58.

Šems ed-Din, Muhammed Mehdi, *Fi el-idžtima' es-sijasi el-islami* (Bejrut: el-Mu'essese el-džami'jjeli ed-dirasat ve en-nešr, 1992).

Et-Taberi, Ebu Džafer Muhammed ibn Džerir, *Džami' el-bejan* (Bejrut: Dar el-fikr, 1995).

Et-Tabataba'i, Muhammed Husejn, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'esesset el-a'lemi li el-metbu'at, 1983).

Al-Waqidi, Muhammad ibn Umar, *Kitab el-megazi*, ur. Marsden Jones (London: Oxford University Press, 1966).

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

Yusuf Ali, Abdullah, *The Meanings of the Illustrious Qur'an: English Translation with Introduction* (New Delhi: Kitab Bhavan, 2000).



Dodatak: Medinski ustav¹

- 1) Ovo je knjiga (*kitab*) od Muhammeda poslanika (Vjerovjesnika Božijeg), između vjernika i muslimana Kurejša i naroda Jesriba te onih koji ih budu slijedili, pridružili im se i borili se s njima.
- 2) Oni su jedan ummet (*umme vahide*) različit od drugih ljudi.
- 3) Muhadžiri (iseljenici) iz Kurejša zaduženi su za vođenje svojih poslova, zajednički će plaćati krvarinu i otkup svojih ratnih zarobljenika, u skladu s načelima (*ma'rufa*) i pravdom među vjericima.
- 4) Pripadnici Benu Avfa su odgovorni za svoje poslove, i dalje će plaćati krvarine kako je uobičajeno, a svaka njihova grupa će otkupljivati ratne zarobljenike u skladu s načelima dobra (*ma'ruf*) i pravde među vjericima.
- 5) Pripadnici plemena Benu el-Haris...
- 6) Pripadnici plemena Benu Sa'ide...
- 7) Pripadnici plemena Benu Džešm...
- 8) Pripadnici plemena Benu en-Nedžar...
- 9) Pripadnici plemena Benu 'Amr bin 'Avf...

1 Muhammed Hamidullah, *Medžmu'a el-vesa'ik es-sijasije* (Kairo: Ledžne et-te'lif ve et-terdžeme ve en-nešr, 1941).

- 10) Pripadnici plemena Benu en-Nebit...
- 11) Pripadnici plemena Benu el-Evs...
- 12) Vjernici neće među sobom ostaviti nekog pod teretom duga (*mufra*),² a da mu ne plate [utvrđenu] otkupninu ili krvarinu.
- 12B: Nijedan vjernik se neće protiviti šticićniku (*mevla*) drugog vjernika. (Prema drugom čitanju: Nijedan vjernik ne može sklopiti sporazum sa šticićnikom drugog vjernika, ukoliko će to ovom potonjem nanijeti štetu).
- 13) Svi bogobožni vjernici će biti protiv onog ko čini nasilje i nepravdu među njima, ko smjera povrijediti pravo ili izazvati metež među vjernicima. Svi se moraju dići protiv njege, pa makar to bio i potomak nekog od njih.
- 14) Nijedan vjernik neće ubiti drugog vjernika zbog nevjernika, niti će pomoći nevjernika protiv vjernika.
- 15) Allahova zaštita (*zimme*) je ista za sve; zaštitu koju pruži i najskromniji od vjernika mogu pružiti svi. Vjernici su, izdvojeni od drugih ljudi, saveznici jedni drugima.
- 16) Oni među Jevrejima koji budu uz nas imat će pravo na našu pomoć i podršku; neće im se činiti nepravda, niti će se pomagati njihovim neprijateljima.
- 17) Za vjernike je mir jedinstven. Nijedan vjernik, u borbi na Božijem putu, ne može sklopiti mir mimo drugih vjernika. Ovaj mir se može sklopiti samo ako se svi saglase, na osnovama pravde i jednakosti.
- 18) Svaka jedinica koja ide u pohod s nama smjenjivati će jedna drugu.
- 19) Vjernici će naplaćivati krvarinu jedan za drugog, ako je krv prolivena u borbi na Božijem putu.
- 20) Uistinu, bogobožni vjernici slijede najbolji i najispravniji put.

2 U drugom čitanju je *mufredž* (onaj koji je musliman u narodu kojem ne pripada).

- 20B: Nijedan mnogobožac [iz medinske zajednice] ne može štiti život i imetak Kurejša, niti vjernika sprečavati u ovoj stvari [da napadne Kurejšije].
- 21) Ako se dokaže pouzdano da je neko ubio vjernika (nepravedno, bez razloga, iz nužde), onda je to njegova vlastita odgovornost i podložan je odmazdi, ukoliko mu zaštitnik žrtve ne odobri pomilovanje. Svi vjernici će biti protiv zločinca i ne mogu ga štiti, nego osigurati provedbu kazne.
- 22) Nije zakonito da vjernik koji je saglasan s ovom Poveljom i koji vjeruje u Boga i Sudnji dan pomaže zločincu i pruža mu utočište; onoga ko pomaže i pruži utočište zločincu stići će prokletstvo i srdžba Božija na Sudnjem danu, kada se nikakva otkupnina ili žrtva više neće prihvatati.
- 23) Ako se u bilo kojoj stvari sporite, obraćajte se (*meredd*) Allahu i Muhammedu.

Članovi koji govore o Jevrejima

- 24) Jevreji će, uz vjernike, snositi (vlastite) ratne troškove sve dok su (saveznici) u borbi.
- 25) Jevreji Benu 'Avfa zajedno s vjericima čine jedan ummet, gdje Jevreji imaju svoju religiju/svoj zakon (*din*), a muslimani svoju religiju/svoj zakon (*din*). Ovo važi i za njihove štićenike (*mevla*) i za njih lično. Međutim, onaj ko izvrši nepravdu ili počinu zločin šteti samo sebi i svojoj porodici.
- 26) Jevreji Benu Nedžara će imati ista prava kao Jevreji Benu 'Avfa.
- 27) Jevreji Benu el-Haris će imati ista prava kao Jevreji Benu 'Avfa.
- 28) Jevreji Benu Sa'ide će imati ista prava kao Jevreji Benu 'Avfa.
- 29) Jevreji Benu Džešma će imati ista prava kao Jevreji Benu 'Avfa.
- 30) Jevreji Benu el-Evsa će imati ista prava kao Jevreji Benu 'Avfa.

- 31) Jevreji Benu Sa'lebe će imati ista prava kao Jevreji Benu 'Avfa. Međutim, ko počini nasilje ili zločin štetu će nanijeti samo sebi i svojoj porodici.
- 32) Džefna je ogranak Sa'leba, pa zato za njih važi što i za Sa'leb.
- 33) Jevreji Benu eš-Šutajbe će imati ista prava kao Jevreji Benu 'Avfa. Dužnost im je pridržavati se ove Povelje i neće biti njenog kršenja i izdaje.
- 34) Štićenici/saveznici Sa'leba će se smatrati kao i Sa'leb.
- 35) One koji su uz Jevreje, savezništvom i zaštitom, smatrati kao i same Jevreje.
- 36) Od njih (Jevreja) niko ne može ići u vojni pohod s muslimanima bez dozvole Muhammedove.
- 36B: Ne zabranjuje se tražiti osvetu za nanesene rane. Onaj ko ubije, izlaže posljedicama i svoju porodicu, osim ako je ubio onog ko je činio nepravdu njemu (*zaleme*). Bog je uz one koji se najbolje pridržavaju ove Povelje.
- 37) U slučaju rata, Jevreji će podmirivati svoje troškove, a muslimani svoje. Međusobno će se pomagati protiv onih koji zaraćuju protiv potpisnika ove Povelje. Među potpisnicima će vladati dobri i prijateljski odnosi. Ove Povelje će se pridržavati i neće biti kršenja mira i izdaje.
- 37B: Niko neće nanijeti štetu svom savezniku; potlačenom će se pružiti pomoć.
- 38) Jevreji će uz muslimane snositi troškove rata dok su saveznici u borbi.

Članovi koji se odnose na sljedbenike Povelje (Ehl es-sahife)

- 39) Potpisnicima ove Povelje (Ustava), unutrašnjost (dževf) Jersiba je sveta.

- 40) Štićenik je kao i zaštitnik, ne smije mu se nanijeti nepravda, niti on smije počiniti zločin.
- 41) Ženi ne smije biti pružena zaštita, osim uz dozvolu svoje porodice.
- 42) Za svaku nesuglasicu i razmiricu ili svađu koja se desi između onih obuhvaćenih ovom Poveljom, za koje se strahuje da bi mogle stvoriti smutnju, treba se obratiti Allahu i Njegovom poslaniku Muhammedu.
- 43) Ni Kurejšijama, niti njihovim pomagačima ne smije se pružiti zaštita.
- 44) Oni (potpisnici Povelje, muslimani i Jevreji), međusobno će se pomagati protiv svakog ko napadne Jesrib.
- 45) Član 45: Ako se [od Jevreja] zatraži da sklope i prihvate mirovni sporazum, oni će ga sklopiti i prihvatiti; ako [Jevreji] to isto zatraže od muslimana, imaju od muslimana isto pravo na to, osim u slučajevima rata za vjeru.
- 45B: Svaka grupa je odgovorna za odbranu područja koje mu pripada.
- 46) Jevreji el-Evsa, njihovi štićenici i oni sami, imat će ista prava po ovoj Povelji kao i svi obuhvaćeni njome. Obavezno je pridržavati je se i neće se činiti prekršaj niti izdaja. Ko prekrši norme ove Povelje čini prekršaj prema samom sebi. Bog je uz one koji se najbolje i najiskrenije pridržavaju normi opisanih u ovom dokumentu.
- 47) Ova knjiga (*kitab*) neće štiti od kazne onog ko izvrši nasilje ili zločin. Onaj koji krene [iz Medine], kao i onaj koji u Medini ostane, uživat će zaštitu, osim onih koji čine nepravdu i zločin. Onoga ko se pridržava ove Povelje i ko se suzdržava od nečasnih djela i prekršaja štiti će Allah, a i Muhammed, Allahov Poslanik, Allah ga blagoslovio i spasio.



Autori

Assad Alsaleh

Vanredni profesor arapske književnosti i kulturnih studija na Odsjeku za bliskoistočne jezike i kulture na Univerzitetu Indiana

Christopher B. Taylor

Postdoktorand u Centru za globalne islamske studije Ali Vural Ak i asistent na Odsjeku za sociologiju i antropologiju Univerziteta George Mason

David R. Vishanoff

Vanredni profesor islamske misli na Univerzitetu Oklahoma

Hamid Mavani

Docent islamskih studija na Dodiplomskim studijama na Islamskom fakultetu Baya Claremong/Teološkom fakultetu Claremont

Kamal Abu Shamsieh

Doktorski kandidat na studijama praktične teologije Diplomskog teološkog saveza i kapelan pri Domu zdravlja Stanford

Katrin Jomaa

Docent islamskih i bliskoistočnih studija na Odsjeku za političke nauke i filozofiju Univerziteta Rhode Island

Samy Ayoub

Docent islamskog prava na Univerzitetu Texas u Austinu i Pravnom fakultetu Univerziteta Texas

Da li islamsko pravo definira islamsku etiku? Ili je ono samo grana šireg etičkog sistema? Ili je ono samo jedan od nekoliko neovisnih etičkih diskursa, islamskih i drugih, koji se natječu za opredjeljenje muslimana?

Članci u ovoj knjizi daju spektar odgovora: neki uzimaju fikh kao definirajući okvir za etiku, drugi ugrađuju pravo u širi etički sistem, a treći ga predstavljaju samo kao jedan od nekoliko paralelnih islamskih etičkih diskursa ili pokazuju kako islamska etika može koegzistirati sa nemuslimanskim normativnim sistemima. Njihovi odgovori imaju dalekosežne posljedice po epistemologiju, po autoritet muslimana pravnik i laika, po praktične moralne izazove svakodnevnog života i po odnose sa nemuslimanima.

Sedam radova ovog zbornika predstavljaju mnogo više od pregleda mogućih mišljenja o odnosu islamskog prava i etike. Svaki predstavlja fascinantni sadržaj materijala iz nekog konkretnog historijskog ili savremenog konteksta. I, svaki se sam bori s odnosom između islamskog prava i etike, opirući se pojednostavljenoj klasifikaciji. Tako ova knjiga suočava muslimanske etičare sa strateškim savremenim izborom: da li tražiti jednu obuhvatnu metodologiju za suđenje u svim etičkim pitanjima ili težiti retoričkom i političkom nadmetanju alternativa, ali ne i nužno nekompatibilnih moralnih diskursa?