



MOHAMMAD HASHIM KAMALI
JASSER AUDA

Uvod u teoriju ciljeva Šerijata



UVOD U TEORIJU CILJEVA ŠERIJATA

Mohammad Hashim Kamali i Jasser Auda
UVOD U TEORIJU CILJEVA ŠERIJATA

Copyright © Centar za napredne Studije, Sarajevo

IZDAVAČI:

Centar za napredne studije, Sarajevo
cns@bih.net.ba, www.cns.ba

Balkanski centar za Bliski istok, Beograd
office@balkanskicentarzabliskiistok.com
www.balkanskicentarzabliskiistok.com

ZA IZDAVAČE:

Ahmet Alibašić
Ivan Ejub Kostić

PREVEO:

Šukrija Ramić
Maqāṣid al-Sharī'ah: Made simple
Maqāṣid al-Sharī'ah: A Beginner's Guide

UREDNIK:

Munir Mujić

LEKTOR:

Hurija Imamović

ŠTAMPARIJA:

JP "Službeni glasnik", Beograd

TIRAŽ:

500

CIP - Каталогизacija у публикацији - Народна библиотека Србије, Београд

28-74
28

UVOD u teoriju ciljeva šerijata / Mohammad Hashim Kamali i Jasser Auda ; [preveo Šukrija Ramić]. - Sarajevo : Centar za napredne studije ; Beograd : Balkanski centar za Bliski istok, 2016 (Beograd : Glasnik). - 152 str. : ilustr. ; 21 cm Tiraž 500. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Sadržaj: Intencije šerijata = Maqāṣid al-Shariah / Mohammad Hashim Kamali. Intencije šerijata = Maqāṣid al-Shariah / Jasser Auda.

ISBN 978-86-80804-03-3 (Balkanski centar za Bliski istok)
ISBN 978-9958-022-39-5 (Centar za napredne studije)

a) Шеријатско право b) Ислам

COBISS.SR-ID 228433420



Mohammad Hashim Kamali
i Jasser Auda

UVOD U TEORIJU CILJEVA ŠERIJATA



Sarajevo, Beograd 2017.



BALKANSKI CENTAR
ZA BLISKI ISTOK

Ovo izdanje objavljeno je zahvaljujući podršci
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).

1. Mohammad Hashim Kamali, *Maqāṣid al-Sharī'ah: Made simple*, London -Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2008. (Occasional Papers Series 13)
2. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah: A Beginner's Guide*, (Occasional Papers Series), London – Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2008. (Occasional Papers Series 14)

Ovo izdanje objavljeno je zahvaljujući podršci
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).

Mišljenja iznesena u tekstu odražavaju
stavove autora i nisu nužno stavovi izdavača i sponzora.



Mohammad Hashim Kamali

INTENCIJE ŠERIJATA POJEDNOSTAVLJENI PRIKAZ*

* Mohammad Hashim Kamali, *Maqāṣid al-Sharī'ah: Made simple*, London – Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2008.



SADRŽAJ

PREDGOVOR..... 9

MAQĀŠID AŠ-ŠARĪ'A
(INTENCIJE ŠERIJATA) POJEDNOSTAVLJENO..... 11

MAQĀŠID AŠ-ŠARĪ'A:

ČILJEVI ISLAMSKOG PRAVA.....11

TEKSTUALNI IZVORI11

PODJELA MAQĀŠIDA..... 15

HISTORIJA MAQĀŠIDA..... 23

IDENTIFICIRANJE MAQĀŠIDA 29

METODIČKA PITANJA..... 34

MAQĀŠID I IDŽTIHAD 42

ZAKLJUČAK 47



PREDGOVOR

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) ima veliko zadovoljstvo da prezentira ovaj vodič u kome je riječ o temi *maqāṣid aš-šarī'a*, odnosno o ciljevima i intencijama islamskog prava. Autor, profesor Mohammad Hashim Kamali, poznati je istraživač i specijalist za ovu oblast.

S obzirom da je na engleskom jeziku na temu *maqāṣida* (intencija) Šerijata dostupno samo nekoliko radova, IIIT je odlučio popuniti ovu prazninu inicirajući prevođenje i publiciranje serije knjiga o *maqāṣidima*, u namjeri da predstavi ovu važnu i složenu tematiku čitaocima engleskog govornog područja. To do danas obuhvata djela *Ibn Ashur Treatise on Maqāṣid al-Shari'ah*, potom djelo *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, koje je napisao Ahmed er-Rejsuni, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid Al-Shariah: A Functional Approach*, Gamala Eldina Attiae i *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, Jassera Aude.

S obzirom da je tema kompleksna i intelektualno izazovna, a većina knjiga na ovu temu napisana, uglavnom,

za specijaliste, učenjake i intelektualce, ured IIIT-a u Londonu publikuje ovom prilikom, na jednostavan način napisane, vodiče koji govore o spomenutim temama. Te publikacije izdaju se u seriji povremenih izdanja, a cilj im je ponuditi pristupačan materijal za šire čitateljstvo. U okviru tih izdanja objavljeni su naslovi: *Maqāṣid Al-Sharī'ah Made Simple*, Muhammada Hashima Kamalija te *The Islamic Vision of Development in Light of Maqāṣid al Sharī'ah*, Muhammada Umera Chapre.

Anas S. Al Shaikh-Ali,
znanstveni savjetnik, IIIT, Ured u Londonu



MAQĀŠID AŠ-ŠARĪ'A (INTENCIJE ŠERIJATA) POJEDNOSTAVLJENO

MAQĀŠID AŠ-ŠARĪ'A: CILJEVI ISLAMSKEG PRAVA

Ovaj rad prezentiran je kroz pet glavnih poglavlja. Prvo poglavlje počinje općom karakterizacijom šerijatskih *maqāšida* i njihovih izvora u Kur'anu. Drugo poglavlje odnosi se na podjelu *maqāšida* i određeni red prioriteta koji je integriran u strukturu *maqāšida*. Treće poglavlje posvećeno je historijskom razvoju i doprinosu koji su teoriji *maqāšida* dali neki od vodećih učenjaka, pri čemu se posebno naglašava doprinos Abū Ishāka Ibrāhīma aš-Šātibija. Četvrto poglavlje tretira različite pristupe učenjaka u pogledu identificiranja *maqāšida*. I na kraju, zadnje poglavlje ističe relevantnost *maqāšida* za idžtihad i puteve pomoću kojih *maqāšidi* mogu podržati opseg i razmjer idžtihada.

TEKSTUALNI IZVORI

Maqāšidi Šerijata, ili ciljevi i namjere islamskog prava, očito su jedna važna, ali, u neku ruku, zapostavljena tema

Šerijata. Za Šerijat se općenito kaže da je okrenut koristima pojedinca i koristima zajednice i njegovi propisi uređeni su tako da štite te koristi i omogućavaju poboljšanje uvjeta za čovjekov život na Zemlji. Kur'an to izražava kada izabire najvažniju svrhu poslanstva Muhammeda, s.a.v.s.: "Mi smo te poslali kao milost svjetovima" (21:107). To se, također, može vidjeti u ajetu u kojem Kur'an sebe opisuje kao "...lijek za vaša srca i uputstvo i milost vjernicima" (10:57).

Dva najistaknutija cilja u navedenim ajetima, milost (*rahma*) i uputa (*hudā*), potvrđena su zatim i potkrijepljena drugim propisima u Kur'anu i Sunnetu koji imaju za cilj uspostaviti pravdu, odagnati predrasude i otkloniti poteškoće. Norme Kur'ana i Sunneta, također, žele da promoviraju saradnju i zajedničko potpomaganje unutar porodice i društva u cjelini. Pravda je manifestacija Allahove, dž.š., milosti i, u isto vrijeme, sama po sebi jedan od ciljeva Šerijata. Samilost (*rahma*) se manifestira u realizaciji dobrobiti (*maṣlaḥa*). Učenjaci (*'ulemā'*) to smatraju sveobuhvatnom vrijednošću i ciljem Šerijata, i pokazuju da su sve intencije i ciljevi istoznačni sa samilosti (*rahmah*).

Odgajanje pojedinca (*tahzīb al-fard*) još je jedan važan cilj Šerijata, toliko važan da po redu prioriteta dolazi čak prije pravde i dobrobiti (*maṣlaḥa*). Obje ove vrijednosti društveno su orijentirane i velikim dijelom zadobijaju vlastiti smisao u kontekstu društvenih odnosa, dok

tahzīb al-fard želi da učini svakog pojedinca iskrenim i povjerljivim predstavnikom i nosiocem vrijednosti Šerijata. Kroz odgajanje pojedinca Šerijat želi da realizira većinu svojih društvenih ciljeva. Prevladavajuća svrha velikog dijela propisa i vrijednosti Šerijata, posebno u sferi *‘ibādāta* (obredoslovlja) i učenja o moralu, jeste da se izgradi individua koja vodi računa o vrijednostima bogobožnosti i koja čini dobro drugima.¹

Kur’an na mnogim mjestima i u različitim kontekstima jasno govori o razlogu, cilju i koristi propisa koje donosi, tako da njegov tekst postaje karakteristično ciljno orijentiran. To svojstvo kur’anskog jezika ističe se u propisima o građanskom poslovanju (*mu‘āmalāt*) kao i u stvarima obredoslovlja – *‘ibādāt*. U smislu navedenoga, kada tekst objašnjava propise o *vuḍū‘u* (abdestu), on se nastavlja riječima: “Allah ne želi da vam pričini poteškoće, već želi da vas učini čistim i da vam blagodat Svoju upotpuni, da biste bili zahvalni” (5:6). Nakon toga, kada je riječ o samom namazu, jasno je kazano: “...namaz, zaista, odvraća od razvrata i od svega što je ružno” (29:45). Kada spominje džihad, Kur’an jednostavno proklamira njegovu svrhu i namjeru riječima: “Dopuštena je odbrana onima koje drugi napadnu, zato što im se nasilje čini” (22:39). Drugim riječima, svrha legalizacije džihada jeste borba protiv nepravde (*zulma*), a svrha namaza je da se postigne duševna čistota i izvrsnost zajedno s fizičkim čišćenjem

1 Usporedi: Vahba az-Zuhajli, *Naẓariyya aḍ-ḍarūra aš-šar’iyya*, 4th edn. (Bejrut: Mu’assasa ar-Risāla, 1405/1985), p. 50.

tokom uzimanja abdesta prije namaza. Što se tiče propisa koji se odnosi na pravednu odmazdu (*qiṣāṣ*), kur'anski tekst kaže: "U pravednoj odmazdi vam je opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili!" (2:179), a što se tiče materijalne obaveze prema siromašnima (*zekāta*), Kur'an govori: "... da ne bi (bogatstvo) prelazilo samo iz ruku u ruke bogataša vaših" (59:7). Prema jednom drugom tekstu, vjernici su pod obavezom da obore poglede svoje kad se susretnu s osobom suprotnog spola i "... to će im pomoći da postignu veću čistoću" (24:30).

Moglo bi se navesti mnogo više primjera propisa i normi koji pokazuju kako Kur'an i Sunnet jasno iznose svrsishodnost onoga što propisuju, govore o razlogu i koristi nekog propisa u afirmativnom smislu, a istovremeno se često može pronaći kako u negativnom smislu govore o lošem ponašanju i prijestupima, koji su zabranjeni i kažnjivi, ovog puta s ciljem da se spriječi nepravda, pokvarenost i postupanje prema nekome na osnovu predrasuda. U području trgovine i *mu'āmelāta* Kur'an zabranjuje iskorištavanje, zelenaštvo, pravljenje zaliha (u vrijeme nestašice) i kockanje, što je štetno i narušava cilj korektnog poslovanja na tržištu. Tema koja se u cjelokupnom širokom spektru *aḥkāmā* (propisa) naglašava na praktičnom planu jeste realizacija koristi (*maṣlaḥah*), koja se opet razumijeva kao krajnji ishod *maqāṣida*. Kako god je, uzmimo, pravda nešto što spada u *maṣlaḥa*, isti je slučaj i s odgajanjem jedinke u zajednici (*tahzīb al-fard*). *Maṣāliḥ*

(množina od *mašlaḥa*) tako postaje drugo ime za *maqāšid* i može se reći da su učenjaci koristili ta dva termina kao međusobno zamjenjive, tj. jedan umjesto drugog.

PODJELA MAQĀŠIDA

Učenjaci su podijelili cjelokupni spektar *mašāliḥa*, odnosno *maqāšida* u tri kategorije, u silazećem redosljedu po značaju, počinjući s osnovnim *mašāliḥima*, koje imenuju sa *darūrijāt*, poslije kojih su naveli dopunske, komplementarne potrebe (*ḥādžijāt*), a potom ono što predstavlja uljepšavanje i luksuz (*taḥsinijāt*). Za osnovne vrijednosti uzima se pet slijedećih stvari: vjera, život, potomstvo, razum i imetak. Ovo su, po definiciji, neophodni elementi za normalan red u društvu, kao i za opstanak i duhovno blagostanje pojedinaca, u tolikoj mjeri da bi njihova destrukcija i narušavanje proizveli kaos i narušavanje normalnog reda u društvu. Šerijat želi da zaštiti i promovira te vrijednosti i ozakoni mjere za njihovu zaštitu i unapređenje. Džihad je ozakonjen da bi zaštitio vjeru, a isti je slučaj i s pravednom odmazdom (*qiṣās*), koja je propisana radi zaštite života. Šerijat predviđa afirmativne, ali i kaznene mjere da zaštiti i promovira te vrijednosti. Krađa, blud i konzumiranje alkohola kažnjivi su prijestupi jer predstavljaju opasnost za zaštitu privatne imovine, dobrobiti porodice, a svako od njih opasno je i za integritet ljudskog intelekta. Ponovo,

u jednom afirmativnom smislu, ali na različitom nivou, Šerijat podupire rad i trgovačke aktivnosti u namjeri da pojedincu omogući da zaradi opskrbu za život i propisuje mjere da omogući miran tok komercijalnih transakcija na mjestima trgovanja. Porodični zakoni u Šerijatu su, isto tako, jasan izraz uglavnom smjernica i mjera koje žele da porodicu učine sigurnim utočištem za sve njene članove. Šerijat, također, podupire traganje za znanjem i edukacijom da bi osigurao intelektualnu dobrobit ljudima i napredak nauke i civilizacije. Drugim riječima, temeljni *mašālihi* čine sveobuhvatnu temu Šerijata, s obzirom da se svi njegovi zakoni na jedan ili drugi način odnose na zaštitu tih koristi. Te koristi su, u isto vrijeme, jasan izraz primarnih i najvažnijih ciljeva Šerijata.

Druga grupa vrijednosti poznata kao *ḥādžijāt* ili komplementarni, definirani su kao koristi koje žele da otklone napore i poteškoće koje ne predstavljaju opasnost opstanku normalnog ustroja i reda. Veliki dio olakšica (*ruhaš*) kao što je skraćivanje namaza i oslobađanje bolesne osobe i putnika od posta, a što je Šerijat dozvolio, imaju za cilj da spriječe poteškoću, međutim to nisu neophodne stvari jer ljudi mogu da žive bez njih ako to moraju. Šerijat je propisao takve olakšice skoro u svim područjima obaveznih *'ibādāt-a*. U sferi poslovanja (*mu'āmelāt*) Šerijat je propisao određene ugovore, kao što je kupoprodaja (*salam*), kao i iznajmljivanje i unajmljivanje (*idžāra*), imajući u vidu potrebu ljudi za tom

vrstom poslovanja, premda one u sebi nose određene manjkavosti. U sferi porodičnog zakona, Šerijat dozvoljava razvod u slučaju potrebe, opet u vidu olakšice koja ima za cilj, u konačnici, da osigura dobrobit porodice i da sačuva porodicu od nepodnošljive nesloge.

Mašlaḥa drugog ranga podignuta je na nivo temeljne *mašlaḥe* kada se ona odnosi na društvo u cjelini. Da to ilustriramo, važnost *idžāre* može biti od drugorazrednog značaja za nekog pojedinca, međutim to je temeljni interes društva u cjelini. Slično tome, određene olakšice koje su propisane u sferi *ibadeta* mogu biti od drugorazrednog značaja za pojedinca, ali to postaje stvar od primarnog interesa za zajednicu u cjelini. U slučaju konflikta koji se može pojaviti među različitim vrstama vrijednosti, niži i manje značajan među njima može biti žrtvovan da bi se zaštitio viši interes. Kada postoji pluralnost konfliktnih vrijednosti i kada ne izgleda da ijedan ima jasnu prednost, tada sprečavanje zla dobija prioritet nad ostvarivanjem koristi.² To je zbog toga što Šerijat u većoj mjeri stavlja naglasak na sprečavanje zla, kako se može vidjeti iz hadisa u kom je Poslanik, s.a.v.s., kako se prenosi, rekao: “Kad vam naredim da nešto radite, uradite to koliko možete, a kada vam nešto zabranim, klonite se toga (u potpunosti).”²

Treći stepen *mašāliḥa*, poznat kao *taḥsīnijāt*, u svojoj prirodi predstavlja poželjne stvari s obzirom da one

2 Usporedi: Jūsuf al-Qaraḏāwī, *Al-Madhal li dirāsāt aš-šarī'a al-islāmijja* (Kairo: Maktaba Vahba, 1411/1990), pp. 70-71.

žele postići ugladenost i perfekciju u običajima i ponašanju ljudi na svim nivoima ljudskog postignuća. Prema tome, Šerijat podstiče čistoću tijela i odjeće za obavljanje namaza i propisuje, naprimjer, korištenje mirisa kada se prisustvuje džuma-namazu. Suprotno tome, zabranjuje se konzumiranje svježeg luka u istoj situaciji. Šerijat, također, podstiče na davanje humanitarnog priloga i mimo nivoa obaveznog zekata, onima kojima je pomoć potrebna a u *'ibādātima* propisuje dobrovoljne namaze itd. U pogledu običaja i odnosa među ljudima, Šerijat podstiče na blagost (*rifq*), lijep govor i ponašanje (*ḥusn al-huluq*) i korektan odnos prema drugima (*iḥsān*). Sudiji i vođi države u tome smislu savjetuje se da ne žude mnogo za izvršenjem kazne. Slijeđenje takvog pravca smatra se poželjnim. Cilj svega toga jeste postizanje ljepote i perfekcije u svim sferama ljudskog ponašanja.

Ova zadnja kategorija vrijednosti možda je od posebne važnosti s obzirom da ona prožima sve druge *maṣāliḥ*e i odnosi se na sve njih. Neko, naprimjer, može izvršiti obavezni namaz na različite načine: sa ili bez odgovarajuće koncentracije i poklanjanja pažnje svakom njegovom dijelu, a razlika je u tome da se u prvom slučaju zalagao da postigne i osnovni i poželjni cilj, dok drugi slučaj može, u najboljem slučaju, biti tretiran kao izvršenje obaveze. Ova analiza može se proširiti skoro na svako područje ljudskog ponašanja i implementaciju skoro svih propisa (*aḥkām*) Šerijata.

Prema tome, treba uočiti da podjelu *mašāliḥa* ne treba vezivati isključivo za propise (*aḥkām*) Šerijata ili samo za vjerska pitanja uzimajući ih izdvojeno kao nešto što je u osnovi racionalan konstrukt koji se primjenjuje na običajne, socijalne, političke, ekonomske i kulturne stvari itd. Također, iz ovih analiza jasno je da je stavljanje određene vrijednosti i *mašlaḥe* u jednu ili drugu kategoriju otprilike relativno te da uključuje vrijednosni sud koji u vezi sa svakim slučajem razmatra i prateće okolnosti.

Maqāšid su dalje podijeljeni na opće ciljeve (*al-maqāšid al-‘amma*) i pojedinačne ciljeve (*al-maqāšid al-hāṣṣa*). Opći ciljevi su oni koji karakteriziraju islam i oni su u cjelini široki i sveobuhvatni. Prevencija štete (*ḍarar*) opći je cilj Šerijata i primjenjuje se na sva područja i subjekte. Pojedinačni ciljevi tematski su specifični i odnose se na određene subjekte. Primjeri pojedinačnih i posebnih ciljeva su oni koji se, da tako kažemo, odnose na porodična pitanja, finansijsko poslovanje, radno-pravne odnose, svjedočenje i presuđivanje i slično tome.

Još jedna dvojna kalsifikacija *maqāšida* je njihova podjela na definitivne, odnosno neprikosnovene ciljeve (*al-maqāšid al-qaṭ‘ijja*) i spekulativne ciljeve (*al-maqāšid az-ẓannijja*). Prvi ciljevi su oni koji su poduprti jasnim dokazima iz Kur’ana i Sunneta, kao što je zaštita imovine i časti pojedinaca, provođenje pravde, pravo na materijalnu podršku među bliskom rodbinom i tome

slučno. Spekulativni ciljevi nalaze se ispod tog nivoa i mogu biti predmet razilaženja. Kada kažemo, naprimjer, da je i najmanja količina alkohola jednako zabranjena za konzumiranje kao i velika količina, i da je to namjera samoga Zakonodavca, onda bi to [da nije jasnog Teksta o zabrani i najmanje količine alkohola] bilo stajalište koje bi se moglo dovesti u pitanje, i to jednostavno zbog toga što ta najmanja količina ne može opiti, a opijanje je efektivni razlog zabrane alkohola.

Aš-Šāṭibī je, također, podijelio *maqāšide* na namjere i intencije Zakonodavca (*maqāšid aš-Šāri`*) i ljudske ciljeve i intencije (*maqāšid al-mukallaḥ*). Recimo da je očuvanje čovjekove dobrobiti i očuvanje koristi za njega Allahova, dž.š., uzvišena namjera koja stoji iza šerijatskih propisa i to ilustruje prvu vrstu, dok traženje posla, naprimjer, da bi se obezbijedila sredstva za život ilustrira drugu vrstu *maqāšida*.

Maqāšidi se, također, mogu podijeliti na primarne ciljeve (*al-maqāšid al-ašlija*) i sekundarne ciljeve (*al-maqāšid at-taba'ijja*). Prvi se odnose na primarne i normativne ciljeve koje je Zakonodavac, ili ljudski zastupnik, u osnovi namjeravao postići i oni predstavljaju osnovne intencije šerijatskih zakona u vrednovanju čovjekovih aktivnosti i ponašanja. Naprimjer, primarna intencija znanja (*'ilm*) i edukacije jeste da spoznaš Allaha, dž.š., i da upoznaš ispravan način obožavanja Njega i, također, da istražuješ, proučavaš i razumiješ Njegovo

stvaranje. Slično tome, primarni cilj braka jeste rađanje potomstva, a primarna intencija prisustvovanja nastavi jeste uvećanje znanja i spoznaje.

Sekundarni ciljevi su oni koji upotpunjuju i dopiru primarne ciljeve. Sekundarna intencija braka, na primjer, jeste prijateljstvo i zadovoljavanje intimnih potreba. Sekundarna intencija sticanja znanja može biti postizanje akademske kvalifikacije, lično usavršavanje i razvijanje sposobnosti govora i ponašanja.³

Maqāšidi koji se očito odnose na *ḍarūrījjāt* mogu se smatrati neprikosnovenim (*qaṭʿī*). Oni koji su identificirani putem dedukcije (*istiqrāʿ*) iz jasnih tekstova (*nuṣūṣ*) mogu, također, biti dodati ovoj kategoriji. Što se tiče *maqāšida* koji ne mogu biti uključeni u bilo koju od ovih dviju kategorija, oni se i dalje mogu smatrati neprikosnovenim ukoliko postoji opći konsenzus ili jasan propis koji ih podržava. Dodatni *maqāšidi*, koji su identificirani izvan ovog opsega, mogu biti klasificirani kao spekulativni (*ẓanni*), koji mogu ostati u toj kategoriji ukoliko ne budu uzdignuti na nivo neprikosnovenih i definitivnih putem konsenzusa ili legislative. U slučaju kontradikcije i sukoba među njima, definitivni i neprikosnoveni *maqāšidi* imat će prednost u odnosu na spekulativne. Redosljed prioriteta među definitivnim i neprikosnovenim *maqāšidima* ustrojen je tako da se daje prednost onim *maqāšidima* koji imaju za cilj zaštitu

3 An-Nasāʿī, *Sunan, Manāsik, Vudžūb al-hadždž*.

vjere i života nad preostala tri, tako da zaštita porodice dolazi poslije zaštite vjere i života, a zatim slijedi zaštita razuma i imovine. Sličan redoslijed prioriteta također se primjenjuje među osnovnim *maqāšidima*, koji imaju prioritet nad onima koji se smatraju komplementarnim i onima koji spadaju u sferu poželjnih stvari.

Nakon što smo ovo objasnili, još uvijek ostaje pitanje kako može biti izbjegnuta samovolja u identificiranju *maqāšida*, jer *maqāšidi* su, kao i koristi (*mašāliḥ*), beskrajno otvoreni i još uvijek iziskuju precizniju metodologiju koja će spriječiti da se pri njihovu identificiranju neopravdano udovoljava željama koje proistječu iz lične naklonosti ili pristrasnosti na osnovu pripadanja određenom kolektivitetu. To pitanje je, u velikoj mjeri, pitanje ispravnog razumijevanja i izgleda da su kolektivni idžtihad i konsultiranje najbolji način i pravac koji će osigurati preciznost u identificiranju *maqāšida*. Sigurno bi bilo ohrabrenje da se obezbijedi i dobije saglasnost kompetentnog savjeta u vezi s pitanjem o vjerodostojnosti nekog od *maqāšida* koji je identificiran u svrhu vođenja politike i zakonodavstva. To može biti i određena stalna komisija parlamentarnoga tipa koja se sastoji od eksperata u Šerijatu i drugim disciplinama a čiji bi zadatak bio da verificira, predlaže i identificira specifični red ciljeva i intencija Šerijata i zakona u vezi sa zakonodavstvom i politikom vlade.

HISTORIJA *MAQĀŞIDA*

Kao tema u okviru Šerijata, *maqāşidi* nisu bili predmet posebnog interesovanja u ranom periodu razvoja islamskog pravnog mišljenja i kao takvi oni prije predstavljaju kasniji dodatak pravnom naslijeđu *mezheba* (škola pravnog mišljenja). Čak do dana današnjeg mnoge glasovite stručne knjige iz *uşūl al-fiqha* (metodologije islamskog prava) ne spominju *maqāşid aš-şarī'a* u svom uobičajnom razmatranju poznatih tema. To je, možda, djelimično zbog prirode teme, koja je široko naslonjena na filozofiju prava, njenu perspektivu i cilj više nego na specifične formulacije pravnih tekstova. Mada se *maqāşidi*, kao istaknuta tema Šerijata, tiču idžtihada, oni nisu bili tretirani kao takvi u konvencionalnom tumačenju teorije idžtihada.

Islamsko pravno mišljenje je, široko govoreći, preokupirano brigom o saglasnosti sa slovom svetog teksta i pravna teorija *uşūl al-fiqha* je tu intenciju uveliko unaprijedila. Ova literalistička orijentacija pravničkog mišljenja generalno je istaknutija u pristupu tradicionalista (*ahl al-ḥadīs*, nego kod racionalista (*ahl ar-ra'j*). Literalisti teže posmatranju Šerijata kao skupa pravila, naredbi i zabrana koje su adresirane pravno sposobnom pojedincu (*mukallaf*) i sve što se od njega očekuje jeste da se pridržava uputa Šerijata. Presedan vodećih ashaba ukazivao je, s druge strane, da su oni Šerijat posmatrali

kao skup pravila ali i kao sistem vrijednosti u kom su specifična pojedinačna pravila posmatrana kao opipljiva manifestacija najvažnijih vrijednosti. Tekstualistička tradicija u prva tri stoljeća nije pokazala puno interesa za *maqāṣid aš-šarī'a* i tako je bilo sve do vremena Al-Gazālīja (u. 505/1111) i aš-Šātibīja (u. 790/1388), kada su postignuti značajni napreci u uobličavanju teorije *maqāṣida*.

Vodeći učenjaci nisu negirali osnovni pogled koji je bio zastupan u okviru teorije *maqāṣida*, ali, ipak, *maqāṣidi* su ostali na ivici glavnog toka pravnog mišljenja koje je bilo manifestirano u različitim temama i doktrinama *uṣūl al-fiqha*. Izuzev *zāhirīja*, koji su držali da su *maqāṣidi* jedino poznati kada su identificirani i deklarirani jasnim tekstom, većina učenjaka *maqāṣide* nije vezala samo za jasan tekst. Razlog tome je što su ovi posljednji zapažali i razumijevali da je Šerijat racionalan, ciljno orijentiran i da su njegovi propisi generalno zasnovani na prepoznatljivim razlozima. Puko usklađivanje s pravilima, a koje ide protiv intencije i pogleda Šerijata, prema tome, generalno je smatrano neprihvatljivim. Potpuno različit pristup *maqāṣidima* zauzeli su *bāṭinije*, koji su, suprotno *zāhirījama*, držali da se suština i cilj tekstova (*nuṣūṣ*) uvijek moraju naći, ne u eksplicitnim značenjima riječi u tekstu, nego u njegovom skrivenom značenju (*bāṭin*) i otuda njihovo ime *bāṭinije*.⁴ Postojale su, također, razli-

4 Abū Ishāq Ibrāhīm aš-Šātibī, *Al-Muvāfaqāt fī uṣūl aš-šarī'a*, ed. Šajh Abdullah Diraz (Kairo: Al-Maktaba at-tidžāriyya al-kubrā, n.d.), IV, p. 179.

ke među vodećim *mezhebima* u vezi s pristupom pitanju *maqāšida*. Neki su u tome pogledu bili otvoreniji od drugih, ali generalno, pomna obrada ciljeva i intencija Šerijata nije podsticana. To, više neiskazano, stanovište u suprotnosti je sa činjenicom da sam Kur'an izlaže značajnu spoznaju o istaknutim intencijama i ciljevima svojih zakona i često otkriva uzroke, razloge, povode i logične temelje na kojima su zasnovani. Uzrok opće uzdržanosti učenjaka (*ulama*) u pogledu *maqāšida* može djelimično biti bojazan od projekcije i prognoza u pristupu, što bi navedena praksa, vjerovatno, mogla uključivati. Ko može zasigurno kazati, naprimjer, da je to ili to svrha i glavni cilj Zakonodavca bez uključivanja određenog stepena špekulacije i nagađanja, osim ukoliko to sam tekst nije deklarativno kazao. Ali, nakon svega, vezivati obim *maqāšida* samo za ono što je jasno naznačeno u tekstu, također, nije bilo dovoljno, a to ćemo sada pojasniti.

Termin *maqāšid* nije bio korišten u pravnoj literaturi sve do ranog četvrtog stoljeća, kada ga počinje upotrebljavati Abū Abdullāh at-Tirmizī al-Ḥākīm (u. 320/932), a ovaj termin ponovo se poslije toga koristi u djelima imama Al-Ḥaramajna al-Džuvajnija (u. 478/1085) koji je, vjerovatno, prvi podijelio *maqāšid aš-šarī'a* u tri kategorije: nužne, komplementarne i poželjne (*ḍarūriyyāt, ḥādžijāt, taḥsīnijāt*), koje su od tada stekle opće odobravanje i prihvaćanje. Džuvajnijeve ideje su poslije dalje razvijali njegovi učenici Abū Ḥāmid al-Gazālī, koji je

u svojim djelima *Šifā' al-galīl* i *al-Mustasfā* nadugo pisao o općem interesu (*maṣlaḥa*) i logičkom zaključivanju (*ta'līl*). Gazālī je općenito bio kritičan u vezi s *maṣlaḥom* kao dokazom, ali ju je smatrao validnom ukoliko je promovirala *maqāšid aš-šarī'a*. Što se tiče samih *maqāšida*, Gazālī je kategorički napisao da Šerijat teži ka realizaciji pet ciljeva, a to su: vjera, život, razum, potomstvo i imetak, koji se moraju zaštititi kao stvari od apsolutnog prioriteta.⁵

Jedan broj istaknutih autora nastavili su davati doprinos *maqāšidima*, možda ne svi konzistentno, ali ipak značajno za razvoj samoga poimanja ovoga pitanja. Sajfuddīn al-Āmidī (u. 631/1233) identificirao je *maqāšid* kao kriterij za preferenciju *at-tardžihā* među suprotstavljenim analogijama i elaborirao redosljed prioriteta među različitim vrstama *maqāšida*. Āmidī je, također, ograničio osnovne *maqāšide* na pet. Malikijski pravnik Šihābuddīn al-Qarāfī (u. 684/1285) dodao je postojećoj listi šesti *maqšid* a to je zaštita časti (*al-'i-rḍ*) i to je podržao Tādžuddīn 'Abdulvahhāb as-Subkī (u. 771/1370), a kasnije i Muḥammad ibn 'Alī aš-Šavkānī (u. 1250/1834). Lista od pet osnovnih vrijednosti očito je bila utemeljena na odgovarajućim dijelovima Kur'ana i Sunneta koji govore o propisanim kaznama (*ḥudūd*). Vrijednost koju svaka od ovih kazni treba da zaštiti i brani identificirana je kao osnovna vrijednost.

5 Usporedi: Aḥmad ar-Rajsūnī, *Nazarīja al-maqāšid 'ind al-imām aš-Šāṭibī* (Rabat: Maṭba'a an-Nadżāḥ al-džadīda, 1411/1991), p. 149.

U osnovi je smatrano da posljednji dodatak (tj. *al-‘i-rḍ*) pokriva potomstvo (*an-nasl* i *an-nasab*), međutim, zagovornici tog dodavanja oslanjali su se na činjenicu da je Šerijat odredio poseban *ḥadd*, tj. kaznu za lažnu optužbu za blud (*al-qazf*), koji je opravdao taj dodatak.⁶ Glasovito djelo *Qavā‘id al-aḥkām* autora ‘Izz ibn ‘Abdussalāma as-Sulamīja (u. 660/1262), kako je on to lično zapisao, djelo je o *maqāṣid al-aḥkām*, u kojem je on detaljnije obradio različite aspekte o *maqāṣidima*, posebno u odnosu na *‘illa* (efektivni razlog) i *maṣlahu* (opći interes). Tako je on na početku ovoga djela napisao da “najveći među svim ciljevima Kur’ana jeste obezbijediti koristi (*maṣāliḥ*) i sredstva koja ih štite te obezbijediti da ostvarenje tih koristi, također, uključuje zaštitu od zla”.⁷ Sulamī je dodao da su sve oblicije u Šerijatu (*at-taklīf*) predodređene da zaštite koristi za ljude na ovom i budućem svijetu, jer Uzvišenom Allahu ništa ne treba. Njemu ne treba pokornost Njegovih robova. On je iznad svega toga i ne može mu nauditi nepokornost onih koji prave prijestupe, niti ima koristi od pokornosti pravovjernih. Cilj Šerijata je, drugim riječima, od samog početka do kraja, korist Allahovih, dž.š., stvorenja.

Taqijuddīn ibn Tajmīja (u. 728/1328) bio je, vjerovatno, prvi učenjak koji je napustio ideju o ograniča-

6 Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī, *Al-Mustasfā min ‘ilm al-uṣūl* (Kairo: Al-Maktaba at-tidžārīja, 1356/1937), I: p. 287.

7 Al-Qaraḍāwī, *Al-Madhal*, p. 73.

vanju *maqāšida* na određeni broj i dodao je postojećoj listi *maqāšida* takve vrijednosti kao što su izvršavanje ugovora, održavanje rodbinskih veza i poštivanje prava komšije, što se tiče ovodunjalučkih poslova, te ljubav prema Allahu, dž.š., iskrenost i moralnu čistotu, što se tiče onog što se odnosi na budući svijet.⁸ Tako je Ibn Tajmijja od određene i specificirane liste revidirao opseg *maqāšida* u jednu otvorenu listu vrijednosti i njegov pristup danas je općenito prihvaćen od strane savremenih komentatora uključujući Aḥmada ar-Rajsunija, Jūsufa al-Qaraḍāvija i druge.⁹ Qaradavi je dalje proširio listu *maqāšida* uključujući u najviše ciljeve i *maqāšide* Šerijata socijalnu brigu i pomoć (*at-takāful*), slobodu, ljudsko dostojanstvo i ljudsko bratstvo.¹⁰ Za te *maqāšide*, bez sumnje, našao je podlogu u detaljnim i općim dokazima iz Kur'ana i Sunneta.

Predlažemo da se strukturi *maqāšida* doda i ekonomski razvoj i jačanje (istraživanje i razvoj) u tehnologiji i nauci jer su oni krucijalno značajni u određivanju položaja *ummeta* unutar svjetske zajednice. Vidljivo je iz ove analize da *maqāšid aš-šarī'a* ostaju otvoreni za daljnja unapređivanja, koja će ovisiti, u određenoj mjeri, o prioritetima svakog vremena.

8 'Izzuddīn 'Abdussalām as-Sulāmi, *Qavā'id al-aḥkām fī mašāliḥ al-anām*, ed., Ṭāhā 'Abd ar-Ra'ūf Sa'd (Kairo: Al-Maṭba'a al-Ḥusajnija, 1351 god. po H.), I, p. 8.

9 Taqījuddīn ibn Tajmijja, *Madžmū' fatāwā šajḥ al-islām Ibn Tajmijja*, comp., 'Abdur-Raḥmān ibn Qāsim (Bejrut: Mu'assasa ar-Risāla, 1398 h.), 32: p. 134.

10 Ar-Rajsūnī, *Nazarija al-maqāšid*, p. 44.

IDENTIFICIRANJE *MAQĀŠIDA*

Kako je već istaknuto, učenjaci su se razišli u pristupu identificiranju *maqāšida*. Prvi pristup koji se uočava jeste tekstualistički pristup, koji identificiranje *maqāšida* veže za jasan tekst, odnosno za naredbe i zabrane koje su nosioci *maqāšida*. *Maqāšidi*, shodno ovom mišljenju, nemaju zasebno postojanje izvan tog okvira. Ako je neka zapovijed eksplicitna, i normativ koji ona prenosi cilj je (*maqšid*) Zakonodavca u afirmativnom smislu.

- Zabrane odražavaju *maqāšide* u negativnom smislu. Svrha zabrane jeste da se spriječi i izbjegne zlo koje predmetni tekst tretira. Ovo je generalno prihvaćeno, ali postoje određene tendencije unutar generalnog okvira. Dok *zāhirīje* naginju tome da *maqāšide* vežu za očito, vidljivo značenje teksta, većina pravnika uzima u razmatranje oboje, i tekst i istaknutu *‘illu* ili razlog teksta.¹¹ Glavni protagonist *maqāšida* aš-Šāṭibī, pozitivno je govorio o potrebi da se promatraju i respektuju eksplicitni tekstovi, ali nakon toga on je dodao da privrženost očitom i vidljivom značenju teksta ne smije biti pretjerano naglašena tako da se zanemari razlog i svrha teksta. Pretjerivanje ove vrste, dodaje aš-Šāṭibī, samo po sebi je u suprotnosti cilju Zakonodavca (*maqšūd*), isto kao što bi bilo i zapostavljanje i

11 al-Qaraḍāvī, *Al-Madhal*, p. 75.

napuštanje čistog i jasnog teksta. Kada se tekst, bilo da je u pitanju naredba ili zabrana, čita u sprezi s njegovim ciljem i razlogom, to je čvrst pristup, pristup koji je u većoj harmoniji s intencijom Zakonodavca.¹² Aš-Šāṭibī je elaborirao da se *maqāṣidi* koji se mogu spoznati opsežnim iščitavanjem teksta mogu podijeliti u dvije vrste: primarne (*aṣlija*) i sekundarne (*taba'ija*). Prvi su osnovni – nužni *maqāṣidi* ili *ḍarūrijāt*, koje *mukallaḥ* mora čuvati i zaštititi bez obzira na ličnu naklonost, dok komplementarni *maqāṣidi*, tj. oni koje nazivamo *ḥādžijāt* daju *mukallaḥu* određenu fleksibilnost i izbor.

Opsežno iščitavanje tekstualnih naredbi i zabrana u Šerijatu otvorilo je prostor pitanjima kao što je pitanje da li sredstva za izvršenje *vādžiba* (propisa ili djela koje je obavezno) ili *ḥarāma* (zabranjenog djela) moraju, također, biti smatrani kao dio cilja koji se traži tom naredbom ili zabranom; drugim riječima, da li su sredstva koja vode ka naredbi, također, sastavni dio te naredbe. Drugo pitanje koje je postavljeno jeste da li je izbjegavanje suprotnog od naredbe sastavni dio cilja i namjere koja se želi postići tom naredbom. Opći odgovor na ta pitanja jeste da su dopunski i dodatni aspekti naredbi i zabrana generalno sastavni dio njihovih ciljeva, iako se pojavilo razilaženje oko detalja. Postoji opća saglasnost da ono što je suprotno naredbi doseže do nivoa zabrane u slu-

12 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, 2: p. 393.

čaju gdje ta suprotnost može jasno biti identificirana. Većina šerijatskih propisa može biti lahko razumljiva, a i njihovi ciljevi mogu biti prepoznati i utvrđeni kao što i njihove suprotnosti mogu biti prepoznate i utvrđene iz čitanja jasnih tekstova. Na taj način primijećeno je da što god je nophodno za izvršenje neke naredbe ili obaveze i ono je samo dio te obaveze. Aš-Šāṭibī je slično zaključio da što god dopunjuju *maqāside* i što je njima na usluzi i samo je dio *maqāside*. Postavlja se, nakon toga, pitanje u vezi s prešućivanjem Zakonodavca u pogledu određenog ponašanja u određenim situacijama, posebno tamo gdje opće čitanje relevantnog dokaza baca svjetlo na vrijednost tog ponašanja. Pitanje može biti postavljeno na sljedeći način: Mi znamo da su *maqāside* poznati iz jasnih tekstova (naredbi i zabrana), međutim, mogu li se oni uzeti iz općih značenja tekstova (*nuṣūṣ*) putem indukcije? Tu je aš-Šāṭibī dao jedan originalan odgovor i to je ono o čemu ćemo u nastavku govoriti.

Indukcija (*istiqrā'*), po aš-Šāṭibīju, jedna je od najvažnijih metoda identificiranja *maqāside* Šerijata. Može se desiti da postoje različite tekstualne reference o nekom pitanju, a da nijedna od njih nije po prirodi mjerodavan propis. Ipak, njihova zajednička težina takva je da ostavlja malo sumnje u pogledu značenja koje je iz njih uzeto. Do decidnog zaključka može se, drugim riječima, doći na osnovu pluralnosti spekulativnih izraza. Aš-Šāṭibī to ilustrira govoreći da nigdje u Kur'anu nećemo naići na po-

seban deklarativni iskaz koji kaže da je Šerijat propisan radi koristi ljudi. Pa, ipak, to je definitivni zaključak koji je izveden iz cjelokupnog iščitavanja različitih tekstualnih proklamacija.¹³ Aš-Šāṭibī potom dodaje da koristi (*maṣāliḥ*) treba razumjeti u njihovom najširem smislu, koji uključuje sve koristi koje se odnose na ovaj i budući svijet, one koje se odnose na pojedince i na zajednicu, materijalne, moralne i duhovne aspekte, one koje se odnose na sadašnjicu, kao i na interese budućih generacija. Ovo široko značenje koristi, također, uključuje prevenciju i eliminaciju štete. Ove koristi ne mogu uvijek biti verificirane i potvrđene samo ljudskim rezonovanjem bez pomoći i upute Božanske Objave.¹⁴

Tipična podjela *maqāṣida* na tri kategorije: nužne, komplementarne i poželjne i zaključak da ih je Zakonodavac imao namjeru zaštititi zasnovana je, ponavljamo, na indukciji, jer o njima ne postoji poseban i specifičan deklarativni iskaz u tekstualnim izvorima. Slično tome, propis Šerijata da validnost nekog postupka iz oblasti obredoslovlja (*‘ibādāt*) ne može biti uspostavljena sredstvima idžtihada induktivni je zaključak izveden iz detaljnih dokaza na tu temu, pošto ne postoji poseban tekst u izvorima koji govori o toj temi. Ovi zaključci su, u isto vrijeme, od velike sveobuhvatne važnosti, nisu otvoreni

13 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, 3: p. 394.

14 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, 2: p.6; see also Ibn Qajjim al-Džavzija, *I'lām al-muvaqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn*, ed., Muḥammad Munir ad-Dimašqi (Kairo: Idārat at-Ṭibā'a al-munīrija, n.d.), vol I; al-Qaraḍāvī, *Al-Madhal*, p. 58.

za sumnju, niti je njihov kredibilitet stvar spekulativnog dokazivanja (*idžtihāda*).¹⁵ To je, također, ista induktivna metoda koja je učenjake dovela do zaključka da je zaštita pet vrijednosti: vjere, života, razuma, imetka i potomstva od primarne važnosti za Šerijat – iako o tome nema posebnog tekstualnog propisa koji specificira bilo koju kategoriju ili broj vrijednosti u tom redosljedu.

Aš-Šāṭibījeva induktivna metoda nije vezana za identificiranje ciljeva i vrijednosti, nego se ona, također, proteže na naredbe i zabrane, koje mogu biti uzete iz jasnog teksta ili iz zajedničkog iščitavanja određenog broja tekstualnih proklamacija, koje se mogu pojaviti u različitim kontekstima.¹⁶ Aš-Šāṭibī potom ide korak naprijed da bi konstatirao da su induktivni zaključci i pozicije koje su tako uspostavljene opće premise i najvažniji ciljevi Šerijata i shodno tome imaju viši stepen važnosti nego specifične i pojedinačne norme. Prema tome, postaje evidentno da je indukcija osnovni metod idžtihada i dokaz na koji se Aš-Šāṭibī oslanjao u svojoj teoriji o *maqāsidima* i to je, također, njegov originalni doprinos ovoj temi.

Aš-Šāṭibījev pristup indukciji podsjeća na spoznaju koja se oslanja na individuu i karakter individue, odnosno spoznaju koja se oslanja na posmatranje ponašanja individue tokom određenog vremena. Ova vrsta spoznaje široka je i holistička jer je obogaćena pronicljivošću i

15 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, I: p. 243; al-Qaraḍāvī, *Al-Madhal*, pp. 64–65.

16 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, 2: pp. 49–51; *Al-litišām* (Makka al-Mukarrama: Al-Maktaba at-tidžāriyya, n.d.), 2: pp.131–135.

priličnije je da bude vjerodostojnija kada se uporedi sa spoznajom koja može biti utemeljena samo na posmatranju specifičnih, izoliranih slučajeva u svakodnevnim aktivnostima određenog pojedinca.

METODIČKA PITANJA

Relativna snaga ili slabost različitih *maqāšida*, u njihovom međusobnom odnosu, predmet je o kom literatura iz područja *maqāšida* u njenom ranom periodu nije ništa govorila. Norme Šerijata, koje se nalaze u Kur'anu, Sunnetu i pravnom idžtihadu nisu uvijek evaluirane na skali ili redosljedu *maqāšida*. Naprimjer, pitanje je koje su to originalne i normativne intencije (*maqāšid ašlija*) u odnosu na one koje mogu biti klasificirane kao sekundarni ciljevi i intencije (*maqāšid far'ijja*), pa čak i koja je razlika između sredstava i ciljeva, jer *maqšad* ponekad može biti sredstvo (*zarī'a*) za drugo sredstvo. To je Ibn Ašūra potaklo da kaže kako je ta tema dugo čekala na svoj razvoj, izuzev nekih povremenih osvrtanja na to pitanje od strane 'Izzuddīna 'Abdussalāma as-Sulamīja u djelu *Qavā'id al-aḥkām* i Šihābuddīna al-Qarāfīja u njegovom djelu *Kitāb al-furūq*.¹⁷ Rani doprinosi ovoj temi u osnovi su vezani za jednu podjelu tema na glasovitih pet ili šest osnovnih i nužnih ciljeva (*darūrijjāt*), dok druge dvije kategorije: dopunske i komplementarne potrebe

17 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, 3: p. 148.

(*ḥādžijāt*) i poželjne (*taḥsīnijāt*) nisu tematski identificirane. Ova trostruka podjela odnosi se na pravu vrijednost i relativnu vrijednost *maqāšida* o kojima se govori.

Također, može se postaviti pitanje gdje u toj podjeli može biti smještena lična sloboda ili ravnopravnost. Neko može kazati da ova trostruka podjela nije u potpunosti prikladna za ove ciljeve te da je prikladnija dvojna podjela na osnovne i sekundarne (*ašlijja* i *far'ijja*) ciljeve. Također, moguće je, i, uistinu, vjerovatnije je da se ravnopravnost i sloboda mogu staviti u obje: nužne i osnovne *maqāšide* (*darūrī* i *ašlī*) i da će se kao takve protezati kroz sve kategorije.

Pretpostavljajući da smo pronašli prikladne odgovore na ta pitanja, može se pojaviti niz drugih pitanja, kao što je pitanje određivanja mjesta, u jednoj ili drugoj kategoriji, koje pripada pojedinim podvrstama sloboda, kao što su sloboda vjere, sloboda kretanja i sloboda govora. Zaštita potomstva i njegova čistota osnovni je i nužni cilj (*darūrī*), što će vjerovatno sugerirati da dozvoljenost braka, što je sredstvo ka tom cilju, također učestvuje u istom. Međutim, može li se ta procjena, također, protezati i na propis koji zahtijeva prisustvo svjedoka kod bračnog ugovora, ili, uistinu, na dozvoljenost razvoda. Možemo li mi sve njih smatrati komplementarnim *maqāšidima* (*ḥādžijāt*) uprkos, naprimjer, pravnoj maksimi koja kaže da "sredstvo koje vodi ka *vādžibu* (obavezi) i samo participira u tom *vādžibu* (obavezi)"! Ili hoće li neko o ovim pitanjima razmišljati u

klasi sekundarnih (*far'ī*) intencija i staviti ih u *ašlijja-far'ij-ja* (primarno-sekundarnu) kategoriju *maqāšida*. Postoje li bilo kakve upute?

Indikator prave vrijednosti očito je korišten u glasovitoj podjeli *ḍārūrī – ḥādžī – taḥsīnī*, ali postoje drugi indikatori koji, također, mogu pomoći u identificiranju ispravnog reda i mjesta različitih normi i ciljeva Šerijata u područjima naredbi i zabrana, prava i obaveza, pa čak, i nekih nereguliranih aspekata ponašanja, svrstavajući ih u jednu ili drugu kategoriju *maqāšida*. Ovi indikatori mogu biti sažeti na sljedeći način:

- 1) Postojanje ili nepostojanje teksta u Kur'anu i hadisu, odnosno postojanje ili nepostojanje konsenzusa *as-haba (idžmā')* u vezi s njima pružaju važne indikatore kako za identificiranje, tako i za relativnu obavijest o *maqāšidima*. Prisustvo teksta, jasnoća ili nejasnoća tog teksta, da li je definitivan ili spekulativan (*qaṭ'ī, zannī*), da li je jasan i samo pojašnjen (*muḥkam, mufassar*) ili neodređen i neobjašnjen (*mudžmal i mutašābih*)¹⁸ i tako dalje, pomoći će u određivanju stepena ili klase norme koja je u pitanju i njenom mogućem smještanju u odgovarajuću klasu *maqāšida*.
- 2) Drugi indikator koji može pomoći u objašnjavanju *maqāšida* jeste da se u obzir uzmu koristi (*mašlaḥa*)

18 Muḥammad Ṭāhir ibn 'Ašūr, *Maqāšid aš-šarī'a al-islāmijja* (Tunis: Maṭba'a al-istikāma, 1966), p. 331.

koje oni ostvaruju ili šteta (*mafsida*) koju će vjerovatno spriječiti. Ovaj indikator treba da uključi racionalnu evaluaciju mogućih koristi i šteta u svjetlu preovladavajućih društvenih uvjeta.

Neko može imati potrebu da se uvjери da li je korist, o kojoj se radi, sveobuhvatna i opća (*kullī*), koja se odnosi na najširi dio ljudi i na vitalne aspekte života, ili je to parcijalna korist (*džuz'ī*), kojoj nedostaju ta svojstva. Primjerice, ako se promovira pravda, to je opća i vitalna korist, a tako je i s konsultacijama (*šūrā*) u upravljanju, dok, recimo, određene vrste transakcija kao što je paušalna prodaja (*baj' al-džuzāf*) ili beskamatni kredit (*qarḍ ḥasan*) možda neće obuhvatati najveći broj niti najvitalnije interese ljudi. Ipak, način da se utvrdi cilj i svrha Šerijata u određivanju validnosti nekog *ḥukma*, koristi kojima služi ili štete koju sprečava, nije uvijek poznat na osnovu poznavanja samog *ḥukma*, nego treba da bude verificiran kroz razmatranje, proučavanje, istraživanje i idžtihad.¹⁹

- 3) U sličnom tonu, postojeća pravna literatura i kolekcije fetvi na glasovitoj skali od pet normi (*al-aḥkām al-hamsa* – sedam prema hanefijskoj školi), a to su obaveza, preporuka, pokuđenost, dopuštenje i zabrana (hanefije još dodaju *makrūh taḥrīmī* i *farḍ*), mogu

19 Vidi detaljnije: Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), chapter 3 on Rules on Interpretation.

pomoći u identificiranju i relativnom ocjenjivanju *maqāšida*. Dodatne korisne informacije mogu biti pronađene u dvojnoj pravnoj podjeli prijestupa na velike i male grijeha (*al-kabā'ir va aš-šagā'ir*) i, uistinu, u literaturi koja se odnosi na temelje i stubove islama, *al-arkān al-hamsa*, koji su utemeljeni na jasnom tekstu. Podsjećamo da se mnoge, od spomenutih kategorija, u osnovi sastoje od etičkih kategorija, kao što su preporuka, pokuđenost, mali grijesi i slično.

- 4) Jedan drugi način evaluiranja *maqāšida*, kako je već spomenuto, jeste pozivanje na kazne koje je Šerijat propisao za određeno ponašanje, koje mogu braniti neku vrijednost i intenciju. Propisane kazne *ḥudūd* prirodno su korištene od strane ranih autora o *maqāšidima* i ono što je upravo rečeno na liniji je tog pristupa. Međutim, čak i među *ḥudūd* prijestupima postoje neki, kao što je lažna optužba za blud (*qazf*) i pijenje alkohola (*šurb*), koji zahtijevaju manje kazne. To može sugerirati da vrijednosti koje su njima zaštićene pripadaju drugom stepenu *maqāšida* (tj. *ḥādžijāt*). Što se tiče *šurba*, neko može još dodati da je to, ustvari, *ta'zīr* prijestup, koji zahtijeva diskretnu kaznu, ali je u neku ruku uključen u *ḥudūd*, iako Kur'an za to nije propisao specifičnu kaznu.²⁰

20 'Abdulḥamīd an-Nadždžar, „*Taf'īl al-maqāšid aš-šarī'a fī mu'aladža al-qaḍājā al-mu'āšira li al-umma*“ in International Islamic University Malaysia Conference Proceedings, Maqasid al-Šarī'ah, Kuala Lumpur, 2006, vol. I.

- 5) Šerijatski propisi (*aḥkām*), također, mogu biti evaluirani a *maqāṣidi* kojima oni teže mogu biti verificirani oslanjanjem na snagu ili slabost obećanja nagrade ili upozorenja (*al-va'd va al-va'īd*) koje tekst može sadržavati. Obećanje nagrade može imati edukativnu vrijednost, ili, kazano posebno naglašenim jezikom, može biti izuzetno sugestivno za neki temeljni *maqṣid*, ili neki koji može zahtijevati niži nivo redoslijeda prioriteta, ovisno o tekstu koji to nosi i nečijem sveukupnom čitanju Kur'ana i hadisa. Naprimjer, Kur'an obećava veliku nagradu za dobročinstvo prema roditeljima, a postoji i jednako tome naglašeno upozorenje onima koji ih uznemiravaju. Poslanik, s.a.v.s, je, također, oštro upozorio one koji svjesno na njega lažu. Neposredna namjera oba teksta samo je evidentna i shodno tome može biti evaluirana kao temeljni cilj u pogledu porodice, odnosno vjere. Uporedite to s obećanjem nagrade za onog ko izdržava svoju suprugu i porodicu pružajući im više od onih osnovnih potreba za život, ili za nekog ko obezbjeđuje hranu za životinje i ptice. *Maqṣad* u prvom je promoviranje ljubavi i lojalnosti porodici i to je možda komplementarni *maqāṣid*, a osjećanje samilosti prema životinjama u drugom može da se podvede pod kategoriju *taḥsīnijāta*.

Posljednji cilj, samilost prema životinjama, pledira da dobije veću važnost u nekim hadiskim tekstovima, od kojih jedan upozorava na strašnu kaznu ženi

koja je, kako se prenosi, do smrti izgladnila svoju mačku, tako što ju je zavezala za kolac dok nije umrla, ili obećanje velike nagrade (ulaska u Džennet) ženi koja je u pustinji spasila život psu koji je umirao od žeđi. Postoje mnogobrojni hadiski tekstovi koji obećavaju veliku nagradu za, kako se čini, mala dobra djela koja pripadaju *‘ibādātima*, kao što je učenje određenog ajeta u određeno vrijeme ili ponovljeno učenje. Cilj i svrha, kojoj takvo obećanje teži, često se mogu otkriti u kontekstu. Važnost koja je data takvim postupcima često je simbolična, i nije nužno usmjerena na djela o kojima je riječ, nego na principe koje predočavaju, naprimjer milost i saosjećanje, ili vrlina vezana za sjećanje na Allaha, dž.š. Izrazi, u nekim slučajevima metaforički, nastojali su da ostave utisak ili pruže pouku i uputu. Čak je rečeno da oni ne moraju nužno prizivati nagradu i kaznu za ono na što se odnose.²¹

Iz navedenih primjera razumije se da cilj i svrha nižeg reda mogu, u stresnim i po život opasnim situacijama, dobiti neubičajeno veći značaj, s tim da tada neko treba da utvrdi neposrednost *maqṣada* o kom je riječ, unutar okolnosti koje ga okružuju, te, naprimjer, za očuvanje života životinje koja umire kazati da je *taḥsīnī* podignut na nivo *ḍarūrī*. Ovo ne mijenja našu osnovnu poziciju, međutim, samilost

21 M.H. Kamali, *Punishment in Islamic Law: An Inquiry into the Hudud Bill of Kelantan* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2000), pp. 41–42.

prema životinjama općenito se podvodi pod kategoriju *taḥsīnijāta*.

- 6) Vrijednost *ḥukma* i cilj koji se njime teži postići mogu, također, biti utvrđeni oslanjanjem na spominjanje u Kur'anu i hadisu. Naprimjer, u tekstu se vrlo često spominju pravda, milost (*raḥme*) i strpljivost (*ṣabr*). Isto tako, dobrovoljno davanje, mimo obaveznog zekata, često se spominje u Kur'anu i hadisu. Međutim, ovdje se može dodati uvjet da je ponavljanje u sferi obaveznih dužnosti (*vādžib* i *ḥarām*) relativno manje važno, ali ono pledira da dodijeli veću ulogu moralnim vrijednostima kada je riječ o *mendūb-u* i *mekrūh-u* (poželjnom i pokuđenom). Zbog toga, kada je *vādžib* ili *ḥarām* prenesen u jasnom i kategoričnom tekstu, dalje ponavljanje ne mora nužno tome bilo šta dodati, mada hanefije primjećuju taj faktor, a to je obilje, zajedno s tekstualnom jasnoćom, čak i kad je riječ o *vādžibu* i *ḥarāmu*. Prema tome, oni *vādžib* dižu na izrazitu obavezu (*farḍ*) i pokuđeno (*mekrūh*) na nivo *mekrūh taḥrīmī* (pokuđenost bliža *ḥarāmu*) nasuprot *mekrūh tanzīhī* (*mekrūh* kojega se treba kloniti kako bismo bili posve sigurni u „čistotu“ djela), koji je bliže dozvoljenom ili *mubaāḥu*.²² Ponavljanje tada pretenduje da ima relativno važniju ulogu u kontekstu etičkih nego što je ima u pogledu jasnih pravnih propisa.

22 Usporedi: An-Nadždžār „*Taf'īl al-maqāsid*“, pp. 26–27.

MAQĀŞID I IDŹTIHAD

Nakon što je objasnio svoju teoriju o *maqāşidima*, Aş-Şāţbī je istaknuo spoznaju *maqāşida* kao preduslova postizanja stepena *mudţtehida*. Oni koji zapostavljaju postizanje znanja i vještina *maqāşida* sami sebe dovode u opasnost jer će ih to učiniti podložnim greškama u idţtihadu. U takve su uključeni i predlagači vrlo škodljivih i štetnih novotarija (*ahl al-bid'a*), koji su promatrali samo vidljivo značenje teksta Kur'ana, bez dubokog razmišljanja o njegovu cilju i značenju. Ti novatori (jedna aluzija na haridţije) držali su se nejasnih odlomaka Kur'ana (*al-mutaşābihāt*) i tumačili ih onako kako njima odgovara. Oni su uzeli fragmentiran i atomistički pristup čitanju Kur'ana, koji nije uspio da poveţe odgovarajuće dijelove teksta u jednu cjelinu. Vodeći učenjaci (*'ulemā*), s druge strane, Šerijat su posmatrali kao jedinstvenu cjelinu, u kojoj pojedinačni detaljni propisi moraju biti promatrani u svjetlu njihovih širih premisa i ciljeva.²³

Ṭāhir ibn 'Āşūr, autor drugog značajnog djela o *maqāşidima*, *Maqāşid aş-şarī'a al-islāmijja*, također je potvrdio da je spoznaja *maqāşida* prijeko potrebna idţtihadu, u svim njegovim vidovima.²⁴ Neki učenjaci (*'ulemā*), koji su opseg svoga idţtihada vezali samo za literalnu interpretaciju, kako ističe Ibn 'Āşūr, dopustili

23 Detalje o ovome pogledaj: M.H. Kamali, *Principles*, poglavlje o *Hukm şar'ī* (Law or Value of Şarī'ah).

24 M.H. Kamali, *Principles*, 4: p. 179.

su sebi da projiciraju personalno mišljenje u riječi teksta, čineći tako su greške jer su izašli izvan okvira općeg duha i cilja dokaza koji ih je okruživao.²⁵ Ovo može biti ilustrirano ako navedemo različita mišljenja *‘uleme* o tome da li se zekat na imovinu, kao što je brašno i datule, mora dati u toj vrsti ili se može dati u novcu koji je ekvivalentan njihovoj vrijednosti. Hanefije su ozakonili davanje zekata u ekvivalentnom iznosu novca, ali aš-Šāfī (u. 204/820) je smatrao drugačije. Hanefijsko mišljenje utemeljeno je na analizi da je svrha i cilj zekata da udovolji potrebi siromaha, a to se, također, može postići plaćanjem u novcu ekvivalentnom iznosu u naturi. Ibn Qajjim al-Džavzija isto tako smatrao je u vezi sa *ṣadaqa al-fiṭrom* da postoje hadisi koji se ponekad odnose na datule, a u drugim slučajevima na suho grožđe ili žito, jer su oni, u to vrijeme, bili glavna hrana u Medini i njenom okruženju. Opća svrha i cilj u svemu tome bio je da zadovolji potrebe siromaha, više nego da veže njegovo plaćanje u posebnoj i određenoj naturi.²⁶ Da damo drugi primjer, Mālik (u. 179/795) je upitan je o tome da li je osoba koja je dala svoj zekat prije vremena, to jest prije isteka jedne godine, obavezna da daje zekat ponovo na isteku te godine. Mālik je odgovorio da jeste i povukao analogiju s namazom (*salah*). Ako neko obavi namaz prije njegova pravog vremena, on ga mora obaviti ponovo u njegovo pravo vrijeme. Kasniji malikijski pravници,

25 Ibn ‘Āšūr, *Maqāšid aš-šarī’a*, pp. 15–16.

26 Ibn ‘Āšūr, *Maqāšid aš-šarī’a*, p. 27.

uključujući Ibn 'Arabīja (u. 543/1148) i Ibn Rušda (u. 520/1126) revidirali su tu poziciju i kazali da je prijevremeno plaćanje zekata dozvoljeno. Postoji, kazali su, razlika između namaza i zekata u tome da je prvo vremenski vezano za precizirana i određena vremena, dok za davanje zekata nije uvjetovano nijedno takvo vrijeme. Shodno tome, zekat može biti dat ranije, posebno ako je ranije plaćanje izvršeno samo nekoliko sedmica ranije ili pak duže.²⁷

Abū Ḥanīfa (u. 150/767) često je bio kritiziran od strane ahl al-ḥadīs zbog toga što je u više slučajeva napustio doslovno značenje *hadisa* i uzeo alternativni propis. Međutim, kod bližeg ispitivanja postaje jasno da je Abū Ḥanīfa tako uradio kada je došao do različitog zaključka čitajući određeni hadis u vezi s drugim relevantnim dokazom u Kur'anu i Sunnetu.

Također, treba primijetiti da su u mnogim situacijama mudžtehidi i sudije dali rješenja o pitanjima oko kojih postoji razilaženje, a za koje je, nakon daljeg proučavanja, utvrđeno da su u disharmoniji sa ciljevima i intencijama Šerijata. Primjeri ove prirode, također, susreću se kad je riječ o ugovorima, jer ugovor može biti propisno potpisan i postati obvezujućim stranama ugovora i tek nakon toga može biti otkriveno da je nekorektan prema jednoj strani zbog nekih neočekivanih promjena okolnosti. U takvom, eventualnom, slučaju sudija

27 Ibn Qajjim, *I'lām*, 3: p.12; Ar-Rajsūnī, *Naẓariyya al-maqāṣid*, p. 336.

i mudžtehid teško mogu ignorirati kasnije promjene i insistirati na obligatornosti spomenutog ugovora, na čisto formalnim osnovama, jer ugovor nije više vladajući zakon za strane u ugovoru (*šarī'a al-'ākidajn*) ako je dokazano da će to biti instrument nepravde. Takav ugovor mora se staviti van snage, a pravda, koja je cilj i *maqšūd* Zakonodavca, mora dobiti prioritet nad razmišljanjima o pridržavanju jednog neodrživog ugovora.²⁸ Bez ulaženja u detalje, primjeri konflikta između preovladavajućih ciljeva Šerijata i pojedinačnih propisa, navedenih, mogu se, također, pojaviti u vezi s propisima o analogiji (*qijās*). Rigidno pridržavanje *qijāsa*, u određenim slučajevima, može dovesti do nezadovoljavajućih rezultata. Zbog toga, utočište može biti usmjereno ka *isiḥsānu*, u namjeri da se donese alternativni propis, koji će biti u harmoniji sa ciljevima i intencijama Šerijata.²⁹

Jedno drugo svojstvo *maqāšida*, koje je važno za idžtihad, jeste da mudžtehidova pažnja mora biti usmjerena na krajnji rezultat i posljedicu njegove fetve, jer će fetva ili idžtihad biti nepotpuni i manjkavi ako ne uspiju sagledati svoje vlastite posljedice (*ma'ālāt*). Mi primjećujemo primjere u Poslanikovom, s.a.v.s. sunnetu, u kojima je Poslanik, s.a.v.s., obratio pažnju na posljedice svoje odredbe, često im dajući prednost u odnosu na druga razmišljanja.

28 Ar-Rajsūnī, *Nazarīja*, pp. 338–339.

29 Usporedi: Vahbah az-Zuhajlī, *Al-Fiḥ al-islāmī va adillatuh* (Damask: Dār al-Fikr, 1409/1989), 4: p. 32; Deatlnije o ovoj vrsti *istiḥsāna vidi u*: Mohammad Hashim Kamali, *Principles*, p. 225 ff.

Postoje slučajevi, naprimjer, u kojim je Poslanik, s.a.v.s., znao za subverzivne aktivnosti licemjera, ali on ih nije proganjao zbog određenih razloga, kako je sam kazao: “Bojim sa da svijet može kazati kako Muhammed ubija svoje drugove.”³⁰ Poslanik, s.a.v.s., je, također, izbjegao da promijeni oblik Kabe i postavi je na originalne temelje, na koje ju je bio postavio praotac Ibrahim, a.s. Predislamski Arapi iz Mekke očito su promijenili lokaciju i kada je Aiša, r.a., predložila Poslaniku, s.a.v.s., da bi on mogao restaurirati Kabu na njenom originalnom mjestu, on je odgovorio: “Ja bih tako uradio da se ne bojim da će to ljude odvesti u nevjerovanje.”³¹ U oba ova slučaja, Poslanik, s.a.v.s., nije uradio ono što se čini da bi biloprikladno, a to je da pobije licemjere i da restaurira Kabu na njenim originalnim temeljima, zbog straha od suprotnih i štetnih posljedica takvih postupaka.

Normalan pravac u kontekstu kriminalnih radnji i kazni je, naravno, da se primijeni kažnjavanje kad god su prisutni razlog i slučaj. Međutim, ima slučajeva u kojim se opraštanje prijestupniku čini preferiranim pravcem, a na sudiji i mudžtehidu je da tome daju pažnju i da to reflektiraju u svojoj presudi. Aš-Šātibī je, u vezi s tim, povukao profinjenu distinkciju između normalne svrhe (*‘illa*), koja uzrokuje određeni propis u određenom slučaju i verifikacije određene svrhe (*taḥqīq al-manāṭ al-hāṣṣ*) u davanju suda i idžtihadu. Učenjak (*mudžtahid*)

30 Vidi detaljnije u poglavlju o *istiḥsānu*, Mohammad Hashim Kamali, *Principles*.

31 Al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-manākib*, *Bāb mā junhā min da’va al-džāhilija*.

može istraživati normalnu svrhu (*'illa*) i identificirati je u određenom slučaju, naprimjer, ko spada u kategoriju siromašne osobe koja zaslužuje da primi zekat, ili ko zavređuje da bude smatran pravednim svjedokom. Međutim, takvo istraživanje može uzeti različit pravac kada se odosi na određenu individuu šta od toga može biti odgovarajuće ili da, u određenom slučaju, ne bude primijenjeno. Prema tome, mudžtehid treba da poznaje ne samo pravo i specifične dokaze nego mora, također, posjedovati oštroumnost i pronicljivost da izvede sud sagledavajući preovladavajuće posljedice i okolnosti svakogslučaja.³²

ZAKLJUČAK

Maqāšidi su, bez sumnje, ukorijenjeni u tekstualnim normama Kur'ana i Sunneta, ali za njima se često traga i u okviru opće filozofije i ciljeva tih propisa, često iza samoga teksta. Fokus nije toliko na riječima i rečenicama teksta koliko na cilju i intenciji koji se zagovaraju i koji su podržani. Poredeći pravnu teoriju izvora iz *uṣūl al-fiqha*, *maqāšid aš-šarī'a* nisu opterećeni metodičkom tehnikalnošću, niti literalističkim čitanjem teksta. Kao takvi, *maqāšidi* integriraju stepen svestranosti i sveobu-

32 Mālik ibn Anas, *Al-Muvaṭṭa'*, *Kitāb al-ḥadždž*, *Bāb mā džā' fi binā' al-ka'ba*; ar-Rajsūni, *Nazarijja*, p. 354.

33 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, 4: p. 97.

hvatnosti u proučavanju Šerijata, što je, u mnogim slučajevima, jedinstveno i izdiže se iznad promjenjivosti vremena i okolnosti. U vrijeme kada neke važne doktrine u *uṣūl al-fiqhu*, kao što je opći konsenzus (*idžmā'*), logično rezonovanje (*qijās*), pa čak i idžtihad, izgledaju opterećeni teškim uvjetima, uvjetima koji mogu stajati u disharmoniji s preovladavajućom socio-političkom klimom današnjih muslimanskih zemalja, *maqāṣidi* su postali fokus pažnje, jer oni nastoje pružiti spreman i adekvatan pristup Šerijatu. Prirodno je značajno da čovjek na prvom mjestu razumije široke obrise ciljeva Šerijata prije nego što pokuša razumjeti specifične slučajeve. Prema tome, adekvatna spoznaja *maqāṣida* čini proučavaoca Šerijata pronicljivim i pruža mu / joj teoretski okvir u kom pokušaj da se stekne dataljna spoznaja različitih doktrina može postati interesantniji i značajniji.



Jasser Auda

INTENCIJE ŠERIJATA

VODIČ ZA POČETNIKE*

* Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah: A Beginner's Guide*, London – Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2008.



SADRŽAJ

PREDGOVOR	53
(I) ŠTA SU TO MAQĀŠIDI (INTENCIJE, CILJEVI)?	
NIVOI PITANJA "ZAŠTO?"	55
MAQĀŠID I MAŠĀLIH.....	59
OPSEG MAQĀŠIDA.....	61
AL-MAQĀŠID U IDŽTIHADU ASHABA	72
RANE TEORIJE O MAQĀŠIDIMA.....	78
(II) IMAMI MAQĀŠIDA	
(OD PETOG DO OSMOG STOLJEĆA PO HIDŽRI).....	85
IMAM AL-DŽUVAJNĪ I "OPĆE DRUŠTVENE POTREBE"	86
IMAM AL-GAZĀLĪ I "REDOSLIJED NUŽNOSTI"	87
AL-'IZZ IBN 'ABD AS-SALĀM I "MUDROST KOJA JE IZA NORMI"	88
IMAM AL-QARĀFĪ I "KLASIFIKACIJA POSLANIČKIH	
POSTUPAKA"	89
IMAM IBN AL-QAJJIM I "O ČEMU GOVORI ŠERIJAT"	91
IMAM AŠ-ŠĀṬIBĪ I "MAQĀŠID KAO TEMELJNI PRINCIPI"	92
(III) MAQĀŠID ZA SAVREMENI ISLAMSKI PREPOROD	95
MAQĀŠID KAO PROJEKT ZA "RAZVOJ" I "LJUDSKA PRAVA"	96
MAQĀŠID KAO OSNOVA ZA NOVI IDŽTIHĀD	103
RAZLUČIVANJE IZMEĐU SREDSTAVA I CILJEVA.....	113
MAQĀŠID I TEMATSKA INTERPRETACIJA KUR'ANA.....	119

INTERPRETACIJA POSLANIČKIH MAQĀŠIDA.....	121
“OTVARANJE SREDSTAVA I BLOKIRANJE SREDSTAVA”	128
POSTIZANJE MAQŠIDA “UNIVERZALNOSTI”	135
MAQĀŠID KAO ZAJEDNIČKA PLATFORMA ZA ŠKOLE ISLAMSKOG PRAVA	138
MAQĀŠID KAO ZAJEDNIČKA OSNOVA ZA MEĐUVJERSKI DIJALOG	139
MAQĀŠID AŠ-ŠARĪ’AH (INTENCIJE I CILJEVI ŠERIJATA) U PRIMJENI	142
ZAKLJUČAK.....	152



PREDGOVOR

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) ima veliko zadovoljstvo da prezentira ovaj vodič predstavljajući temu *Maqāṣid aš-Šarī'a* (Intencije Šerijata), ciljeve i intencije islamskog prava. Autor, dr. Jasser Auda, poznati je multidisciplinarni istraživač, koji se specijalizirao u ovom polju.

S obzirom da je na temu *maqāṣid*-a (intencija) Šerijata na engleskom jeziku dostupno samo nekoliko radova, IIIT je odlučio popuniti ovu prazninu inicirajući prevođenje i publiciranje serije knjiga o *maqāṣidima*, u namjeri da ovu važnu i složenu tematiku predstavi čitaocima engleskog govornog područja. To do danas obuhvata djela *Ibn Ashur Treatise on Maqāṣid al-Shari'ah*, potom djelo *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, koje je napisao Ahmed er-Rejsuni, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Makasid Al-Shariah: A Functional Approach* čiji autor je Gamal El-din Attia i *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* Jassera Aude.

S obzirom da je tema kompleksna i intelektualno izazovna, a većina knjiga na ovu temu napisana, uglavnom,

za struku, učenjake i intelektualce, ispostava IIIT-a u Londonu publikuje druge, na jednostavan način napisane, vodiče na spomenutu temu u seriji povremenih izdanja, s namjerom da ponudi jednostavan materijal za šire čitateljstvo. To uključuje i *Intencije Šerijata na jednostavan način* Mohammada Hashima Kamalija i djelo *Islamska vizija razvoja u svjetlu intencija Šerijata* Muhammada Umera Chapre.

*Anas S. Al-Shaikh-Ali,
akademski savjetnik, IIIT, ured u Londonu*



(I)
 ŠTA SU TO MAQĀŠIDI
 (INTENCIJE, CILJEVI)?
 NIVOI PITANJA “ZAŠTO?”

Djeca često dođu sa duboko filozofskim pitanjima i čovjek ne može ustvrditi da li ona žele pitati upravo to ili ne! Međutim, ljepota dječijeg pitanja jeste u tome da ono često nije vezano za logiku prethodno utvrđene činjenice ili *ovo je put po kom su stvari logične*. Često otpočinjem kurseve o *maqāšidima* (intencijama) Šerijata pričom o djevojčici koja je pitala svoga oca: “Oče, zašto ti zaustavljaš kola na semaforu?” Otac joj je odgovorio u edukativnom tonu: “Zato što je svjetlo crveno, a crveno znači, zaustavi.” Djevojčica je pitala: “Ali, zašto?” Otac je ponovo odgovorio u edukativnom tonu: “Da nas policajac ne bi kaznio.” Djevojčica je nastavila: “Ali, zašto bi nas policajac kaznio?” Otac je odgovorio: “Znaš, zbog toga što je opasno prolaziti kroz crveno svjetlo.” Djevojčica je nastavila: “Zašto je opasno?” Nakon tog pitanja otac je pomislio da kaže: “To je zato što su stvari tako postavljene”, ali, onda je odlučio da malo filozofira s voljenom kćerkicom, pa je odgovorio: “Zato što ne smijemo povrijediti

ljude. Bi li ti voljela da budeš povrijeđena?" Djevojčica je odgovorila: "Ne, ne bih!" Otac je rekao: "I drugi ljudi, također, ne vole da budu povrijeđeni. Poslanik, s.a.v.s., je rekao: "Voli ljudima ono što voliš sebi." Ali, umjesto da se tu zaustavi, djevojčica je upitala: "Zašto ti voliš ljudima ono što voliš sebi?" Nakon izvjesnog razmišljanja otac je kazao: "Zato što su svi ljudi jednaki, i ako ti hoćeš da upitaš zašto, ja ću kazati da je Allah, dž.š., pravedan, i, kao rezultat te pravde, On nas je stvorio jednakim, s jednakim pravima i to je način na koji je On stvorio svijet."

Ovo pitanje *zašto* ekvivalentno je pitanju *šta je maqāsid (intencija)?* A *gradiranje pitanja tipa zašto*, kako to čine filozofi, ekvivalentno je *stepenima maqāšida*, onako kako ih definiraju islamski pravници. Ovo gradiranje tipa *zašto* i proučavanje *maqāšida* vodit će nas od detalja jednostavnih aktivnosti i jasnih *znakova*, kao što je zaustavljanje na crvenom svjetlu semafora, od nivoa aktivnosti i znakova do nivoa zakona i regulativa, kao što je zakon o saobraćaju, od nivoa zakona i regulativa do nivoa uzajamne koristi i korisnosti, kao što je ljudsko razmišljanje o sigurnosti drugih u zamjenu za vlastitu sigurnost. I, konačno, od nivoa uzajamne koristi i korisnosti do nivoa sveobuhvatnih principa i osnovnih vjerovanja, kao što su pravda, predanost i Allahova, dž.š., svojstva.

Prema tome, *maqāšid*-i *Šerijata* ogranak su islamske nauke koji daje odgovore na sva izazovna pitanja u smi-

slu *zašto*, na različitim nivoima, kao što su pitanja koja slijede:

- *Zašto je davanje zekata jedan od temeljnih stubova islama?*
- *Zašto je islamska obaveza da se bude dobar prema svojim komšijama?*
- *Zašto muslimani pozdravljaju ljude selamom (mir)?*
- *Zašto muslimani moraju da obavljaju namaz nekoliko puta dnevno?*
- *Zašto je post u mjesecu ramazanu jedan od temeljnih stubova islama?*
- *Zašto muslimani stalno spominju Allahovo, dž.š., ime?*
- *Zašto je u islamu konzumiranje alkohola, u bilo kojoj količini, veliki grijeh?*
- *Zašto je pušenje marihuane, naprimjer, zabranjeno kao i pijenje alkohola?*
- *Zašto je smrtna kazna (maksimalna) kazna u islamskom pravu propisana za silovanje ili genocid?*

Maqāšidi (ciljevi i intencije) *Šerijata* objašnjavaju mudrost koja stoji iza propisa, kao što je podupiranje društvene kohezije, što je jedna od mudrosti koja stoji iza davanja zekata, dobročinstva prema komšijama i

pozdravljanja ljudi selamom.

Mudrosti koje se nalazi iza propisa i normi, također, uključuju *razvijanje svijesti o Allahu, dž.š.*, što je intencija redovnih namaza, posta i molitvi (dova).

Maqāšid su, također, pozitivni ciljevi koje zakoni žele ostvariti putem zabrane ili dozvole određenih sredstava. Tako, naprimjer, *maqāšid* zaštite razuma i duša ljudi, objašnjava potpunu i striktnu islamsku zabranu alkohola i ostalih opojnih pića, a *maqāšid* zaštite privatnog vlasništva i časti objašnjava kur'ansko spominjanje smrtno kazne kao (moguće) kazne za silovanje ili genocid (tumačenje ajeta 2:178 i 5:33, prema nekim mezhebima u islamskom pravu).

Maqāšidi su, također, skupina Božanskih intencija, ciljeva i moralnih koncepata na kojima je zasnovano i utemeljeno islamsko pravo, kao što su pravda, ljudsko dostojanstvo, slobodna volja, velikodušnost, čednost, nevinost, potpomaganje i društvena saradnja. Prema tome, oni predstavljaju vezu između islamskog prava i savremenih poimanja ljudskih prava, razvoja, uljudnosti i oni mogu dati odgovor na neke druge vrste pitanja kao što su:

- *Koja je najbolja metodologija za ponovno iščitavanje i reinterpretaciju islamskih izvora u svjetlu savremene realnosti?*
- *Šta je to islamski koncept slobode i pravde?*

- *Koja je veza između savremenih poimanja ljudskih prava i islamskog prava?*
- *Kako islamsko pravo može doprinijeti razvoju moralnosti i uljudnosti?*

U nastavku ćemo proučavati terminologiju i teoriju *maqāšida* u više formalnom obliku.

MAQĀŠID I MAŠĀLIH

Termin *maqšid* (množina: *maqāšid*) odnosi se na svrhu, namjeru, ideju vodilju, intenciju, cilj, krajnji cilj¹: telos (grčki), finalité (francuski) ili zweck (njemački).² *Maqāšid* u islamskom pravu podrazumijeva intencije, namjere, ideje vodilje, ciljeve, krajnje ciljeve koji stoje iza islamskih propisa.³ Za izvjestan broj islamskih pravnih teoretičara to je alternativni izraz za *interese dobrobit ljudi (mašālih)*. Naprimjer, ‘Abd al-Malik al-Džuvajni (u. 478. god. po H. / 1185) jedan je od prvih autora koji je pisao o teoriji *maqāšida*, kakvu danas znamo (a što će uskoro biti objašnjeno). On je na-

1 Mohammed al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise on Maqāšid al-Shari’ah*, trans. Muhammed el-Tahir el-Mesawi (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), p. 2.

2 Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, trans. Isaac Husik, 2nd reprinted. (New Jersey: The Lawbook Exchange [Originally published 1913 by Boston Book Co.], 2001), p. 35.

3 Ibn Ašur, *Maqāšid aš-šari’a al-islāmijja*, ed. El-Tahir el-Mesawi (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999), p. 183.

izmjenično koristio termine *al-maqāšid* i opći interes (*al-mašālih al-‘amma*).⁴ Abū Ḥāmid al-Gazālī (u. 505. god. po H. /1111) elaborirao je klasifikaciju *maqāšid-a* i u cijelosti ih smjestio pod, kako je on to nazvao, *al-mašālih al-mursala* (neograničene, opće) interese).⁵ Fahrud-dīn ar-Rāzī (u. 606. god. po H. /1209) i Āmidī (u. 631. god. po H. /1234) slijedili su al-Gazālīja u njegovoj terminologiji.⁶ Nadžm ad-Dīn at-Tūfī (u. 716. god. po H. /1316) definirao je *mašālih* kao ono što ispunjava intenciju i cilj Zakonodavca.⁷ Al-Qarāfī (u. 1285. god. po H. /1868) povezo je *mašālih* i *maqāšid* s metodološkim (*uṣūlī*) pravilom koje glasi: “Intencija (*maqšid*) nije validna ukoliko ne vodi ispunjenju dobrobiti (*maṣlaḥa*) ili izbjegavanju nekog zla (*mafsada*).”⁸ Prema tome, *maqšid*, svrha, namjera, ideja vodilja, intencija, cilj ili osnovna namjera u islamskom pravu okrenuta je postizanju dobrobiti čovječanstva.

To je racionalna osnova, ako hoćete, za teoriju *maqāšida*.

4 ‘Abdul-Malik al-Džuvajnī, *Gijās al-umam fi iltijās az-žulam*, ed. Abdul-Azim ed-Dīb (Katar: Wizra aš-šu‘ūn ad-dīnija, 1400. h., p. 253.

5 Abū Ḥāmid al-Gazālī, *al-Mustaṣfā fi ‘ilm al-uṣūl*, ed. Muhammed Abdus-Salam Abduš-Šafi, 1st ed. (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘ilmija, 1413 AH), vol. I, p.172.

6 Abū Bakr al-Mālikī ibn al-‘Arabī, *al-Maḥsūl fi uṣūl al-fiqh* (Amman: Dār al-Bajārik, 1999), vol. 5, p. 222. Al-Āmidī, ‘Alī Abū al-Ḥasan, *Al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām*. (Bejrut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1404 AH), vol. 4, p. 286.

7 Nedžm ad-Dīn at-Tūfī, *At-Ta’jīn fi šarḥ al-arba’in* (Bejrut: Ar-Rajjān, 1419. h.), p. 239.

8 Šihābuddīn al-Qarāfī, *Az-Zahira* (Bejrut: Dār al-‘Arab, 1994), vol. 5, p. 478.

OPSEG MAQĀŞIDA

Intencije ili *maqāşid*-i islamskog prava klasificirani su na različite načine, prema mnogim dimenzijama. U nastavku ćemo navesti neke od tih dimenzija:

1. Nivoi potreba, što je tradicionalna klasifikacija;
2. Opseg propisa koji smjeraju određene ciljeve (*maqāşid*);
3. Opseg ljudi uključenih u intencije (*maqāşid*);
4. Nivo univerzalnosti intencija (*maqāşid*).

Tradicionalna klasifikacija *maqāşida* dijeli ih u tri nivoa potreba, a to su: nužnosti (*darūrāt*), potrebe (*ḥād-žijāt*) i ono što nije nužno i potrebno, „luksuz“ (*taḥsīnj-jāt*). Nužnosti su dalje klasificirane na one koje čuvaju čovjekovu vjeru, život, imetak, razum i potomstvo.⁹ Neki pravници su dodali, prethodno spomenutim i naširoko priznatim i popularnim nužnostima, *ono što čuva čast*.¹⁰ Ove nužnosti smatraju se osnovnim elementima neophodnim za opstojnost ljudskog života. Prema tome, ljudski je život u opasnosti ako je u opasnosti ljudski razum. To je razlog zašto je islam tako striktan kada su u pitanju alkohol i druga opojna pića. Ljudski život je, također,

9 Al-Gazālī, *Al-Mustasfā*, vol. I, p. 172, Ibn al-'Arabī, *Al-Maḥşūl fī uşūl al-fiqh*, vol. 5, p. 222; Al-Āmidī, *Al-Ihkām*, vol. 4, p. 287.

10 Al-Gazālī, *Al-Mustasfā*, vol. I, p.172, Ibrāhīm al-Girnāţī aş-Şatibī, *Al-Muvāfakāt fī uşūl aş-şarī'a*, ed. Abdullah Diraz (Beirut: Dar al-Ma'rifa, s.a.), vol. 3, p. 47.

u opasnosti ako nisu poduzete mjere zaštite ljudskih *duša*, pružanjem zaštite njihovu zdravlju i njihovom prirodnom okruženju. To je razlog zašto je poslanik Muhammed, s.a.v.s., zabranio da se drugom ljudskom biću, životinji, pa čak i biljkama čini bilo koji oblik *harama*. Ljudski život je, također, u opasnosti u slučaju finansijske (tj. ekonomske) krize. To je razlog zašto islam zabranjuje monopol, kamatu, i sve oblike i forme korupcije i prevare. Visoki status dat zaštiti i očuvanju potomstva, također, objašnjava mnoge propise islama koji reguliraju i promoviraju izvanrednu edukaciju i brigu za djecu. I, na kraju, zaštita vjere nužda je za ljudski život, mada u ahiretskom smislu! Islam na život gleda kao na jedno putovanje, jednim dijelom na ovom svijetu, a ostatak je, uistinu, na budućem svijetu. Također, opće je stanovište da je zaštita ovih nužnih potreba *intencija bilo kojeg objavljenog propisa*,¹¹ ne samo islamskog prava.

Maqāšidi (intencije, ciljevi) na nivou *potreba* manje su bitni za čovjekov život. Primjeri za to mogu biti: brak, trgovina i sredstva prijevoza. Islam podstiče i regulira te potrebe. Međutim, nedostatak bilo koje od tih *potreba* nije pitanje života i smrti, posebno ako se radi o individualnom nivou. Ljudski život, u cjelini, nije u opasnosti ako neki pojedinac odluči da se ne ženi ili ne putuje. Međutim, ako nedostatak bilo koje od tih *potreba* postane široko rasprostranjen, tada se one pomjeraju s nivoa *po-*

11 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfakāt*, vol. 3, p. 5.

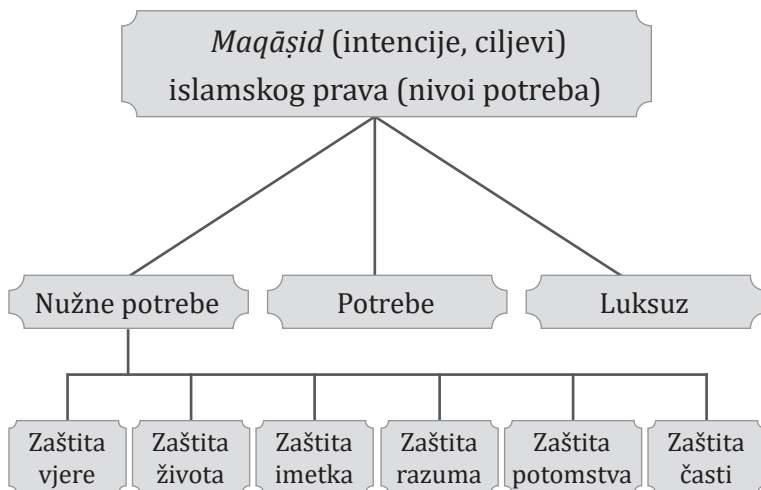
treba na nivo *nužnih potreba*. Osnovni princip u islamskom pravu kaže: *Potrebu koja je široko rasprostranjena treba tretirati kao nuždu*.

Maqāšidi na nivou „luksuza“ su *uljepšavajuće intencije*, kao što je upotreba parfema, dotjerano odijevanje, uređene kuće itd. To su stvari na koje islam podstiče i smatra da su one znakovi i dokazi koji ukazuju na beskrajnu milost i blagodati Allaha, dž.š., prema ljudskim bićima, ali u isto vrijeme (ovi *maqāšidi*) potvrđuju kako te stvari treba da uzmu manji prioritet u nečijem životu.

Nivoi u ovoj hijerarhiji preklapaju se i međusobno su povezani, kako primjećuje imam Aš-Šaṭībī (koji će uskoro biti predstavljen). Usto, svaki nivo mora služiti nivou /nivoe ispod.¹² Naprimjer, oboje, i brak i trgovina (na nivou *potreba*), služe i visoko su vezani za *nužne potrebe*, kao što su zaštita potomstva i imetka, i tako redom. Prema tome, opći nedostatak jednog dijela na određenom nivou pomjera to na nivo koji je iznad. Naprimjer, nazadovanje trgovine na globalnom nivou, recimo, za vrijeme globalne ekonomske krize, pomjera *trgovinu* s nivoa *potrebe* na nivo *nužne potrebe*, i tako redom. To je razlog zašto neki pravници preferiraju da predstave *nužne potrebe* u vidu *preklapajućih krugova*, radije nego u vidu striktno hijerarhije.¹³ Pogledajte tabelu koja slijedi.

12 Aš-Šaṭībī, *Al-Muvāfaqāt*, vol. I, p. 151.

13 Gamal Attia, *Naḥva tafīl maqāšid aš-šarī'a* (Amman: Al-Ma'had al-'ālamī li al-fikr al-islāmī, 2001) p. 45.



Hijerarhija *maqāṣida* u islamskom pravu (opsezi nivoa potrebe)

Mene ovi nivoi nužde podsjećaju na hijerarhiju (ljestvicu) ljudskih (radije nego *nebeskih*) namjera ili “osnovnih ciljeva” kod Abrahama Maslowa, koje je on nazvao “hijerarhija potreba”. Ljudske potrebe, prema Maslowu, protežu se od osnovnih fizioloških potreba i sigurnosti, do ljubavi i uvažavanja, i, konačno, “samopotvrđivanja”. Godine 1943. Maslow je sugerirao sedmostepenu ljestvicu.

Interesantna je sličnost između Aš-Šāṭibijeve i Maslowljeve teorije, u smislu nivoa ciljeva. Nadalje, druga verzija Maslowljeve teorije otkriva drugu interesantnu sličnost s islamskim teorijama “cilja” koje imaju kapacitet da se vremenom razvijaju.

Islamske teorije intencija (*maqāṣid*) razvijale su se kroz stoljeća, naročito u dvadesetom stoljeću. Savremene

teorije kritikovale su prethodno navedenu tradicionalnu klasifikaciju nužnosti iz više razloga, uključujući sljedeće:

1. Opseg tradicionalnih *maqāšida* obuhvata cjelokupno islamsko pravo. Međutim, oni nisu uspjeli da uključe specifične ciljeve pojedinačnih vjerskih propisa ili grupe vjerskih propisa koji pokrivaju određene teme ili “poglavlja” islamskog prava. Naprimjer, tradicionalna teorija, prethodno istaknuta, ne daje odgovor na mnoga detaljna pitanja tipa “zašto”, koja smo prethodno spomenuli.
2. Tradicionalni *maqāšidi* razmatraju individue više nego porodicu, društvo, i ljude općenito, što znači da je tema tradicionalnog islamskog kaznenog prava život individue, njena čast i imetak, više nego život društva, njegova čast i dostojanstvo, ili imovina i ekonomija društva ponaosob.
3. Tradicionalna klasifikacija *maqāšida* u svojoj osnovnoj teoriji o nivoima potreba nije uključivala najuniverzalnije i osnovne vrijednosti, kao što su pravda i sloboda.
4. Tradicionalni *maqāšidi* derivirani su iz samog islamskog pravnog naslijeđa, više nego iz temeljnih izvora / vjerskih tekstova. U tradicionalnom tretiranju *maqāšida*, reference su uvijek bile norme islamskog prava decidirane od strane različitih pravnih škola, više nego obraćanje

na originalne islamske izvore kao osnove za *maqāšid* (ajete Kur'ana, naprimjer).

Da bi zaliječili navedene nedostatke, savremeni naučnici uveli su nove koncepcije i klasifikacije *maqāšida* razmatrajući nove dimenzije. Prvo, razmatrajući opseg normi koje obuhvataju, savremena klasifikacija *maqāšide* dijeli na tri nivoa:

1. Opći *maqāšidi*: Ovi *maqāšidi* promatraju se kroz cjelokupno tijelo islamskog prava, kao što su nužde i potrebe, o čemu je ranije bilo riječi, te skorije predloženi *maqāšidi*, kao što su “pravda”, “univerzalnost” i “olakšavanje”.
2. Specifični *maqāšidi*: Ovi *maqāšidi* promatrani su kroz određeno poglavlje u islamskom pravu, kao što su dobrobit djece u porodičnom pravu, sprečavanje kriminalaca u kaznenom pravu i sprečavanje monopola u zakonu o finansijskim transakcijama.
3. Parcijalni *maqāšidi*: Ovi *maqāšidi* su “intencija, cilj, namjera” iza pojedinih vjerskih tekstova ili normi, kao što su intencija da se otkrije istina, traženjem određenog broj svjedoka u određenim sudskim sporovima, intencija da se otkloni poteškoća dozvolom svim bolesnim osobama koje poste da prekinu svoj post i intencija da se nahrane siromašni zabranom muslimanima

da skladište kurbansko meso za vrijeme Kurban-bajrama.

Da bi izliječili neodstatke individualnog pristupa, pojam *maqāšida* je proširen, tako da uključuje širi dija-pazon ljudi – društvenu zajednicu, narod ili ljudski rod općenito. Ibn ‘Āšūr (koji će uskoro biti predstavljen) na primjer, dao je *maqāšidima* koji tretiraju narod (*ummet*) prioritet nad *maqāšidima* koji tretiraju pojedince. Rašīd Riā, kao drugi primjer, uključio je “reformu” i “ženska prava” u svoju teoriju o *maqāšidima*. Jūsuf al-Qaraḏāvī (al-Karadavi), kao treći primjer, u svoju teoriju o *maqāšidima* uključio je “ljudsko dostojanstvo i prava”.

Gornja ekspanzija opsega *maqāšida* dozvoljava da se daju odgovori na globalna pitanja i problematiku i da se razvijaju od “mudrosti koja stoji iza normi i propisa” ka praktičnom planu za reformu i obnovu. Oni, također, stavljaju *maqāšid* i njihov sistem vrijednosti u centar rasprava o pitanju državljanstva, integracija i ljudskih prava muslimanskih manjina u nemuslimanskim većinskim društvima.

Konačno, savremeni naučnici predstavili su nove univerzalne *maqāšide* koji su direktno derivirani iz svetih tekstova, više nego iz pravne literature različitih škola islamskog prava. Ovaj pristup značajno je dozvolio *maqāšidima* da prevladaju povijesni značaj fikhskih propisa i da predstavljaju više vrijednosti i principe svetih

tekstova. Detaljne norme će, nakon toga, proizilaziti iz ovih univerzalnih principa. Slijede primjeri ovih u novije vrijeme definiranih univerzalnih *maqāšida* koji su derivirani direktno iz islamskih svetih tekstova.

(1) Rašīd Riḍā (u. 1354. god. po H. /1935) analizirao je Kur'an u namjeri da identificira *maqāšide*, koji su uključivali, "reformu temeljnih stubova islama i širenje svijesti da je islam vjera čistog prirodnog uređenja, razuma, spoznaje, mudrosti, argumenta, slobode, neovisnosti, socijalne, političke i ekonomske reforme i ženskih prava".

(2) At-Ṭahir ibn 'Āšūr (u. 1325. god. po H. /1907. god.) sugerirao je da univerzalni *maqāšidi* islamskog prava imaju zadatak da održavaju "red, ravnopravnost, slobodu, olakšavanje i čuvanje čistog prirodnog uređenja (*fitre*)".

Treba primijetiti da je intencija "slobode" (*ḥurriyya*), koju su predložili Ibn Ašur i nekoliko drugih savremenih učenjaka, različita od intencije "oslobađanja" (*itk*), koju su spominjali pravници. *Al-'itq* je sloboda od ropstva, ne "sloboda" u savremenoj upotrebi. "Volja" (*mašī'a*) je, međutim, dobro poznat islamski termin koji ima više sličnosti sa savremenim konceptom "slobode" i

“slobodne volje”. Naprimjer, “sloboda vjeroispovijesti” decidno je iskazana u Kur’anu kao “volja da vjeruješ ili ne vjeruješ”.

Kad je u pitanju terminologija, termin “sloboda” (*al-ḥurriyya*) je “novonastali” termin kojim se u literaturi islamskog prava označava intencija slobode. Interesantno, Ibn ‘Āšūr je svoju upotrebu termina *ḥurriyya* “pripisao literaturi Francuske revolucije, koja je prevedena sa francuskog na arapski jezik u devetnaestom stoljeću”, mada je on govorio o islamskoj perspektivi u pogledu slobode mišljenja, vjerovanja, izražavanja i djelovanja u smislu *mašī’a*.

- (3) Muḥammad al-Gazālī (u. 1416. god. po H. /1996) pozvao je na “učenje lekcije iz proteklih četrnaest stoljeća islamske historije”, i, prema tome, uključio je “pravdu i slobodu” u *maqāside* koji pripadaju nivou nužnosti.

Gazalijev primarni doprinos spoznaji *maqāside* bila je kritika tendencije onih koji doslovno (literalno) shvaćaju tekst, a što je svojstveno mnogim savremenim učenicima.

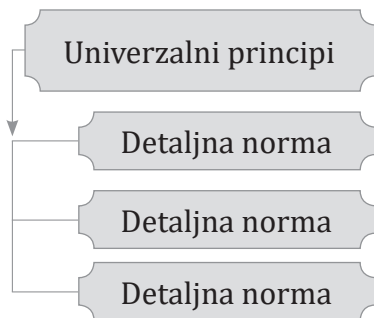
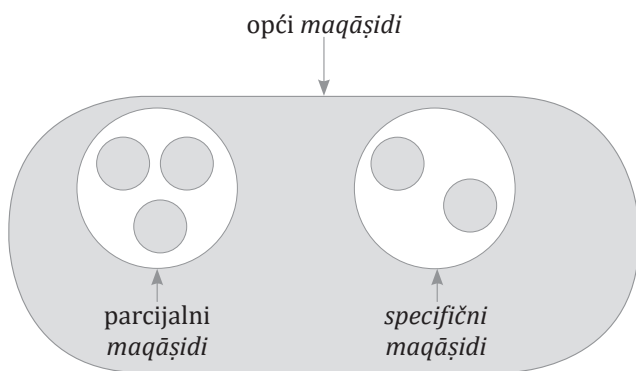
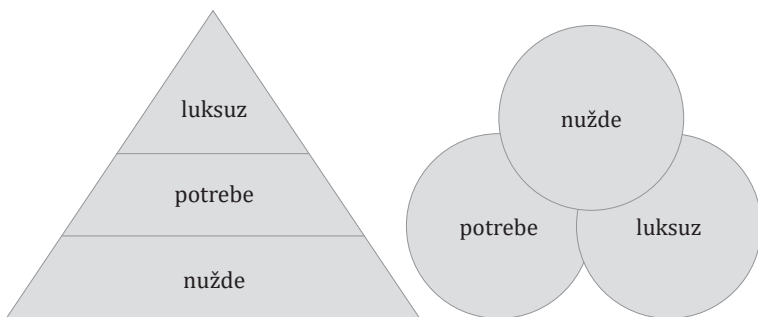
Pažljiv pogled na doprinos Muḥammada al-Gazālīja pokazuje da postoje istaknuti *maqāside* na kojima je on zasnovao svoje mišljenje, kao što je ravnopravnost i pravda i na kojima je on za-

snovao sva svoja poznata nova mišljenja o pitanju položaja žene u islamskom pravu, te drugim pitanjima.

- (4) Jusuf al- Qarađāvī (r. 1345. god. po H. /1926) također je analizirao Kur'an i izveo sljedeću univerzalnu intenciju (*maqsid*): "Zaštita prave vjere, čuvanje ljudskog digniteta i prava, pozivanje ljudi da obožavaju Allaha, dž.š., očiste duše, uspostave moralne vrijednosti, izgrade dobre porodice, korektno se odnose prema ženi, grade jak islamski ummet i zagovaraju svijet koji surađuje".

Međutim, al-Qarađāvī objašnjava da predlaganje neke univerzalne intencije (*univerzalnog maqsid-a*) smije da se desi samo nakon stjecanja određenog nivoa iskustva o detaljima svetih tekstova.

- (5) Taha al-'Alvānī (r. 1354. god. po H. /1935) također je analizirao Kur'an u namjeri da identificira "uzvišene i preovladavajuće" *maqāšide*, koji su, prema njemu, "Allahova jednoća (*tavhīd*), čišćenje duše (*tazkija*) i razvoj civilizacije na Zemlji (*'imrān*)". On trenutno piše posebnu monografiju u namjeri da elaborira svaki od ovih triju *maqāšida*.



Svi navedeni *maqāṣidi* prezentirani su onako kako su u mislima i percepcijama navedenih pravnika. Nijedna prethodno navedena klasifikacija i struktura, savremena ili klasična, ne može tvrditi da je “u skladu sa samom Allahovom, dž.š., voljom”. Ako pogledamo prirodu koju je Allah, dž.š., stvorio, nikada nećemo naći prirodnu strukturu koja bi mogla biti predstavljena u vidu krugova, piramida ili kvadrata, onako kako to pokazuje gornji dijagram. Sve takve strukture, u prirodnim i humanističkim znanostima, i kategorije koje one sadrže, ljudski su proizvod s ciljem tumačenja i ilustracije za njih same i za druge ljude.

Prema tome, strukturu *maqāṣida* najbolje bi bilo opisati kao “multidimenzionalnu” strukturu, u kojoj nivoi nužde, opseg normi, opseg ljudi i nivoi univerzalnosti jesu validne dimenzije koje predstavljaju validna mišljenja i klasifikacije.

Navedena mišljenja iz dvadesetog stoljeća pokazuju da su *maqāṣid aš-Šarī'a*, ustvari, prikazi ličnog mišljenja svakog učenjaka o pitanju reforme i razvoja islamskog prava, uprkos činjenici da su svi ovi *maqāṣidi* “izvedeni” iz svetog teksta. Ova fuzija svetog teksta i savremenih potreba za reformom daje *maqāṣidima* poseban značaj.

AL-MAQĀṢID U IDŽTIHADU ASHABA

Historija ideje razmišljanja o određenoj naglašenoj svrsi, namjeri, cilju ili intenciji kur'anskih i poslaničkih uputa,

proteže se do vremena ashaba Poslanikovih, s.a.v.s. Jedan jasan i popularan primjer jeste hadis koji se prenosi u više predaja o “ikindija-namazu u Banū Kurajza”, koji govori kako je Poslanik, s.a.v.s., poslao grupu ashaba u pleme Banū Kurajz,¹⁴ i naredio im da tamo klanjaju ikindija-namaz.¹⁵ Preostalo vrijeme, u kom se mogla klanjati ikindija, bilo je skoro isteklo prije nego je skupina stigla do Banū Kurajza. Tako su došli u situaciju da su nastala dva mišljenja, mišljenje koje je davalo prednost obavljanju namaza u Banū Kurajzu, pa makar vrijeme isteklo i drugo mišljenje, koje je davalo prednost obavljanju namaza na putu (prije nego namasko vrijeme istekne).

Logika prvog mišljenja bila je da je Poslanikova, s.a.v.s., naredba jasna: da svi klanjaju u Banū Kurajzu, dok logika drugog mišljenja govori da je “svrha / intencija” Poslanikove, s.a.v.s., naredbe bila da grupa požuri ka Banū Kurajzu, a ne da “misli / namjerava” da odgodi namaz nakon isteka njegova vremena. Kako se prenosi, kada su ashabi kasnije taj događaj predočili Poslaniku, s.a.v.s., on je prihvatio oba mišljenja.¹⁶

Poslanikovo, s.a.v.s., prihvatanje oba mišljenja, kako su pravnici i imami konstatovali, zahtijeva dozvolu i ispravnost oba mišljenja. Jedini istaknuti pravnik koji se

14 Negdje u sedmoj godini po Hidžri. Lokacija se nalazila nekoliko milja daleko od Medine.

15 Muḥammad al-Buhārī, *As-Ṣaḥīḥ*, ed. Mustafa al-Baḡa, 3rd ed. (Bejrut: Dār ibn Kasīr, 1986) vol. I, p. 321, Abū al-Ḥussain Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fuad Abdul-Baqī (Bejrut: Dār Ihjā’ at-turās al-‘Arabī, s.a.) vol. 3, p. 1391.

16 Prenesen od ‘Abdullāha ibn Omera, prema al-Buhārīju, vol.1, p. 321, i Muslimu, vol. 3, p.1391.

nije složio s ashabima koji su klanjali na putu bio je Ibn Ḥazm az-Zāhirī (literalist), koji je rekao da su oni bili dužni klanjati ikindiju u Banū Kurajzu, kako je Poslanik, s.a.v.s., rekao, pa makar to bilo iza ponoći!¹⁷

Drugi događaj, koji pokazuje ozbiljnije posljedice uzimanja “ciljno-orijentisanog” pristupa poslaničkim uputama desio se u vrijeme Omera, r.a, drugog halife. Položaj Omera, r.a., u islamu i njegove stalne i opsežne konsultacije s velikim brojem ashaba daju njegovim stavovima poseban značaj. U ovom slučaju ashabi su pitali Omera, r.a., da podijeli “novoosvojenu” zemlju u Egiptu i Iraku među njima, kao neku vrstu “ratnog plijena”. Njihov argument oslanjao se na jasne i specifične ajete Kur’ana koji su borcima dozvoljavali njihov “ratni plijen”.¹⁸ Omer je odbio da ashabima podijeli gradove i provincije, oslanjajući se na druge ajete sa malo općentijim značenjem, navodeći da Allah, dž.š., ima “intenciju” u tome što “nije učinio da bogati vladaju svim bogatstvom”.¹⁹

Prema tome, “Omer, r.a., (i ashabi koji su podržali njegov stav) razumjeli su posebnosti ajeta o “ratnom

17 'Alī ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, ed. Ladžna ihjā' at-turās al-'Arabī (Bejrut: Dār al-Āfāk, s.a.), vol. 3, p. 291.

18 Ja'kūb Abū Jūsuf, *Al-Harādž* (Kairo: Al-Maṭba'a al-Āmirijja, 1303. god. po H.) p.14, 81, Jahjā ibn Ādem, *Al-Harādž* (Lahore, Pakistan: Al-Maktaba al-'ilmijja, 1974), p.110.

19 Kur'an, sura al-Ḥašr, 59:7. Ja sam preferirao sintagmu “dominacija imetka” da bi izrazio “*dūlatan bajn al-agnijā'i minkum*”, više nego “cirkuliranje među bogatašima” (kako je u prevodu Jusufa Alija) ili “trgovačka roba među bogatašima” (kako je u Picktallovom prijevodu).

plijenu” unutar konteksta određene intencije (*maqšida*) tog propisa. Ta intencija je, govoreći poznatom savremenom terminologijom “umanjivanje razlike među ekonomskim nivoima”.

Drugi jasan primjer jeste Omerovo, r.a., uvođenje moratorija na šerijatsku kaznu propisanu za krađu za vrijeme gladi u Medini.²⁰ On je smatrao da je primjena kazne propisane u svetom tekstu u vrijeme kada ljudima trebaju osnovne namirnice kako bi ostali u životu suprotna općem principu pravde, koji je on smatrao važnijim.

Treći primjer Omerovog, r.a., fikha (implementacije zakona) bio je u situaciji kada on nije primijenio “očito značenje” hadisa koji vojniku jasno daje pravo da uzme ratni plijen od svojih protivnika.²¹ On je odlučio da vojnicima dā samo jednu petinu ratnog plijena, ukoliko je plijen “značajno vrijedan”, u namjeri da postigne korektnost među vojnicima i ojača vakuf kao opće dobro.

Četvrti primjer je Omerova, r.a., odluka da konje uključi u vrstu imovine na koju je obaveza davati zekat, uprkos Posanikovoj, s.a.v.s., jasnoj naredbi da oni budu isključeni. Omerov, r.a., argument bio je da su konji u njegovo vrijeme postali vrijedniji od deva, koje je Poslanik, s.a.v.s., uključio u imovinu na koju se davao zekat u

20 Muhammad Biltadžī, *Manhadž 'Umar Ibn al-Haṭṭāb fī at-tašrī'* (Kairo: Dār as-Salām, 2002), p.190.

21 Al-Valid ibn Rušd (Averröes), *Bidāja al-mudžtahid va nihāja al-muqtašid* (Beirut: Dār al-Fikr, s.a.) vol.1, p. 291.

njegovo vrijeme.²² Drugim riječima, Omer, r.a., razumio je “intenciju” zekata kao vid forme socijalne pomoći koju plaćaju bogati za potrebe siromašnih, bez obzira na vrste imovine koje su spomenute u poslaničkoj tradiciji i koje su se razumjele iz njene literalne implikacije.²³

Sve poznate škole u islamskom pravu, izuzimajući hanefije, protive se takvom proširenju “portfolija zekata”, što ilustrira da je doslovno shvatanje imalo jak uticaj na tradicionalnu pravnu metodu. Ibn Ḥazm ponovo je ustvrdio da “nema zekata osim na osam vrsta bogatstva koje su spomenute u hadisu Poslanikovom, s.a.v.s., a to su: zlato, srebro, pšenica, ječam, datule, kamile, goveda, ovce i koze. Nema zekata na konje, komercijalnu robu ili neku drugu vrstu imovine.”²⁴ Jasno je kako takvo mišljenje ometa i sprečava instituciju zekata da postigne pravi smisao pravde i socijalnog blagostanja.

Na osnovama “metodologije koja razmatra mudrosti propisa” al-Qaraḍāwī u svojoj opširnoj studiji o zekatu odbacuje klasična mišljenja o prethodnom pitanju. On piše: “Dužnost je dati zekat na svaku imovinu koja ima mogućnost oplođavanja... Cilj zekata je da pomogne siromašne i da služi za opće dobro. Malo je vjerovatno da je Zakonodavac imao namjeru da taj teret stavi na vlasnika

22 As-Sivāsī, Kamāluddīn, *Šarḥ Fath al-Qadīr*, vol. 2, p.192, Abū 'Umar ibn 'Abd al-Barr, *At-Tamhīd*, ed. Muhammad al-'Alavī i Muhammad al-Bakrī (Magrab, Vizāra 'umūm al-avkāf, 1387. god. po H.), vol. 4, p. 216.

23 Jusuf al- Qaraḍāwī, “*Fiqh az-zakat*” (Ph. D. diss, Al-Azhar University, Egypt, Published by Ar-Risāla, 15th ed, 1985), vol. I, p. 229.

24 Mišljenje snažno izraženo u: 'Alī ibn Ḥazm, *Al-Muhallā*, p. 209.

koji ima pet ili više deva (kako je rekao Ibn Ḥazm), a da oslobodi biznismena koji zarađuje u danu koliko čoban zaradi za godinu...”²⁵

Prethodno navedenim primjerima žele se prikazati rana shvatanja koncepcije *maqāšida* u aplikaciji islamskog prava i implikacijama u davanju fundamentalnog značaja tim *maqāšidima*. Međutim, ovaj intencijski orijentirani pristup jednostavno se ne odnosi na sve norme islamskog prava.

Buharija prenosi da je Omer, r.a., upitan: “Zašto mi još uvijek užurbano hodamo oko Kabe s otkrivenim desnim ramenom, čak i nakon što je islam ovladao Mekkom?” Priča koja je povod ovom pitanju jeste tvrdnja Mekelija nakon “oslobađanja Mekke” da su Poslanik, s.a.v.s., i njegovi ashabi oslabili za vrijeme svoga boravka u Medini. Poslanik, s.a.v.s., je (čuvši to) naredio ashabima da užurbano hodaju oko Kabe s otkrivenim desnim ramenom, kako bi pokazali svoju snagu. Međutim, Omer, r.a., nije imao intencijsku orijentaciju prema ovom pitanju. On je odgovorio: “Mi nećemo prestati raditi ništa što smo radili u vrijeme Poslanika, s.a.v.s.”²⁶ Prema tome, Omer, r.a., je napravio distinkciju između “čina obožavanja” (*‘ibādāta*) i “dunjalučke transakcije” (*mu’āmalāta*).

Kasnije je imam aš-Šāṭibī, kao drugi primjer, objasnio tu razliku kada je napisao: “Doslovna saglasnost je stalna

25 Al-Qaraḍāwī, *Fiqh az-zakat*, vol. I, pp.146-148.

26 Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-hadž*, Bāb ar-Raml.

metodologija u području načina i formi obožavanja (*‘ibādat*), dok je potraga za intencijama stalna metodologija u području dunjalučkog djelovanja (*mu‘āmalāt*)²⁷. Prema tome, općenito govoreći, područje “načina obožavanja”, tj. *‘ibādat-a*, mora ostati strogo nepromjenjivo područje u kom se vjernici obraćaju doslovnim primjerima Poslanika, s.a.v.s. Međutim, sam primjer Poslanika, s.a.v.s. i njegovih ashaba upućuje na to da ih ne oponašate doslovno, u različitim područjima „poslovanja“ (*mu‘āmalāt*), nego radije da idete za principima *maqāšida* i da ih slijedite.

RANE TEORIJE O MAQĀŠIDIMA

Teorija i klasifikacija *maqāšid-a* počela se razvijati nakon perioda ashaba. Međutim, *maqāšidi*, kako ih danas poznajemo, nisu bili jasno razvijeni sve do vremena kasnih *uṣulijjīna*, od petog do osmog stoljeća islamskog kalendara, kako ću elaborirati u sljedećem podnaslovu. Za vrijeme prvih triju stoljeća, međutim, ideja o svrsi / uzrocima (*ḥikam*, *‘ilal*, *munāsabāt*, ili *ma‘ānī*) pojavila se u nekim metodama idžtihada utilizirana od strane imama klasičnih škola islamskog prava, kao što je idžtihad pomoću analogije (*kijās*), pravne preferencije (*istiḥsān*) i općeg interesa (*maṣlaḥa*). Intencije, same po sebi, međutim, nisu bile teme posebnih monografija ili poseb-

27 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfakāt*, vol. 2, p. 6.

ne pažnje sve do kraja trećeg stoljeća po Hidžri. Nakon toga, razvoj teorije o “nivoima nužde” imama Džuvejnija (u. 478. god. po H. /1085. god.) desio se mnogo kasnije, u petom stoljeću po Hidžri. Ono što slijedi jeste pokušaj da se prate tragovi ranih koncepcija o *maqāšidima*, između trećeg i petog stoljeća po Hidžri.

- (1) *At-Tirmizī al-Ḥakīm* (u. 296. god. po H. /908). Prvi poznati tom posvećen temi *maqāšida*, u kom je termin *maqāšid* korišten u naslovu knjige *Aṣ-Ṣalāt va maqāšiduha* („Namaz i njegovi ciljevi“), koju je napisao at-Tirmizī al-Ḥakīm.²⁸ Knjiga je pregled mudrosti i duhovnih “tajni” iza svake aktivnosti u namazu, s očitom sufijskom inklinacijom. Primjeri su “potvrđivanje skrušenosti” kao intencije (*maqšida*) koja je iza propisa o spominjanju i veličanju Allaha, dž.š., pri svakom pokretu za vrijeme namaza, “postizanje samosvijesti” kao intencije (*maqšida*) koja je iza propisa o pohvali koja se upućuje Allahu, dž.š., “koncentracija na svoj namaz” kao intencija (*maqšid*) koja je iza propisa o okretanju u pravcu Kabe itd. At-Tirmizī al-Ḥakīm je napisao sličnu knjigu o hadždžu, koja je naslovljena *al-Ḥadždžu va asrāruh* (Hadžž i njegove tajne).²⁹

28 Prema Ahmadu ar-Rajsuniju, *Naẓariyyat al-maqāšid* 'inda al-imām aš-Šāṭibī, (Herndon, VA: IIIT, 1992).

29 Također, prema Ahmadu ar-Rajsuniju, u: Muhammad Salim al-'Avā, ed., *Maqāšid aš-šarī'a al-islāmijja: Dirāsāt fī qaḍājā al-manhadž va qaḍājā aṭ-ṭaṭbīq* (Kairo: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, Al-Maqāšid Research Centre, 2006), p.181.

- (2) *Abū Zajd al-Balhī* (u. 322. god. po H. /933). Prvu poznatu knjigu o *maqāṣidima* u poslovnim aktivnostima (*mu'āmelāt*) napisao je Abū Zajd al-Balhī pod naslovom *Al-Ibāna 'an 'ilal ad-dijāna* (Otkrivanje intencija vjerske prakse), u kojoj on daje pregled intencija (*maqāṣida*) koje se nalaze u temelju islamskih pravnih normi. Balhī je, također, napisao knjigu posvećenu općim interesima (*maṣālih*), naslovivši je *Maṣālih al-abdān va al-anfus* (Koristi za tijela i duše), u kojoj je objasnio kako islamska praksa i propisi doprinose zdravlju, kako fizičkom, tako i mentalnom.³⁰
- (3) *Al-Qaffāl al-Kabīr Šāšī* (u. 365. god. po H. /975). Najstariji rukopis koji sam pronašao u biblioteci Dār al-kutub o ovoj temi je *Maḥāsin aš-šarā'i'* (Ljepote šerijatskih propisa).³¹ Nakon dvadeset stranica uvoda, al-Qaffāl nastavlja da dijeli knjigu na uobičajena poglavlja tradicionalnih knjiga iz fikha (tj. počinjući s poglavljem o čistoći, gusulu, abdestu, namazu itd.) On ukratko navodi svaki propis i elaborira o intencijama i mudrostima koje se nalaze iza tog propisa. Rukopis je dosta

30 Muhammad Kamal Iman, *Ad-Dalīl al-iršādī ilā maqāṣid aš-šarī'a al-islāmījja* (London: Al-Makāṣid Research Centre, 2007) Introduction, p. 3.

31 Saznao sam za knjigu profesora Ahmada ar-Rajsunija iz Organizacije islamske konferencije (Organization of Islamic Conference (OIC), Fikh Council, in Jeddah (Usmena konverzacija, Džedda, Saudijska Arabija, april 2006). Dobio sam mikrofilm rukopisa uz pomoć profesora Ajmana Fada, koji naučno obrađuje rukopise za Al-Furkan Islamic Heritage Foundation, London, UK (Cairo, July 2006). Al-Kaffāl aš-Šāšī, "Maḥāsin aš-šarā'i'", u: *Fiqh Šāfi'i*, Manuscript No. 263 (Cairo, Dār al-Kutub: 358 god. po H. /969).

sačuvan i ima oko četiri stotine stranica. Zadnja stranica spominje datum kad je knjiga završena, a to je 11. rebiul-evvel 358. god. po H. / 7. februar 969). Obrada fikhskih propisa je ekstenzivna, mada se striktno odnosi na pojedinačne propise bez prezentiranja bilo koje opće teorije o intencijama. Uprkos tome, knjiga je jedan važan korak u razvoju teorije o *maqāšidima*. Slijedi moj prijevod jednog odlomka iz Uvoda (sa prve stranice na arapskom jeziku, prikazane gore na slici):

“... Odlučio sam da napišem ovu knjigu kako bih ilustrirao ljepote objavljenih propisa, njihovih velikodušnih i moralnih sadržaja i njihovu kompatibilnost sa zdravim razumom. Ja ću u njoj uključiti odgovore onima koji postavljaju pitanja o pravim razlozima i mudrostima koji se nalaze u osnovi šerijatskih propisa. Ta pitanja mogu doći samo od jedne od dviju osoba. Prva osoba pripisuje stvaranje svijeta Stvoritelju i vjeruje u istinitost poslanstva, jer je mudrost propisa pripisana Mudrosti Svemogućeg Vladara, Koji propisuje Svojim robovima ono što je za njih najbolje... Druga osoba pokušava da daje argumente protiv poslanstva i koncepta o stvaranju svijeta, ili se možda slaže u vezi sa stvaranjem svijeta, ali odbija priznati poslanstvo. Logična linija

koju ta osoba pokušava slijediti jeste da koristi neispravnost propisa kao dokaz za neispravnost koncepta o Zakonodavcu...”

Jedno poglavlje drugog Al-Qaffālova rukopisa *Maḥāsīn aš-šarāʿi*³² ranije je naučno obradio i valorizirao Abd an-Nasir al-Lughani u svojoj doktorskoj tezi napisanoj na Velškom univerzitetu u Lampeteru 2004.³² Mawil Izzi Dien, mentor ove disertacije, naglasio je njen značaj i aš-Šāšījev doprinos teoriji islamskog prava. On piše: “Prema aš-Šāšīju, značaj propisa utemeljen je na njihovim značenjima, koja su često istaknuta od strane Zakonodavca. Zabrana alkohola jedan je takav primjer po kom je alkohol predstavljen kao sredstvo pomoću kojeg šejtan može proizvesti animozitet među ljudima i tako ih spriječiti da se sjećaju Allaha, dž.š., i obavljaju namaz... Aš-Šāšījeva diskusija ostavlja malo sumnje da je on pružao dalji korak svojoj šafijskoj školi, gradeći preobilje apstraktnih pravnih teorija, u namjeri da uspostavi razloge za pravne propise.³³ Prema tome, ova ‘značenja’ i ‘razlozi’, na kojima al-Qaffāl aš-Šāšī utemeljuje pravne propise,

32 Al-Lughani, Abd al-Nasir, “A Critical Study and Edition of the First Part of Kitab Mahasin al-Sharīʿah by al-Kaffal al-Shashi.” (Ph. D. diss, University of Manchester, 2004).

33 Izzi Dien, *Islamic Law*, p. 106.

predstavljaju ranu koncepciju o teoriji *maqāšida*, što je bio vid razvoja u šafijskoj školi. Želim dodati da je aš-Šāšijev razvoj koncepata nužnosti (*ḍarūrāt*), politike (*sijāsa*), ili moralnih aktivnosti (*al-makrumāt*) uspostavio platformu za al-Džuvajnījev i Gazālījev doprinos i šafijskoj teoriji i teoriji *maqāšida*, preko daljnjeg razvoja ovih koncepata, kako će uskoro biti objašnjeno.“

- (4) *Ibn Bābavajh al-Qummi* (u. 381. god. po H. /991). Neki istraživači tvrde da je istraživanje o *maqāšid aš-šarī'a* (intencijama Šerijata) bilo ograničeno na sunijske škole islamskog prava sve do dvadesetog stoljeća.³⁴ Međutim, prvu poznatu monografiju posvećenu *maqāšidima* napisao je, ustvari, Ibn Bābavajh aš-Šadūk al-Kummi, jedan od vodećih šiitskih pravnika iz četvrtog stoljeća po Hidžri, koji je napisao knjigu sa 335 poglavlja na tu temu.³⁵ Knjiga naslovljena *ʿIlal aš-šarāʿi* (Razlozi pravnih normi), “racionalizira” vjeru u Allaha, dž.š., poslanike, budući svijet i druga vjerovanja. Ona, također, pruža moralne

34 Hasan Džabir, *“Al-Maqāšid fī al-madrasah aš-šīʿiyya”*, u: Al-ʿAvā, Muḥammad Salim, ed. *Maqāšid aš-šarīʿa al-islāmīyya: Dirāsāt fī qaḍājā al-manhadž va kaḍājā at-taḥbīk* (Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications). 1st ed. (Kairo: Al-Furkan Islamic heritage Foundation, Al-Maqāšid Research Centre, 2006) p. 325. Također: Usmena konverzacija na tu temu u Aleksandriji, Egipat, august 2006.

35 Prema profesoru Muhammadu Kamalu, imamu iz Aleksandrije, Pravni fakultet (usmena diskusija, Kairo, Egipat, august 2006.

razloge za namaze, post, hadždž, zekat, brigu o roditeljima i za druge moralne obaveze.³⁶

- (5) *Al-Āmirī al-Fajlasūf* (u. 381. god. po H. /991). Najraniju poznatu teoretsku klasifikaciju intencija (*maqāšida*) predstavio je Al-Āmirī al-Fajlasūf u svojoj (knjizi) *Al-'lām bi-manākib al-islām (Objava doprinosa islama)*.³⁷ Āmirījeva klasifikacija, međutim, potpuno je utemeljena na "kaznenom pravu" (*al-hudūd*) (jednom dijelu) islamskog prava.

Klasifikacije *maqāšida* shodno "nivou nužnosti" nisu bile razvijene sve do petog stoljeća po Hidžri. Tako je cijela teorija dostigla svoj najviši nivo zrelosti (prije dvanaesetog stoljeća po no-vo er), u osmom stoljeću po Hidžri.

36 Ibn Bābavajh al-Qummī, 'Ilal aš-šarā'i', ed. Muhammad Sadik Bahr al-Ulum (Nadžaf: Dār al-Balāga, 1966).

37 Prema profesoru Ahmadu ar-Raysuniju, usmena diskusija, Džedda, novembar 2006. On me usmjerio na: djelo Abū al-Ĥasana al-Āmirija *Al-'lām bi-manākib al-islām*, ed. Ahmad Gurab (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1967).



(II)
 IMAMI MAQĀŠIDA
 (OD PETOG DO OSMOG STOLJEĆA
 PO HIDŽRI)

Peto stoljeće po Hidžri bilo je svjedokom rođenja onog što Abdullah Bin Bajja naziva, “filozofija islamskog prava”.³⁸ Literalne (doslovnjačke) i nominalne metode koje su razvijane do petog stoljeća pokazale su se nesposobnim da se nose s kompleksnostima razvoja civilizacije. Teorija “neograničenog općeg dobra” (*al-mašlaḥa al-mursala*) bila je razvijena kao metod koji pokriva “ono što nije spomenuto u svetim tekstovima”. Ova teorija popunila je prazninu u literalnim metodologijama i, kasnije, izrodila teoriju *maqāšida* u islamskom pravu. Pravnici koji su dali najznačajnije doprinose teoriji *maqāšida*, između petog i osmog stoljeća po Hidžri bili su: Abū al-Ma`ālī al-Džuvajnī, Abū Ḥāmid al-Gazālī, Al-‘Izz ibn ‘Abdussalām, Šihābuddīn al-Qarāfī, Šamsuddīn ibn al-Qajjim i, najistaknutiji, Abū Ishāa aš-Šāṭibī.

38 Usmena diskusija sa šejhom Bin Bajja u Mekki, Saudijska Arabija, april 2006.

IMAM AL-DŽUVAJNĪ
I “OPĆE DRUŠTVENE POTREBE”

Abū al-Ma'ālī al-Džuvajnī (u. 478. god. po H. /1085) napisao je knjigu *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* (Argument u metodologiji islamskog prava), koja je bila prva pravna monografija koja je predstavila teoriju o “nivoima nužnosti” na način koji je sličan savremenoj teoriji. On je sugerirao pet nivoa *maqāṣida*: nužnosti (*ḍarūrāt*), općedruštvene potrebe (*al-hādže al-‘āmmē*), moralno ponašanje (*al-makrumāt*), preporuke (*al-mandūbāt*), i “ono što se ne može pripisati nekom specifičnom razlogu”.³⁹ On je predložio da intencija islamskog prava bude „zaštita nepovredivosti (*al-‘iṣma*) vjere koju ljudi slijede, njihovih života, razuma, reproduktivnih organa i imetka”.⁴⁰

Al-Džuvajnījevo djelo *Giyās al-umam* (Spasenje naroda), bilo je, po mom mišljenju, još jedan značajan doprinos teoriji *maqāṣida*, iako ono primarno tretira politička pitanja. U toj knjizi, Džuvajnī pravi “hipotetičku pretpostavku” da ako bi, eventualno, pravnici i škole prava nestali sa Zemlje, tada, sugerirao je on, jedini način da se spasi islam bio bi da se “rekonstruiše” od podnožja ka naviše, korištenjem “osnovnih principa, na kojima su utemeljene sve pravne norme i kojim se sve

39 Al-Džuvajnī, Abdul-Malik, *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. Abdul-Azim ad-Dib, (Maṣṣur: al-Vafā', 1418. god. po H. /1998) vol. 2, p. 621, 622, 747.

40 Al-Džuvajnī, Abdul-Malik, *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 621, 622, 747.

pravne norme usmjeravaju”.⁴¹ On je napisao da temelji prava, koje je on eksplicitno nazvao “*al-maqāšid*”, “nisu ovisni o suprotnim tendencijama i razlici mišljenja oko interpretacije”.⁴² Primjere ovih *maqāšida* na kojima je Al-Džuvajnī “rekonstruisao” islamsko pravo su “olakšavanje” u propisima o čistoći, “otklanjanje tereta sa siromašnog” u propisima o zekatu, i “međusobni dogovor” u propisima o trgovini.⁴³ Na Džuvajnījevo djelo *Gijās al-umam* gledam kao na kompletan prijedlog za “rekonstrukciju” islamskog prava na osnovama *maqāšida*.

IMAM AL-GAZĀLĪ I “REDOSLIJED NUŽNOSTI”

Džuvajnījev učenik, Abū Hāmid al-Gazālī (u. 505. god. po H. /1111) dalje je razvio teoriju svoga učitelja u svojoj knjizi *al-Mustašfā* (Prečišćen izvor). On je poredao “nužnosti koje je Džuvajnī predložio kako slijedi: (1) vjera, (2) život, (3) razum, (4) potomstvo i (5) imetak.”⁴⁴ Gazālī je također skovao termin “zaštita” (*el-hifz*) ovih nužnosti. Uprkos detaljnoj analizi koju je ponudio, Gazālī je odbio da dadne neovisnu legitimaciju (*ḥudždžijja*) bilo kom od ovih predloženih *maqāšida* ili *maṣāliha*, i, čak ih

41 Al-Džuvajnī, *Gijās al-umam fī iltijas az-ḡulam*, ed. Abdul-Azīm ad-Dīb (Katar: Vizāra aš-šū’ūn ad-dīnījja, 1400. god. po H.), p. 434.

42 Al-Džuvajnī, *Gijās al-umam fī iltijas az-ḡulam*, p. 490.

43 Al-Džuvajnī, *Gijās al-umam fī iltijas az-ḡulam*, p. 466, 473, 494.

44 Al-Gazālī, *Al-Mustašfā*, p. 258.

je nazvao “iluzorni interesi” (*al-mašālih al-mavhūma*).⁴⁵ Razlog takvog postupka vezan je za *maqāšid*, koji su neka vrsta propisa učitanih u sveti tekst, više nego što su implicirani jezičkim značenjem, kao što su i drugi “jasni” islamski propisi.

Uprkos tome, Gazālī je jasno koristio *maqāšid* kao osnovu za nekoliko pravnih normi. On je napisao, naprimjer: “Sve što opija, bilo da je tečno ili u čvrstom stanju, zabranjeno je na osnovu analogije s alkoholom, s obzirom da je alkohol zabranjen u svrhu zaštite ljudskog razuma.”⁴⁶ Gazālī je, također, predložio “temeljno pravilo” utemeljeno na ljestvici nužnih potreba koju je on predložio, a koja implicira da viši red nužnosti treba imati prednost nad nižim redom nužnosti, ukoliko oni proizvode suprotne implikacije u praktičnim slučajevima.⁴⁷

AL-‘IZZ IBN ‘ABD AS-SALĀM I “MUDROST KOJA JE IZA NORMI”

Al-‘Izz Ibn ‘Abd as-Salām (u. 660. god. po H. /1209) napisao je dvije male knjige o *maqāšidima*, u smislu “mudrosti koja stoji iza propisa”, pod nazivom *Maqāšid aš-šalāh* (Intencije – ciljevi namaza) i *Maqāšid aš-šavm* (Intencije – ciljevi posta).⁴⁸ Međutim, njegov značajan doprinos ra-

45 Al-Gazālī, *Al-Mustašfā*, p. 172.

46 Al-Gazālī, *Al-Mustašfā*, p. 174.

47 Al-Gazālī, *Al-Mustašfā*, p.265.

48 Al-‘Izz ibn ‘Abd as-Salām, *Maqāšid aš-šavm*, 2nd ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).

zvoju teorije *maqāšida* bila je njegova knjiga o koristima (*mašāliḥ*), koju je on nazvao *Kavā'id al-aḥkām fī mašāliḥ al-anām* (Temelji propisa za dobrobit ljudi).

Pored njegovog ekstenzivnog istraživanja koncepta koristi i prevare, Al-'Izz je vezao validnost propisa za njihovu svrhu i mudrost koja je iza njih. Naprimjer, on je napisao: "Svaka aktivnost koja promaši svoju intenciju (cilj) ništavna je."⁴⁹ i "kada proučavaš kako intencije propisa donose dobro i odvrćaju od zla, tada ćeš shvatiti da nije dozvoljeno da zanemariš bilo koje opće dobro i da podržiš bilo koji akt zla u bilo kojoj situaciji, čak i ako nemaš neki specifičan dokaz iz svetog teksta, konsenzusa ili analogije".⁵⁰

IMAM AL-QARĀFĪ I "KLASIFIKACIJA POSLANIČKIH POSTUPAKA"

Šihābuddīn al-Qarāfī (u. 684. god. po H. /1285) doprinio je teoriji *maqāšida*, kao što mi to danas znamo, razgraničavajući između različitih postupaka Poslanika, s.a.v.s., na temeljima "intencije" samog Poslanika, s.a.v.s. On u svojoj knjizi *al-Furūq* (Razlike) piše:

"Postoji razlika u postupcima Poslanikovim, s.a.v.s., u njegovu kapacitetu prenosioca Objave, sudije i vođe... Implikacije

49 Al-'Izz ibn 'Abdussalām, *Qavā'id al-aḥkām fī mašāliḥ al-anām* (Bejrut: Dār an-Našr, s.a.) vol. 2, p. 221.

50 Al-'Izz ibn 'Abdussalām, *Qavā'id al-aḥkām fī mašāliḥ al-anām*, vol. 2, p. 160.

u Šerijatu su takve da se ono što je Poslanik kazao ili uradio kao prenosilac Objave tretira kao opće i stalno pravilo... (Međutim) odluke koje se odnose na vojsku, vakuf, ... imenovanje sudija i guvernera, raspodjelu ratnog plijena i potpisivanje ugovora... specifične su za vođe.”⁵¹

Prema tome, al-Qarāfi je definirao novo značenje za “*al-maqāṣid*” kao svrhu / intenciju Poslanika, s.a.v.s., lično u njegovim aktivnostima. Kasnije, Ibn ‘Āšūr (u. 1976) razvio je Karrāfijevu gornju “razliku” i uključio je u svoju definiciju *al-maqāṣida*.⁵² Al-Qarāfi je, također, pisao o “otvaranju puteva radi postizanja dobrih krajnjih rezultata”, što je još jedno značajno proširenje u teoriji *maqāṣida*. On je predložio da kako god sredstva koja na kraju vode u ono što je zabranjeno treba da budu blokirana, isto tako sredstva koja na kraju vode u ono što je dozvoljeno treba da budu dostupna.⁵³ Dakle, on sebe nije ograničio na negativnu stranu metode o “suzbijanju u korijenu onog što je zabranjeno”. Više detalja o tome bit će prezentirano kasnije.

51 Šihābuddīn al-Qarāfi, *Al-Furūq (Ma'a havāmiših)*, ed. Halil Manṣūr (Bejrut: Dār al-Kutub al-ilmijja, 1998) vol. 1, p. 357.

52 Ibn Ašūr, *Maqāṣid aš-šarī'a al-islāmijja*, p. 100.

53 Al-Qarāfi, *Az-Zahira*, vol. 1, p. 153. Al-Qarāfi, *Al-Furūq (Ma'a havāmiših)*, vol. 2, p. 60.

IMAM IBN AL-QAJJIM I “O ČEMU GOVORI ŠERIJAT”

Šamsuddīn ibn al-Qajjim (u. 748. god. po H. /1347) bio je učenik priznatog imama Aḥmada ibn Tajmije (u. 728. god. po H. /1328). Ibn al-Qajjimov doprinos teoriji *maqāšida* odvijao se kroz vrlo detaljnu kritiku onoga što se imenuje kao *pravne doskočice*, *pravne varke* (*al-ḥijal al-fiqhijja*), utemeljene na činjenici da su one u kontradikciji s *maqāšidima*. Varka je zabranjen (haram) postupak, kao što je kamata ili mito, koji mogu uzeti formu legalnih transakcija, kakve su trgovina ili poklon itd. Ibn al-Qajjim je napisao:

“Pravne varke su zabranjeni postupci prevare, zato što su, na prvom mjestu, one suprotne mudrosti Zakonodavca i, drugo, one su zabranile *maqāšid*. Osoba koja ima namjeru da uzima kamatu čini grijeh, bez obzira što je simulirana transakcija, koja se koristi u varci, sama po sebi dozvoljena [Kada se koristi u dozvoljenim okolnostima. *Op. ur.*]. Ta osoba nije imala ozbiljnu namjeru da izvrši dozvoljenu transakciju, nego onu koja je zabranjena. Isto tako, grješna je osoba koja ima namjeru uskraćivanja naslijeđa svojim nasljednicima praveći lažne ugovore i transakcije (s nekim od njih)... Šerijatski propisi su lijek za našu bolest zbog svoje realnosti, a ne zbog svojih vidljivih naziva i izgleda.”

Ibn al-Qajjim je sumirao svoju pravnu metodologiju koja je utemeljena na “mudrosti blagostanja ljudi”, snažno potcrtavajući: “Islamsko pravo je u cijelosti usmjereno ka mudrosti i postizanju blagostanja kod ljudi u ovom i u životu na budućem svijetu. Ono je u cijelosti usmjereno ka pravdi, samilosti, mudrosti i činjenju dobrih djela. Prema tome, bilo koja norma koja zamjenjuje pravdu nepravdom, milost njenom suprotnošću, opće dobro prevareom, mudrost glupošću norma je koja ne pripada islamskom pravu, čak i ako bi neko tvrdio da je to tako u skladu s nekim tumačenjima.”⁵⁴

Gornji paragraf, po mom mišljenju, predstavlja vrlo važno “temeljno pravilo”, u svjetlu kojeg treba da bude promatrano cijelo islamsko pravo. On principe o *maqāšidima* stavlja na njihovo prirodno mjesto kao “temelje” i filozofiju kompletnog prava. Imam Aš-Šāṭibī objasnio je ovo mišljenje u još jasnijem obliku.

IMAM AŠ-ŠĀṬIBĪ I “MAQĀŠID KAO TEMELJNI PRINCIPI”

Abū Ishāk aš-Šāṭibī (u. 790. god. po H. /1388). Aš-Šāṭibī je koristio, manje ili više, istu terminologiju koju su razvili Al-Džuvajnī i Gazālī. Međutim, tvrdim da je u svojoj knjizi *Al-Muvāfaqāt fī uṣūl aš-šarī'a* (Sukladnost u teme-

54 Šamsuddīn ibn al-Qajjim, *I'lām al-muvakki'īn*, ed. Taha Abdur-Rauf Sa'ad (Bejrut: Dār al-Džil, 1973), vol. 1, p. 333.

ljima Šerijata) Šāṭibī razvio teoriju o *maqāṣidima* na sljedeća tri supstancijalna načina:

- (i) Od “neograničenih interesa za dobro” do “temeljnih principa prava”. Prije Šāṭibījevog djela *Al-Muvāfaqāt*, *maqāṣidi* su bili ubrajani u “neograničeni interes za dobro” i nikada nisu tretirani kao temeljni principi (*uṣūl*) u svom osnovnom pravu, kako je objašnjeno. Šāṭibī je poglavlje o *maqāṣidima* u djelu *Muvāfaqāt* otpočeo navodeći kur’anske ajete kako bi dokazao da Allah, dž.š., ima intencije i ciljeve u Svom stvaranju, slanju poslanika i uspostavljanju prava.⁵⁵ Dakle, on je smatrao za *maqāṣide* da su “temeljni principi vjere, osnovna pravila Šerijata i opći pojmovi vjerovanja” (*uṣūl ad-dīn va kavā'id aš-šarī'a va kullija al-milla*).⁵⁶
- (ii) Od “mudrosti koja je iza norme” do “osnovnih temelja za norme”. Na temeljima fundamentalnosti i univerzalnosti *maqāṣida*, Šāṭibī je iznio stav da “opći pojmovi (*al-kullija*) nužnosti, potreba i luksuza ne mogu biti prevladani parcijalnim normama (*al-džuz'ijjāt*).”⁵⁷ Ovo je sasvim izvjesno odstupanje od tradicionalnih temeljnih principa, čak i u Šāṭibījevoj malikijskoj školi, koja je uvijek davala prednost “specifičnom” parcijal-

55 Aš-Šātibi, *Al-Muvāfaqāt*, vol. 2, p. 6.

56 Aš-Šātibi, *Al-Muvāfaqāt*, vol. 2, p. 25.

57 Aš-Šātibi, *Al-Muvāfaqāt*, vol. 2, p. 61.

nom dokazu nad “općim” ili univerzalnim dokazima.⁵⁸ Šāṭibī je učinio “spoznaju *maqāšida*” nužnim uvjetom sa ispravnost pravnog prosuđivanja (*idžtihād*) na svim nivoima.⁵⁹

- (iii) Od “neizvjesnosti” (*ḡannijja*) do “izvjesnosti” (*qaṭ'ijja*). U namjeri da pruži potporu novom statusu koji je lično dao *maqāšidima* među temeljnim principima, Šāṭibī je otpočeo svoje poglavlje o *maqāšidima* argumentirajući u korist “izvjesnosti” (*qaṭ'ijja*) induktivnog procesa, koji je on koristio da izvede *al-maqāšid* na osnovu velikog broja dokaza koje je razmatrao,⁶⁰ što je, također, odstupanje od popularnih argumenata “na temeljima grčke filozofije” protiv nepobitnosti i “izvjesnoti” induktivne metode. Aš-Šāṭibījeva knjiga postala je standardni izvor za izučavanje *maqāšid aš-šari'a* u islamskom obrazovanju sve do dvadesetog stoljeća, ali njegov pokušaj da predstavi *maqāšid* kao “osnovne principe Šerijata”, kako naslov njegove knjige sugerira, nije bio naširoko prihvaćen.

58 Ar-Rajsūnī, *Nazarijja al-maqāšid*, p. 169.

59 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, vol. 4, p. 299.

60 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, vol.2, p.6.



(III)
**MAQĀŞID ZA SAVREMENI ISLAMSKI
 PREPOROD**

Koncept *maqāşida* danas je jedno od najvažnijih intelektualnih sredstava i metodologija za islamsku reformu i preporod. Popularni mediji i literatura ističu mnoge prijedloge za reformu u islamskom pravu i, također, za “integraciju” muslimanskih manjina u njihova društva. Međutim, ti prijedlozi često uzimaju, u najmanju ruku, neprijateljski pristup prema islamu i muslimanima, nastojeći da “asimiliraju” sam islam i muslimane u određene intelektualne i socijalne sisteme koji su im strani. *Maqāşid aš-şarī’a* mogu imati pozitivnu ulogu u ovim debatama. To je metodologija “iznutra” islamskog naukovanja koja apostrofira islamsku misao i islamsku problematiku. Ovo pitanje bit će obrazloženo u nastavku s različitih stajališta.

Prvo, trenutno istraživanje *maqāşida* uvedeno je kao projekt za “razvoj” i “ljudska prava” u savremenom smislu.

Drugo, *maqāşidi* su predstavljeni kao osnova za nova mišljenja u islamskom pravu. Prema tome, važna ideja o “pravljenju razlike između sredstva i krajnjih rezultata” bit će objašnjena odmah. Nakon toga, ilustriran je značaj

maqāšida za reinterpretaciju Kur’ana i poslaničke tradicije. Predstavljen je pravni metod “otvaranja značenja” kao produženje klasične metode “zatvaranja značenja”. Univerzalnost “islamskog prava” pojašnjena je nakon toga, i, konačno koncept *maqāšida* predstavljen je kao zajednička platforma među školama islamskog prava, pa i među različitim sistemima vjerovanja.

MAQĀŠID KAO PROJEKT ZA “RAZVOJ” I “LJUDSKA PRAVA”

Savremeni pravници / učenjaci također su, u savremenom jeziku, razvili terminologiju *maqāšida*, uprkos činjenici da neki pravници odbacuju ideju o “osavremenjavanju” terminologije *maqāšida*.⁶¹ Slijede neki primjeri za to.

Tradicionalno, “zaštita potomstva” jedna je od nužnosti čije je postizanje cilj islamskog prava. To je izrazio Al-‘Āmirī u svojim ranim pokušajima da istakne teoriju nužnih ciljeva u smislu “kažnjavanja za prekoračenje ćudoređa”.⁶² Džuvajnī je razvio Al-‘Āmirījevu “teoriju o kažnjavanju” (*mazādžir*) u “teoriju zaštite”, kako je spomenuto. Prema tome, “kažnjavanje za prekoračenje ćudoređa” Džuvajnī je opisao kao “zaštitu reproduktivnih organa”.⁶³ Abū Hāmid al-Gazālī bio je taj koji je ponudio

61 Naprimjer, šejh ‘Alī Džum’a, muftija Egipta (usmena diskusija, Kairo, Egipat, decembar 2005).

62 Al-‘Āmirī, *Al-lām*, p. 125.

63 Al-Džuvajnī, *Al-Burhān*, vol. 2, p. 747.

termin “zaštita potomstva” kao intenciju islamskog prava na nivou nužnosti.⁶⁴ Šāṭibī je slijedio Gazālījevu terminologiju, kako je prethodno pojašnjen.

Međutim, u dvadesetom stoljeću, autori koji su tretirali pitanje *maqāšida* značajno su razvili “zaštitu potomstva” ka porodično orijentiranoj teoriji. Ibn Ašur, naprimjer, učinio je “brigu o porodici”, samu po sebi, intencijom (*maqšid*) islamskog prava. U svojoj monografiji *Socijalni sistem u islamu* Ibn ‘Āšūr je elaborirao intencije koje se odnose na porodicu i moralne vrijednosti u islamskom pravu.⁶⁵ Bilo da Ibn ‘Āšūrov doprinos smatramo nekom vrstom reinterpretacije teorije o “zaštiti potomstva” ili zamjenom te iste teorije jednom novom, jasno je da je Ibn Ašurov doprinos otvorio vrata za savremene učenjake da razvijaju teoriju *maqāšida* na jedan novi način. Orijentacija novih mišljenja nije Al-‘Āmirījeva teorija o “kazni”, niti Gazālījev koncept “zaštite”, nego radije, da iskoristim Ibn Ašurovu terminologiju, koncept “vrijednosti” i “sistema”. Uprkos tome, neki savremeni učenjaci protiv su ideje uvođenja novih koncepata u *maqāšide*, kao što su pravda i sloboda. Oni preferiraju kazati da su ti koncepti implicitno uključeni u klasičnu teoriju.⁶⁶ Mislim da je “opreznost” u razvoju terminologije *maqāšida* neopravdana.

64 Al-Gazālī, *Al-Mustasfā*, p. 258.

65 Ibn ‘Āšūr, Aṭ-Ṭāhir, *Uṣūl an-nizām al-idžtimā’i fi al-islām*, ed. Muḥammad aṭ-Ṭāhir al-Masāwī (Amman: Dār an-Nafā’is, 2001), p. 206.

66 Naprimjer, Šejh Ali Džuma, muftija Egipata (usmena diskusija, Kairo, decembar 2005).

Slično tome, “zaštita razuma”, koja je sve donedavno bila ograničena na intenciju zabrane opijajućih sredstava u islamu, trenutno evolvira u pravcu uključivanja “prenošenja naučnog razmišljanja”, “putovanja u potrazi za znanjem”, suzbijanja “mentaliteta gomile”, i “sprečavanja masovne emigracije inteligencije”.⁶⁷

Slično tome, “zaštita časti” i “zaštita života” bili su na nivou “nužnosti” u Gazālījevoj i Šāṭībījevoj terminologiji. Međutim, ovim izrazima prethodili su Al-‘Āmirījeva “kazna” za “kršenje ćudoređa” i Džuvejnījeva “zaštita časti”. Čast (*al-‘ird*) je bila centralni koncept u arapskoj kulturi, još iz predislamskog perioda. Predislamska poezija govori kako se ‘Antara, poznati pjesnik iz predislamskog doba, borio protiv plemena Damdam zbog “klevete njegove časti”. U hadisu, Poslanik, s.a.v.s., je kazao da su “život, imetak i čast svakog muslimana” “svetost” (*harām*) koja se ne smije skrnnaviti.⁶⁸ Trenutno, međutim, izraz “zaštita časti” postepeno se, u literaturi o islamskom pravu, zamjenjuje sa “zaštita ljudskog dostojanstva”, pa čak i sa “zaštita ljudskih prava”, kao intencija islamskog prava, sama po sebi.⁶⁹

Kompatibilnost ljudskih prava i islama tema je vruće debate, kako u islamskim, tako i u međunarodnim krug-

67 Džasir Auda, *Fiqh al-maqāṣid: Ināṭah al-aḥkām aš-šar'ija bi-maqāṣidihā* (Virginia, IIIT: Al-Ma'had al-‘ālamī li al-fikr al-islāmī, 2006), p. 20.

68 Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ*, vol. 1, p. 37.

69 Jusuf al-Qaraḏāwī, *Madhal li-dirāsa aš-šar'ia al-islāmijja* (Kairo: Vahba, 1997), p. 101, Aṭījja, *Naḥwa tafīl maqāṣid aš-šar'ia*, p. 170, Aḥmad ar-Rajsūnī, Muḥammad az-Zuhajlī i Muhammad Šabir, “Ḥuqūq al-insān: Miḥvar maqāṣid aš-šar'ia,” *Kitāb al-umma*, no. 87 (2002), Muḥammad al-Avā, *Al-Fiqh al-islāmī fī ṭarīq at-tadẓīd* (Kairo: Al-Maktab al-islāmī, 1998), p. 195.

vima.⁷⁰ Univerzalna islamska deklaracija o ljudskim pravima objavljena je 1981. godine od strane velikog broja učenjaka koji su predstavljali mnoge islamske organizacije pri UNESCO-u. Poduprte s nekoliko ajeta i hadisa navedenih u sekciji referenci, Islamska deklaracija uključuje u osnovi cijelu listu osnovnih prava koja su navedena u Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima (UDHR), kao što je pravo na život, slobodu, jednakopravnost, pravdu, korektno suđenje, zaštitu od torture, pravo na azil, slobodu vjere i govora, slobodno udruživanje, obrazovanje i slobodu kretanja.⁷¹ Međutim, neki članovi Visoke komisije za ljudska prava pri Ujedinjenim nacijama (UNHCHR) izrazili su zabrinutost u pogledu Islamske deklaracije o ljudskim pravima jer smatraju da ona “strašno ugrožava interkulturni konsenzus na kojem su utemeljeni međunarodni instrumenti za ljudska prava”.⁷² Drugi članovi vjeruju da deklaracija “dodaje nove pozitivne dimenzije ljudskim pravima, jer, za razliku od međunarodnih instrumenata, ona ih pripisuje Božanskom izvoru dodajući tako novu moralnu motivaciju za njihovo poštivanje i primjenu.”⁷³ Pristup pitanju ljudskih prava na temeljima *maqāṣi-*

70 Muḥammad Osman Šālih, “Al-Islām huva nizām šāmil liḥimāja va ta'zīz ḥuqūq al-insān” (paper presented at the International Conference on Islam and human Rights, Khartoum, 2006).

71 University of Toronto, Bora Laskin law Library, *International Protection of Human rights* (2004[cited Jan. 15th, 2005]); available from <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.

72 United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, *Specific Human Rights Issues* (July, 2003 [cited Feb. 1st, 2005]); available from [http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).

73 United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, *Specific Human Rights Issues*

da podupire zadnje mišljenje, naglašavajući zabrinutost izraženu u prvom mišljenju, posebno ako će terminologija *maqāšida* biti “osavremenjena” i ukoliko bude imala “utemeljeniju” ulogu u pravnom diskursu. Tema ljudskih prava i *maqāšida* zahtijeva dalja istraživanja u namjeri da riješi “nekonzistentnost” u smislu nivoa primjene.⁷⁴

Na isti način, “zaštita vjere” u terminologiji Šaṭībija i Gazālija ima svoje korijene u Al-‘Āmirijevoj “kazni za napuštanje prave vjere”.⁷⁵ Trenutno, međutim, ista teorija za tu intenciju islamskog prava bila je reinterpretirana, da bi značila dramatično drugi koncept, a to je, koristeći Ibn Ašurove riječi, “sloboda vjere”⁷⁶ ili “sloboda vjerovanja”, kazano jezikom savremenog načina izražavanja.⁷⁷ Zastupnici ovih mišljenja često citiraju kur’anski ajet: “Nema prisile u stvarima vjere”⁷⁸ kao fundamentalni princip, radije nego ono što se popularno naziva “kazna za apostaziju” (*ḥadd ar-ridḍa*), a što se spominje u tradicionalnim izvorima u kontekstu “zaštite vjere”. Prema tome, zahvaljujući konceptu *maqāšid aš-šari’a*, pogrešno shvaćena, pogrešno primijenjena i visoko politizirana kazna za apostaziju, zamijenjena je originalnim islamskim konceptom zasnovanim na svetim tekstovima o slobodi vjere.

74 Murad Hoffman, *Al-Islām ‘ām al-fajr* (Islam in the Year two Thousand), (Kairo: Maktaba aš-Šurūk, 1995), p. 56.

75 Al-‘Āmirī, *Al-l’lām*, p. 125.

76 Ibn Ašur, *Maqāšid aš-šari’a al-islāmijja*, p. 292.

77 Aṭijja, *Naḥva tafīl maqāšid aš-šari’a*, p. 171, Ar-Rajsuni, Az-Zuḥajli i Šabir, “Ḥuqūq al-insān Miḥvar maqāšid aš-šari’a”.

78 Kur’an, *Al-Baqara*, 2:256. Ovo je moj prijevod za “*lā ikrāha fī al-dīn*”. Razumijevam da to znači da nema prisile u bilo kom pitanju u vjeri, prije nego samo “u vjeru”, kako je u drugim prijevodima (naprimjer, Yusuf Ali’s i Picktall’s).

Konačno, Gazālījeva “zaštita imetka” zajedno s Al-‘Āmirījevom “kaznom za krađu” i Džuvajnījevom “zaštitom novca” u savremeno doba doživjele su evoluciju u danas udomaćenu socio-ekonomsku terminologiju, kao što je “socijalna pomoć”, “ekonomski razvoj”, “tok novca”, “dobrobit društva” i “otklanjanje razlike između ekonomskih slojeva (staleža)”⁷⁹ Ovaj razvoj omogućava da se *maqāšid aš-šarī’a* koriste u poticanju ekonomskog rasta koji je jako potreban u većini zemalja s muslimanskom većinom i da, također, ponudi neke islamske alternative za investiranje, koje se pokazuju popularnim i uspješnim čak i u zemljama koje se danas smatraju najrazvijenijim.

“Razvoj čovjeka”, koncept razvoja koji usvoja Development Reports Ujedinjenih nacija, mnogo je obuhvatniji od ekonomskog razvoja. Prema posljednjim izvještajima Programa razvoja pri Ujedinjenim nacijama (UNDP), većina zemalja s muslimanskom većinom rangirana je ispod “razvijenog” nivoa sveobuhvatnog Indeksa čovjekovog razvoja (HDI). Ovaj indeks urađen je na bazi korištenja više od dvjesto indeksa, uključujući mjere političkog učešća, pismenost, uključenost u edukaciju, očekivanu životnu dob, pristup čistoj vodi, zaposlenje, standard života i ravnopravnost spolova. Ipak, neke zemlje s većinskom muslimanskom populacijom, posebno naftom bogate arapske zemlje, pokazuju najveći disparitet, kako govore izvještaji UN-a, između nivoa nacionalnog prihoda i mje-

79 Kuttub Sano, *Qirā’a ma’rifijja fī al-fikr al-uṣūlī*, (Kuala Lumpur: Dār al-Tajdid, 2005), p. 257.

ra za ravnopravnost spolova, što uključuje učešće žena u politici, ekonomiji i vlasti nad resursima.⁸⁰

Uz muslimanske manjine koje žive u razvijenim zemljama, nekoliko zemalja s muslimanskom većinom rangirane su u nivou “visoki ljudski razvoj”, kao što su Bruneji, Katar i Ujedinjeni Arapski Emirati. Međutim, ta grupa zemalja predstavlja manje od jedan posto muslimana. Donji dio HDI liste čine Jemen, Nigerija, Mauritanija, Džibuti, Gambija, Senegal, Gvineja, Obala Slonovače, Mali i Niger (što zajedno predstavlja oko 10% muslimana).

Predlažem da “ljudski razvoj” bude osnovni izraz *mašlahe* (društvenog interesa) u ovom našem vremenu, koji *maqāšid aš-šarī'a* treba da realiziraju kroz islamsko pravo. Prema tome, realizacija ovog *maqšida* može biti empirijski mjerena preko “ciljeva ljudskog razvoja” Ujedinjenih nacija, prema važećim naučnim standardima. Slično području ljudskih prava, područje ljudskog razvoja zahtijeva više istraživanja iz perspektive *maqāšida*. Ipak, evolucija “intencija islamskog prava” u “razvoj i napredak ljudskog roda” pruža “ciljevima razvoja i napretka ljudskog razvoja” čvrstu osnovu u islamskom svijetu, umjesto njihova predstavljanja, prema nekim “neoliteralistima”, kao “sredstava zapadne dominacije”.⁸¹

80 United Nation Development Programme UNDP, *Annual Report 2004* (2004 [cited Feb. 5th, 2005]); available from: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>.

81 Muḥammad Šākir aš-Šarīf, *Ḥaqīqa ad-dīmuḳrātījja* (Rijad: Dār al-Vaṭan, 1992), p. 3, Muhammad Ali Mufti, *Naqd al-džuzūr al-fikrijja li ad-dīmuḳrātījja al-garbījja* (Rijad: Al-Muntadā al-islāmi i Madžalla Al-Bayān, 2002), p. 91.

MAQĀŠID KAO OSNOVA ZA NOVI IDŽTIHĀD

U islamskoj pravnoj teoriji postoji razlika između suprotstavljanja ili razilaženja (*ta'āruḍ* ili *ihtilāf*) i kontradiktornosti (*tanāquḍ* ili *ta'ānud*) argumenata (ajeta i hadisa).⁸² Kontradikcija je definirana kao čisti logički zaključak o o mogućnosti da jedno stajalište bude istovremeno i istinito i lažno (*taqāsum as-šidq va al-kazib*).⁸³

S druge strane, konflikt ili razilaženje među argumentima definirano je kao “vidljiva kontradikcija među dokazima u umu učenjaka” (*ta'āruḍ fī zihn al-mudžtahid*).⁸⁴ To znači da dva argumenta, koja se naizgled razilaze (*mutq'āriḍ*), nisu nužno u stanju nerazrješive kontradikcije. To je samo percepcija pravnika da se oni nalaze u nerazrješivoj kontradikciji koja se može pojaviti kao rezultat nedostatka izgubljenog dijela neke predaje, ili, što je veća mogućnost, zbog pomanjkanja informacija koje se odnose na vrijeme, mjesto, okolnosti ili neke druge uslove za koje se taj dokaz vezuje.⁸⁵

Međutim, obično se jedna od “suprotstavljajućih” predaja smatra nepreciznom i odbačenom ili pak poništenom. Ovaj metod, koji se zove “derogacija” (*an-nash*) sugerira da kasniji argument, hronološki govoreno, tre-

82 Al-Gazālī, *Al-Mustasfā fī uṣūl al-fiqh*, p. 279, *Aš-Šāṭibi, Al-Muvāfaqāt*, vol. 4, p. 129, Ibn Tajmijja, *Kutub va Rasā'il va fatvā*, ed. Abdur-Rahman an-Nadždī, (Rijad: Maktaba Ibn Tajmijja, s.a.) vol. 19, p. 131.

83 Al-Gazālī, *Maqāšid al-falāsifa* (Kairo: Dār al-ma'ārif, 1961), p. 62.

84 Ibn Tajmijja, *Kutub va rasā'il va fatvā*, vol. 19, p. 131.

85 Abdul-Aziz al-Buhārī, *Kašf al-Asrār* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmijja, 1997) vol. 3, p. 77.

ba da “derogira” raniji. To znači da, kad postoji razilaženje među ajetima, ajet koji je objavljen posljednji smatra se derogirajućim dokazom (*nāsīh*), a prethodo objavljeni smatra se derogiranim (*mansūh*).

Slično tome, kada se hadisi razilaze, hadis koji je kasnijeg datuma, ako su datumi poznati ili se mogu zaključiti, treba da derogiraju sve druge predaje. Prema tome, veliki broj dokaza poništen je na ovaj ili drugi način, ne iz nekog opravdanog razloga, nego zbog neuspjeha pravnika da shvate kako bi ih mogli smjestiti u jedinstven perceptualni okvir. Koncept derogacije, sam po sebi, nema argumenata koji ga podržavaju u riječima Poslanika, s.a.v.s., u tradicionalnim zbirkama hadisa.⁸⁶ Koncept derogacije uvijek se pojavljuje unutar komentara od strane ashaba i drugih prenosilaca, koji komentiraju, kako se čini, ono što izgleda da je u neslozi s njihovim vlastitim razumijevanjem određenog pitanja. Prema tradicionalnim komentarima, princip derogacije ima dokaz u Kur'anu, mada su interpretacije ajeta koji se na to odnose predmet razilaženja.⁸⁷

86 Etimološki, riječ *nash* (derogacija) izvedena je iz korijena N S H. Istražio sam značenja toga korijena, odnosno svih njegovih mogućih izvedenica u velikom broju poznatih zbirki hadisa, uključujući zbirke Al-Buhārīja, Muslima, At-Tirmizīja, An-Nasā'īja, Abū Dāwūda, Ibn Mādže, Aḥmada, Mālika, Ad-Dārimīja, Ibn Hibbāna, Ibn Huzajme, Al-Bajhaqīja, Ad-Dārekuṭnīja, Ibn Abī Šajbe i 'Abd ar-Razzāka. Nisam pronašao nijedan vjerodostojan hadis pripisan Poslaniku, s.a.v.s., koji u sebi sadrži bilo koju od izvedenica *na sa kha*. Pronašao sam oko 40 slučajeva “derogacije” spomenutih u navedenim kolekcijama i sve su bazirane na mišljenju nekog od prenosilaca ili komentatora, a ne na tekstu nekog hadisa.

87 Naprimjer, vidi: Ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-kabīr* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmīja, 2000), vol. 3, p. 204, Al-Fadl ibn al-Husajn at-Tubrūsī, *Madžma' al-bajān fī tafsīr al-Kur'ān* (Bejrut: Dār al-'Ulūm, 2005), vol. 1, p. 406, Muhammad Nada, *An-Nāsh fī al-Kur'ān* (Kairo: Al-Dār al-'Arabīja li al-kutub, 1996), p. 25.

Naprimjer, Abū Hurajra je prenio, kako stoji u Buhārījevoj zbirci hadisa: “Kobni znaci su u ženi, životinjama i kućama.”⁸⁸ Međutim, (također u Buhārījevoj zbirci) ‘Āiša je prenijela da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: “Ljudi u vremenu džahilijjeta imali su običaj govoriti da su kobni znaci u ženi, životinjama i kućama.”⁸⁹ Ove dvije autentične predaje smatrane su kontradiktornim. Interesantno je da je većina komentatora odbacila ‘Āišinu predaju, iako je druge autentične predaje podržavaju. Štaviše, očito je da je Abū Hurajra, na neki način, ispustio dio kompletne predaje.⁹⁰ Međutim, Ibn al-‘Arabī, naprimjer, prokomentarisao je odbacivanje navedenog hadisa koji prenosi ‘Āiša na sljedeći način: “To je glupost (*qavlun sāqit*). To je odbacivanje jasne i autentične predaje koja je prenesena preko vjerodostojnih prenosilaca!”⁹¹ Ovaj primjer pokazuje implicitnu pristrasnost u procesu “rješavanja kontradiktornosti”.

Drugi primjer koji nam to otkriva jeste ajet iz Kur’ana, 9:5, koji su neki nazvali “Ajet sablje” (*Āja as-sajf*). Ajet kaže: “Kada prođu sveti mjeseci, onda ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakom prolazu dočekujte!”⁹² Historijski kontekst ovog ajeta, devete godine po Hidžri, jeste rat između muslimana i mnogobožaca u Mekki. Tematski kontekst

88 Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ*, p. 69.

89 Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ*, p. 69.

90 Auda, *Fiqh al-maqāṣid*, p. 106.

91 Abū Bakr al-Mālikī ibn al-‘Arabī, ‘Āriḍa al-aḥvazī (Kairo: Dār al-Vahj al-Muhammadi, s.a.), vol. 10, p. 264.

92 Kur’an, 9:5..

ajeta u devetoj suri također je kontekst tog istog rata, o kom sura govori. Međutim, ajet je uzet iz svog tematiskog konteksta i svog historijskog konteksta i ustvrđeno je kako je on definirao status odnosa između muslimana i nemuslimana na svakom mjestu, prostoru i u svim okolnostima. Od tada, shvaćeno je da je on u neslaganju s više od dvije stotine ajeta u Kur'anu, koji svi pozivaju dijalogu, slobodi vjerovanja, opraštanju, miru, pa čak i strpljenju. Pomirenje između tih različitih argumenata, u neku ruku, nije bila opcija. Da bi riješili razilaženje, na temeljima metode o derogiranju, mnogi komentatori zaključili su da je ajet 9:5, koji je objavljen pred kraj Poslanikova, s.a.v.s., života, derogirao svaki i sve suprotstavljene ajete koji su objavljeni prije njega.

Shodno tome, sljedeći ajeti smatrani su derogiranim: "Nema prisile u vjeru", "Oprosti im, jer Allah voli one koji rade dobro ljudima", "Na zlo uzvrati najboljim", "...i strpljivo ustraj", "I raspravljaj sa sljedbenicima Knjige na najljepši način", i "(reci): Tebi tvoja a meni moja vjera".⁹³ Slično tome, veliki broj Poslanikovih, s.a.v.s., hadisa koji legitimiraju mirovne ugovore i multikulturnu koegzistenciju, da upotrijebimo savremeni termin, također su derogirani. Jedna takva predaja je i Medinski svitak (*Šahīfa al-Madīna*), na kojem su Poslanik, s.a.v.s., i medinski Jevreji zapisali "zavjet" koji je definirao odnose između muslimana i Jevreja koji žive u tom gradu.

93 Ajeti: 2:256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6.

Na tom pergamentu stoji da su muslimani i Jevreji jedan narod (*ummet*), s tim što muslimani imaju svoju vjeru, a Jevreji imaju svoju.”⁹⁴ Klasični i neotradicionalni komentatori *Šahife* drže da je ona derogirana na osnovu *Ajeta o sablji* i drugih njemu sličnih ajeta.⁹⁵ Posmatrajući sve navedene ajete i hadise u smislu jedne dimenzije u kojoj je mir suprotstavljen ratu, može se implicitno razumjeti kontradiktornost u kojoj “konačna istina” mora pripasti ili miru ili ratu. Po takvom tumačenju rezultat mora da bude jedan neracionalan i fiksiran izbor između mira i rata, za svako mjesto, vrijeme i okolnosti.

Ono što je dodatno usložnilo problem o kojem govorimo jeste činjenica da je broj slučajeva derogiranja koje su zagovarali učenici ashaba, tabiini, bio veći od broja koji su zagovarali sami ashabi.⁹⁶ Nakon prvog stoljeća po Hidžri, može se primijetiti da su pravници, iz pravnih škola koje su bile u razvoju, počeli zagovarati mnoge nove slučajeve derogacije koje nisu zagovarali učenici ashaba, tabiini. Tako je derogacija postala metod poništavanja i stavljanja van snage mišljenja i predaja koje su podržavale rivalske škole prava. Abū al-Hasan al-Karhī (u. 951. god. po H.), naprimjer, piše: “Osnovno pravilo je: Svaki kur’anski ajet koji se razlikuje od mišljenja pravnika naše škole protumačen je u drugačijem kontekstu ili je

94 Burahan Zuraik, *Aṣ-Ṣaḥīfa: Miṣāk ar-Rasūl*, (Damascus: Dār an-Numajr i Dār Ma’ad, 1996), p. 353.

95 Burahan Zuraik, *Aṣ-Ṣaḥīfa: Miṣāk ar-Rasūl*, p. 216.

96 Na osnovama istog istraživanja hadiskih djela, kako je prethodno spomenuto.

derogiran.”⁹⁷ Prema tome, nije neuobičajno u fikhskoj literaturi da se nađe određena norma koja se smatra derogirajućom (*nāsīh*) po jednoj pravnoj školi, a derogiranim (*mensūh*) po drugoj.

Ovakva svojevolljna upotreba metoda derogacije pogoršala je problem pomanjkanja multidimenzionalne interpretacije dokaza. *Maqāšidski* pristup može ponuditi racionalno i konstruktivno rješenje dilema oko suprotstavljenih dokaza. Slijede tipični primjeri iz klasične literature. U njima će biti pokazano da “suprotstavljanje”, za koje neki tvrde da postoji, može biti riješeno uzimanjem u obzir *maqāšida*.

- (1) Postoji veliki broj suprotstavljenih dokaza koji se odnose na različite načine obavljanja “radnji obožavanja” (*‘ibādāt*) i svi su pripisani Poslaniku, s.a.v.s. Te suprotstavljene predaje često uzrokuju vruće debate i razilaženja među muslimanskim zajednicama. Međutim, razumijevanje tih predaja unutar *maqāšida* o olakšavanju (*tajsīr*) zahtijeva i za sobom povlači zaključak da je Poslanik, s.a.v.s., te obrede obavljao na različite načine sugerirajući tako fleksibilnost i toleranciju u tim pitanjima.⁹⁸ Primjere tih radnji u obredima nalazimo u različitim načinima stajanja i prav-

97 Taha Džabir al-Alvani, “Maqāšid aš-Šarī‘a” in *Maqāšid aš-šarī‘a*, ed. Abdul-džabbār ar-Rifa‘ī (Damask: Dār al-Fikr, 2001) p. 89.

98 Kako je sugerirao određeni broj pravnika. Naprimjer: *Aš-Šāfi‘ī, Ar-Risāla*, pp. 272-275, Muḥammad az-Zarkānī, *Šarḥ az-Zarkānī ‘alā Muvatta’ al-imām Mālik* (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘ilmijja, s.a.) vol. 1, p. 229.

ljenja pokreta u toku namaza⁹⁹, zadnjeg sjedenja (*tašahhud*)¹⁰⁰, sehvi-sedžde (*sudžūd as-sahv*)¹⁰¹, izgovaranja “Allahu ekber” (*takbīr*) za vrijeme bajram-namaza¹⁰², priprema za prekid posta u toku ramazana¹⁰³, detaljima obavljanja hadždža itd.

- (2) Postoji određen broj suprotstavljenih hadisa koji govore o pitanjima koja se odnose na običaje i tradiciju (*al-‘urf*), a koji su, također, klasificirani kao “suprotstavljeni”. Međutim, sve te predaje mogu biti interpretirane kroz *maqāšide* “univerzalnosti prava”.¹⁰⁴ Drugim riječima, razlike među tim predajama moraju se razumjeti kao razlike u običajima kojima su mnoge predaje pridavale pažnju, radije nego da se u njima razumije “kontradikcija”. Jedan takav primjer jesu dva hadisa koja prenosi ‘Ā’iša, r.a., od kojih jedan zabranjuje “bilo kojoj ženi” da se uda bez saglasnosti svoga staratelja, dok drugi dozvoljava ženi, koja se već udavala, da sama odluči

99 As-Sivāsi, *Šarḥ Faḥ al-Qadīr*. Vol. 1, p. 311, As-Sarḥasī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Uṣūl as-Sarḥasī* (Bejrut: Dār al-Ma’rifa, s.a.), vol. 1, p. 12, Al-Kāsānī, ‘Alāuddīn, *Badā’i’ aṣ-ṣanā’i’ fī tartīb aš-šarā’i’* (Bejrut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1982), vol. 1, p. 207.

100 Aš-Šāfi’i, Muḥammad ibn Idrīs, *Ar-Risāla*, ed. Aḥmad Šākīr (Kairo: Al-Madani, 1939) pp. 272-275.

101 Muḥammad ibn ‘Īsā at-Tirmizī, *Al-Džāmi’ aṣ-Šaḥīḥ Sunan at-Tirmizī*, ed. Aḥmad M. Šākīr (Bejrut: Dār Ihjā’ at-turās al-‘Arabī, s.a.), vol. 2, p. 275.

102 An-Navavī, Jahja Abū-Zakariyyā, *Al-Madžmū’* (Bejrut: Dār al-Fikr, 1997), vol. 4, p. 145.

103 Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā*, vol. 1, pp. 172-174.

104 Ibn ‘Āšūr, *Maqāšid aš-Šarī’ah al-islāmīja*, p. 236.

o pitanju svoje udaje.¹⁰⁵ Također je preneseno da Āiša, r.a., koja je prenijela ta dva hadisa, sama nije primijenila taj “uslov” saglasnosti u nekim slučajevima.¹⁰⁶ Hanefije su objasnili da “(arapski) običaj iziskuje da se žena, koja se uda bez saglasnosti staratelja, smatra bestidnom.”¹⁰⁷ Razumijevanje obiju predaja u kontekstu uzimanja u obzir običaja zasnovanog na pravnoj “univerzalnosti” rješava kontradikciju i pruža fleksibilnost u sprovođenju svadbenih ceremonija prema različitim običajima, na različitim mjestima i vremenima. Ovaj pristup dozvoljava muslimanima da svugdje prigrle, ako hoće, “normalne” običaje svojih društava u području ceremonija i doprinesu kulturi tolerancije i razumijevanja u multikulturnim društvima.

- (3) Jedan broj hadisa klasificaran je pod derogirane, iako su oni, prema nekim pravnicima, primjeri postepene primjene normi. Intencija koja se nalazi iza postepene aplikacije normi na širi prostor je “omogućavanje i olakšavanje promjene koju Šerijat donosi u društveno duboko ukorijenjene običaje”.¹⁰⁸ Prema tome, “suprotstavljeni

105 Zajn ad-Dīn ibn Nudžajm, *Al-Baḥr ar-rā'iq* (Bejrut: Dār al-Ma'rifa, s.a.), vol. 3, p. 117, Ali al-Mirgijānī, *Al-Hidāja: Šarḥ Bidāja al-mubtadi'* (Al-Maktaba al-islāmiyya, s.a.), vol. 1, p. 197.

106 As-Sivāsī, *Šarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, vol. 3, p. 258.

107 Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amin, *Hāšija Radd al-muhtār* (Bejrut: Dār al-Fikr, 2000), vol. 3, p. 55.

108 Muḥammad al-Gazali, *Nazarāt fī al-Kur'ān* (Kairo: Nahḍa Miṣr, 2002), p. 194.

hadisi” koji se odnose na alkohol i kamatu, i na obavljanje namaza i post, treba da budu shvaćeni u smislu poslaničke “tradicije” postepene primjene visokih ideala u bilo kojem društvu, posebno u slučaju novih muslimana koji treba da postepeno napreduju u svojoj primjeni islama i njegovih učenja.

- (4) Određeni broj suprotstavljenih hadisa smatra se “kontradiktornim” zato što njihova značenja iziskuju različite norme za slične situacije. Međutim, uzimajući u obzir da su te poslaničke izjave tretirale različite ljude (ashabe) moguće je “riješiti razilaženje”. U tim slučajevima pravni *maqāṣidi* “ispunjavanja najboljih interesa ljudi” bit će ključ interpretacije tih hadisa, na temeljima različitosti među tim ashabima. Naprimjer, nekoliko predaja govori da je Poslanik, s.a.v.s., rekao raspuštenici da gubi pravo starateljstva nad djecom ukoliko se uda.¹⁰⁹ Usto, određeni broj drugih “suprotstavljenih” hadisa iziskuju da raspuštenice mogu, nakon što se udaju, u svom starateljstvu zadržati svoju djecu. Suprotstavljeni hadisi uključuju slučaj Ummu Salame. Ummu Salama zadržala je pravo na starateljstvo nad svojom djecom nakon što se udala za Posla-

109 An-Najsābūrī, al-Ḥākīm, *Al-Mustadrak ‘alā as-Saḥīḥajn* (Bejrut: Dār al-Kutub al-‘ilmijja, 1990), vol. 2, p. 255.

nika, s.a.v.s.¹¹⁰ Prema tome, oslanjajući se na prvu grupu hadisa, većina pravnih škola zaključila je da se starateljstvo automatski prenosi na oca ukoliko se majka uda. Oni su zasnovali svoju eliminaciju druge grupe hadisa na činjenici da je prva grupa “više autentična”, s obzirom da su je prenijeli al-Buhārī i Ibn Hanbal.¹¹¹ Ibn Hazm je, s druge strane, prihvatio drugu grupu predaja, a odbacio prvu, na temelju svoje sumnje u sposobnost pamćenja jednog od prenosilaca.¹¹² Međutim, nakon navođenja oba mišljenja, aṣ-Ṣanʿānī je prokomentirao: “Djeca će biti kod onog roditelja koji će na najbolji način ispuniti ono što je u njihovom interesu. Ako je majka bolji staratelj i ako će marljivo paziti djecu, tada će ona imati veće pravo na njih... Djeca treba da budu pod starateljstvom onog roditelja koji je sposobniji, a zakon ne može, nikako, presuditi drugačije.”¹¹³ Shodno tome, ovdje je kriterij korektnost, a zakon nikako ne može biti “nekorektan”! Ovakav pristup omogućava muslimanima da poštuju bilo koji pozitivni zakon koji nastoji da postigne smisao pravde u društvu, bez obzira na to da li taj zakon proistječe iz “neislamske” filozofije ili teorije.

110 Ibn Rušd, Al-Valīd, (Averrões), *Bidāja al-mudžtahid va nihāja al-muktašid* (Bejrut: Dār al-Fikr, s.a.), vol. 2, p. 43.

111 Muḥammad ibn Ismāʿil aṣ-Ṣanʿānī, *Subul as-salām: Šarḥ Bulūg al-marām min adilla al-aḥkām*, ed. Muḥammad Abdul Aziz al-Hūlī (Bejrut: Dār Ihjāʾ at-turās al-ʿArabī, 1379 god. po H.), vol. 3, p. 227.

112 Muḥammad ibn Ismāʿil aṣ-Ṣanʿānī, *Subul as-salām*.

113 Muḥammad ibn Ismāʿil aṣ-Ṣanʿānī, *Subul as-salām*.

RAZLUČIVANJE IZMEĐU SREDSTAVA I CILJEVA

Muhammad al-Gazali napravio je razliku između “sredstava” (*al-vasā'il*) i “ciljeva” (*al-ahdāf*). On je dozvolio “istek” (*intihā'*) vremena trajanja prvog, ali ne i drugog. Al-Gazali je kao jedan primjer za “promjenjiva sredstva” spomenuo sistem ratnog plijena, uprkos činjenici da je to eksplicitno navedeno u Kur'anu.¹¹⁴ Nedavno su, za vrijeme izlaganja na Evropskom vijeću za fetve i istraživanja, Jusuf al-Qarađāvī i Fayṣal Mavlavi govorili o značaju “pravljena razlike između sredstava i ciljeva”. Obojica su primijenili isti koncept na vizuelno viđenje *hilāla* (mladog mjeseca ramazana), koje je, sāmo po sebi, samo sredstvo spoznaje početka mjeseca, više nego što je neki cilj. Shodno tome, oni su zaključili da čisto matematičko računanje danas treba da bude sredstvo definiranja početka i kraja mjeseca, što je fetva koja rješava izvjestan broj praktičnih problema s kojim se suočavaju muslimanske manjine.¹¹⁵ Jusuf al-Qarađāvī aplicirao je isti koncept na odjeću žene muslimanke (*džilbāb*), među ostalim stvarima, što on smatra samo sredstvom za po-

114 Al-Gazali, *As-Sunna an-nabavijja bajn ahl al-fiqh va ahl al-ḥadīṣ*, (Kairo: Dār aš-Šurūk, 1996), p. 161.

115 Usmena rasprava, Sarajevo, Bosna i Hercegovina, maj 2007, 18th regular session for the European Council for Fatwa and Research.

stizanje cilja čednosti i čestitosti.¹¹⁶

Po mom mišljenju, “pravljenje razlike između sredstava i ciljeva” otvara čitav niz mogućnosti za radikalno nova mišljenja u islamskom pravu. Naprimjer, Taha al-Alvani predložio je “projekt reformi” u svom djelu *Problematika u savremenom islamskom mišljenju* u kom on obrazlaže svoju verziju metode “pravljenja razlike između sredstava i ciljeva.” Slijedi ilustracija kako je al-‘Alvānī primijenio taj pristup u visoko važnom pitanju ravnopravnosti spolova.

“Kur’an je prenio ljude tih vremena na područje vjere u apsolutnu ravnopravnost spolova. Ovaj jedan aspekt vjere, možda više nego bilo koji drugi, predstavlja revoluciju ne manje značajnu od islamske osude idolatrije... U slučaju ranog muslimanskog društva, s obzirom na dugo ustaljene običaje, navike i pravila ponašanja u preislamskoj Arabiji, bilo je nužno da se takve promjene implementiraju u etapama i da se naprave porcije prilagođene sposobnosti i kapacitetu društva da sebe, u skladu s tim, koriguje... Dajući ulogu ženi u svjedočenju pri sklapanju trgovačkih ugovora, iako su u to doba Objave one malo bile uključene u ta pitanja, Kur’an želi da ideji žene kao učesnika pruži konkretnu formu... Cilj je da se njenim uključivanjem u kategoriju “onih koji su prihvatljivi za tebe kao svjedoci” okonča tradicionalna percepcija

116 Odnosi se na al-Qarađāvījev tekst u: Muḥammad Salīm al-‘Avā ed., *Maqāṣid aš-Šarī‘a al-islāmīja: Dirāsāt fī qaḍājā al-manhadž va qaḍājā at-taṭbīk* (Kairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqāṣid Research Centre, 2006), pp. 117-121.

žene. ... Pitanje svjedočenja služilo je samo kao sredstvo za postizanje cilja, ili kao praktičan put uspostavljanja koncepta jednakosti između spolova. Svojoj interpretaciji “greške” i “podsjećanja” komentatori Kur’ana prišli su iz perspektive zasnovane na pretpostavci da je dijeljenje svjedočenja žene na pola u neku ruku povezano sa ženinom nejednakošću s muškarcem u pogledu nasljeđivanja. Tu ideju jednako su zajednički dijelili klasični i savremeni komentatori, tako da su generacije muslimana, vođene jedino *taqlidom* (imitacijom), nastavile da čuvaju od zaborava to pogrešno razumijevanje. Sigurno, praksa nastala kao rezultat tog pogrešnog razumijevanja proširila se daleko šire od sfere islamskog prava...”¹¹⁷

Slično stanovište predstavlja zahtjev ajatollaha Mahdija Šamsuddina upućen savremenim pravnicima da imaju “dinamičan” pristup svetim tekstovima i da “ne gledaju na svaki ajet kao na apsolutnu i univerzalnu legislativu, da otvore svoje misli ka mogućnosti ‘relativne’ legislative za specifične okolnosti i da predanja kojima nedostaje kontekst ne tumače kao apsolutna u pogledu dimenzija vremena, prostora, okolnosti i ljudi”.¹¹⁸

On dalje objašnjava kako je on “naklonjen tom razumijevanju, ali trenutno ne bi na tome utemeljio bilo koju

117 Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London - Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005), pp.164-166.

118 Navodi su njegovi. Šamsuddin, Ayatollah Medhi, *Al-Idžtihād va at-tadždid fi al-fiqh al-islāmī* (Bejrut: Al-Mu’assassah ad-davlijja, 1999), p. 128.

normu". Uprkos tome, on naglašava potrebu za ovakvim pristupom u pitanjima koja se odnose na ženu, finansijske poslove i džihad.¹¹⁹ Fethi Osman, kao drugi primjer, "razmatrao je praktične motive" koji se odnose na svjedočenje žene u ajetu 2:282, a koje je manje relevantno od svjedočenja muškarca. Osman je "reinterpretirao" taj ajet tako da bude u službi tih praktičnih motiva, na način sličan navedenom Alvanijevom metodu.¹²⁰ Hassan at-Turabi, također, stoji na istom stanovištu, kada su u pitanju norme koje se odnose na žene, njihove svakodnevnne aktivnosti i odijevanje.¹²¹

Roger Garaudy opisuje ovaj pristup na sljedeći način: "sveti tekst može se podijeliti na dio koji može biti historiziran", kao što su, još jedanput, "norme koje se odnose na ženu" i drugi dio koji predstavlja trajnu vrijednost u objavljenoj poruci".¹²² Slično tome, Abdul-Karim Soroush sugerirao je da se sveti tekstovi podijele na dva dijela, osnovne i sporedne, podrazumijevajući pod sporednim one koji su u funkciji kulture, socijalnog i historijskog okruženja u vremenu kada je Objava dola-

119 Šamsuddin, Ayatollah Medhi, *Al-Idžtihād va at-tadždid fī al-fiqh al-islāmī*, p. 129.

120 El-Affendi, Abdelwahab, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (London: Islamic Foundation, 2001), p. 45.

121 Hasan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2nd ed. (London: Muslim Information Centre, 2000), p. 29. Također, usmena diskusija, Khartoum, Sudan, august 2006.

122 Roger Garaudy, *Al-Islām va al-qarn al-vāhid va al-išrūn: Šurūṭ naha al-muslimin*, trans. Kamal Jadallah (Kairo: Ad-Dār al-Ālamijja li al-kutub va an-našr, 1999), pp. 70, 119.

zila.¹²³ Druga slična promišljenja, u vezi sa poslaničkom tradicijom, uključuje mišljenje Muhammada Šahrura, koji argumentira da neki poslanički hadisi u poslovnom pravu “ne treba da se tretiraju kao islamski zakoni, nego kao građanski zakoni, kao predmet društvenih okolnosti koje je Poslanik, s.a.v.s., prakticirao organizirajući društvo u području dozvoljenog, u namjeri da izgradi arapsku državu i arapsko društvo u sedmom stoljeću”, i, shodno tome, “nikako ne može biti vječno, čak iako je sto posto vjerodostojno i sto posto autentično”.¹²⁴

Ovdje je važno napomenuti da neki istraživači i autori proširuju navedena uzimanja u obzir historijskih uvjeta na ono što se zove “historicizacija” svetih tekstova, a to je derogiranje ili poništavanje njihove “zakonske snage” u potpunosti. Ovaj “historicistički” pristup sugeriira da su naše ideje o tekstovima, kulturama i događajima u potpunosti u funkciji posmatranja njihovih pozicija u njihovom originalnom historijskom kontekstu, ili u kontekstu kasnijeg historijskog razvoja.¹²⁵ Primjenjujući ovu ideju, pozajmljenu iz studija o književnosti, na Kur’an, dobija se rezultat koji kaže da su kur’anski tekstovi samo jedan “kulturološki proizvod” kulture koja ga

123 Abdul-Karim Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge” in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 250.

124 Mohammad Shahrour, *Naḥva uṣūl dżadīda li al-fikr al-islāmī*, Dirāsāt islāmīja mu’āšira. (Damask: Al-Aḥalī Press, 2000), p. 125.

125 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, p. 178, Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J.E. Anderson (London: 1972).

je proizvela, kako to tvrde neki autori.”¹²⁶

Prema tome, ti pisci i autori zahtijevaju da Kur’an postane “historijski dokument”, koji je koristan samo kad se uči o specifičnoj historijskoj zajednici koja je živjela u poslaničko vrijeme.¹²⁷ Haida Moghissi ide dalje tvrdeći da “Šerijat nije kompatibilan s principom jednakosti ljudskih bića”.¹²⁸ Za nju “bilo koji stepen modificiranja i prilagođavanja ne može pomiriti kur’anske odredbe i upute o pitanju prava žene i dužnosti s idejom o ravnopravnosti spolova”.¹²⁹ Slično tome, Ibn Varrak tvrdi da shema islamskih ljudskih prava pokazuje “neadekvatnu podršku principu slobode”.¹³⁰ Prema tome, prema Moosau, islamska jurisprudencija ne može biti dokaz za “etičku viziju” u savremenom smislu.¹³¹

Ipak, smatram da tretiranje Kur’ana kao “nekorektnog” i “nemoralnog” ne može dovesti do bilo kakvih zaključaka, jer podriva same temelje vjerovanja u njegovo

126 Abu Zaid, “Divine Attributes in the Kur’an”, in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B. Tauris, 1998), p. 1999, Arkoun, Mohamed, “Rethinking Islam Today”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 211.

127 Abū Zajd, Naṣr Ḥāmid, *Al-Imām aš-Šāfi’ī va ta’sīs al-ā’idjūlūdžijja al-vaṣaṭijja*, 3rd ed. (Cairo: Madbūlī, 2003), p. 209. Ebrahim Moosa, “The Debts and Burdens of Critical Islam”, in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), p. 114.

128 Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999), p. 141.

129 Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism*, p. 140.

130 Ibn Varrak, “Apostasy and Human Rights”, *Free Inquiry*, Feb. / March 2006 no date, p. 53.

131 Moosa, “Introduction”, in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: One world, 2000), p. 42.

Božansko porijeklo. Kazujući to, vjerujem, također, da historijski događaji i specifični pravni propisi detaljno izneseni u Kur'anu moraju da se razumiju unutar kulturnog, geografskog i historijskog konteksta Poruke islama. Ključ za to razumijevanje je, ponovo da istaknem, da se pravi razlika između promjenjivih sredstava i fiksiranih principa i ciljeva. Sredstvima može "isteći vrijeme trajanja", kako to postavlja Muḥammad al-Gazālī, dok su ciljevi i principi nepromjenjivi. Na temeljima takvog multidimenzionalnog razumijevanja, kur'anske posebnosti mogu se vrlo dobro univerzalno primijeniti na svakom mjestu i u svako vrijeme i mogu vrlo dobro prezentirati "etičku viziju" za savremeno doba.

MAQĀŠID I TEMATSKA INTERPRETACIJA KUR'ANA

"Škole tematske egzegeze" poduzele su korake ka svrsishodnijem ili tumačenju Kur'ana koje je okrenuto *intencijama (maqāšid)*. Metoda čitanja kur'anskih tekstova u obliku tema, principa i viših vrijednosti utemeljena je na percepciji Kur'ana kao "jedinственe cjeline".¹³² Na temeljima ovog holističkog (sveobuhvatnog) pristupa, manji broj ajeta koji se odnosi na norme, koji se tradicionalno

132 Ḥasan at-Turābī, *At-Tafsīr at-tavhīdī*, vol. 1 (London: Dār as-Sākī, 2004), p. 20, Hasan Muhammad Džabir, *Al-Maqāšid, Al-Kulijja va al-idžtihād al-mu'āšir - Ta'sīs manhadži al-Kur'ānī li ālijja al-istinbāt*, 1st ed. (Bejrut: Dār al-Ḥivār, 2001), p. 35.

zovu "ajeti normi" (*ājāt al-aḥkām*), proširit će se od nekoliko stotina ajeta na cijeli tekst Kur'ana. Poglavlja i ajeti koji govore o vjerovanju, kazivanja o poslanicima, budućem svijetu i prirodi obuhvatit će dijelove holističke slike i, shodno tome, uzeti ulogu u izgradnji islamskih pravnih normi. Ovaj pristup će, također, omogućiti principima i moralnim vrijednostima koji predstavljaju osnovne teme kur'anskih kazivanja i dijelova koji govore o ahiretu da postanu pravne osnove za norme, uz tradicionalne metode koje su okrenute doslovnom tumačenju teksta.

Pristup koji je intencijski orijentiran prema hadiskim predajama ide i razvija se od slične holističke i *intencijama* (*maqāsid*) okrenute percepcije Poslanikovog, s.a.v.s., života i njegovih riječi. Prema tome, autentičnost pojedinačnih predaja koje su nekoherentne s očitim islamskim vrijednostima i principima bit će stavljene pod upitnik. Ako pravnici nisu u stanju da pomire (jezička) značenja dviju predaja, utvrđivanje autentičnosti jedne ili druge poslaničke predaje je "utemeljeno na tome koliko se one slažu s principima Kur'ana".¹³³ Prema tome, "sistematska

133 Naprimjer, Al-'Alvāni, Ṭāhā Džābir, "Madhal ilā fiqh al-aqalijjāt". Referat prezentiran na Evropskom vijeću za fetve i istraživanja, (The European Council for Fatwa and Research), ECFR; Dublin, jan. 2004, p. 36; Al-Gazali, *As-sunna an-nabaviyya*, pp. 19, 125, 61, Al-Gazālī, *Naẓarāt fī al-Kur'ān*, p. 36; Abdul-Mun'im an-Nimr, *Al-Idžtihād* (Kairo: Dār aš-Šurūk, 1986), p. 147, Ḥasan at-Turābī, *Qaḍāyā at-tadẓīd: Naḥva manhadž uṣūlī* (Bejrut: Dār al-Hādī, 2000), p. 157, Yassin Dutton, *The Origins Of Islamic Law: The Kur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal* (Surrey: Curzon, 1999), p. 1, John Makdisi, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (fall / winter) (2003), A. Omotosho, "The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1984), Luay Safi, *l'Māl al-'Aql* (Pittsburgh: Dār al-Fikr, 1998), p. 130, Šamsuddin, *Al-Idžtihād va at-tadẓīd fī al-fiqh al-islāmī*, p. 21.

koherentnost” mora biti dodata uvjetima ocjenjivanja autentičnosti sadržaja teksta (*metn*) tih predaja. I, konačno, pristup koji je utemeljen na intencijama (*maqāṣid*) može popuniti krucijalnu prazninu u prenošenju hadisa, općenito, a to je praznina izgubljenih konteksta. Velika većina poslaničkih predaja, u svim školama, sastoji se od jedne ili dviju njegovih rečenica ili su odgovor na jedno ili dva pitanja, bez elaboriranja historijskog, političkog, socijalnog, ekonomskog ili konteksta prirodnog životnog okruženja tih predaja. U nekim slučajevima ashab ili prenosilac završava svoju predaju riječima: “Nisam siguran da li je Poslanik, s.a.v.s., to rekao... zbog toga (što smo bili u kontekstu) toga i toga...” Obično, međutim, kontekst i njegov uticaj na to kako je predaja bila shvaćena i primijenjena ostavljeni su na razmišljanje prenosiocu ili pravniku. “Holistička slika” pomaže u prevazilaženju ovog nedostatka informacija kroz razumijevanje općih intencija i ciljeva Šerijata.

INTERPRETACIJA POSLANIČKIH *MAQĀṢIDA*

Kao dodatak navedenom, *al-maqāṣid* ili “intencije” Poslanika, s.a.v.s., također, mogu biti korisno upotrijebljene u kontekstualizaciji predaja. Već je objašnjeno kako je Al-Karāfi napravio razliku između Poslanikovih, s.a.v.s., postupaka “kao prenosioca Božanske poruke, sudije i vođe” i sugerirao da svaka od ovih uloga ima različitu

“implikaciju u pravu”. Ibn Ašur je dodao druge vrste “poslaničkih uloga”, što predstavlja značajno proširenje Karāfijevog djela, i demonstrirao poslaničke intencije i namjere koje je predstavio kroz određeni broj hadiskih pre-danja.¹³⁴ Slijede neki primjeri, kako ih navodi Ibn ‘Āšūr.¹³⁵

1. Namjera donošenja zakona. Jedan primjer je poslanička hutba na Oprosnom hadždžu, u kojoj je on, kako se prenosi, rekao: “Naučite svoje obrede od mene (gledajući kako ih ja obavljam), jer ja ne znam hoću li ponovo obaviti hadždž nakon ovog.” On je, također, nakon zavšetka te hutbe rekao: “Neka prisutni obavijeste odsutne.” Ova vrsta poslaničke tradicije mora se slijediti dosljedno.
2. Namjera davanja pravnih decizija / fetvi. Jedan primjer Poslanikovog, s.a.v.s., davanja fetvi imamo za vrijeme njegovog Oprosnog hadždža, kad mu je neki čovjek došao i kazao: “Ja sam zaklao kurban prije bacanja kamenčića.” Poslanik, s.a.v.s., ga je posavjetovao rekavši: “Baci kamenčiće, nema zapreke.” Došao mu je drugi čovjek i rekao: “Ja sam obrijao glavu prije klanja kurba-na”. Poslanik, s.a.v.s., je odgovorio: “Zakolji kurban nema zapreke.” Prenosilac je rekao da on

134 Ibn ‘Āšūr, *Maqāsid aš-Šari’a al-islāmijja*, poglavlje 6.

135 Ovdje se obraćam na prijevod Ibn ‘Āšūrove knjige o *maqāsidima* Mohameda al-Tahira Mesawia: Mohamed al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise on Makāšid al-Shar’ah*, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 2006).

nije bio pitan o bilo čemu što neko treba da radi, prije ili poslije, a da nije odgovorio: "Uradi to, nema zapreke." Ova vrsta poslaničke tradicije treba, također, da se slijedi striktno, uz dodatno učenje iz njih određenih metoda davanja fetvi. Iz navedenog primjera mi možemo naučiti da, generalno, redosljed detalja hadžskih obreda nije nužni uvjet za njegovu valjanost i ispravnost.

3. Namjera suđenja. Primjeri mogu biti: (1) Poslanikova, s.a.v.s., presuda u sporu između jednog čovjeka iz Hadramevta i čovjeka iz plemena Kinda u vezi s komadom zemlje; (2) Poslanikova, s.a.v.s., presuda između beduina i njegova protivnika, kada je beduin rekao: "O Allahov Poslaniče, presudi nam; i (3) Poslanikova, s.a.v.s., presuda između Habībe i Sabīta. Habība bint Sahl, Sabītova supruga, požalila se Poslaniku, s.a.v.s., da ona ne voli svoga muža i da želi da se od njega razvede. Poslanik, s.a.v.s., je rekao: "Hoćeš li mu vratiti ograđeni vrt?" Kazala je: "U mom je posjedu sve što mi je dao." Nakon toga, Poslanik, s.a.v.s., je rekao Sabītu: "Uzmi to od nje i razvedi se od nje." Tako je on vratio svoj ograđeni vrt i razveo se od nje. Ova vrsta poslaničke tradicije nije opća legislativa, kako je Al-Karāfi kazao, a slične presude predmet su razmatranja i donošenja suda o njima shodno svakom slučaju.

4. Namjera liderstva. Primjeri su dozvola vlasništva nad neplodnom zemljom onom ko je kultivira, zabrana jedenja magarećeg mesa u Bici na Hajberu i Poslanikova, s.a.v.s., naredba u Bici na Hunejnu: "Svako ko je ubio neprijatelja i ima dokaz za to može uzeti njegovu imovinu." Općenito, tradicija koja se odnosi na socio-ekonomsko-političko područje treba da se razumije u smislu njegovih viših ciljeva služenja općim interesima.
5. Namjera upućivanja (koja je općenitija u odnosu na zakonodavstvo). Primjer je pronađen u Ibn Suvajdovom predanju u kom je rekao: "Sreo sam Ebū Zerra, koji je nosio ogrtač, a njegov sluga je, također, nosio sličan. Pitao sam ga za razlog. Odgovorio je: 'Ja sam grdio roba nazivajući njegovu majku ružnim imenima. Poslanik, s.a.v.s., mi je rekao: 'Abū Zerre! Jesi li ti njega uvrijedio nazivajući njegovu majku ružnim imenima? Ti još uvijek imaš neka svojstva iz džahilijeta. Vaši robovi su vaša braća.'" U ovom primjeru, poslanička uputa vodila je ashabe ka oslobađanju robova. Pravnici često kažu: "Zakonodavac želi da sprovede slobodu" (*Aš-Šāri' mutašavviq li al-ḥurrija*).
6. Namjera mirenja. Jedan primjer je slučaj kad je Poslanik, s.a.v.s., tražio od Barīre da se vrati svome mužu, nakon što se razvela od njega. Barīra

je upitala: "Allahov Poslaniče! Da li mi naređuješ da tako uradim?" On joj je odgovorio: "Ne, ja se samo zauzimam za njega." Ona je kazala: "Ja ga ne trebam." Također, Buhārī prenosi da je Džābir, kad mu je otac umro, zamolio Poslanika, s.a.v.s., da razgovara sa zajmodavcima njegovog oca kako bi mu oni oprostili neke njegove dugove. Poslanik, s.a.v.s., je prihvatio njihovo odbijanje da to urade. Jedan drugi primjer mirenja imamo kad je Ka'b ibn Mālik zatražio vraćanje duga od Abdullāha ibn Abū Hadrada. Poslanik, s.a.v.s., je tražio od Ka'ba da smanji dug na pola i Ka'b se složio. U ovim slučajevima ashabi su razumjeli da Poslanik, s.a.v.s., nije želio da ih obaveže bilo kojom obligacijom.

7. Namjera davanja mišljenja. Jedan primjer je kad je Omer ibn al-Haṭṭāb, r.a., nekom dao konja u vidu sadake a čovjek je tog konja zapostavio i nije ga timario. Omer je želio da otkupi konja od tog čovjeka misleći da će ga on jeftino prodati. Kada je pitao Poslanika, s.a.v.s., o tome, on mu je kazao: "Ne kupuj ga, čak kad bi ti ga dao za jedan dirhem, jer onaj ko povрати dobrovoljni prilog isti je kao pas koji pojede ono što je povratio." Isto tako, Zejd, r.a., prenosi da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Nemoj prodavati voće prije nego što počne sazrijevati." Zejd je to prokomentarisao

rekavši da je to bilo “samo u vidu savjeta, jer su neki ljudi puno raspravljali o tome”. U ovim slučajevima, također, ashabi su razumjeli da Poslanik, s.a.v.s., nije mislio da im nametne bilo kakvu obavezu.

8. Namjera savjetovanja. Naprimjer, Bešir je rekao Poslaniku, s.a.v.s., da je dao jednom od svojih sinova poseban poklon. Poslanik, s.a.v.s., ga je pitao: “Jesi li tako postupio sa svom svojom djecom?” Odgovorio je: “Ne.” Poslanik, s.a.v.s., mu je rekao: “Nemoj me pozivati da budem svjedok nepravdi.” Isto tako, u ovakvim slučajevima, ashabi su razumjeli da Poslanik, s.a.v.s., nije mislio da ih obaveže bilo kojom obavezom.
9. Namjera podučavanja visokim idealima. Naprimjer, Poslanik, s.a.v.s., pitao je Ebū Zerra: “Vidiš li (brdo) Uhud?” Ebū Zerr je odgovorio: “Da, vidim.” Poslanik, s.a.v.s., je kazao: “Kada bih imao zlata koliko brdo Uhud, volio bih da prije nego što prođu tri dana kod mene ne ostane ni jedan dinar, ukoliko bih našao ko bi to uzeo, osim nešto što bih zadržao da platim svoje dugove.” Slično je prenio Al-Barā’ ibn ‘Āzib: “Allahov Poslanik, s.a.v.s., nam je naređivao da prakticiramo sedam stvari, a zabranjivao nam da radimo sedam. Naređivao nam je da posjećujemo bolesnika, da pratimo dženazu, da proučimo dovu

za onog ko kihne, da prihvaćamo (kao ispravnu) zakletvu kada se neko zakune, da pomognemo osobu kojoj je nanesena nepravda, da nazivamo selam i da se odazovemo kada nas neko pozove. S druge strane, zabranio nam je da nosimo zlatno prstenje, da koristimo srebrno posuđe, da koristimo crveni gunj pod sedlom napravljen od pamuka, da oblačimo egipatsku odjeću sa svilenim produžecima, odjeću napravljenju od guste svile, tanke svile ili normalne svile.” Slično tome prenosi i Alīja ibn Abī Ṭālib: “Allahov Poslanik, s.a.v.s., zabranio mi je da nosim zlatno prstenje, da nosim odjeću od svile i odjeću obojenu šafrenom i da učim Kur’an dok sam na ruku’u i sedždi u namazu. Ja ne kažem da je on vama ove stvari zabranio.” Slično tome, s istom edukativnom intencijom, Poslanik, s.a.v.s., je rekao Rāfi’u ibn Hadīdžu: “Nemoj iznajmljivati svoj vrt, nego ga lično obrađuj.” U ovakvim slučajevima, ashabi su, također, razumjeli da Poslanik, s.a.v.s., nije imao namjeru da im bilo šta stavi u obavezu.

10. Namjera odgajanja ashaba. Naprimjer, hadis: “Tako mi Allaha, nije vjernik! Tako mi Allaha, nije vjernik!” “Ko, Allahov poslaniče”, upitali su. “Onaj od čijeg zla nije siguran njegov komšija.”
11. Namjera da ne daje poduku. To uključuje hadise koji opisuju način na koji je Poslanik, s.a.v.s.,

jeo, nosio odjeću, spavao, hodao, jahao i stavljao ruke kad je bio na sedždi. Jedan takav primjer jeste predaja kako se Poslanik, s.a.v.s., na Oprosnom hadždžu, zaustavio na brdu s kog se vidio vodotok u Banī Kināne. ‘Ā’iša, r.a., to je prokomentirala: “Zaustavljanje i boravak u Al-Abṭahu nije obred hadždža, nego, jednostavno, to je mjesto na kom je Poslanik, s.a.v.s., imao običaj da boravi, jer mu je odatle bilo lakše krenuti za Medinu.”

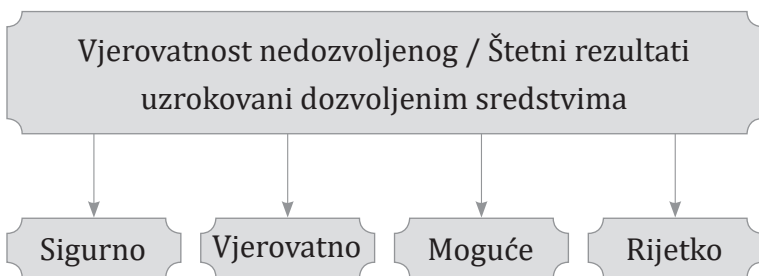
Ibn Ašurova “reinterpretacija” navedenih predaja hadisa podiže nivo “svrsishodnosti” u tradicionalnim metodama i dozvoljava mnogo fleksibilnosti u interpretaciji i primjeni svetih tekstova.

“OTVARANJE SREDSTAVA I BLOKIRANJE SREDSTAVA”

Blokiranje sredstava (*sadd az-zarā’i*) u islamskom pravu znači zabranjivanje ili blokiranje dozvoljenih aktivnosti zbog toga što one mogu biti sredstva koja vode u nedozvoljene aktivnosti.¹³⁶ Pravници različitih pravnih škola islamskog prava složni su da u takvom slučaju ono

136 Aš-Šavkānī, Muhammad ibn ‘Alī, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq ‘ilm al-uṣūl*, ed. Muhammad Said al-Badri (Bejrut: Dār al-Fikr, 1992), p. 246, Abu Zahra, Muhammad, *Uṣūl al-fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958), p. 268.

što “vodi u nedozvoljenu aktivnost” mora biti “više vjerovatno nego ne”, ali su se razišli o tome kako sistematizirati stupnjevanje vjerovatnoća. Pravnici su podijelili “vjerovatnosti” nedozvoljene aktivnosti na četiri različitanivoa.¹³⁷



Četiri “kategorije” vjerovatnosti, prema pravnicima koji su podržali blokiranje sredstava (puteva,) a to su: sigurno, vjerovatno, moguće i rijetko.

Slijede primjeri koje su pravnici navodili da bi ilustrirali navedene kategorije:

1. Klasični primjer jedne aktivnosti koja rezultira “sigurnom” štetom jeste “kopanje bunara na javnom putu”, što će ljudima sigurno nanijeti štetu. Pravnici su se složili da treba zauzeti stav o „blokiranju sredstva“ u takvoj situaciji, ali imaju različito mišljenje oko toga da li će onaj ko kopa bunar,

137 Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, p. 271.

u ovom primjeru, biti odgovoran za bilo koju štetu koja se može desiti ljudima kao rezultat njegova djela. Razlika u mišljenju postoji, ustvari, oko toga da li zabrana nekih aktivnosti rezultira time da ljudi budu ili ne budu odgovorni za štetu koja je rezultat tih aktivnosti, ukoliko ih učine.

2. Primjer aktivnosti koja "rijetko" rezultira štetom, prema Aš-Šāṭibīju, jeste prodavanje grožđa, iako će mali broj ljudi od njega praviti vino. "Blokiranje sredstava" ne primjenjuje se u takvoj situaciji, složni su pravnici, "jer je korist takve aktivnosti veća od štete koja će se desiti u rijetkim situacijama".¹³⁸
3. Šteta je "vjerovatna", argumentiraju pravnici, kada se "oružje prodaje za vrijeme građanskih nemira ili kada je grožđe prodato proizvođaču vina".¹³⁹ Malikijaska i hanbelijska škola slažu se oko blokiranja sredstava u ovakvim slučajevima, dok se drugi razilaze, jer, kako oni kažu, šteta mora biti "sigurna" da bi se opravdalo blokiranje sredstava.
4. Šteta je "vjerovatna", kako su ustvrdili neki pravnici, "kada žena putuje sama", i "kada se koriste pravno dozvoljeni ugovori sa skrivenim trikovima kao sredstvima za ostvarivanje kamate".¹⁴⁰

138 Aš-Šāṭibī, *Al-Muvāfaqāt*, vol. 2, p. 249.

139 Abu Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, p. 273.

140 Abu Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, p. 273.

Ponovo, malikije i hanbelije slažu se da se blokiraju ova sredstva, dok se ostali ne slažu jer šteta nije “sigurna” ili “vjerovatna”.

Navedeni klasični primjeri pokazuju da su “sredstva” i “ciljevi” ponovo podložni varijacijama shodno ekonomskim i društvenim okolnostima, te okolnostima koje se odnose na čovjekovo prirodno okruženje i da to nisu konstantne norme. “Žena koja putuje sama”, “prodaja oružja”, ili “prodaja grožđa” mogu voditi vjerovatnoj šteti u nekim situacijama, ali, definitivno, neće biti štetne za ljude u nekim drugim situacijama. Prema tome, neprecizno je klasificirati aktivnosti prema vjerovatnostima štete u “krutim” kategorijama, kako je prethodno pokazano.

Etički govoreno, “blokiranje sredstava” je konsekvencijalistički pristup.¹⁴¹ On može biti koristan u nekim situacijama, ali može, također, biti zloupotrijebljen od strane nekih pesimističnih pravnika ili politički motiviranih vlasti. Danas, “blokiranje sredstava” je tema koja se ponavlja u savremenim neoliteralističkim pristupima, koja je iskorištena od strane nekih totalitarnih režima za njihove lične ciljeve, posebno u područjima prava koja se odnose na ženu. Naprimjer, u ime blokiranja sredstava, ženama je zabranjeno “voziti auto”, “putovati bez pratnje”, “raditi u

141 Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy*, 8th ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2000), p. 90.

radio i televizijskim stanicama”, “diplomatskim predstavništvima”, pa čak i “hodati sredinom puta”.¹⁴² Da bismo ilustrirali jednu takvu pogrešnu interpretaciju “blokiranja sredstava”, slijedi fetva, koju smatram prilično smiješnom! Fetvu je dalo Visoko vijeće za fetve u Saudijskoj Arabiji, a tiče se vožnje automobila od strane žena.¹⁴³

Pitanje: U okolnostima nužde, da li je dozvoljeno ženskoj osobi da lično vozi auto, bez prisustva njenog staratelja, umjesto da se vozi u autu s muškarcem koji joj nije *mahrem* (strancem)?

Fetva: Nije dozvoljeno ženi da vozi auto, jer će to zahtijevati otkrivanje lica ili jednog njegovog dijela. Usto, ako joj automobil stane na putu, ako učestvuje u sudaru ili napravi saobraćajni prekršaj, bit će prisiljena da se miješa s muškarcima. Nadalje, vožnja će omogućiti ženi da putuje daleko od svoje kuće i da bude van nadzora svoga staratelja. Žene su slabe i sklone da podlegnu svojim emocijama i nemoralnim naklonostima. Ukoliko bi im bilo dozvoljeno da voze, one bi tada bile oslobođene odgovarajuće kontrole, nadzora i autoriteta muškaraca u njihovom domaćinstvu. Također, da bi stekle pravo da voze auto, one bi morale da apliciraju za vozačku i da se slikaju. Slikanje žene, čak i u ovoj situaciji, zabranjeno je jer to vodi ka *fitnetu* (neredu) i velikim opasnostima!!!

142 Vadžanat Abdurrahīm Madžmani, *Qā'ida az-zarā'i'*, 1st ed. (Džedda: Dār al-Mudžtama', 2000), pp. 608, 22, 32, 50.

143 Preuzeto iz: Khalid Abou El-Fadl, *Speaking in God's name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), p. 275.

Neke malikije predložile su “otvaranje sredstava” (*fath az-zarā'i*) pored “blokiranja sredstava” (*sadd az-zarā'i*).¹⁴⁴ Al-Karāfi je podijelio norme na sredstva (*vasā'il*) i ciljeve / intencije (*maqāšid*) i sugerirao da sredstva koja vode zabranjenim ciljevima moraju biti blokirana, a sredstva koja vode ka dozvoljenim ciljevima moraju biti otvorena.¹⁴⁵ Prema tome, Al-Karāfi je povezo rangiranje sredstava s rangiranjem njihovih ciljeva i predložio tri nivoa ciljeva, a to su, “najgori” (*aqbaḥ*), „bolji” (*afḍal*), i “ciljevi između” (*mutavassita*). Ibn Farḥūn (u. 769) , također iz malikijske škole, aplicirao je Karāfijevo “otvaranje sredstava” kod mnogih normi.¹⁴⁶

<p>Najgori ciljevi: Zabranjena sredstva</p>	<p>Ciljevi “između”: Dozvoljena sredstva</p>	<p>Najboji ciljevi: Obavezna sredstva</p>
---	--	---

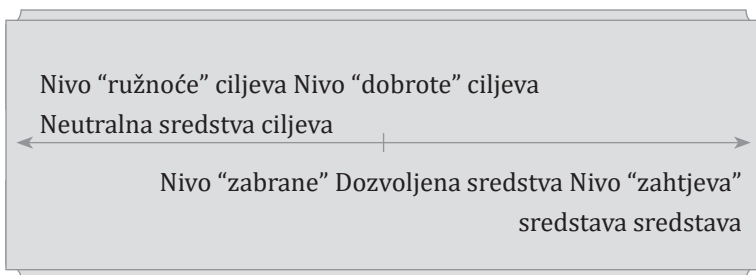
Nivoi ciljeva i alternativni nivoi sredstava, prema al-Qarāfiju.

144 Al-Qarāfi, *Az-Zahira*, vol. 1, p. 153. Al-Qarāfi, *Al-Furūq (Ma'a havāmiših)*, vol. 2, p. 60; Burhān ad-dīn ibn Farḥūn, *Tabšira al-ḥukkām fī ušūl al-akḍija va manāhidž al-aḥkām*, ed. Džamāl Marašli (Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmijja, 1995), vol. 2, p. 270.

145 Al-Karāfi, *Az-Zahira*, vol. 1, p. 153.; Al-Qarāfi, *Al-Furūq (Ma'a havāmiših)*, vol. 2, p. 60.

146 Ibn Farḥūn, Burhān ad-Dīn, *Tabšira al-ḥukkām fī ušūl al-akḍija va manāhidž al-aḥkām*, ed. Džamāl Marašli (Bejrut: Dār al-Kutub al-'ilmijja, 1995), vol. 2, p. 27.

Prema tome, malikije sebe ne ograničavaju, da posudimo termin iz filozofije morala, na “negativnu stranu konsekvencijalne etike”. Oni proširuju ovaj metod razmišljanja na njegovu pozitivnu stranu, koja zahtijeva otvaranje sredstava radi postizanja dobrih ciljeva, pa makar ti ciljevi ne bili spomenuti u specifičnim svetim tekstovima. Da bi dali al-Qarāfijevom, na *maqāšidima* utemeljenom, proširenju blokiranja sredstava više fleksibilnosti, sljedeći grafikon sugerira, da iskoristimo al-Qarāfijev izraz, “stalno” mjerenje “dobrote” i “ružnoće” ciljeva. “Prirodni” ciljevi, će, prema tome, iziskivati “dozvoljena” sredstva.



Spektar nivoa između dobrih ciljeva / naređenih sredstava i loših ciljeva / zabranjenih sredstava.

POSTIZANJE *MAQŠIDA* “UNIVERZALNOSTI”

Al-‘urf u svakodnevnoj upotrebi znači običaj ili, preciznije, “dobar” običaj koji zajednica usvoji.¹⁴⁷ U *Prvoj enciklopediji islama*, Levy potvrđuje svoje konceptualno razdvajanje između *‘urfa* i *šar‘a*. On piše: “URF (A.) je definiran od strane Džurdžanija (Ta‘rifat, ed. Flügel, str. 154) kao ‘[Akcija ili vjerovanje] u kojem osobe ustrajavaju zajednički s intelektualnim snagama i i čije se prirodne naravi slažu da ga prihvate (kao ispravnog)’.” Prema tome, to predstavlja nepisani običaj nasuprot uspostavljenom zakonu, *šar‘u*, iako nije manjkalo napora i pokušaja da se to tretira kao jedan od *ušūla*.

Međutim, odnos između islamskog prava (*šar‘a*) i *‘urfa* daleko je kompleksniji nego navedena dihotomija. Arapski *‘urf*, posebno u ranom periodu islama, uistinu je uticao na određeni broj fikhskih odredbi. Aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āšūr iznio je novo viđenje načela “tradicije” (*al-‘urfa*) utemeljeno na intencijama islamskog prava. On je napisao poglavlje o *al-‘urfu* u knjizi *Maqāšid aš-Šarī‘a*, koje je posvećeno *maqšidu* koji je on nazvao *univerzalnost islamskog prava*.¹⁴⁸ U tom poglavlju on nije razmatrao uticaj običaja na primjenu predaja, kako je tradicionalno shvatano. Umjesto toga, on je tretirao uticaj (arapskih) običaja na same predaje. Slijedi sažetak Ibn ‘Āšūrove argumentacije.

147 Al-Mubārak al-Džazri, *An-Nihāja fī garīb al-ḥadīs va al-asar* (Bejrut: Al-Maktaba al-‘ilmijja, 1979), vol. 3, p. 216.

148 Ibn ‘Āšūr, *Maqāšid aš-šarī‘a al-islāmijja*, p. 234.

Prvo, Ibn Ašur je objasnio da je za islamsko pravo nužno da bude univerzalno pravo, s obzirom da ono za sebe tvrdi da je “primjenjivo za sav ljudski rod na Zemlji, u svim vremenima”, shodno određenom broju kur’anskih ajeta i hadisa koje je citirao.¹⁴⁹ Nakon toga Ibn ‘Āšūr elaborira o mudrosti zašto je odabrano da Poslanik, s.a.v.s., bude jedan od Arapa i navodi arapsku izoliranost od ostalih civilizacija, koja ih je pripremila “da ih pomiješa i otvoreno spoji s drugim narodima s kojima oni nisu imali neprijateljstava, za razliku od Perzijanaca, Bizantinaca i Kopta”. Ipak, da bi islamsko pravo bilo univerzalno, “njegovi propisi i naredbe moraju se primijeniti ravnopravno na sva ljudska bića, koliko je to moguće”, kako to Ibn Ašur potvrđuje. To je razlog zbog kojeg je, kako on piše, “Allah utemeljio islamsko pravo na mudrostima i razlozima koji mogu razumom biti shvaćeni i koji se ne mijenjaju prema nacijama i običajima”. Prema tome, Ibn ‘Āšūr je ponudio objašnjenje zbog čega je Poslanik, s.a.v.s., zabranio svojim ahabima da pišu ono što je on govorio “da ne bi pojedinačni slučajevi bili uzeti kao univerzalna pravila”. Ibn Ašur je počeo aplicirati svoje ideje na nekoliko predaja u pokušaju da iz njih filtrira arapske običaje i pravila koja su nastala kao rezultat naslijeđa. On je napisao:¹⁵⁰ “Prema tome, islamsko pravo nije zain-

149 Ibn ‘Āšūr je naveo, naprimjer: “Mi smo te (o Muhammede) poslali svim ljudima...” (34:28), “Reci: O ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik...” (7:158), i hadis: “Poslanik je slat svome narodu, dok sam ja poslat cijelome čovječanstvu.” (Muslim).

150 Ibn ‘Āšūr, *Maqāṣid aš-šari’a al-islāmija*, p. 236.

teresirano da određuje koju će vrstu odjeće, stanovanja ili mjesta ljudi koristiti... Shodno tome, mi možemo ustanoviti da običaji i pravila ponašanja određenog naroda nemaju pravo, kao takvi, da budu zakonom propisani drugom narodu, pa čak ni za narod u kojem su nastali... Ovaj metod interpretacije otklonio je mnoge konfuzije s kojima su se učenjaci suočili u razumijevanju razloga zašto je zakon zabranio određene prakse..., kao što je zabrana ženi da produžava kosu, da razdvaja zube, ili da se tetovira... Ispravno značenje toga, po mom mišljenju... jeste da su te prakse, spomenute u hadisu, prema Arapima, bili znakovi ženinog pomanjkanja čestitosti. Prema tome, zabrana tih praksi, ustvari, usmjerena je ka određenim lošim namjerama... Slično tome, mi čitamo: "... i ženama vjernika neka spuste haljine svoje niza se." (El-Ahzab, 59.) Ovo je propis koji je uzeo u obzir jedan arapski običaj i prema tome ne mora, nužno, da se odnosi na ženu koja ne nosi ovu vrstu odjeće..."

Prema tome, na temeljima intencije "univerzalnosti" islamskog prava Ibn Ašur sugerira metod interpretacije predaja kroz razumijevanje njihovog istaknutog arapskog kulturnog konteksta, radije nego njihovo tretiranje kao apsolutnih i neograničenih pravila. Dakle, on navedene predaje čita u smislu njihovih visokih moralnih intencija, radije nego kao norme same po sebi. Ovaj pristup dozvoljava veliku fleksibilnost u pravu i prilagođavanje lokalnim kulturama, posebno u nearapskim okruženjima.

MAQĀŠID KAO ZAJEDNIČKA PLATFORMA ZA ŠKOLE ISLAMSKOG PRAVA

Danas, na početku dvadeset prvog stoljeća, oštra “naučna” razmimoilaženja dešavaju se među svim školama islamskog prava. Najoštrije i najrazornije među tim razmimoilaženjima jeste sunijsko-šiijsko razilaženje, koje mnogi vole da prihvate kao “sektaško” razilaženje, zbog mnogih političkih motiva. Očite razlike u prošlosti i sadašnjosti između mnogih sunijskih i šiijskih škola, kako će ljudi koji se bave islamskim pravom ustvrditi, svode se na njihove “razlike o političkim”, prije negoli na razlike oko “temelja vjere”. Međutim, danas, duboke razlike između sunnija i šiija izgrađene su kroz sudove, džamije i društvene aktivnosti u većini zemalja, uzrokujući da se te razlike u mnogim zemljama razvijaju u nasilnički konflikt. Te razlike dodate su široko rasprostranjenoj kulturi društvene netolerancije i nemogućnosti koegzistencije s “drugim”.

Uradio sam istraživanje o najnovijim studijima o *maqāšidima*, koje su napisali glavni sunijski i šiijski učenjaci. Istraživanje je otkrilo interesantnu sličnost između oba pristupa *maqāšidima*.¹⁵¹ Oba pristupa nose iste naslove (*idžtiḥad, analogija, moralne vrijednosti, ahlak itd.*), pozivaju se na iste knjige (Al-Džuvajnijevo djelo

151 Naprimjer, pogledaj: Mohammad Mehdi Shamsuddin, “Maqāšid aš-Šarī’a”, Mohammad Hussain Fadlullah, “Maqāšid aš-Šarī’a”, Al-Alvānī, “Maqāšid aš-Šarī’a” and Abdulhadi al-Fadli, “Maqāšid aš-Šarī” in *Maqāšid aš-Šarī’a*, ed. Abduldžabbār ar-Rufa’i (Damask: Dār al-Fikr, 2001). Također, pogledaj: Al-Qaṛāḏī, *Madhal*.

Burhān, Ibn Bābavajhovo *ʿIlal aš-Šarāʿi*, Gazālijevo *Mustaṣfa*, Aš-Šātībijevo *Muvāfakāt*, As-Saderovo *Uṣūl* i Ibn Ašurovo djelo *Maqāṣid*) i koriste iste teoretske klasifikacije (*maṣāliḥ*, *darurāt*, *ḥādžijāt*, *taḥsīnijāt*, *maqāṣid ʿāma*, *maqāṣid ḥaṣṣa* itd.) Većina pravnih razilaženja među sunijskim i šiijskim pravnim školama rezultat su razilaženja oko nekoliko predaja i desetak praktičnih normi.

Maqāṣidski pristup fikhu holistički je pristup koji sebe ne ograničava na jedno predanje ili mišljenje, nego se radije obraća općem principu i zajedničkoj platformi. *Implementiranje* “viših” intencija jedinstva i pomirenja muslimana ima veći prioritet od implementiranja detalja *fikha*. Shodno tome, ajatullah Mahdi Šamsuddin zabranio je neprijateljstvo između šiija i sunnija na temeljima “visoke i fundamentalne intencije pomirenja, jedinstva i pravde”.¹⁵²

Maqāṣidski pristup posmatra ovo pitanje na višem nivou i, shodno tome, prevazilazi razlike u pogledu političke historije muslimana naročito podupirući potrebnu kulturu pomirenja i mirne koegzistencije.

MAQĀṢID KAO ZAJEDNIČKA OSNOVA ZA MEĐUVJERSKI DIJALOG

Sistemska teologija je jedan pristup religiji ili određenom sistemu vjerovanja koji pokušava da predoči cjelo-

152 Šamsuddin, “*Maqāṣid aš-šarīʿa*”, p. 26.

vitu sliku. To je jedan pristup koji razmatra sve aspekte koji se odnose na tu religiju ili vjeru, kao što je historija, filozofija, nauka i etika, u namjeri da ponudi holističko filozofijsko mišljenje. Pristup koji nosi ime “sistemska teologija” postaje izuzetno popularan, posebno u kršćanskoj teologiji svih njenih denominacija.

Kršćanska sistemaska teologija postavlja sljedeće pitanje: “Šta nas cijela Biblija uči danas o određenoj temi?”¹⁵³ Kao takvo, to uključuje “proces prikupljanja i sintetiziranja svih relevantnih tekstova za različite teme”,¹⁵⁴ kao što su molitve, pravda, pravednost, predanost, milost, jedinstvo, različitost, moralnost, spasenje i širok dijapazon drugih tema.¹⁵⁵ Sistemska teologija koristi “induktivnu metodu”,¹⁵⁶ što kao rezultat ima “grupiranje, klasificiranje i integriranje” “nepovezanih istina”, o kojima se govorilo kao o “neprobavljenim činjenicama” sve dok njihove međusobne veze i naglašene “dogme”¹⁵⁷ ili “koherentni sažeci” nisu postali evidentni.¹⁵⁸

153 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Leicester and Grand Rapids: InterVarsity Press and Zondervan Publishing House, 1994, 2000), p. 21.

154 Wayne Grudem, *Systematic Theology*, p. 22.

155 For example, Wayne Grudem, *Systematic Theology* p. 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.

156 Charles Hodge, *Systematic Theology*, edited by Edward Gross (New Jersey: P&R Publishers, 1997), p. 26.

157 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm.B. Eardmans, 1996), p. 15.

158 Roger Olson, *The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), p. 74.

Nužnost sistematičnog pristupa teologiji opravdavao je Charlesa Hodge (1797–1878. god.) na sljedeći način:¹⁵⁹

1. Konstitucija ljudskog uma ne može pomoći u nastojanju da se sistematiziraju i “pomire činjenice za koje on tvrdi da su istina”.
2. Akumulacija izoliranih činjenica rezultira mnogo višim nivoom spoznaje.
3. Taj proces nužan je za zadovoljavajuće izlaganje istine i “njenu odbranu od prigovora”.
4. To je “priroda” fizičkog svijeta i objave, definirana od Boga, koja “hoće da čovjek proučava Njegova djela i otkriva njihov izvanredni organski odnos i harmonične kombinacije”.

Sistemska teologija, u navedenom smislu, nosi mnogo očitih sličnosti s *maqāšid*- pristupom islamu, koji ova knjiga sve vrijeme nastoji prezentirati. Oba pristupa razvijaju koncept “reinterpretacije” da bi pružili osnove za dinamizam i fleksibilnost u viđenjima, bez dovođenja u pitanje osnovnih oslonaca vjernika u svetim knjigama.

Klasična teorija *maqāšida* definira područja nužnosti (*darūrāt*) koje Šerijat štiti i čuva, kao što su “očuvanje vjere, života, imetka, razuma i potomstva”.¹⁶⁰

159 Charles Hodge, *Systematic Theology*, pp. 24-25.

160 Al-Gazālī, *Al-Mustāšfa*, vol. 1, p. 172; Ibn al-'Arabī, Abū Bakr al-Mālikī, *Al-Maḥsūl fī uṣūl al-fiqh* (Amman: Dār al-Bajārik, 1999), vol. 5, p. 222. Al-Āmidī, *Al-Iḥkām*, vol. 4, p. 287.

Slično tome, sistematični teolozi pišu o sličnim konceptima, kao što su važnost zaštite života i zdravlja, zaštite duša “zabranjivanjem opijanja” (mada se islamski pristup ogleda u zabrani svih količina i formi intoksikacije kroz formu “blokiranja sredstava” koja vode opijanju), nužnosti njegovanja porodice itd.¹⁶¹

Holističko (*maqāṣid*) mišljenje dozvoljava teolozima da smjeste specifična vjerska učenja i naredbe unutar općeg sistema osnovnih principa i ciljeva, radije nego da se fokusiraju na razumijevanje dio po dio i doslovno primjenjivanje tih učenja i naredbi. Tako uzeto, moralne vrijednosti kojima teže različite naredbe ne bi bile različite u vjerskom kontekstu, uprkos činjenici da one imaju različite oblike u svojim posebnim praktičnim okruženjima.

Dakle, vjerujem da navedeni intencijski utemeljen pristup teologiji može imati značajnu ulogu u međureligijskom dijalogu, a isto tako i u razumijevanju. To otkriva sličnosti koje su nužne za takav dijalog i razumijevanje.

MAQĀṢID AŠ-ŠARĪ'AH (INTENCIJE I CILJEVI ŠERIJATA) U PRIMJENI

Pitanja i odgovori o etici.

Dobio sam sljedeća pitanja, od različitih ljudi i iz različitih država, preko islamonline.net, preko njegovog

161 Wayne Grudem, *Systematic Theology*, p. 124, 208, 241, 781, 1009.

forumu readingislam.net "Ask About Islam" i preko drugih vidova korespondencije putem e-maila. Uzeo sam malo slobode da uredim ta pitanja i odgovore u namjeri da izostavim dijelove koji se ne odnose na ovu temu u ovoj knjizi. Cilj ovog dijela je da ilustrira kako *maqāṣid aš-Šarī'a* mogu dati odgovore na neka hitna savremena pitanja u islamskom pravu, koja svuda postavljaju kako muslimani, tako i nemuslimani.

Pitanje: *"Maqṣid" (intencija / cilj) Šerijata općenito je etika (ahlak), je li tako? Kao musliman koji je rođen i koji živi na Zapadu, ja vidim veliku razliku između etičkog koda islama i zapadnog etičkog koda. Razlika o kojoj govorim odnosi se na vječnost i jednodušnost ovog etičkog koda. Želim da kažem da ono što se smatralo negativnim prije 1 400 godina u islamu, danas je još uvijek u islamu negativno, dok to nije slučaj u zapadnom etičkom kodu. Molim, dajte mi vaše razmišljanje o tom pitanju.*

Odgovor: Istaći ću dvije tačke u pokušaju da obrazložim tu ozbiljnu i važnu temu:

1) Hajdemo napraviti razliku između etičkih vrijednosti (ideala i *maqāṣida*) i etičkih odluka (koje su primjena tih vrijednosti u stvarnom svijetu). Pretpostavka je da ideal *maqāṣida* i vrijednosti (kao što su pravda, jednakost, poštenje, sloboda, čednost, tolerancija itd.) nisu predmet "evolucije" koja se deša-

va s promjenom mjesta i vremena. Međutim, etičke norme, koje su praktične implikacije tih ideala, mogu se promijeniti na način koji čuva i promovira originalne ideale, ovisno o promjeni prostora i vremena. Naprimjer, pravda je ista u svakom prostoru i vremenu. Međutim, primjena tog koncepta u sudstvu, naprimjer, jasno je ovisna o tome šta društvo misli da je “korektno” shodno njegovoj kulturi i kontekstu. Naprimjer, pravda zahtijeva određene pravne norme i odgovornosti za svakog člana porodice po prihvaćenom društvenom sistemu. Ta prava i odgovornosti mogu biti različiti u različitim društvenim sistemima u kojima se uloga članova porodice razlikuje u značajnim oblicima. Ta razlika, ili “kulturalna specifičnost” mora se uzeti u obzir kako bi se održala sama pravda.

2) Međutim, postoje određeni “vidovi obožavanja” (arapski *ibādāt*) u islamu koji se uzimaju onakvim kakvi su i koji nisu predmet izmjene. To su opći kulturni sadržaji islama, ako hoćeš, koji svaki musliman mora prigrliti, bez obzira gdje bio. Jasan primjer je pet namaza (i način na koji klanjamo, način na koji se peremo prije namaza, broj namaza i njihova vremena, preginjanje, dova itd.), godišnje materijalno davanje – zekat (uključujući njegov iznos i kategorije ljudi kojima se daje itd.) Muslimani u aktivnostima namaza jednostavno slijede primjer zadnjeg

poslanika Muhammeda, s.a.v.s., i od njih se ne očekuje, kao generalno pravilo, da ih “razvijaju” ili ih mijenjaju na temelju neke mudrosti ili ideje koja stoji iza njih, a koju neko može zaključiti. S druge strane, aktivnosti koje su u kategoriji “poslovanja” (*mu‘āmelāt*) treba da budu predmet toga koliko one postižu mudrost koja je iza njih i koliko postižu naglašena moralna načela. Isto tako, po mom mišljenju, zabranjivanje određenih aktivnosti (kao što je uzimanje bilo koje količine alkohola, kockanje, kamata i blud) potpadaju pod kategoriju islamskog “čina obožavanja” koji je naveden u jasnom i neosporavajućem obliku u islamskim svetim tekstovima. Mi možemo razmišljati o mudrostima koje su iza tih propisa i mi, sigurno, možemo diskutirati da li je to što ja mislim stvarna mudrost iza jednog ili drugog propisa ili nije itd. Ali, na kraju, postoje određeni propisi koje svaki musliman mora primijeniti kao vid prakticiranja i primjene islama u praksi.

Pitanje: Kako islamski zakoni mogu omogućavati moralnim normama da se razvijaju u muslimanskom društvu, u ovom modernom svijetu koji se tako brzo mijenja?

Odgovor: Islamsko pravo ima jedinstveno svojstvo, a to je da uvijek nastoji da postigne određeni etički ili moralni maqāṣid (cilj, intenciju) kroz svoja vjerski propisa-

na pravila i norme. Svi islamski propisi iz područja *‘ibādāt*-a (djela i aktivnosti obožavanja) i *mu‘āmelāta* (poslovanja) teže postizanju specifičnih moralnih ciljeva. Poslanik, s.a.v.s, je poslat “da upotpuni moralne vrijednosti”, kako je on to kazao. Za specifične primjere, Allah, dž.š., je spomenuo da redovno obavljanje namaza “sprečava ljude od nemoralnih djela” (29:45), da za vrijeme hadždža “nema nemoralnih postupaka i ružnih djela” (2:197) i da materijalno davanje ima za cilj da očisti bogataša (od sebičnosti) i da pomogne onog ko nema ništa i ko je siromašan. Slično tome, svi propisi koje su pravnici objasnili u vezi s trgovinom i svi ugovori itd. imaju za cilj da postignu određene vrijednosti kao što su korektnost, iskrenost, zaštita slabog itd. Islamsko pravo (kada se ispravno primijeni) širi moral u društvu. Drugim riječima, islamsko pravo je “moralno pravo” radije nego samo “teoretsko pravo”, rečeno modernim jezikom u općem značenju.

Pitanje: Kur’an kaže da je Muhammed “milost svim živim bićima”. Kako se to reflektuje kroz rigidni sistem islamskog šerijatskog prava? Zar ne vidiš kontradikciju između rigidnosti Šerijata i milosti koja je bila neprikosnoveni cilj postojanja Muhammeda? Molim da pojasnite.

Odgovor: Da, Poslanik Muhammed, s.a.v.s., je “milost svim živim bićima”. (21:107) Međutim, ne mislim da

postoji problem sa Šerijatom, koji predstavlja moralni i samilosni islamski put života. Često navodim izreku velikog imama Šamsuddīna ibn al-Qajjima (u. 748. god. po H. /1347), koji je kazao: "Sav je Šerijat posvećen mudrosti i postizanju dobrobiti na ovom i budućem svijetu. On je u cijelosti posvećen pravdi, milosti, mudrosti i dobru. Prema tome, bilo koji propis koji pravdu zamjenjuje nepravdom, milost njenom suprotnošću, opće dobro lošim djelom, ili mudrost glupošću, jeste propis koji ne pripada Šerijatu, iako se to tvrdi kroz neka tumačenja."

Međutim, postoje neki osnovni problemi s nekim starim i novim interpretacijama i pogrešnim primjenama Šerijata. Tako, dok Šerijat stremlji ka ostvarenju ciljeva ili *maqāšida* pravde, milosti, mudrosti i dobra, neki ljudi u uticajnim političkim i / ili intelektualnim pozicijama pogrešno koriste Šerijat kao sredstvo za političku kontrolu. Prema tome, oni publiciraju određeno razumijevanje Šerijata u namjeri da ostvare određene ovosvjetske dobiti. Ti ljudi daju Šerijatu loš imidž i štete islamu više nego njegovi neprijatelji.

Pitanje: Ljubav je veliki cilj života i podjela ljubavi s drugima i pronalaženje ljubavi s osobom koja je stvarno odgovarajuća je realna sreća. Zašto nam nije dopušteno da uživamo ljepotu miroljubive ljubavi, bez

opterećenja kompliciranog porodičnog života? Kako možeš smatrati tu zabranu fizičke ljubavi da je etična i da je dio "etičkih ciljeva Šerijata"?

Odgovor: To je jedno područje u kom je praksa mnogih muslimana jednostavno nepodudarna sa Šerijatom. Slažem se da je ljubav jedna od najljepših stvari koje je Allah, dž.š., stvorio na Zemlji. Sasvim je humano da nekoga volite i, prema tome, da želite imati fizičke odnose s tom osobom da biste izrazili tu ljubav. Islam nije protiv toga! Islam to samo regulira! Islam nije zabranio ljubav! Islam zabranjuje "fizičku intimnost među parovima koji nisu u braku". Zašto? Zato što islam balansira između vrijednosti ljubavi i druge vrijednosti, a to je dobrobit porodice, koja je, iz islamske perspektive, osnovna jedinica dobrog društva.

Prema tome, ako oženjen čovjek ili udata žena počinje blud, islam smatra da je taj čin "kriminal" zbog toga što je to, iako to može biti izraz ljubavi, protivno srži idealne porodice koju islam želi ostvariti. S druge strane, ako zaljubljeni nisu u braku, islam im ne zabranjuje da jedni druge vole, ali im zabranjuje da tu ljubav izražavaju u fizičkom smislu van institucije braka. Ponovo da istaknem, ovaj propis pokušava da balansira između vrijednosti ljubavi s porodičnim vrijednostima. Ovdje treba naglasiti da islam potiče sklapanje braka i to podržava na različite načine.

Poslanik, s.a.v.s., veli: “Najbolje što dvije osobe koje se vole mogu uraditi jeste da stupe u brak.” (Prenio imam Ahmed i drugi.) Šta ako fizički odnosi među parovima, koji nisu u braku, dovedu do rađanja djece? Je li korektno prema toj djeci da se uspostave takvi odnosi bez preuzimanja obaveza?

Želim naglasiti, također, da ako parovi odluče da nemaju djece iz nekih razloga, možda zato što su jako mladi ili zbog, kako vi to zovete, “tereta komplicirane porodice”, islam nije u startu protiv toga. Međutim, u najmanju ruku, ako se dijete rodi, ono treba da se rodi u porodici. Ona tu djecu štiti od moguće nepravde, a primjeri samohranih majki u mnogim zemljama to najbolje potvrđuju. Prema tome, ljubav je izvanredan cilj, kako ste spomenuli, ali islam ima za cilj da to balansira s drugim društvenim i porodičnim ciljevima.

Pitanje: Kako islam može biti etički put života ako on podstiče na terorizam?

Odgovor: Odgovorit ću na ovo pitanje navodeći šta to nije terorizam, a zatim navesti šta je to terorizam, tako da odgovor bude sam po sebi jasan.

- Terorizam se ne može poistovjetiti s bilo kojom religijom. Nije korektno prema islamu, kršćanstvu, judaizmu, hinduizmu ili budizmu da budu dovedenu u vezu s terorizmom. Najbolji put da

sudite o nekoj religiji jeste da pročitate njene svete tekstove. Te religije, prema njihovim svetim tekstovima, propagiraju određeni put shvaćanja nebeskog i ovosvjetskog i odgajaju svoje sljedbenike specifičnim principima moralnosti i spiritualnosti, iako na različite načine i različitim riječima.

- Terorizam, također, nije istovjetan grubom postupanju. Ustvari, prema svim racionalnim ljudskim bićima, neki su oblici i forme grubog postupanja legitimni. Naprimjer, grub postupak nužan je da biste se odbranili kada vas neko napadne na ulici. Grub postupak ponekad je potreban da biste uhapsili i kaznili kriminalce (u ovom slučaju to je posao vlasti). Ljudi s pravom koriste grub pristup u lovu (naravno ukoliko nisu vegetarijanci) itd. Prema tome, grub postupak, sam po sebi, nije porok. Međutim, način na koji se to koristi u određenom kontekstu može od toga napraviti porok ili plemenito djelo.
- Terorizam ne obuhvata samoodbranu. Zamisli, naprimjer, da neki naoružani ljudi okupiraju tvoju zemlju, izbace te iz tvoje kuće i okupiraju je. Zar ne misliš da imaš pravo na samoodbranu? Ta samoodbrana, međutim, ne bi trebalo da te navede da počiniš nepravdu prema drugim nevinim ljudima i treba da bude usmjerena samo

protiv onih koji su okupirali tvoju kuću.

- Terorizam nije ograničen na pojedince. Postoje terorističke grupe koje koriste organiziranu gerilu za ostvarivanje svojih ciljeva, postoje terorističke vlasti koje koriste vojske i oružja koja proizvode različite vrste destrukcije protiv nevinih ljudi. Ljudi čak mogu biti “terorizirani” i šteta im može biti nanesena drugim sredstvima, kao što su glad, tortura, uskraćivanje medicinske brige, ekonomske sankcije na širokom nivou itd.
- Terorizam nije ograničen na neratne zone. Terorističke aktivnosti mogu se izvršiti i u ratnim zonama, ako osnovni etički propisi o civilima, vojnicima ili ratnim zarobljenicima nisu poštovani i primjenjivani.

Prema tome, terorizam je postupak u kom su nevini civili ili necivili povrijeđeni ili ranjeni na način koji je u suprotnosti s osnovnim konceptom i ciljevima pravde i ljudskih prava. Definicija terorizma koja bi bila utemeljena na konceptu *maqāšida* jeste sljedeća: Djelo terorizma je postupak u kom su nevini ljudi (civili i necivili) povrijeđeni na način koji je u suprotnosti s principima pravde i ljudskog dostojanstva.

ZAKLJUČAK

Savremena primjena, (ili bolje rečeno pogrešna primjena) islamskog prava više je redukcionistička nego holistička (sveobuhvatna), više doslovna nego moralna, više jednodimenzionalna nego multidimenzionalna, više binarna (po principu „crno / bijelo“) nego multiperspektivna, više dekonstrukcionalna nego rekonstrukcionalna i više kauzalna nego teleološka. Postoji nedostatak i manjak promišljanja i funkcionalnosti sveukupnih intencija i istaknutih principa islamskog prava kao cjeline. Štaviše, pretjerane tvrdnje o “racionalnoj izvjesnosti” (bolje rečeno “neracionalnosti”) i “konsenzusu bezgrješnih” (bolje rečeno “historičnosti svetih tekstova”) povećavaju nedostatak i manjkavost duhovnosti, netoleranciju, nasilničke ideologije, uskraćivanje slobode i autoritarnost režima. Prema tome, pristup utemeljen na konceptu *maqāšida* posmatra pravne probleme na višem stadiju poimanja, i shodno tome, prevazilazi (povijesno) razilaženje u politici između islamskih pravnih škola te podstiče naročito potrebnu kulturu pomirenja i mirne koegzistencije. Nadalje, realizacija intencija mora biti osnovni cilj svih fundamentalnih lingvističkih i racionalnih metodolgija *idžtihāda*, bez obzira na njihova različita imena i pristupe. Prema tome, validnost bilo kojeg idžtihada mora biti određena na osnovu njegova nivoa postizanja “svrsishodnosti”, odnosno realizacije *maqāšid aš-šarī'a*.

Teorija ciljeva Šerijata je, bez sumnje, ukorijenjena u tekstualnim normama Kur'ana i Sunneta, ali za njima se često traga i u okviru opće filozofije i ciljeva tih propisa, često iza samoga teksta. Fokus nije toliko na riječima i rečenicama teksta koliko na cilju i intenciji koji se zagovaraju i koji su podržani. Poredeći pravnu teoriju izvora iz *uṣūl al-fiqha, maqāṣid aš-šarī'a* nisu opterećeni metodičkim tehnikacijama, niti literalističkim čitanjem teksta.

Mohammad Hashim Kamali

Ciljevi i intencije Šerijata objašnjavaju mudrost koja stoji iza propisa, kao što je podupiranje društvene kohezije, što je jedna od mudrosti koja stoji iza davanja zekata, dobročinstva prema komšijama i pozdravljanja ljudi selamom... Pristup utemeljen na konceptu *maqāṣida* posmatra pravne probleme na višem stadiju poimanja, i shodno tome, prevazilazi (povijesno) razilaženje između islamskih pravničkih škola te podstiče naročito potrebnu kulturu pomirenja i mirne koegzistencije.

Jasser Auda



Mohammad Hashim Kamali (r. 1944) generalni je direktor Međunarodnog instituta za napredne islamske studije (IAIS) u Kuala Lumpuru, saradnik je na Institutu za napredne studije u Berlinu, na kojem je prethodno bio gostujući profesor. Član je Jordanske kraljevske akademije nauka. Predavao je islamsko pravo na Međunarodnom islamskom univerzitetu u Kuala Lumpuru i bio je dekan Međunarodnog instituta za islamsku misao i civilizaciju (ISTAC) u Kuala Lumpuru. Bio je i konsultant UN-a za ustavne reforme na Maldivima i u Iraku. Član je različitih naučnih i stručnih tijela i odbora. Objavio je više naučnih knjiga iz oblasti islamskog prava, među kojima su: *Principles of Islamic Jurisprudence* (Petaling Jaya, 1999), *Islamic Commercial Law* (Cambridge, Islamic Texts Society 2000), *A Textbook of Hadith Studies* (Islamic Foundation, UK, 2005), *Uvod u šerijatsko pravo* (Centar za napredne studije i El-Kalem, Sarajevo, 2008).



Jasser Auda (r. 1966) izvršni je direktor Instituta za pručavanje *maqāṣida* u Londonu i gostujući je profesor islamskog prava na Univerzitetu Carleton, Kanada. Jedan je od osnivača Međunarodne unije islamskih učenjaka i član Evropskog vijeća za fetve te član Indijske islamske akademije za fikh. Bio je profesor na Univerzitetu Waterloo, te na Aleksandrijskom univerzitetu, Katarskom univerzitetu i Američkom univerzitetu u Šardži. Osnivač je i prvi direktor Centra za filozofiju islamskog prava u Londonu. Bio je i suosnivač i zamjenik direktora Centra za islamsko pravo i etiku u Dohi. Objavio je, između ostalih, sljedeće knjige: *Intencije Šerijata kao filozofija islamskog prava: sistemski pristup* (Sarajevo, El-Kalem i Centar za napredne studije, 2012), *Fiqh al-maqāṣid: ināṭa al-aḥkām al-šar'īyya bi maqāṣidiha* (Herndon, IIIT, 2008).



ISBN 978-86-80804-03-3



9 788680 804033

ISBN 978-9958-022-39-5



9 789958 022395

