



Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur

RASPRAVA O CILJEVIMA ŠERIJATA



RASPRAVA O
CILJEVIMA ŠERIJATA

Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur
Rasprava o ciljevima Šerijata

Naslov izvornika:
Treatise of Maqāsid al-Shari'ah
The International Institute of Islamic Thought, Herndon, 2006.

Copyright © 2006 The International Institute of Islamic Thought

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2019 Centar za napredne studije

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

S ENGLESKOG PREVEO: Nedim Begović

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, www.cns.ba

UREDNIK: Munir Mujić

REDAKTOR: Enes Ljevaković

LEKTOR: Huriya Imamović

DTP I DIZAJN KORICE: Suhejb Djemali

ŠTAMPA: Amos Graf d.o.o. Sarajevo

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo
28-74

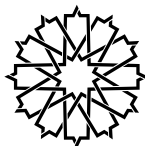
Ibn 'AŠUR, Muhammed et-Tahir
Rasprava o ciljevima šerijata / Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur ; s engleskog
preveo Nedim Begović. - 1. izd. - Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS, 2019.
- 394 str. ; 24 cm

Prijevod djela: *Treatise of Maqasid al-Shari'ah*. - Bibliografija: str. 359-372 ;
bibliografske i druge bilješke uz tekst. - Registar.

ISBN 978-9926-471-00-2

COBISS.BH-ID 27487238

Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur



RASPRAVA O CILJEVIMA ŠERIJATA

S engleskog preveo:
Nedim Begović

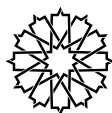


CENTAR ZA ISLAMSKE STUDIJE
CENTER FOR ISLAMIC STUDIES

Sarajevo, 2019.



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



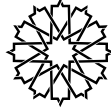
SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	9
Muhammad et-Tahir ibn 'Ašur (1879–1973).....	11
Predgovor autora	15
I. USTANOVLJENJE CILJEVA ŠERIJATA (<i>MEKASID EŠ-ŠERIA</i>).....	27
1 Uvodna napomena.....	29
2 Potreba da pravnici poznaju ciljeve Šerijata	32
3 Metode ustanovljenja ciljeva Šerijata	39
4 Vrednovanje metoda prethodnika.....	47
Prvi primjer	48
Drugi primjer	50
Treći primjer	50
Četvrti primjer	51
Peti primjer	52
5 Nedovoljnost literalne metodologije bez poznavanja viših ciljeva	53
6 Nakana Poslanikovog, a. s., zakonodavstva.....	57
7 Kategorički i spekulativni ciljevi Šerijata	79
8 Racionalizirane i neracionalizirane šerijatske odredbe.....	86
II. O OPĆIM CILJEVIMA ISLAMSKOG ZAKONODAVSTVA.....	95
9 Determinantna karakteristika ciljeva Šerijata	97
10 Zasnivanje ciljeva Šerijata na <i>fitri</i>	105

11	Velikodušnost Šerijata	115
12	Opći cilj islamskog zakonodavstva	119
13	Značenje <i>maslehe</i> i <i>mefsede</i>	124
14	Traganje za interesima (<i>mesalih</i>) u Šerijatu.....	135
15	Kategorije <i>maslehe</i> namjeravane islamskim zakonodavstvom	142
	Kriteriji klasifikacije <i>maslehe</i>	143
	Masleha prema utjecaju i neophodnosti.....	143
	Koncept <i>maslehe</i> mursele.....	151
	Javna i privatna <i>masleha</i>	156
	Masleha s obzirom na dokaz.....	157
16	Univerzalnost islamskog prava	160
17	Ravnopravnost u Šerijatu	171
	Prepreke ravnopravnosti.....	173
18	Sloboda u Šerijatu.....	179
19	Promjena i potvrda: ciljevi Šerijata.....	190
20	U šerijatskim pravilima mjerodavni su suština i svojstva, a ne nazivi i forme	196
21	Analoško zaključivanje utemeljeno na djelotvornim uzrocima i posrednim i višim ciljevima Šerijata	200
22	Manipulacija s ciljem da se nezakonito predstavi kao zakonito	203
23	Pravna prevencija	213
24	Preciznost i određivanje u islamskom zakonodavstvu.....	219
25	Rigoroznost (<i>hazm</i>) i milosrđe (<i>rahme</i>) u provođenju i poštovanju islamskog zakonodavstva.....	224
	Striktност i odlučnost.....	225
	Olakšavanje i milosrđe.....	227
26	Opća i pojedinačna olakšica (<i>ruhsa</i>).....	229
27	Vazi': značenja i vrste	233
28	Milosrdna priroda Šerijata.....	239
29	Cilj Šerijata je izbjegavanje detaljisanja u vrijeme Objave.....	243
30	Cilj Šerijata jeste izgradnja čvrstog i stabilnog društvenog poretka.....	248
31	Nužnost idžtihada.....	250



III. CILJEVI ŠERIJATA: MEĐULJUDSKI ODNOSI (<i>MU'AMELAT</i>)	255
32 Ciljevi i sredstva u transakcijama	257
Klasifikacija mesaliha i mefasida kao ciljeva i sredstava	257
1. Ciljevi (<i>mekasid</i>)	259
2. Sredstva (<i>vesa'il</i>)	261
33 Konkretizacija principa i kategorija prava u Šerijatu	265
Kategorije prava	267
Napomene	271
34 Ciljevi Šerijata: porodica	273
Bračna veza	274
Porijeklo (<i>neseb</i>) i srodničke (<i>karabe</i>) veze	284
Srodstvo po tazbini (<i>asire es-sihr</i>)	288
Načini prekidanja triju veza	289
35 Ciljevi Šerijata: imovinske transakcije (I)	293
Status bogatstva prema Šerijatu	293
Vrste bogatstva i imovine	299
Sticanje vlasništva i zarađivanje	303
36 Ciljevi Šerijata: imovinske transakcije (II)	307
Priroda bogatstva	307
Valjanost i nevaljanost	320
37 Ciljevi Šerijata: transakcije zasnovane na radu	321
38 Ciljevi Šerijata: pokloni i donacije	327
39 Ciljevi Šerijata: sudstvo i svjedočenje	335
40 Ciljevi Šerijata: kazne	353
Zaključak	358
BIBLIOGRAFIJA	359
GLOSAR POJMOVA	373
OPĆI INDEKS	379
BILJEŠKA PREVODIOCA NA ENGLJSKI JEZIK	395



PREDGOVOR

Mi znamo samo ono čemu si nas Ti poučio (Kur'an, 2:32)

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) ima veliko zadovoljstvo predstaviti ovo naučno djelo o temi ciljeva Šerijata (*mekasid eš-šeri'a*). Autor ovog djela šejh Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur najpoznatiji je imam Univerziteta Zejtuna i spada među velike islamske učenjake 20. st.

Objavljivanje engleskog prijevoda Ibn 'Ašurove *Rasprave o ciljevima Šerijata*¹ predstavlja prekretnicu u izučavanju islamskog prava na engleskom jeziku.

U ovoj knjizi Ibn 'Ašur predlaže *mekaside* kao metodologiju obnove teorije islamskog prava, koja nije pretrpjela bilo kakve ozbiljne promjene još od vremena velikih imama, počevši sa Šafijom u 2/8. st., završivši sa eš-Šatibijem u 8/14. st. Ibn 'Ašurova metodologija zauzima srednju poziciju između dva savremena ekstremna stajališta, i to „neoliteralizma“, koji zanemaruje razloge i validne reinterpretacije islamskih propisa zarad literalnih tradicionalnih mišljenja i „neoracionalizma“, koji zanemaruje religijski i kulturni identitet muslimana u svojoj težnji za „modernizacijom“ i „racionalnošću“. Ciljevi islamskog prava naglašavaju razloge, svrhe i opće dobro u islamskim propisima kao i njihovu važnost, dok su istovremeno utemeljeni na islamskim tekstovima i poštovanju islamske vjere.

Ibn 'Ašur je također tretirao osjetljivu temu intencija (*mekasid*) djela i odluka poslanika Muhammeda, s. a. v. s. On je uveo kriterije za razlikovanje

1 Prenijeti pojam *mekasid* u engleski jezik bio je veliki izazov. Odabrali smo da ga ostavimo u originalu u naslovu ove knjige. Međutim, unutar same knjige prevodili smo ga riječima: ciljevi, viši ciljevi, principi, namjere, svrhe i krajnji ciljevi, zavisno od konteksta. Rječnik manje poznatih pojmova nalazi se na kraju knjige.



Poslanikovih predaja koje su namijenjene da služe kao sastavni dio islamskog prava i Poslanikovih djela / izreka koje su namijenjene za specifične okolnosti i svrhe, kao što su političko vođstvo, donošenje presude, prijateljski savjet, rješavanje sporova itd. Ali Ibn 'Ašurov najznačajniji doprinos u ovom djelu jeste razvoj novih *mekasida* na način da je skovao novu terminologiju, koja nije bila poznata u tradicionalnom *usul el-fikhu*. Npr. Ibn 'Ašur je teoriju „očuvanja porijekla“ razvio u „očuvanje porodičnog sistema“, „zaštitu istinskog vjerovanja“ u „slobodu uvjerenja“ itd. On je također uveo koncepte „vladavine prava“, „prirodne dispozicije“, „slobode“, „prava“, „građanstva“ i „jednakosti“ kao zasebne *mekaside* na kojima je zasnovan cjelokupan islamski pravni sistem. Ovaj razvoj otvara prostor i kreira mogućnosti da se islamsko pravo pozabavi savremenim i stvarnim izazovima s kojima se suočavaju muslimanska društva i muslimanske manjine.

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT), koji je osnovan 1981. služi kao važan centar koji olakšava iskrene i ozbiljne znanstvene napore koji su utemeljeni na islamskoj viziji, vrijednostima i principima. Njegovi istraživački programi, seminari i konferencije u posljednje dvadeset četiri godine rezultirali su objavljivanjem više od dvije stotine i pedeset naslova na engleskom i arapskom, od kojih su mnogi prevedeni na nekoliko drugih jezika. IIIT je posebnu pažnju posvetio temi *mekasida* i objavio nekoliko knjiga i disertacija na arapskom i engleskom jeziku o ovoj temi, među kojima je posljednja *Šatibijeva teorija viših ciljeva i intencija islamskog prava* autora Ahmeda er-Rejsunija (objavljena na engleskom jeziku 2005).

Željeli bismo izraziti svoju zahvalnost uredničkom i produkcijskom timu londonskog ureda IIIT-a, koji je neumorno radio na provjeri tačnosti prijevođa, citiranih izvora kao i na revidiranju nekih složenih i teških pasusa. Ovaj tim uključuje Sylviu Hunt, Maryam Mahmood, Shiraz Khan i Fouziu Butt.

Također bismo željeli izraziti naše zahvale prevodiocu knjige Mohamedu el-Tahiru el-Mesawiju, koji je, u različitim fazama pripreme, blisko sarađivao s uredničkim timom. Njegove opširne napomene pridodale su vrijedne i korisne savremene i naučne dimenzije Ibn 'Ašurovom remek-djelu o *mekasidima*.

ANAS S. AL-SHAIKH-ALI JASSER AUDA

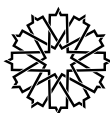
Akademski savjetnik

Doktorski studij

IIIT Ured u Londonu, UK

Univerzitet u Walesu, Lampeter, UK

Ramazan 1427 / septembar 2006.



MUHAMMAD ET-TAHIR IBN 'AŠUR (1879–1973)

Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur (Muhammad al-Tahir Ibn Ashur) rođen je u Tunisu 1879. u bogatoj porodici visokog društvenog položaja. Posvećenost sticanju znanja bila je stalna odlika nekoliko generacija ove porodice andaluzijskog porijekla.

Premda tunižanski biografi ne spominju Ibn 'Ašurovog oca kao pripadnika ulemanske elite tog vremena, na njegovog djeda po ocu Muhammeda et-Tahira ibn 'Ašura (1815–1868) uobičajeno se referira kao na jednog od najboljih i najautoritativnijih učenjaka svog vremena. Međutim, Ibn 'Ašur je rođen u kući svog djeda po majci, također eminentnog učenjaka i državnika šejha Muhammeda el-'Aziza Bu 'Attura (1825–1907), jednog od najistaknutijih saradnika poznatog državnika Hajruddina Paše (1822–1889.) u vrijeme njegovih reformatorskih nastojanja 1860-ih i 1870-ih godina, prije francuske kolonijalne okupacije. Mladi Ibn 'Ašur ušao je u porodični milje koji je bio blisko povezan s reformatorskim pokretom koji je decenijama klijao u Tunisu.

Godine 1892. Ibn 'Ašur se upisao na Zejtunu (formalnu obrazovnu ustanovu sličnu al-Azharu u Kairu), na kojoj je dogovoreno imenovanje njegovih budućih profesora. Ovaj zadatak povjeren je jednom eminentnom starijem profesoru. Kao što biografski podaci jasno pokazuju, gotovo svi profesori koji su dodijeljeni mladom Ibn 'Ašuru bili su reformatorski orijentirani učenjaci (ulema) uključeni u reformske pokušaje koje je Hajruddin vodio 1860-ih i 1870-ih.

Tokom ovog perioda Ibn 'Ašur je stekao nekoliko visokih kvalifikacija, koje je on smatrao samo formalnim pretpostavkama koje su mu neophod-



ne kako bi učvrstio svoj naučni kapacitet i dokazao svoju osobnu vrijednost. Njegov stvarni cilj bio je da bude prisutan među Zejtuninim stalnim nastavnim osobljem i da ima bliske kontakte s njenim autoritetima, naročito njenim glavnim profesorima 'Umarom ibn al-Shaikhom (1826–1911) i Salimom Bu Hajibom (1828–1924). Time je sebi otvorio mogućnost da produbi i proširi obim i prirodu svog znanja na više specijalistički i fokusiraniji način nego što su to omogućavali formalni časovi.

Ova vrsta studija s ekstenzivnim kontaktima profesora i studenta bila je od krucijalne važnosti da bi Ibn 'Ašur mogao steći ono što se u klasičnom islamskom obrazovanju naziva *idžaza*, potvrda nekog istaknutog učenjaka ili više njih da je neki student ovladao određenom disciplinom i time postao pouzdan autoritet u njoj. Ipak, kakvo god formalno obrazovanje da je stekao i kakav god utjecaj njegovih profesora bio, lična posvećenost i prirodni talenat uvijek su imali podjednako važnu ulogu u razvitku njegovih izvrsnih akademskih i znanstvenih sposobnosti kao i u ovladavanju zadivljujuće širokom lepezom disciplina. Ibn 'Ašur se brzo uzdigao na različite istaknute položaje. Godine 1927. promoviran je za glavnog sudiju, a nakon nekoliko godina (1932) za šejhul-islama, visoku službu zahvaljujući kojoj je stekao najviši naučni nivo i autoritet u zemlji.

Bez obzira na administrativne obaveze i nastavničke angažmane na Zejtuni i drugdje, Ibn 'Ašur je bio plodan pisac i autor koji je objavio brojne članke i knjige. Bio je redovan saradnik najistaknutijih časopisa i magazina koji su izlazili u Tunisu, kao i Egiptu i Siriji.

Duga i raznovrsna lista njegovih djela obuhvata *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (komentar Kur'ana u petnaest tomova), *Kešf el-Mugatta* (komentar *Muvetta'a* Malika ibn Anasa), *en-Nezar el-fesih* (komentar *el-Džami' es-sahiha* Muhammada ibn Isma'ila el-Buharija), *Elejse es-subh bi-karib* (historijska i kritička studija o islamskom obrazovanju s projektom njegove reforme), *Usul en-nizam el-idžtima' fi el-islam* (studija o principima i trajnim vrijednostima islamskog društveno-političkog sistema), *Hašije et-tevdih ve et-tashih* (kritički komentar na *Šerh Tenkih el-fusul*, raspravu o *usul el-fikhu* malikijskog pravnika Šihab ed-dina el-Karafija) i *Mekasid eš-šeri'a el-islamije*, čiji prijevod nudi ova publikacija.

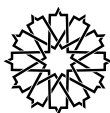
Posljednje djelo o višim ciljevima Šerijata prvo je objavljeno u Tunisu 1946. Ono je bilo rezultat produbljenog i serioznog izučavanja mogućih načina i sredstava oživljavanja islamske jurisprudencije. Ovo je pitanje postalo glavna preokupacija autora početkom 1903. godine, kada je susreo šejha Muhammeda Abduhua, glasnogovornika modernog islamskog



reformizma u Egiptu i arapskom svijetu, tokom njegove posjete Tunisu. Ovaj susret potvrdio je Ibn 'Ašurovu privrženost duhu islamskog reformatorskog pokreta, pa je ubrzo nakon njega počeo objavljivati članke o potrebi reforme islamskog obrazovanja (u pogledu sadržaja, metoda i administracije) stavljajući poseban naglasak na mjesto koje ciljevi Šerijata treba da zauzmu u poučavanju i studiranju islamske jurisprudencije. Doista, interes za ovu tematiku rastao je od prvog objavljivanja djela Ebu Is-haka eš-Šatibija (u. 790/1388) *El-Muvafekat* u Tunisu 1883.

Ibn 'Ašurova knjiga o *mekasidima* Šerijata pionirska je studija o višim ciljevima Šerijata i nije poznato da je bilo koji moderni autor prije Ibn 'Ašura načinio bilo kakav pokušaj da razvije sveobuhvatnu i sistematsku studiju o njihovim različitim aspektima. Ovo djelo stoji kao svjedočanstvo njegovog odnjegovanog cilja da uspostavi *mekaside* kao nezavisnu disciplinu pod nazivom *'Ilm mekasid eš-šeri'ah*.

Ibn 'Ašur je neumorno radio do kraja života, nikada ne spuštajući pero niti se lišavajući zadovoljstva koje mu je čitanje i istraživanje pružalo sve dok nije preselio na ahiret 13. redžeba 1393. (12. augusta 1973.) u dobi od 94 godine. Iza sebe je ostavio bogatstvo dugog iskustva u javnom i administrativnom životu, kao i bogato naslijeđe raznovrsnih naučnih publikacija i članaka, apsolutno nenadmašnih u Tunisu 19. i 20. st., od kojih mnogi još uvijek čekaju na kritičko izučavanje i objavljivanje u našem vremenu.



PREDGOVOR AUTORA

Sva zahvala pripada Allahu, Koji nas je uputio Svom Zakonu i Putu i Koji nas je nadahnuo sredstvima realizacije Njegovih viših ciljeva (*mekasid*) i konceptualizacije sistematske argumentacije putem koje se oni ustanovljavaju. Neka je Allahov blagoslov na našeg poslanika, Muhammeda, s.a.v.s., putem kojeg je Allah uspostavio čvrste osnove za unapređenje. Neka je Njegova milost na Poslanikove ashabe i članove njegove porodice, svjetionike islama i dragulje njegove krune, kao i na istaknute učenjake preko kojih Božansko znanje isijava od objave islama.

Namjeravam ovom knjigom razviti nekoliko važnih diskursa o ciljevima (*mekasid*) islamskog prava, ilustrirati ih i založiti se za njihovu afirmaciju. Svrha ovih diskursa jeste da ih oni koji žele izučavati i razumjeti vjeru islam uzmu kao vodič i referentni okvir kada se suoče s različitim mišljenjima i promjenom vremena. Također namjeravam da ovi diskursi posluže kao sredstvo smanjenja razilaženja pravnika u različitim područjima islama. Štaviše, moj cilj je da osposobim sljedbenike pravnika da, kada se suoče s nekom situacijom, budu pravični u davanju prednosti jednom mišljenju nad drugim, kako bi se odbacio fanatizam i prihvatila istina. Također, svrha ove knjige dvostruka je. Ona pomaže muslimanima u definiranju propisa kojima će ostvariti svoje interese kada se pojave novi slučajevi (*nevazil*) i stvari postanu zamršene, ali im pruža i kategoričan stav kada se suoče sa suprotstavljenim argumentima različitih pravnih škola (*meza-hib*) i konkurentskim mišljenjima njihovih učenjaka.

Svijest koju imam o poteškoćama s kojima se susreću pravnici u svom argumentiranju i zaključivanju o šerijatskim pitanjima navela me da posvetim pažnju ovoj tematici. Slučaj pravnika nije poput slučaja učenjaka racionalnih znanosti. Ovi drugi zasnivaju svoje logičko i filozofsko zaklju-



čivanje na nužnim dokazima, posmatranju ili zadanim postulatima koji sve polemičare primoravaju da obustave raspravu, rješavajući na taj način sve tačke sporenja među njima. Nasuprot tome, pravnici se u svom pravnom zaključivanju uglavnom ne oslanjaju na nužni/kategorički (*darurijje*) dokaz ili na dokaz blizak toj kategoriji kojem je i tvrdoglava osoba prinuđena da se pokori i koji postaje vodič zbunjenome. Po mom mišljenju, učenjaci Šerijata imaju veće pravo na takvo uvjerljivo zaključivanje a onaj svijet bolji je od ovosvjetskog života.

Neko bi mogao pomisliti da su propozicije i pravila (*mesa'il*) nauke *usul el-fikha* dovoljni da vode svakoga koji nastoji ostvariti spomenuti cilj. Međutim, kada neko ovlada *usul el-fikhom*, zasigurno će shvatiti da je većina njegovih propozicija predmet sporenja među učenjacima, čije se razilaženje oko osnovnih principa (*usul*) nastavlja zbog njihovog neslaganja oko primijenjenih pravnih pravila (*furu'*). Drugim riječima, ovakvo stanje posljedica je toga što su opća pravila i principi *usul el-fikha* izvedeni iz konkretnih kvaliteta datih pravila. Naime, sistematska kompilacija (*tedvin*) nauke *usul el-fikha* dovršena je dva stoljeća nakon kodifikacije *fikha*. Nadalje, treba spomenuti da su neki pravnici bili slabi u pitanjima *usula*, pa su se upuštali u područje *fikha* bez adekvatnog znanja. Zapravo, kada bi se pojavili novi slučajevi koji traže originalna pravna pravila, tek je mali broj pravnika bio u stanju primijeniti opća pravila i univerzalne principe jurisprudencije postavljene u *usul el-fikhu*. Otuda *usul el-fikh* nikada nije bio konačan arbitar čiji sud prihvataju oni koji se ne slažu u pitanjima *fikha*. Usmjeravanje pravnika na jedinstveno mišljenje ili, barem, reduciranje razlika u njihovim mišljenjima pokazalo se teškim, ako ne i nemogućim.

Osim toga, većina propozicija i zahtjeva *usul el-fikha* teško da može poslužiti svrsi objašnjenja inherentne mudrosti (*hikme*) i ustanovljenja ciljeva Šerijata. Oni više služe izvođenju odredbi (*ahkam*) iz doslovnih izraza i riječi (*elfaz*) Zakonodavca i to kao metodološka pravila koja omogućavaju osobi koja ih poznaje da izvodi pozitivna pravna pravila iz tih izraza ili da izvodi određena svojstva i kvalitete (*evsaf*) na koja dati izrazi upućuju. Ove kvalitete i svojstva onda se smatraju sredstvima zakonodavstva. Tako npr. brojni novi slučajevi podvode se pod jedan te isti izraz analoške dedukcije na osnovu toga što svi ti slučajevi imaju zajedničko svojstvo za koje se smatra da je namjeravano značenje riječi Zakonodavca, a ono se zove '*illet (ratio legis)*'.

Da bismo ovaj momenat dodatno pojasnili, kazat ćemo da metodološka pravila omogućavaju svakome ko ih dobro poznaje da njima argumentira detaljna pravna pravila (*furu'*) koja su izveli pravnici prije ustanovlje-



nja nauke *usul el-fikha*. Zahvaljujući tim metodološkim pravilima, detaljna pravila postaju prihvatljiva sljedbenicima različitih pravnih škola (*meza-hib*) koji ih prakticiraju. Ukratko, najvažnija svrha kojoj date metode mogu služiti jeste da pojasne značenje šerijatskih tekstova pod različitim okolnostima njihovog izoliranja (*infirad*), udruživanja (*idžtima*) ili odvajanja (*iftirak*), i to kako bi osoba koja je vješta u njihovoj primjeni mogla postići gotovo isto razumijevanje kao i arapski govornik. Ove metode obuhvataju pitanja koja se tiču različitih konotacija izraza, kao npr. općenitost (*'umum*), neograničenost (*itlak*), eksplicitnost (*nass*), očiglednost (*zuhur*) i stvarno značenje izraza (*hakika*), kao i suprotnosti navedenih kategorija. One također uključuju pitanje proturječnosti pravnih argumenata (*te'arud el-edille*), kao što su konkretizacija (*tahsis*), ograničavanje (*takjid*), tumačenje (*te'vil*), usaglašavanje (*džem*), preferiranje (*terdžih*) itd.

Sve navedeno tiče se šerijatskih dispozicija (*tesarif*) odvojeno od bilo kakvog razmatranja njegove univerzalne mudrosti (*hikme*) te općih i partikularnih ciljeva njegovih naredbi i zabrana. Naime, učenjaci *usul el-fikha* ograničili su svoja istraživanja na vanjske i literalne aspekte Šerijata te značenja koja nosi njegovo slovo, tj. zakonske razloge (*'ilel*) analoški izvedenih pravila. Moguće je susresti mnoštvo važnih pravila koja se tiču ciljeva Šerijata u istaknutim fikhskim djelima, ali nijedno od njih nije zastupljeno u djelima iz *usula*. Međutim, ova pravila koja se odnose na *mekaside* tiču se isključivo partikularnih ciljeva različitih kategorija šerijatskih propisa (*mešru'at*) na početku odgovarajućih poglavlja fikhskih zbornika, a ne općih ciljeva (*mekasid 'amme*) zakonodavstva.

Nadalje, postoje skriveni uvidi u diskurse koji se tiču nekih teorema *usul el-fikha* ili u njegovim nezapaženim poglavljima. Ova poglavlja ili nisu dovoljno proučena ili se smatraju dosadnim i zamornim, pa ih autori smještaju na kraj usulskih djela. Kada pisci dođu do njih, oni to čine već umorni i klonuli, te ih uspijevaju pročitati samo najstrpljiviji i najuporniji studenti. Stoga, ovi uvidi uvijek ostaju rijetkim i zaboravljenim, premda zavređuju da budu uvršteni u konstitutivne elemente discipline koja se bavi višim ciljevima Šerijata (*'ilm mekasid eš-Šeri'a*). Ovi uvidi mogu se pronaći u raspravama o pojmovima prikladnosti (*munasebe*) i stvaralačke imaginacije (*ihale*) u istraživanju metoda identificiranja i potvrđivanja zakonskog razloga (*mesalik el-'ille*). Moguće ih je pronaći i u raspravama o interesima koji nisu normirani tekstovima (*mesalih mursele*), mnoštvu kontinuirano tradiranih predaja (*tevatür*), nužnom znanju (*ma'lum bi ed-darure*), tumačenju neograničenih izraza (*mutlak*) na osnovu ograniče-



nih (*mukajjed*) u slučaju sličnosti ili različitosti razloga/uzroka (*mudžib*) i norme (*mudžeb*). U uvodnom dijelu svoje knjige *el-Burhan* Imam el-Haremejn el-Džuvejni² ispričava se zbog toga što je u razmatranje usulskih problema unio i one stvari koje nisu kategoričkog karaktera. On navodi:

Može se prigovoriti da se iscrpne diskusije o pojedinačnim predajama (*ahbar ahad*) i vrstama analoške dedukcije (*akjise*) mogu pronaći samo u usulskim djelima, iako one nisu kategoričke naravi (*kavati*). Mi na to odgovaramo na način da je zadaća pravnog teoretičara (*usuli*) da ustanovi obaveznost (*vudžub*) postupanja shodno ovim dokazima općenito. Ipak, neophodno je spomenuti takve detalje kako bi se pojasnilo namjeravano značenje (*medlul*) i povezalno s njegovim znakom/dokazom (*delil*).³

Međutim, ovaj odgovor nije uvjerljiv jer ne nalazimo da su učenjaci u *usul el-fikh* uvrstili samo ona kategorička pravila koja stoje nasuprot njihovih zahtjeva, kao što su to učinili kada su u pitanju osnove vjerovanja (*usul ed-din*). Zapravo, susrećemo samo nekoliko kategoričkih principa, kao što su nužne univerzalije (*kullijjat darurije*), koje se sastoje od zaštite vjere (*hifz ed-din*), zaštite života (*hifz en-nefs*), zaštite razuma (*hifz el-'akl*), zaštite potomstva (*hifz en-neseb*), zaštite imovine (*hifz el-mal*) i zaštite časti (*hifz el-'ird*). Osim navedenih, principi jurisprudencije uglavnom su vjerovatni i spekulativni (*maznune*).

2 Ebu el-Me'ali 'Abd el-Malik ibn Ebi Muhammed 'Abdullah ibn Jusuf el-Džuvejni, poznat kao Imam el-Haremejn, rođen je 419/1028. u malom selu koje se zove Džuvejn, u blizini Nišapura, u sjevernom Iranu. Kao veliki šafijski pravnik i eš'arijski teolog, el-Džuvejni je imao trajan utjecaj na razvoj *usul el-fikha* (islamske pravne teorije) i eš'arijskog *kelama* (teologije). Blisko je saradivao s moćnim seldžučkim vezirom Nizam el-Mulkom, koji ga je imenovao za profesora šafijske jurisprudencije na Nizamijja medresi koju je ovaj osnovao u Bagdadu. El-Džuvejni je ostavio iza sebe mnogo izvanrednih radova koji su neosporni izvori za kasnije generacije studenata islamske teologije i pravne teorije. Oni obuhvataju, između ostalih, *el-Šamil fi usul ed-din*, *Kitab el-iršad ila kavati' el-edille fi usul el-i'tikad* (u oblasti teologije), *Kitab et-telhis fi usul el-fikh*, *el-Burhan fi usul el-fikh* (u oblasti pravne teorije). Umro je 478/1085.

3 Ebu el-Me'ali el-Džuvejni, *el-Burhan fi usul el-fikh*, ur. 'Abdulazim ed-Dib (Kairo: Dar el-vefa', 1412/1992), vol. I, str. 79.



Ebu 'Abdullah el-Mazeri⁴ zapazio je ovaj problem kada je pisao komentar na raspravu o argumentima pravnih pravila (*edille el-ahkam*) u djelu *el-Burhan* imama el-Džuvejnija, za koje se navodi da su to „nedvosmisleni tekstovi (*nass*) Kur'ana, nedvosmisleni tekstovi mutevatir predaja (Sunnet) i konsenzus (*idžma*)“.⁵ El-Mazeri tako navodi:

Formulacije pravnih teoretičara (*usulijun*) razlikuju se u ovom pogledu. Neki među njima ne prihvataju ovu kvalifikaciju (upotrebom ograničavajućeg atributa „nedvosmisleni“) i jednostavno upućuju na tekstove Kur'ana, Sunneta (tj. navode ih bez ograničavanja u smislu da su oni nedvosmisleni) i konsenzus. Kada odgovaraju na pitanje da li podrazumijevaju i tekstove koji imaju spekulativna značenja (*zavahir*) i pojedinačne predaje (*ahkbar ahad*), oni navode da oni svojom definicijom podrazumijevaju ono za što smatraju da je sigurno namjeravano Knjigom (tj. Kur'anom). Oni tako vele iako, kako sami tvrde, ne mogu biti potpuno sigurni da je svaki pojedinačni primjer opće primjenjivosti (*'umum*) namjeravan njome. Isto vele i u pogledu pojedinačnih predaja, tj. da mi ne možemo biti sigurni da neka konkretna predaja predstavlja sastavni dio korpusa Sunneta. Drugi ne koriste ovu kvalifikaciju kako bi otklonili svaku nejasnoću. Dok, treća grupa učenjaka tvrdi da sve što ukazuje na pravilo (*hukm*) jeste pravni argument, makar bio spekulativan (*maznune*) i da nije neophodna bilo kakva kvalifikacija.⁶

4 Njegovo puno ime je Ebu 'Abdullah Muhammed ibn 'Ali ibn Omer ibn Muhammed et-Tamimi el-Mazeri. Rođen je u gradu Mazara, na Siciliji 453. god po H. Najvjerovatnije se preselio u Tunis 464. god po H., pošto je cijeli otok pao pod vlast Normana. U Tunisu je sticao znanje skupa s nekim od najautoritativnijih malikijskih naučnika svog vremena, naročito s Ebu el-Hasanom 'Alijem ibn Muhammedom er-Rebi'om el-Lahmijem (u. 478. god po H.) i Ebu Muhammedom 'Abdulhamidom ibn es-Saigom (u. 486. god po H.). Poput većine velikih naučnika u islamskoj tradiciji, el-Mazeri je, pored tefsira, hadisa, fikha i *usul el-fikha*, teologije i filozofije, studirao i matematiku i medicinu. To mu je pružilo širinu pogleda i sposobnost analitičkog promišljanja pravnih pitanja. U svom pravnom mišljenju kombinirao je tradicionalistički pristup pravnička malikijske škole u Kajrevanu s racionalističkim i argumentativnim pristupom malikija u Bagdadu. U islamskoj jurisprudenciji, i *usulu* i *furu'u*, El-Mazeri je posvećivao posebnu pažnju pitanjima s većim stepenom pravničkih razilaženja (*hilaf 'ali*), tragajući za višim ciljevima Šerijata. Pored komentara na El-Džuvejnijevo djelo *El-Burhan* (v. fusnotu 5), napisao je mnogobrojne vrijedne radove na različitim poljima islamske učenosti. Tu spadaju, između ostalih, *Šerh et-Talkin* (komentar *Talkina*, kompendijuma malikijske jurisprudencije koji je napisao veliki malikijski pravnik iz Bagdada el-Kadi Ebu Muhammed 'Abdulvehhab, koji je umro 422. god po H.), *el-Mu'lim bi feva'id Muslim* (djelimični trotomni komentar poznate hadiske zbirke velikog muhaddisa Muslima ibn el-Hadždžadža (u. 261. god po H.). El-Mazeri je umro u dobi od 83 godine, i to 536/1141. u priobalnom gradu Mahdia a ukopan je u obližnjem gradu Manastiru, gdje njegov kabur i danas posjećuje veliki broj tunižanskih muslimana.

5 Džuvejni, *Burhan*, str. 78.

6 El-Mazerijev komentar djela *el-Burhan*, pod naslovom *Idah el-mahsul min Burhan el-usul*, prema kojem je autor unio ovaj citat uredio je Ammar Telbi (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 2001) na osnovu jedinog poznatog sačuvanog rukopisa u Ibn Ašurovoj zbirci. Nažalost, mnogi listovi ovog rukopisa nedostaju ili se ne mogu odgonetnuti, uključujući veće dijelove poglavlja iz kojeg je citat preuzet; s obzirom na ovu okolnost bilo je teško ispravno ga dokumentirati.



Prema Karafijevom⁷ komentaru djela *el-Mahsul* (autora Fahrudina er-Razija),⁸ el-Ebjari⁹, kada tretira naredbu (*emr*) i zabranu (*nehj*) u svom komentaru *el-Burhana*, navodi:

Propozicije usula su kategorične, ne ostavljaju prostora za spekulaciju (*zann*). One se izvode iz kategorične dokazne osnove koja se ne nalazi u knjigama. To znači da svako ko je temeljito upoznat sa sudskim presudama (*akdije*) i raspravama Poslanikovih ashaba te ko dobro poznaje izvore Šerijata i njihovo porijeklo, postići će pouzdano znanje o onome što predstavlja principe jurisprudencije (*ka-va'id el-usul*); a ko to ne uspije, neće postići ništa osim puke spekulacije.¹⁰

Ovaj pristup također je neproduktivan, jer ono čime se mi bavimo jeste vrednovanje statusa stvarnih propozicija *usul el-fikha*, a ne onoga što su iskusili neki učenjaci Šerijata. Štaviše, u Karafijevom komentaru er-Razije-vog *Mahsula*, u drugom poglavlju, koje tretira premise, navodi se da je Ebu

7 Šihab ed-Din Ahmed ibn Idris el-Karafi es-Sanhadži rođen je 626/1229. u malom selu Karafe blizu Kaira. Studirao je kod najboljih naučnika svog vremena, posebno 'Izz ed-Dina ibn 'Abd es-Selama. Bio je najautoritativniji malikijski pravnik svog vremena u Egiptu. El-Karafi je bio energičan i plodonosan pisac u mnogim disciplinama, kao što su teologija, jurisprudencija, polemika sa kršćanima, arapske jezikoslovne nauke, tumačenje Kur'ana itd. Njegovo opsežno djelo *ez-Zakire* važan je izvor za saznanje malikijske pravne doktrine, a u njemu je primijenio komparativni pristup. Njegova knjiga *el-Furuk* predstavlja pinoriski poduhvat na planu kodifikacije pravnih pravila i maksima. Osim toga, napisao je više djela o *usul el-fikhu*, kao što su: *Tenkih el-fusul* i *Nefa'is el-usul fi šerh el-mahsul*. Umro je 684/1285.

8 Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Omer ibn el-Husejn Fahr ed-Din er-Razi rođen je u Rejju 544/1149. Poznat je po različitim nadimcima koji svjedoče o visokom rangu koji je stekao tokom života, kao što su Ebu el-Fadl, Ebu el-Me'ali, Ibn el-Hatib, el-Imam itd. Njegov otac Dija' ed-Din i sam je bio izvanredan naučnik svog vremena. Fahr ed-Din je obrazovan u šafijskoj pravnoj školi i pripadao je eš'arijskoj školi *kelama* – filozofije. Slijedeći tradiciju u klasičnom islamskom obrazovanju, Er-Razi je proveo mnogo godina putujući po različitim dijelovima muslimanskog svijeta u potrazi za znanjem. Na svojim putovanjima vodio je intelektualne debate s predstavnicima suprotstavljenih škola mišljenja, osobito mu'tezilijama. Njegovo obrazovanje bilo je enciklopedijsko, što dokazuju raznovrsnost i širina njegovih djela, koja obuhvataju većinu tradicionalnih islamskih naučnih disciplina. Među njegovim djelima su: *Mefatih el-gajb* (kur'anska egzegeza), *el-Mahsul fi 'ilm el-usul* (islamska pravna teorija ili *usul el-fikh*), *el-Metalib el-'alijje min el-'ilm el-ilahi* i *el-Mebahis el-mešrikijje* (teologija i filozofija). Jedna izvanredna odlika Razijeveg intelektualnog naslijeđa bio je pokušaj da sintetizira eš'arijske i mu'tezilijske doktrine kao i teologiju i filozofiju. Er-Razi je umro u Heratu 606/1209. Više o njegovom životu i radu v. u: Yasin Ceylan, *Theology and Tafsir in the Major works of Fakhr al-Din al-Razi* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization – ISTAC, 1996); and Roger Arnaldez, *Fakhr al-Din al-Razi: Commentateur du Coran et philosophie* (Pariz: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002).

9 Šems ed-Din Ebu el-Hasan 'Ali ibn Isma'il ibn 'Ali ibn 'Atijje rođen je 557. god. po H. a umro je 618. god. po H. Bio je pravnik, pravni teoretičar (*usuli*) i komentator Kur'ana. Među njegovim djelima su: *et-Tahkik ve el-bejan fi šerh el-Burhan (usul el-fikh)* i *Sefine en-nedžat* (komentar Gazalijeveg *Thja' 'ulum ed-dina*).

10 Šihab ed-Din el-Karafi, *Nefa'is el-usul fi šerh el-Mahsul* (9 tomova), ur. 'Adil Ahmed 'Abd el-Mevdžud i 'Ali Muhammed Mu'avved (Rijad: Mekteba Mustafa el-Baz, 1995), vol. 3, str. 1247-1248.



Husejn el-Basri¹¹ spomenuo u svom *Šerh el-'Umedu* da prihvatanje i slijedeće (taklid) nije dopušteno u pitanjima *usul el-fikha*, jer nije svaki mudžtehid u pravu u ovom smislu; zapravo, ispravno je mišljenje samo jednog mudžtehida. Nadalje, onaj ko griješi u pitanjima *usul el-fikha* čini grijeh, što je različito u odnosu na fikhska pitanja. Na ovo Karafi odgovara tvrdnjom da u *usul el-fikhu* postoje određene propozicije koje imaju slabu osnovu, kao što je prećutni konsenzus (*idžma' sukuti*) i svako ko ih osporava zapravo osporava spekulaciju, a ne izvjesnost. Stoga, takva osoba ne bi smjela biti optužena za činjenje grijeha. To je nalik našem stajalištu koje se tiče osnova vjerovanja (*usul ed-din*), jer mi ne smatramo grešnim onoga ko tvrdi da događaji nastavljaju egzistirati više od jednog trenutka (*el-'ared jebka zemanajn*)¹² ili odbacuju ideju vakuuma (*hala'*)¹³ i druga pitanja koja ne čine važne elemente osnova vjerovanja; to zbog toga što su to samo dodaci discipline koja se bavi *usul ed-dinom*.¹⁴ U prvom poglavlju svoje knjige *el-Muvafekat* Ebu Ishak

-
- 11 Njegovo puno ime je Ebu el-Husajn Muhammed ibn 'Ali ibn et-Tajjib el-Basri. Bio je veoma obrazovan mu'teziljski teolog i pravni teoretičar basranske škole. Rođen je u Basri a živio je u Bagdadu do svoje smrti 436/1044. Napisao je više značajnih djela o *'ilm el-kelamu* i *usul el-fikhu*. Ona obuhvataju, između ostalih, *Šerh el-'Umed* (komentar djela *el-'Umed* el-Kadija 'Abd el-Džebbbara, na polju *usul el-fikha*), *el-Mu'temed fi usul el-fikh*, *Tessaffuh el-edille* i *Gurar el-edille* (oba na polju *'ilm el-kelama*).
- 12 Pitanje privremenog trajanja događaja (*e'rad*), na koje su dati suprotstavljeni odgovori, predstavlja jedno od pitanja o kojima se najviše polemiziralo u epistemološkim i kosmološkim doktrinama *'ilm el-kelama* ili islamske teologije. Detaljnije o teoriji događaja i njenom mjestu u *kelamu* – filozofiji v. u: Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden: E. J. Brill, 1994), str. 38-54. Ebu el-Hasan el-Eš'ari i mnogi njegovi sljedbenici bili su na stanovištu da događaji ne traju duže od jednog trenutka. V. u ovom kontekstu: Ebu Bekr Muhammed ibn el-Hasen ibn Furak, *Mudžerred mekalat eš-Šejh Ebi el-Hasan el-Eš'ari*, ur. Daniel Gimaret (Bejrut: Dar El-Mašraq, 1987), str. 12-13.
- 13 Koncept vakuuma ili ništavila (*hala'*) jedan je od najvažnijih pojmova u antičkoj i srednjevjekovnoj filozofskoj i teološkoj misli. Posebno se dovodi u vezu s konceptima bivanja, vremena, prostora i kretanja. U antičkom atomizmu koji su razvili filozofi poput Demokrita iz Abdere i Leukipa iz Mileta u 5. st. n. e. u svojoj naturalističkoj filozofiji, osnovna ideja je da, kada bi neko bio u stanju da razlaže neku stvar na manje i manje dijelove, uočio bi pojedinačne atome – objekte koje ne bi bilo moguće dalje dijeliti. Sve je sačinjeno od tih atoma koji se kreću u ništavilu ili vakuumu. To je neka vrsta praznine u kojoj se događa spajanje (*idžtima'*), odvajanje (*iftirak*) i kretanje (*hareke* ili *intikal*) atoma. Većina muslimanskih naučnika *kelama* u svojim kosmološkim doktrinama koristila je koncept ništavila.
- 14 Karafi, *Nefa'is el-usul*, vol. 1, str. 161-162, gdje se može pronaći stav koji se pripisuje Ebu el-Husejnu i Karafijev komentar tog stava. Međutim, nisam bio u mogućnosti da lociram stav koji se pripisuje Ebu el-Husejnu el-Basriju u djelu *Šerh el-'Umed*. Sve što se navodi u diskusiji o ispravnosti i neispravnosti (*et-tasvib ve et-tahti'e*) u idžtihadu jeste da je „istina“ u principima vjere i principima jurisprudencije jedna. To znači da fundamentalni sadržaji vjere i univerzalni postulati na kojima su utemeljena pravna pravila kao i opći principi etike ne zavise od vremena, ljudi i okolnosti. On smatra da postoji ispravno i pogrešno u vezi s partikularnim pravilima kojima se nastoje ostvariti promjenjivi interesi moralno odgovornih osoba (*mukellefun*). El-Basri, međutim, barem kako se razumije iz konteksta i vanjskog značenja njegovih riječi, ne poziva se na principe jurisprudencije u značenju metoda i univerzalnih pravila dedukcije i pravne argumentacije, prema Karafiju, kao što autor navodi. V. Ebu el-Husejn el-Basri, *Šerh el-'Umed* (2 toma), ur. 'Abd el-Hamid ibn 'Ali Ebu Zunejd (Kairo:



eš-Šatibi¹⁵ također je pokušao demonstrirati kako su principi jurisprudencije kategorični, ali je taj pokušaj bio bezuspješan.¹⁶

Po mom mišljenju, razlog neslaganja učenjaka *usul el-fikha* oko svođenja pravnih indikatora (*edille*) na kategoričke proizlazi iz zabune oko statusa pravnih indikatora koje oni poznaju i njihove želje da *usul el-fikh* učine kategoričkim i izvjesnim jednako kao što su tekstualno utemeljene osnove vjerovanje (*usul ed-din es-sem'ijje*). Nakon što su se bacili na ovaj posao i sakupili pravila i propozicije *usul el-fikha* te ih sistematizirali, shvatili su da je tek mali broj njih kategoričke naravi. Zapravo, njihov broj je bio tako mali da ih je bilo teško uvrstiti među propozicije *usul el-fikha*. A kako bi i bilo drukčije kada postoje različita mišljenja među učenjacima oko većine propozicija *usul el-fikha*?

Isto tako, ako želimo da postavimo konačne i kategoričke principe za razumijevanje Šerijata, treba da se vratimo tradicionalno prihvaćenim propozicijama *usul el-fikha* i da ih reformuliramo. Treba da ih kritički vrednujemo, odvojimo strane elemente koji su se u njih uvukli i dopunimo ih rezultatima temeljitog i pažljivog promišljanja. Potom, neophodno je da reformuliramo cjelinu i klasificiramo je kao nezavisnu disciplinu koja se naziva „naukom o višim ciljevima Šerijata“ (*'ilm mekasid eš-šeri'a*). Drugim riječima, treba da ostavimo disciplinu *usul el-fikha* onakvom kakva jeste, izvorom iz kojeg je moguće izvoditi metode formuliranja pravne argumentacije. Što se tiče onih njenih elemenata koji mogu poslužiti našem cilju sistematiziranja izučavanja mekasida, trebalo bi da ih uključimo kao segment temeljnih principa važne discipline pod nazivom *'ilm mekasid eš-šeri'a*.

Stoga, treba kazati da *usul el-fikh* mora biti kategoričan u smislu da učenjaci imaju pravo da među njegove propozicije uvrštavaju samo ono

el-Matbe'a es-selefiije, 1410. god. po H.), vol. 2, str. 235-318. V. također od istog autora: *El-Mu'temed fi usul el-fikh*, ur. Muhammed Hamidullah i dr. (Damask: Institut Français de Damas, 1965), vol. 2, str. 948-990.

15 Ebu Ishak Ibrahim ibn Musa ibn Muhammed el-Lahmi eš-Šatibi odrastao je u Granadi (ili Garnati, u muslimanskoj Španiji ili Endelusu) i stekao cjelokupno obrazovanje u ovom gradu, koji je bio prijestolnica Nasridskog kraljevstva. U svojoj mladosti eš-Šatibi je svjedočio vladavinu sultana Muhammeda V el-Ganija Billaha koja označava veoma važan period u historiji Granade. Za Šatibijevog života Granada je postala središtem koje je privlačilo naučnike iz svih dijelova Sjeverne Afrike, kao što je bio istaknuti Ibn Haldun. To mu je omogućilo da nauku stiče kod najboljih naučnika tog vremena, naročito onih koji su ispoljavali naklonost prema idžtihadu i odbacivanju taklida. To se jasno odrazilo u njegovom posebnom interesu za proučavanjem *usul el-fikha* koje je ishodilo grandioznim djelom *el-Muvafekat*, koje se uglavnom fokusira na metodologiju i filozofiju islamskog prava, naročito na više ciljeve Šerijata (*mekasid eš-šeri'a*). Pored ove knjige, ostavio je iza sebe i drugo značajno djelo *Kitab el-l'tisam*. Šatibi je umro 8. ša'bana 790/1388.

16 V. Šatibijeve izjave i argumente da su principi jurisprudencije kategorični u: *el-Muvafekat fi usul eš-šeri'a*, ur. 'Abdullah Draz (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1996), vol. 1/1, str. 29-33.



što je kategorično, bilo da je stvar nužne i očigledne istine (*darure*) ili rezultat uvjerljivog i utemeljenog promišljanja. Ovo pitanje uvijek je bilo predmetom polemike, a njeni učesnici nastojali su da dođu do zadovoljavajućih rješenja na časovima iz hadisa u toku mjeseca ramazana.¹⁷

Neki muslimanski učenjaci doista su dali prikladne iskaze, koji su postali uvjerljivim i kategoričkim pravilima za one koji se bave jurisprudencijom. Međutim, kada se ta pravila svedu na nivo zaključivanja o pojedinačnim pravnim pitanjima (*džuz'ijjat*), onda ona postaju teže dostupna onima koji se nastoje okoristiti njima. Ta pravila obuhvataju maksime kao što su: Ne smije se nanositi šteta, niti na štetu uzvraćati štetom¹⁸ i izjava Omera ibn 'Abdulaziza: „Ljudi se suoče s onolikim brojem sudskih postupaka koliko nezakonitih djela počine.“¹⁹ Tu spadaju i iskazi kao što je onaj imama Malika u *Muvetti* da je „Allahova vjera utemeljena na lahkoći.“²⁰ Istoj kategoriji pripada Malikov komentar predaje prema kojoj je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Ne nudite brak ženi ako je to drugi musliman već učinio.“²¹ Prema Maliku, ova predaja znači „kada je čovjek ponudio brak ženi, a ona je iskazala naklonost prema njemu ... Ne misli se kada je čovjek ponudio brak ženi a ona nije iskazala naklonost prema njemu, da niko drugi nema pravo da joj punudi brak. Time bi se uzrokovala poteškoća ljudima.“²²

Njima se pridružuju i drugi učenjaci bez premca koji su također, uvjereni smo, imali snažnu želju da nastave spomenuti kurs, poput Šafije,

17 Autor se ovdje poziva na tradiciju koja je u Tunisu poznata stoljećima, a radi se o održavanju halki hadisa tokom mjeseca ramazana u džamijama i vjerskim školama. Porijeklo „ovih halki je u želji vakifa i donatora izgradnje džamija i vjerskih škola i drugih koji su zainteresirani za vjerske nauke i poznavanje hadisa da uvedu u ove islamske akademije halke za izučavanje hadisa koje drže naučnici. Prihodi vakufa koriste se za pružanje finansijske naknade tim naučnicima. Većina ovih hadiskih halki tretira Buharijin *Sahih*. Sponzori halki mogu ograničiti predavanja na čitanje predaja (*rivajat*), što se vidi iz istraživanja arhivske literature ovih ustanova.“ Za više detalja v. „el-Ahtam bi Tunis“, *el-Medželle ez-Zejtunije*, dio 1, vol. 3, str. 118-123. Dar el-garb el-islami u Bejrutu objavio je sve brojeve ovog časopisa u pet svezaka. V. također: Muhammed ibn el-Hudže, *Tarih me'alim et-tevhid fi el-kadim ve el-džedid* (Tunis: el-Matbe'a et-tunisijje, 1358/1927), str. 337-349.

18 Ovo nije iskaz naučnika kao što bi autorove riječi mogle implicirati, nego poznata Poslanikova tradicija koja je postala pravnom maksimom. V. imam Malik ibn Enes, *Muvetta'*, ur. Ahmed Ratib Emruš (Bejrut: Dar en-nefa'is, 1414/1994.), 'Akdije', hadis 1426, str. 529.

19 Ebu el-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Rušd, *el-Mukaddimat el-mumehhidat*, ur. Muhammed Hadždži (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1408/1988), vol. 2, str. 309; 'Abd el-Baki ibn Jusuf ez-Zurkani, *Šerh Muvetta'* (Kairo: el-Mektebe et-tidžarije, 1959), vol. 4, str. 204.

20 V. npr. Malik ibn Enes, *Muvetta'*, ur. Ahmed Ratib Amruš (Bejrut: Dar en-nefa'is, 1414./1994.), „Sijam“, str. 204. Postoje zapravo brojni hadisi Poslanika, a. s., koji ukazuju na islamsko svojstvo olakšavanja. V. npr. Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Isma'il el-Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 39, str. 9-10.

21 Malik, *Muvetta'*, „Nikah“, hadisi 1100-1101, str. 355; Buhari, *Sahih* (Rijad: Dar es-selam, 1419./1999.), „Buju“, hadisi 2139-2140, str. 343; Muslim, *Sahih* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1421./2001.), „Nikah“, hadisi 1412-1414, str. 526-527; „Buju“, hadis 1514, str. 585.

22 Malik, *Muvetta'*, „Nikah“, str. 355.



'Izzuddina ibn 'Abdusselama²³ u djelu *Kava'id* i malikije Šihabuddina Ahmeda ibn Idrisa el-Karafija u djelu *el-Furuk*. Ova dvojica učenjaka posebno su nastojali u više navrata da uspostave temelje discipline koja bi proučavala više ciljeve Šerijata. Genij koji se najviše tome posvetio bio je malikijski pravnik Ebu Ishak Ibrahim ibn Musa eš-Šatibi. On je drugi tom svoje knjige *'Unvan et-ta'rif bi usul et-teklif fi usul el-fikh* posvetio pojašnjenju ove discipline,²⁴ davši mu naslov *Kitab el-mekasid* (Knjiga o višim ciljevima Šerijata). Međutim, baveći se njenim metodološkim pravilima on je pao u zamku konfuzne analize. Ispustio je također neke krucijalne aspekte viših ciljeva Šerijata ne uspjevši da postigne cilj koji je sebi zacrtao. Ipak, njegov je doprinos veliki. Što se tiče mene, ja slijedim njegove korake, ne negirajući ono čime je on doprinio. Međutim, nemam namjeru da ga samo citiram ili da sažimam ono što je on kazao.

Štaviše, moj cilj je da ovu knjigu ograničim na izučavanje ciljeva islama koji se tiču propisa i pravila koja upravljaju civilnim transakcijama (*mu'amelat*) i manirima ponašanja (*adab*). Smatram da ovi propisi zaslužuju da se isključivo nazivaju Šerijatom, jer oni odražavaju onaj aspekt kojem je islam posvetio naročitu pažnju u konkretiziranju i identificiranju različitih nivoa koristi (*mesalih*) i šteta (*mefasid*), kao i kriterija za njihovo ocjenjivanje. Ovaj aspekt također je jasna manifestacija veličine islamskog prava u poređenju s drugim vjerezakonima (*šera'i*), građanskim zakonima i socijalnim politikama čiji je cilj da očuvaju poredak u svijetu i reformiraju ljudsko društvo.²⁵

Stoga, kada koristim termin zakonodavstvo (*tešri'*), pod tim podrazumijevam opće zakone društva, a ne sve propisane stvari u apsolutnom smislu. Tako preporučeno (*mendub*) i pokuđeno (*mekruh*) nisu uključeni u moj

23 Njegovo puno ime je Ebu Muhammed el-'Izz ili 'Izz ed-Din 'Abd el-'Aziz ibn 'Abd es-Selam ibn Ebi el-Kasim es-Sulemi. Rođen je u Damasku 577. ili 578. god. po H. a umro je 660. god. po H. Studirao je kod mnogih eminentnih učenjaka kao što su Ibn 'Asakir i Sejf ed-Din el-Amidi. Kao istaknuti šafijski pravnik svog vremena s jasnom sufijskom inklinacijom, Ibn 'Abd es-Selam je došao u konflikt s memlučkim sultanima u Damasku i Kairu, te je bio zatvoren i prognonjen zbog toga što je osuđivao njihovo nepravedno postupanje i narušavanje Šerijata. Njegova djela obuhvataju različite discipline islamske učenosti, kao što su tumačenje Kur'ana, jurisprudencija na metodološkom i supstancijalnom nivou itd. Svoje poznato djelo *el-Kava'id el-kubra* (poznato i kao *Kava'id el-ahkam fi salih el-enam*) posvetio je izučavanju i objašnjavanju različitih aspekata *mesalih* i *mefasida* koje uvažavaju šerijatska pravila i odredbe.

24 Ovdje se misli na Šatibijevu knjigu *el-Muvafekat fi usul eš-šeri'a*. Prema Šatibijevom uvodu u ovu knjigu, njen prvobitni naslov bio je *et-Ta'rif bi esrar et-teklif*, ali ga je promijenio u *el-Muvafekat* vodeći se snom koji je sanjao jedan od njegovih prijatelja. V. uvod u *Muvefakat*, tom 1/1, str. 25.

25 Neki muslimanski učenjaci izučavali su različite aspekte Šerijata kako bi otkrili različite ciljeve čije postizanje je namjeravano različitim odredbama i pravilima Šerijata. Tu spadaju npr. el-Gazali (*Šifa' el-galil i lhja' 'ulum ed-din*), er-Ragib el-Isfahani (*ez-Zeri'a ila mekarim eš-šeri'a*), el-Amidi (*el-lhkam fi usul el-ahkam*), Muhammed ibn 'Abd er-Rahman el-Buhari (*Mehasin el-islam*) i Ibn Kajjim el-Dževzije (*Miftah Dar es-se'ade i l'am muvekki'in*).



diskurs. S tim u vezi, smatram da je prikladnije da se propisi i pravila koja se odnose na obredne postupke (*'ibadat*) nazivaju „religijskim“ (*dijane*).²⁶ Kao takva, ona obuhvataju različita unutarnja značenja koja se tiču upravljanja i usavršavanja duše i reformiranja pojedinca koji konstituira društvo. Iz tog razloga skovali smo i tehnički termin: poredak u muslimanskom društvu. Ovoj temi posvetio sam jednu svoju knjigu koju sam naslovio *Usul nizam el-mudžteme' fi el-islam* (Osnove uređenja društva u islamu).²⁷

Ipak, bavljenje pitanjem *mekasida* na ovaj konkretan način izložilo nas je poteškoći kada je u pitanju traženje uporišta u djelima ranijih učenjaka, zbog nedostatka korisnog relevantnog materijala u diskursu učenjaka fikha, *usul el-fikha* i *džedela* (pravničkih polemika). Razlog je taj što su oni ograničili većinu svojih polemika, pravne argumentacije i istraživanja na traganje za uzrocima i razlozima (*ta'lil*) obrednih postupaka te u manjem broju slučajeva dopuštenog i nedopuštenog u ugovoru o kupoprodaji. Ova ograničena razmatranja nisu mnogo od pomoći onome ko nastoji otkriti unutarnju mudrost i zakonske razloge pravila i propisa koji uređuju civilne transakcije (*mu'amelat*).

Ona mogu biti od koristi pravnim teoretičarima kada ilustriraju propise i pravila, polemičarima kada vode debate ili pravnicima kada razvijaju premise prvih poglavlja svojih fikhskih rasprava, kada su još uvijek puni entuzijazma i nisu iscrpljeni. Ipak, ove teme i dalje nisu prikladne onima koji žele da razumiju pravila *mu'amelata*.

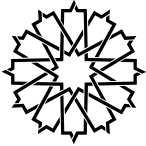
Iz navedenog razloga, imao sam problema da pronađem primjere za civilne transakcije (*mu'amelat*) na koje sam nadošao na osnovu promišljanja ili u toku čitanja. Ipak, nekada sam bio primoran da koristim primjere koji se tiču vjerskih pravila (*dijane*) i obrednih postupaka (*'ibadat*). Naime, u ovim primjerima postoje neke aluzije na ovaj ili onaj opći cilj Zakonodavca i njihovi nagovještaji ili su s njima povezani neki iskazi istaknutih znalaca Šerijata u detektiranju namjere Zakonodavca.

26 U islamskoj jurisprudenciji pojam *dijane* koristi se za označavanje unutarnjih duhovnih aspekata religioznosti i religijskog života vezano za lični odnos pojedinca s Bogom, kako bi se napravila razlika između njih i objektivnog korpusa zakona i pravila kojima se uređuje čovjekovo vanjsko ponašanje. Ibn 'Ašur ovdje naglašava to razlikovanje, gdje samo drugi aspekt uključuje miješanje sudskih organa. Riječ *dijane* razlikuje se od pojma *din*, koji sa svojim sveobuhvatnim značenjem obuhvata oba aspekta.

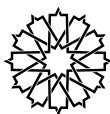
27 Prvo izdanje koje je objavio Mektebe el-istikame 1366/1946. u Tunisu odnosi se na naslov *Usul nizam el-idžtima' fi el-islam* (Principi ljudskog udruživanja u islamu). Kasnija izdanja u Tunisu i Alžiru pojavila su se pod naslovom koji je spomenut. Međutim, u izdanju eš-Šerike et-tunisije li et-tevzi' (Tunis), knjizi je dat neznatno drugačiji naslov: *Usul en-nizam el-idžtima' fi el-islam* (Principi društvenog uređenja u islamu). Nije nam poznato da li su promjene naslova knjige nastale na inicijativu autora ili izdavača.



Podijelio sam knjigu na tri dijela. Prvi dio tiče se ustanovljenja postojanja viših ciljeva Šerijata i dokazivanja potrebe da ih pravnik poznaje, kategorija ovih ciljeva i metoda njihovog identificiranja i potvrđivanja. Drugi dio istražuje univerzalne ili opće ciljeve zakonodavstva. Konačno, treći dio bavi se pojedinačnim ciljevima različitih vrsta transakcija koje se u literaturi koja tretira primijenjenu jurisprudenciju (*fikh*) nazivaju *ebvab fikh el-mu'amelat*.



I.
USTANOVLJENJE CILJEVA
ŠERIJATA (MEKASID EŠ-ŠERI'A)



1

UVODNA NAPOMENA

Niko ne osporava da pravila i odredbe svakog Božanskog vjerzakona (Šerijata) koji je ustanovljen za čovječanstvo imaju određene ciljeve koje je namjerio Uzvišeni Allah, Mudri Zakonodavac. Dokazano je da Uzvišeni Allah ne djeluje nasumično/nesvrhovito, što se jasno vidi iz Njegovog načina stvaranja. Tako npr. Kur'an nam govori: *Mi nismo stvorili nebesa i Zemlju i ono što je između njih da bismo se igrali. Mi smo ih stvorili sa ciljem, ali većina ovih ne zna* (44:38–39) i *Zar ste mislili da smo vas uzalud stvorili i da Nam se nećete povratiti?* (23:115). Štaviše, jedan od najvažnijih kvaliteta ljudskih bića jeste njihova, od Boga darovana dispozicija i prijemčivost za civilizaciju čija najveća manifestacija jeste kreiranje zakona koji uređuju njihove živote.

Allah je poslao vjerovjesnike i objavio vjerzakone (šera'it) isključivo s ciljem uspostavljanja poretka među ljudima. O tome Uzvišeni veli: *Mi smo izaslanike Naše s jasnim dokazima slali i po njima knjige i terazije objavljivali, da bi ljudi pravedno postupali – a gvožđe smo stvorili, u kome je velika snaga i koje ljudima koristi – i da bi Allah ukazao na one koji pomažu vjeru Njegovu i poslanike Njegove kad Ga ne vide. Allah je, uistinu, moćan i silan* (57:25).

Islamski vjerzakon (Šerijat) najveći je i najpravedniji od svih zakona, na što upućuje Kur'an: *Allahu je prava vjera jedino – islam* (3:19). To je iskazano upotrebom gramatičke forme koja označava istovremeno ekskluzivnost i intenzitet.

Tako, kada ustanovimo da je Allah opisao knjige koje su objavljene prije Kur'ana kao knjige Upute i nazvao ih „religijom“ (*din*), kao npr. u aje-



tu: *O sljedbenici Knjige, ne zastranjajte u svom vjerovanju (4:171)*, kojim upućuje na Musaov vjerozakon i ajetu: *On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisao Nuhu i ono što objavljujemo tebi, i ono što smo naredili Ibrahimu i Musau i Isau: „Pravu vjeru ispovijedajte i u tome se ne podvajajte“ (42:13)*, te kada ustanovimo da On naziva ono što je ovdje spomenuto terminom *šera'i'*, kao npr. u ajetu: *Svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio (5:48)*; kada ustanovimo, s druge strane, da Allah opisuje Kur'an kao najbolju od svih njih, onda zasigurno znamo da je Kur'an najbolja i najuzvišenija od svih uputa.

S tim u vezi, Allah je rekao (o Tevratu): *Mi smo objavili Tevrat, u kome je uputstvo i svjetlo (5:44)*, a nakon toga o Indžilu: *Poslije njih poslali smo Isaa, sina Merjemina, koji je priznavao Tevrat prije njega objavljen, a njemu smo dali Indžil, u kome je bilo uputstvo i svjetlo, i da potvrdi Tevrat, prije njega objavljen, u kome je također bilo uputstvo i pouka onima koji su se Allaha bojali (5:46)*. A potom je Allah rekao: *„A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije nje i da nad njima bdi...“ (5:48)* Stoga, Allah pripisuje Kur'anu dva svojstva: on potvrđuje istinitost prethodnih objava, tj. vjerozakona koji su objavljeni u Tevratu i Indžilu a koji nisu derogirani kur'anskom objavom, kao i njegovu uputu o onim propisima u Tevratu i Indžilu koje je Kur'an derogirao, kao i načela Šerijata koji je on uveo.

U skladu s rečenim, Kur'an je superioran u smislu da svjedoči o istinitosti prethodnih objava, ali i mijenja neke njihove aspekte. Svi Božanski vjerozakoni, naročito islamski Šerijat, objavljeni su na korist čovječanstvu danas i ubuduće. Pod budućnosti ne mislimo na budući svijet, jer Božanski propisi ne određuju kako ljudi treba da se ponašaju na budućem svijetu. Umjesto toga, Allah je odredio položaj ljudi na budućem svijetu kao rezultat njihovog ponašanja na ovom svijetu. Ono što pod tim podrazumijevamo jeste da neke odredbe Šerijata (*ahkam*), kao što je zabrana pijenja i prodaje alkohola, mogu na prvi pogled izgledati kao da uzrokuju poteškoću i štetu onima na koje se odnose te da su oni zbog njih lišeni određениh koristi. Međutim, kada razmišljamo o ovim odredbama, otkrivamo njihove stvarne koristi u odnosu na konačne posljedice djela.

Na osnovu induktivnih istraživanja (*istikra'*) brojnih indikatora u Kur'anu i vjerodostojnim poslaničkim predajama, možemo sa sigurnosti izvesti uvjerljiv zaključak da su pravila islamskog prava utemeljena na unutarnjim razlozima (*hikem*) i povodima (*esbab*) kojima se ostvaruju opća dobrobit i korist i za društvo i za pojedince, kao što ćemo vidjeti u



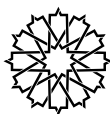
nastavku. Naš cilj je da dokažemo da Šerijat općenito ima svoje više ciljeve, što ćemo elaborirati na drugom mjestu. Ebu Ishak eš-Šatibi navodi u uvodu poglavlja o ciljevima Šerijata svoje knjige *'Unvan et-ta'rif* brojne tekstualne indikatore koji potvrđuju iznesenu konstataciju.²⁸ Među njima su prikladni sljedeći.

Zaključujući ajet koji tretira abdest, Uzvišeni veli: *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).

Na drugom mjestu On kaže: *U odmazdi vam je – opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili!* (2:179). Ovim indikatorima možemo dodati mnoge druge, kao npr. u sljedećim ajetima. Zaključujući govor o zabrani pijenja alkohola i kockanja, Allah kaže: *Šejtan želi da pomoću vina i kocke unese među vas neprijateljstvo i mržnju* (5:91). U drugom kontekstu čitamo u Kur'anu: *Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati* (4:3) odnosno: *A Allah ne voli nered* (2:205).

Drugi primjeri bit će spomenuti u kontekstu razmatranja metoda ustanovljenja ciljeva Šerijata, kao i u trećem dijelu ove knjige, koji je posvećen detaljnom izlaganju konkretnih viših ciljeva Šerijata u različitim sferama zakonodavstva.

28 Šatibi, *Muvafekat*, tom 2/2, str. 323.



2

POTREBA DA PRAVNICI POZNAJU CILJEVE ŠERIJATA

Sposobnost mudžtehida da razumije Šerijat obuhvata primjenu pet metoda:

1. Prva metoda podrazumijeva da razumije izraze (*akval*) i obuhvati značenja (*medlulat*) tih izraza u skladu s jezičkom upotrebom i pravnom terminologijom (*nakl šer'i*),²⁹ primjenjujući jezička pravila koja usmjeravaju pravno argumentiranje. Većim dijelom ovim se bavi disciplina *usul el-fikh*.
2. Druga metoda podrazumijeva da traga za bilo čime što je u sukobu s indikatorima (*edille*) koje zagovara mudžtehid i u odnosu na koje je iscrpio sve moguće napore kako bi otkrio njihovo značenje. Svrha ovog traganja jeste da se osigura da nema ničeg što bi moglo anulirati značenja datih indikatora ili zahtijevalo njihovo poništavanje (*ilga'*) ili izmjenu i preradu (*tenkih*).³⁰ Kada je mudžtehid siguran da je indikator (*delil*) lišen bilo kakve kontradikcije, on ga primjenjuje. Ako, nasuprot tome, ustanovi postojanje kontraindikatora (*mu'arid*), onda je njegov zadatak da nađe načina da ih pomiri i primijeni ih skupa ili da odluči o prednosti jednog nad drugim.

29 U islamskoj pravnoj teoriji i jurisprudenciji *nakl šer'i* označava prijenos riječi ili izraza poznatog kao *menkul* (polisem) iz njegovog izvornog jezičkog značenja u drugo značenje koje je stvar konvencije koju je ustanovio Zakonodavac (*eš-Šari'*).

30 Pod pojmom *ilga'* mislim na derogaciju (*nesh*) ili davanje prednosti (*terždih*) jednom indikatoru nad drugim ili, alternativno, na spoznaju o neispravnosti (*fesad*) idžtihadskog rezultata. Pod *tenkih*om mislim na stvari poput konkretizacije (*tahsis*) i ograničavanja (*takjid*) / (autor).



3. Treća metoda podrazumijeva da, primjenom analogije, onome čije pravilo (*hukm*) nije dato u tekstovima Zakonodavca dodijeli isto pravilo kao i za ono što je u tekstu spomenuto onda kada su zakonski razlozi šerijatskih zakonodavnih pravila ustanovljeni na osnovu bilo koje metode indentifikacije i potvrde *ratio legis* u *usul el-fikhu*.
4. Četvrta metoda podrazumijeva da određenom djelu ili događaju dodijeli specifično pravilo ukoliko na njega ne ukazuju tekstualni indikatori Šerijata koji su poznati mudžtehidu, niti postoji neko ekvivalentno pravilo na koje bi se ono moglo nadovezati analoškom dedukcijom.³¹
5. Peta metoda podrazumijeva da prihvati neka tekstualno ustanovljena šerijatska pravila jednostavno kao neko ko ne zna njihove razloge ili unutarnju mudrost njihovog propisivanja u Šerijatu. Ovdje mudžtehid priznaje svoju nemogućnost da razumije mudrost Zakonodavca u propisivanju takvih pravila i uviđa nedostatnost svog znanja u odnosu na prostranstvo Šerijata. Potom, ovakva pravila odnosno njihovo poštovanje tretira kao akt pobožnosti.

Dakle, pravnik ima potrebu za poznavanjem ciljeva Šerijata na svim ovim nivoima. Njegova potreba za ovim znanjem na četvrtom nivou očigledna je. Time se, zapravo, osigurava kontinuitet islamskog prava kroz različite periode i generacije, od Objave do kraja ovog svijeta. Upravo u ovom kontekstu Malik, da mu se Allah smiluje, uspostavio je autoritet načela *mesalih mursele* ili tekstualno neodređenih interesa.³² Također u ovom kontekstu učenjaci jurisprudencije razmatrali su univerzalne nužnosti (*kullijjat darurijje*) te im pripojili potrebe (*hadžijjat*) i poželjene stvari (*tahsinijjat*). Sve ovo naziva se podesnim (*munasib*),³³ kako je ustanovljeno u *usul el-fikhu* u kontekstu rasprave o metodama identifikacije i potvrde *ratio legis*.

Opet, u ovom kontekstu su racionalisti (*ehl er-re'j*) pribjegli nezavisnom mišljenju (*re'j*) i pravnoj preferenciji (*istihsan*),³⁴ ali su se susreli s glasnim protivljenjem tradicionalista (*'ulema el-eser*). Ovi posljednji bili

31 Autor ovdje upućuje na racionalne idžtihadske metode koje nadilaze uske tehnike analoškog zaključivanja (*kijas*). Među ovim metodama autor će posebno elaborirati pravilo *maslehe mursele*, koja predstavlja ono što on naziva *kijas kulli*.

32 O značenju i opsegu primjene *maslehe mursele* v. Ebu Ishak Ibrahim ibn Musa eš-Šatibi, *Kitab el-i'tisam* (u nastavku: *I'tisam*), ur. Halid 'Abd el-Fettah Šibl Ebu Sulejman (Bejrut: Dar el-fikr, 1416/1996), tom 2, str. 78-94. V. također: Nedžm ed-Din et-Tufi, *Šerh Muhtesar er-revda*, ur. 'Abdullah 'Abd el-Muhsin et-Turki (Bejrut: Mu'essese er-risale, 1419/1998), tom 3, str. 204-217; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), str. 112-230.

33 Za značenje pojmova *munasib* i *munasebe* v. autorovu bilješku u fusnoti 18 u ovom poglavlju.

34 Šatibi, *I'tisam*, str. 95-113.



su svjesni indikatora sadržanih u predajama i minuloj praksi koji sadrže pravila (*ahkam*) za situacije i slučajeve koji su izbjegli pažnji racionalista, kao što je bio slučaj s Malikom, koji je odbacio mišljenje Šurejha³⁵ o ništavnosti vakufa (*habs*).³⁶ Učenjaci koji su kombinirali znanje o predajama (*asar*) sa racionalnim mišljenjem i zaključivanjem (*nazar*) također su protestovali protiv mišljenja spekulativnih pravnika o pitanjima koja su bila u konfliktu sa šerijatskim ciljevima ustanovljenim induktivnim zaključivanjem. U ovom kontekstu Malik se usprotivio mišljenjima prethodnika (*selef*) koji su smatrali da kupac i prodavac imaju pravo odustati od kupoprodajnog ugovora prije nego što se razidu s mjesta na kome su se susreli (*hijar medžlis fi el-bej'*).³⁷

On u djelu *Muvetta'* navodi: „Prema našem viđenju, nema konkretno određene granice, niti ima neka ustanovljena praksa koja to podržava.“³⁸ Njegovi sljedbenici pojasnili su da je on pod tim mislio da se vrijeme sklapanja ugovora ne može precizno odrediti i da je to u suprotnosti s ciljem Šerijata koji se tiče sklapanja ugovora.³⁹

Sada bi trebalo da ispitamo prve tri spomenute metode. Pravnik treba poznavati *mekaside* kod prve metode kako bi, npr., odlučio da li je određena riječ ili izraz podvrgnut specifičnoj pravnoj terminologiji (*nakl šer'it*). Što se tiče druge metode, njegova potreba za poznavanjem ciljeva Šerijata još je veća iz sljedećeg razloga. Motiv koji pravnika nagoni da razmišlja o postojanju kontraindikatora a zatim da traga za njim u izvorima u kojima se on vjerovatno nalazi, jači je ili slabiji u zavisnosti od toga šta uzrokuje njegovo promišljanje – dok ispituje indikator koji se nalazi pred njim – o

35 Ebu Umeje Šurejh ibn el-Hars ibn Kajs el-Kindi, poznat kao kadija Šurejh (Šurejh el-Kadi). Pouzdan tradicionalist, eminentan pravnik i čovjek koji je izuzetno poznao arapsku književnost i poeziju, obavljao je službu kadije za vladavine Omera el-Hattaba, Osmana ibn Affana, Alija ibn Ebi Taliba i Mu'avije ibn Ebi Sufjana. Umro je 78. god. po H.

36 El-Kadi 'Ijad, *Tertib el-Medarik*, ur. Ahmed Bakir Mahmud (Bejrut: Dar mektebe el-hajah & Tripoli, Libija: Dar mektebe el-fikr, 1387/1967), tom 1/1, str. 221-222.

37 Hadis koji govori o pravu otkazivanja kupoprodajnog ugovora na mjestu njegovog sklapanja u rivajetu Malika glasi: „Abdullah ibn Omer prenosi da je Allahov Poslanik, a. s., rekao: 'Obje stranke u kupoprodajnom ugovoru imaju pravo odustanka sve dok se ne razidu, osim u transakciji koja se zove *hijar*'“. V. *Muvetta'*, 'Buju', hadis 1363, str. 466. U istoj jezičkoj formi prenose ga Buharija, *Sahih*, 'Buju', hadis 2111, str. 239 i Muslim, *Sahih*, 'Buju', hadis 1531, str. 590.

38 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, str. 466. V. autorov komentar ove predaje i kritiku koju je uputio na račun njene pogrešne interpretacije od strane ranijih naučnika u djelu: Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur, *Keşfel-mugatta min el-me'ani ve el-elfaz el-vaki' fi Muvetta'* (Tunis: eš-Šerike et-tunisije li et-tevzi', Alžir: eš-Šerike el-vetaniije li en-nešr ve-t-tevzi', 1976), str. 280-281.

39 Šihab ed-Din Ahmed ibn Idris Karafi, *ez-Zakire fi furu' el-malikije* (u nastavku: *Zakire*), ur. Ebu Ishak Ahmed 'Abd er-Rahman (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1422/2001), tom 4, str. 251-254; *Kitab el-furuk* (u nastavku: *Furuk*), ur. Muhammed Ahmed Serradž & 'Ali Džum'a Muhammed (Kairo: Dar es-selam, 1421/2001), tom 3, str. 1059-1063.



nepodesnosti indikatora da bude kao takav nagoviješten od strane Zakonodavca bez bilo kakve modifikacije. Otuda, njegova potraga za kontraindikatorom jača u zavisnosti od stepena njegove sumnje da je dostupni indikator nedovoljan da se donese šerijatsko pravilo u datom slučaju. Iz istog razloga njegovo uvjerenje o završetku ove potrage, nakon što nije pronašao bilo koji kontraindikator, srazmjerno je stepenu sumnje koja ga je obuzimala. To se može ilustrirati sljedećom vjerodostojnom predajom. 'Abdullah ibn Omer čuo je sljedeću 'Aišinu predaju:

Upitao ju je Allahov Poslanik: „Znaš li da, kada je tvoj narod (Kurejš) ponovo sagradio Kabu, da su je smanjili u odnosu na njene izvorne temelje koje je postavio Ibrahim jer nisu imali dovoljno novca?“ Ona je odgovorila: „O, Allahov Vjerovjesniče! Zašto je ti ne obnoviš na njenim prvobitnim temeljima koje je uspostavio Ibrahim?“ On je odgovorio: „Da tvoj narod nije skoro izašao iz predislamskog perioda neznanja (tj. da nisu skoro postali muslimani), učinio bih to.“ Nakon što je to čuo, 'Abdullah (ibn Omer) je kazao: „Aiša je morala to čuti od Allahovog Poslanika jer, po mom sudu, Allahov Poslanik nije dodirivao rukama dva ugla Kabe koji se nalaze nasuprot *el-hidžru* samo zato što Kaba nije obnovljena na njenim prvobitnim temeljima, koje je postavio Ibrahim.“⁴⁰

Iz riječi 'Abdullaha ibn Omera možemo naučiti da ga je dokaz koji je do njega došao a tiče se Poslanikove prakse, naime činjenice da nije stavljao ruke na dva ugla Kabe, zbunjivao. Mislio je da postoji razlog na koji ukazuje taj dokaz (*mudžib*) za koji on ne zna. Kada je čuo predaju od 'Aiše, shvatio je da je u njoj sadržan taj razlog i to ga je uvjerilo.

Isto tako, pravnikovo uvjerenje, u slučaju postojanja kontraindikatora, brzo je ili sporo srazmjerno stepenu sumnje o tome da li je kontraindikator u skladu sa svrhom Šerijata ili nije. Kada je Ebu Musa el-Eš'ari⁴¹ tražio dopuštenje tri puta da uđe u kuću Omera ibn el-Hattaba a ovaj drugi mu se nije odazvao, on je jednostavno otišao. Potom je Omer poslao neko-

40 V. brojne rivajete ove predaje u: Buhari, *Sahih*, „Ilm“, hadis 126, str. 27; „Hadždž“, hadisi 1583-1586, str. 257; *Ehadis el-enbija'*, hadis 3368, str. 564; *Tefsir el-Kur'an*, hadis 4484, str. 762; Temenni, hadis 7243, str. 1247. Izjava 'Abdullaha ibn Omera nalazi se u hadisu 1583.

41 Njegovo pravo ime je 'Abdullah ibn Kajs, ali je ranije, kao i danas poznat kao Ebu Musa el-Eš'ari. Napustio je svoju domovinu Jemen i zaputio se u Mekku čim je čuo da se tamo pojavio Poslanik. U Mekki je ostao u društvu Poslanika, a. s., od koga je sticao znanje i uputu. Vratio se u svoju zemlju da širi riječ Božiju i misiju Njegovog Poslanika, a. s. U periodu od deset godina, koliko je tamo boravio, nemamo informacija o njemu. Potom, nakon Bitke na Hajberu, došao je Poslaniku, a. s., u Medinu. Bilo je to u vrijeme kada su se iz Abesinije vratili Dža'fer ibn Ebi Talib i drugi muslimani. Ovog puta Ebu Musa je došao iz Jemena sa više od pedeset ljudi koji su primili islam. Imao je izuzetne osobine koje je pokazivao u svome služenju islamu, kako za života Poslanika, a. s., tako i poslije njega. Bio je izvanredan *fekih*, vojni zapovjednik i sudija.



ga za njim. Kada se vratio, Omer mu je prigovorio zbog toga što je otišao, da bi nakon toga Ebu Musa spomenuo da je čuo Allahovog Poslanika kako govori da ukoliko osoba traži dopuštenje da uđe, pa nakon trećeg poziva ne dobije odgovor, treba da se vrati. Međutim, Omer je od njega insistirao da osigura svjedočenje za ono što je kazao i toliko ga je pritiskao da je Ebu Musa morao potražiti nekog ensariju (pomagači Poslanika u Medini) da posvjedoči da je Allahov Poslanik doista to rekao. Starije ensarije rekli su mu: „Tako nam Allaha, samo će najmlađi među nama ići s tobom (kao svjedok)“, a Ebu Se'id el-Hudri⁴² je bio najmlađi među njima. Kada je Ebu Se'id posvjedočio Omeru da je Poslanik rekao spomenuto, Omer je bio zadovoljan i shvatio je da mnoge ensarije znaju za to. Omer je postupio na ovaj način jer je sumnjao da bi se kontraindikator mogao sastojati u ograničavanju principa prema kojem se dopuštenje traži tri puta, a nakon toga se vraća ako ono nije dato ni na treći poziv, budući da je u predaji Ebu Musa'a pojašnjenje nejasnoće u ajetu u kome Uzvišeni veli: *Ne ulazite u njih dok vam se ne dopusti* (24:48).⁴³ Nasuprot tome, kada je Omer bio u dilemi da li treba sakupljati porez (džizju) od zoroastrijanaca (*medžus*) i kada ga je 'Abdurrahman ibn 'Avf obavijestio da je čuo riječi Allahovog Poslanika: „Tretirajte ih na isti način (*sunne*) kao što tretirate sljedbenike Knjige (*ehl el-Kitab*)“,⁴⁴ Omer je prihvatio ovo svjedočanstvo i nije od njega zahtijevao da obezbijedi dokaz za datu izjavu. To je zbog toga što nije imao nimalo sumnje da postoji neki protudokaz, a što nije bio slučaj kod Ebu Musaovog traženja dopuštenja za ulazak u kuću.

Kada je u pitanju treća metoda, pravnik ima potrebu da poznaje *mekaside* zato što analoška dedukcija zavisi od potvrde zakonskih razloga (*'ilel*) a ona može zahtijevati poznavanje ciljeva Šerijata,⁴⁵ npr. prikladnosti (*munase-*

42 Ebu Se'id Sa'd ibn Malik ibn Sinan el-Hudri el-Hazredži el-Ensari rođen je deset godina prije Hidžre. Prenio je brojne Poslanikove, a. s., predaje, kao i izjave i mišljenja četverice halifa i drugih ashaba. Bio je jedan od najučuenijih i najinteligentnijih ashaba kada je u pitanju pravno tumačenje i razumijevanje šerijatskih izvora. Mnogi Poslanikovi, a. s., ashabi, kao što su 'Abdullah ibn 'Abbas (Poslanikov amidžić), 'Abdullah ibn Omer ibn el-Hattab, Džabir ibn 'Abdullah i Ebu Umame, prenosili su od njega. Zbog njegove mladosti, Poslanik, a. s., mu nije dozvolio da učestvuje u Bici na Uhudu, u kojoj je poginuo njegov otac.

43 V. o detaljima ovog događaja u: Buhari, *Sahih*, „Isti'zan“, hadis 6245, str. 1087; Muslim, *Sahih*, „Adab“, hadis 2153, str. 852-853.

44 Malik, *Muvetta'*, „Zekat“, hadis 618, str. 188. V. također al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, prijevod: Wafaa H. Wahba (Reading, Berks, UK: Garnet Publishing, 2000), str. 159.

45 Jasno, ovo podrazumijeva cirkularnost (*devr*), posebno zato što je autor naveo, u svom kasnijem izlaganju metoda spoznaje ciljeva Šerijata, tematsko zaključivanje (*istikra'*) o dje-lotvornim uzrocima pravila (*'ilel el-ahkam*) kao najvažniji metod utvrđivanja ovih ciljeva. Naime, kako je moguće tvrditi da je potvrda uzroka neophodna da bi se poznavali isti ciljevi? Moguće je da autor, anticipirajući mogućnost takvog prigovora, ne govori o tome s neupitnim ubjeđenjem, nego u vidu pretpostavke ili spekulacije.



be), tj. ekstrahiranja i konkretiziranja *ratio legis* (*tahridž el-menat*), prečišćavanja i rafiniranja *ratio legis* (*tenkih el-menat*) i poništavanja razlike (*ilga' el-farik*).⁴⁶ Jasno, kada su učenjaci utvrdili da *ratio legis* (*'illet*) mora biti definirajući element neke dublje skrivene mudrosti, oni su nas time uputili na različite aspekte šerijatskih razloga koji i sami spadaju među ciljeve Šerijata.

Nadalje, pravници treba da poznaju više ciljeve Šerijata kao kriterije za prihvatanje poslaničkih predaja i razmatranje mišljenja pravnika među ashabima i ranim učenjacima, kao i različitih načina pravnog zaključivanja i argumentiranja. Potrebno je prisjetiti se da je Omer odbio da prihvati predaju Fatime ibn Kajs o izdržavanju žene u periodu 'iddeta.⁴⁷ 'Aiša je također odbacila predaju Ibn Omara u kojoj se navodi da se umrlo lice kažnjava zbog plaća članova njegove porodice za njim,⁴⁸ te navela kao svoj dokaz kur'anski ajet u kome Uzvišeni veli: *I svaki grješnik će samo svoje breme nositi* (6:164).

Što se tiče pete metode, pravnici moraju poznavati *mekaside* jer što je veća njihova svijest – a time i razumijevanje – šerijatskih ciljeva, manji je broj *te'abbudi* slučajeva, koji izazivaju zbunjenost, s kojima će se suočavati.

Bez obzira na navedeno, potrebno je napomenuti da se ne traži od svakog *mukellefa* (pravno sposobne i odgovorne osobe) da poznaje *me-*

46 Prikladnost (*munasebe*) jeste značenje (*ma'na*) nekog ljudskog djela koje zahtijeva obaveznost (*vudžub*), zabranu (*tahrim*) ili dopuštenost (*izn*) tog djela. To značenje očigledno je i stalno svojstvo (*vasf*) koje razum (*'akl*) zastupa, u smislu da je *hukm* datog djela prikladan da ostvari svrhu (*maksad*) Šerijata sadržanu u tom *hukmu*. Svrha Šerijata može se sastojati od ostvarenja koristi (*masleha*) ili otklanjanja štete (*mefseada*). Primjer takvog svojstva jeste pravedno poravnanje (*kisas*) koje sljeduje ubicu koji je počinio hotimično ubistvo, što korespondira svrsi (*maksad*) Šerijata. Svrha pravila o *kisasu* jeste da se nasilniku uzvrati istom mjerom te da se oni koji nisu počinili taj zločin odvrte od njega. Drugi primjer jeste konzumiranje vina. Opijanje uzrokuje ozbiljnu štetu, pa se opojna sredstva moraju zabraniti.

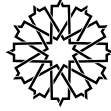
Mudžtehidoivo izvođenje ovog prikladnog svojstva poznato je kao *tahridž el-menat*. Što se tiče sintagme *tenkih el-menat* (popravljanje i usavršavanje *ratio legis*), ona podrazumijeva izuzimanje (*ilga'*) nekih svojstava djela od toga da budu djelotvorni uzrok (*'illet*) određenog *hukma* i razmatranje šta je to što nije izuzeto kao osnova ili utemeljenje (*menat*) datog *hukma*. Primjer je Poslanikova, a. s., izreka: „Svako ko oslobodi roba koji je u suvlasništvu treba procijeniti vrijednost suvlasničkih dijelova drugih partnera te je isplatiti da bi rob bio potpuno slobodan. Ako ne može platiti suvlasnicima, onda je rob oslobođen samo djelimično“ (Buhari, *Sahih*, „Šerike“, Bab 47; „'Itk“, hadisi 2522-2523, 2/3: str. 165; „Ejman“, Bab 12; „Ahkam“, Bab 14). Riječ „rob“ u ovom hadisu može implicirati da se oslobađanje odnosi samo na muške robove. Međutim, postoji konsenzus (*idžma'*) da se isto pravilo primjenjuje na robinje na osnovu postupka *tenkih el-menat*. *Ilga' el-farik* je jedna od metoda popravljanja i usavršavanja *ratio legis* (*tenkih el-menat*) kao u ovom primjeru (autor).

47 Ebu 'Abd er-Rahman Ahmed ibn Šu'ajb en-Nesa'i, *Sunen* (Istanbul: Dar el-da'va, 1413/1992), „Talak“, Bab 7 (tom 6, str. 144); Bab 72 (tom 6, str. 210); Ahmed ibn Hanbel, *Musned* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1405/1985), tom 6, str. 373. i 417. Ocjenjujući predaju Fatime bint Kajs nevjerođostojnom, Omer je tvrdio da je njegov stav utemeljen na sljedećim kur'anskim ajetima: *Ne tjerajte ih iz stanova njihovih (tj. tokom perioda 'iddeta), a ni one neka ne izlaze, osim ako očito sramno djelo učine; Njih (tj. žene u periodu 'iddeta) ostavite da stanuju tamo gdje i vi stanujete, prema svojim mogućnostima, i ne činite im teškoće zato da biste ih stisnili* (65:1. i 6).

48 Buhari, *Sahih*, „Džena'iz“, hadis 1288, str. 206.



side jer se radi o prefinjenoj kategoriji znanja. Zadaća laika je da nauče odredbe Šerijata i prihvate ih bez obaveze da poznaju njihove svrhe (*mekasid*), jer oni ne posjeduju sposobnost i vještinu njihovog identificiranja i pravilne primjene u odgovarajućem kontekstu. Obične ljude treba postepeno uvoditi u znanje o *mekasidima* uporedo s njihovim izučavanjem različitih islamskih nauka. Time će se izbjeći neispravna primjena *mekasida* kojim se podučavaju, s nepoželjnim rezultatima, čime bi se iznevjerila prava svrha ovog znanja. Učeni su dužni da razumiju ove *mekaside*; kao što smo već spomenuli, učenjaci se u tome razlikuju s obzirom na intelektualni nivo i interes.



3

METODE USTANOVLJENJA CILJEVA ŠERIJATA

Pretpostavljamo da te je ono što smo ranije naveli uvjerilo da Šerijat ima više ciljeve svog zakonodavstva na temelju dokaza i argumenata, čije će shvatanje, iako općenito, zadovoljiti datu svrhu. Sada se, moguće je, raduješ tome da saznaš koje su to metode pomoću kojih možemo ustanoviti konkretne više ciljeve Šerijata u različitim sferama islamskog zakonodavstva. Moguće je da se raduješ i spoznaji kako možemo zaključiti i potvrditi neki cilj na način koji će ga, nakon što je ustanovljen, učiniti predmetom saglasnosti među studentima jurisprudencije, kako onima koji su o njemu izveli zaključak, tako i onima koji su samo čuli o njemu. Naime, nakon što je taj cilj postignut, on bi postao načinom postizanja sklada u razumijevanju mudžtehida i pomirenja suprotstavljenih sljedbenika (*mukallidun*) različitih pravnih škola.

Treba da znaš da se naš pristup ne sastoji od ustanovljenja različitih ciljeva Šerijata na osnovu konvencionalnih argumenata koji su nam poznati u *usul el-fikhu*. Naš pristup ne oslanja se ni na metode koje se koriste u raspravama o argumentiranju pojedinačnih pravnih pitanja ili onih koje se tiču pitanja koja su predmet razilaženja pravnika (*hilaf*). Razlog je taj što je izvjesnost (*kat'*) ili visoki stepen vjerovatnosti koji graniči s izvjesnosti (*zann karib*) u tim argumentima rijetka ili čak nepostojeća. Naime, iako su ti argumenti izvedeni iz Kur'ana, čiji je tekst kategorički ustanovljen na osnovu kontinuirane množtvne predaje (*mutevatir*), većina kur'anskih indikatora pripada kategoriji literalnih konotacija koje su vje-



rovatne, a ne definitivne i kategoričke. Ipak, u Kur'anu postoje određeni indikatori koji se odnose na ciljeve Šerijata koji su blizu eksplicitnih tekstova (*nusus*) – spomenut ćemo ih kada budemo diskutirali o drugom metodi. S druge strane, ovi argumenti izvedeni su iz tradicija (Sunnet) koje se u cjelini sastoje od pojedinačnih predaja (*ahbar ahad*) i, stoga, ne sadrže izvjesnost ili visoki stepen vjerovatnoće.

Upravo zbog ovoga, Kur'an je bio na raspolaganju svim mudžtehidima, ali su se, ipak, razilazili u pogledu pravila i odredbi koje su izvodili iz njega, iako neki njegovi indikatori mogu biti očigledniji od drugih. Npr. Allah kaže: *Osim ako se ne odreknu ili ako se ne odrekne onaj koji odlučuje o sklapanju braka* (2:237). Malik navodi u djelu *Muvetta'*: „Radi se o ocu prvi put udate djevojke ili gospodaru robinje“,⁴⁹ jer su otac i gospodar oni koji odobravaju bračni ugovor onih koji su pod njihovim starateljstvom, prema mišljenju Malika. Šafija je, s druge strane, ajet razumio u smislu da se njime referira na supruga. On tvrdi da ajet ima značenje da suprug zapravo ima pravo održavanja braka, te je u njegovoj moći da ga okonča razvodom.⁵⁰

Također, skicirat ćemo metode za analiziranje i obrazlaganje ciljeva Šerijata na osnovu onoga što smo zaključili nakon promišljanja i konsultiranja stavova najautoritativnijih naučnika. Krajnji principi kojima se pravnik treba voditi u ovom pogledu jesu objektivnost i pravednost te izbjegavanje predrasude i fanatičnog držanja ranije usvojenog suda, ranijeg idžtihadskog mišljenja ili stava istaknutog naučnika ili profesora. U odnosu na ovu vrstu znanja (tj. *mekaside*), pravnik treba izbjegavati imitiranje studenta Ibn 'Arefea, koji je za svog profesora kazao: „Nikada nisam bio u neslaganju s njim za njegovog života i neću biti u neslaganju s njim sada kada je mrtav.“⁵¹ Stoga, kada se ustanovi dokaz koji se odnosi na neki cilj Šerijata, svi zastupnici drugačijih mišljenja moraju iskazati pravednost i odbaciti sva slabija mišljenja.

49 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Nikah“, hadis 1110, str. 359.

50 V. Karafijevu diskusiju o različitim stavovima o ovom pitanju u djelu *Zahire*, tom 4, str. 156-158.

51 Ovdje se referira na 'Isaa el-Gubrinija, jednog od studenata šejha Muhammeda ibn 'Arefeta. On je to kazao povodom razmatranja slučaja u kome je brat unovčio, u ime sestre, vrijednost imovine koju su njih dvoje imali u suvlasništvu a potom izjavio da joj je dao njezin udio (autor). Ibn 'Arefe je Ebu 'Abdullah Muhammed ibn 'Arefe el-Virgimi, potomak porodice iz grada Virgime, u južnom Tunisu. Rođen je u Tunisu 716. god. po H. a umro u mjesecu džumade el-uhra 803. god. po H. Ukopan je na groblju el-Džellaz, u gradu Tunisu. Bio je poznat po dobrom poznavanju svih naučnih disciplina poznatih u njegovo vrijeme te je bio priznat autoritet. Napisao je mnoga djela o kur'anskoj egzezezi, jurisprudenciji, pravnoj teoriji, teologiji i logici. Predvodio je namaze i držao hutbu u Velikoj džamiji Zejtuni pedeset godina. Čini se da je između njega i njegovog savremenika i zemljaka Ibn Halduna bio prisutan izvjestan rivalitet. Puno ime Gubrinija je Ebu Mehdi 'Isa ibn Ahmed ibn Muhammed el-Gubrini et-Tunisi. Učio je od Ibn 'Arefeta te je bio imenovan na položaj glavnog sudije u Tunisu, a usto je bio hatib u Zejtuniji džamiji. Umro je 813. ili 815. god. po H.



Prvi, i ujedno najvažniji metod, sastoji se od tematskog induktivnog zaključivanja (*istikra'*) o ciljevima Šerijata koji se nalaze u pozadini njegovih različitih dispozicija i mjera (*tesarrufat*), a ima ga dvije vrste.

(1) Prva vrsta, važnija od spomenute dvije, jeste iscrpno istraživanje odredbi i zapovijedi čiji su djelotvorni razlozi poznati. Ova studija će, zapravo, ishoditi induktivnim izvođenjem razloga koji su potvrđeni metodama identifikacije i potvrde *ratio legis*. Upravo na temelju induktivnog izvođenja razloga mi stičemo gotovo znanje o ciljevima Šerijata.

Kada sprovedemo induktivnu analizu brojnih slučajeva koji dijele svojstvo definirajućih elemenata jedne određene mudrosti (*hikmet*), iz njih možemo izvesti neki određeni cilj te utvrditi da je on svrha kojoj Šerijat teži (*maksad šer'i*), jer time temeljimo jedan opći pojam (*mefhum kulli*) na istraživanju pojedinačnih pojmova (*džuz'ijjat*), na temelju primjene pravila induktivne metode prihvaćenih u logici.

Primjer: Znamo šta je *ratio legis* ('illet) zabrane *muzabane* (tj. kupovine robe čija količina, težina ili mjera nije poznata robom čija je količina, težina ili mjera poznata) koja je ustanovljena pomoću aluzije (*meslek el-ima'*) u vjerodostojnoj predaji u kojoj se navodi da je Allahov Poslanik, a. s., rekao čovjeku koji ga je pitao za prodaju suhih datula za svježije datule: „Da li se datule smanje kada se osuše?“ Kada mu je odgovorio potvrdno, on je to zabranio.⁵² Otuda znamo da je razlog zabrane *muzabane* nepoznavanje kvantiteta jednog od dva artikla koji se razmjenjuju u transakciji, u ovom primjeru svježih i suhih datula. Isto tako, znamo za zabranu kupoprodaje *bej' el-džuzaf bi el-mekil* (tj. kupovinu ili prodaju robe čija je količina, težina ili mjera nepoznata (kupoprodaja đuture), robom čija je količina, težina ili mjera poznata), a znamo i da je razlog ove zabrane nepoznavanje iznosa jednog od dva artikla koji se razmjenjuju, na osnovu izvođenja *ratio legis*. Poznata nam je i zabrana prevare (*gubn*) u kupoprodajama, a razlog je da se spriječi varanje među pripadnicima ummeta, na temelju eksplicitne izjave Allahovog Poslanika, a. s., kojom se on obraća čovjeku koji mu je rekao da je uvijek bivao obmanut u trgovini: „Kada stupiš u neku transakciju, kaži 'Nema varanja'.“⁵³ Pošto su nam poznati svi ovi razlozi, možemo iz njih izvesti jedan jedinstven cilj a to je otklanjanje neizvjesnosti (*garer*) i stvarnog rizika (*hatar*) u transakcijama. Stoga, nema mjesta za razilaženje oko

52 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadis 1312, str. 429.

53 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, str. 278; v. također Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadis 2117, str. 340; „Istikrad“, hadis 2407, str. 387; „Husumat“, hadis 2414, str. 388; „Hijel“, hadis 6964, str. 1200-1201; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1533, str. 591.



principa da je ništavna bilo koja razmjena koja obuhvata rizik ili neizvjesnost u pogledu cijene, robe ili vremena transakcije.

Drugi primjer: Poznata nam je zabrana prosidbe žene kada je već isprošena od drugog čovjeka, kao i zabrana nadmetanja s drugom osobom ako je ona već postigla dogovor s kupcem,⁵⁴ te da je razlog (*'illet*) svih ovih zabrana remećenje međuljudskih odnosa koje proizlazi iz nastojanja da se drugi liši dobra koje nastoji postići. S obzirom da nam je sve to poznato, iz toga izvodimo konkretan cilj koji se sastoji od održavanja i promoviranja bratstva među muslimanima. Shodno tome, koristimo ovaj cilj da ustanovimo prestanak važenja zabrane prosidbe nakon druge prosidbe ili sklapanja ugovora s kupcem nakon drugog ugovora, ako su prvi prozac ili prva ugovorna strana promijenili mišljenje.

(2) Druga vrsta sastoji se od ispitivanja brojnih tekstualnih argumenata šerijatskih naredbi i pravila (*ahkam*) koja imaju zajednički *ratio legis*. Potom, možemo s izvjesnosti zaključiti da ovaj *ratio legis* predstavlja cilj koji je Zakonodavac želio postići.

Primjer: Ratio legis zabrane prodaje namirnica prije njihovog prijema jeste da se podstakne cirkuliranje i dostupnost namirnica na tržištu. *Ratio legis* zabrane prodaje jedne vrste namirnica na kredit u zamjenu za drugu vrstu, kada se posmatra općenito, prema mišljenju većine učenjaka, jeste da se izbjegne da namirnice ostanu u nečijem dugu, te da zbog toga ne cirkuliraju na tržištu. Zabrana nagomilavanja namirnica ustanovljena izrekom Poslanika, a. s., koju bilježi Muslim, a prenosi Ma'mer, prema kojoj „onaj ko nagomilava jeste griješnik“,⁵⁵ ima kao *ratio legis* sprečavanje nedostatka namirnica na tržištu. Na temelju proučavanja ovakvih primjera, možemo zaključiti da je cirkuliranje i dostupnost namirnica i olakšavanje pristupa istima jedan od viših ciljeva Šerijata. Stoga, uzimamo ovaj cilj i činimo ga osnovnim pravilom (*asl*), na osnovu kojeg tvrdimo da se cirkuliranje i dostupnost namirnica javlja kod određenih oblika transakcija, a njihov nedostatak nastaje zbog drugih oblika transakcija, jer ljudi nikada ne prestaju kupovati i prodavati, pa ako isključimo spomenutu drugu vrstu transakcija, nema bojazni da će biti manjka namirnica. Zbog toga smatramo da su partnerstva, preprodaja po izvornoj cijeni (*tevlije*) i otkazivanja (*ikala*) u odnosu na namirnice prije njihovog prijema dopušteni. U istu

54 Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadis 2139, str. 343. i 2165, str. 346; „Nikah“, hadis 5142, str. 920; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadisi 1378-1379, str. 476; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1515, str. 585. Ova predaja glasi: „Ne nadmećite se jedan protiv drugog.“

55 Muslim, *Sahih*, „Musaka“, hadis 1605, str. 624.



kategoriju induktivnog zaključivanja spada i proučavanje opetovanih naredbi da se oslobađaju robovi, što znači da su realizacija i promoviranje slobode jedan od viših ciljeva Šerijata.

Drugi metod sastoji se od kur'anskih tekstualnih argumenata čije su konotacije jasne. Njihova jasnoća je takva da, prema njihovoj upotrebi u arapskom jeziku, vrlo rijetko imaju značenje koje se razlikuje od očiglednog značenja (*zahir*). Stoga, niko neće dovesti u pitanje značenje takvih dokaza osim onih koji olahko daju prostora beznačajnoj dilemi. Nije li jasno da smo potpuno sigurni da je značenje sintagme *Propisuje (kutibe) vam se post* (2:183) da je Allah, dž. š., post učinio obaveznim? Ako bi neko kazao da je očigledno značenje ovog izraza da je post zapisan na papiru, on bi sigurno bio u krivu. Pošto je kur'anski tekst ustanovljen bez ikakve dileme (*kat'i*) kontinuiranom višestrukom predajom (*mutevatir*), postoji izvjesnost u pripisivanju njegovog sadržaja Zakonodavcu. Ipak, s obzirom na to da značenje kur'anskih ajeta može biti vjerovatno i spekulativno (*zanni*), njihovo označavanje mora biti jasno da bi se isključila mogućnost postojanja drugog značenja.

Kada je izvjesnost teksta (*kat'ijje el-metn*) udružena s visokim stepenom vjerovatnoće značenja (*kuvve zann el-delale*), iz njega možemo izvesti šerijatski cilj koji će otkloniti razilaženje u diskusijama o pravnim pitanjima. To se može ilustrirati sljedećim ajetima: *A Allah ne voli nered* (2:205); *O vjernici, jedni drugima na nedozvoljen način imanja ne prisvajajte* (4:29); *Što god ko uradi, sebi uradi, i svaki grijehnik će samo svoje breme nositi* (6:164); *Šejtan želi da pomoću vina i kocke unese među vas neprijateljstvo i mržnju* (5:91); *Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoća imate* (2:185); *I u vjeri vam nije ništa teško propisao* (22:78); u svakom od ovih kur'anskih ajeta nalazi se eksplicitan indikator ili aluzija na konkretan cilj.

Treći metod prisutan je u kontinuiranim višestrukim predajama (*sunnet mutevatir*). Njegovi primjeri spadaju u dvije različite vrste.

(1) Prva se sastoji od opetovanih predaja koje su fokusirane na određenu temu (*mutevatir ma'nevi*). Obuhvata ona Poslanikova, a. s., djela kojima je svjedočila većina njegovih ashaba tako da su svi oni momentalno, na isti način, usvojili definitivno znanje o određenom zakonodavstvu (*tešri'*) koje sankcionira data djela. Ovoj kategoriji pripadaju sva vjerska pitanja čije je poznavanje nužno (*ma'lum min ed-din bi ed-darure*) kao i pitanja propisane vjerske prakse (*'amel šer'i*) koja su gotovo poznata kao nužna u islamu, kao što je legalnost kontinuirane sadake (*sadaka džarije*)



koja se naziva vakufom (*habs*). Ovu vrstu djela imao je na umu Malik kada je čuo da Šurejh odbacuje legalnost vakufa izjavljujući da nema nečega takvog u Božanskim propisima. Malik je tim povodom rekao:

Da se Allah smiluje Šurejhu! On je rekao to što je rekao jer je ostao u svom rodnom gradu (tj. Kufi), i nikada nije posjetio Medinu da vidi naslijeđe najistaknutijih osoba među suprugama Poslanika, a. s., njegovim ashabima i sljedbenicima (*tabi'un*), kao i imovinu koju su oni ostavili kao javne zadužbine/vakufe (bez bilo kakve primjedbe od bilo koga).⁵⁶ A ovdje se nalaze vakufi Allahovog Poslanika, a. s., koje se sastoje od sedam ograđenih bašči. Čovjek bi trebalo da prosuđuje samo o onome o čemu ima znanje.⁵⁷

Primjera ove vrste znanja ima mnogo na polju obredoslovlja, kao npr. da hutba na dva bajram-namaza slijedi nakon obavljanja namaza.

(2) Druga je vrsta tematski opetovana praksa (*tevatür 'ameli*) kod određenog broja ashaba, zahvaljujući njihovom opetovanom posmatranju postupaka Allahovog Poslanika, a. s., na način da su bili u mogućnosti da izvedu određeni viši cilj Šerijata iz tih postupaka. U Buharijinom *Sahihu* zabilježena je predaja od el-Ezreka ibn Kajsja u kojoj je rekao:

Bili smo kod el-Ahvaza (boreći se protiv plemena Harurije). Dok sam bio na obali rijeke, jedan čovjek je klanjao namaz držeći uzde svoje životinje u rukama. Životinja se otimala, a on ju je slijedio. (Šu'be, jedan od prenosilaca, rekao je da se taj čovjek zvao Ebu Berze el-Eslemi). Jedan čovjek iz skupine haridžija kazao je: „O, Allahu! Budi strog prema ovom šejhu.“ Kada je šejh (Ebu Berze) završio namaz, kazao je: „Čuo sam tvoju primjedbu. Doista, učestvovao sam s Allahovim Poslanikom u šest ili sedam bitki i vidio njegovu blagost. I doista, radije ću držati svoju životinju nego dozvoliti da se vrati u svoju staju, jer bi mi to prouzrokovalo dosta problema.“⁵⁸

Na osnovu posmatranja ponašanja Allahovog Poslanika ovaj je ashab zaključio da olakšavanje i blagost spadaju u ciljeve Šerijata, te da je u tom smislu bolje da prekine namaz i vrati svog konja a potom nastavi namaz, nego da nastavi klanjati namaz do kraja a zatim se pješice vrati kući. Prema Ebu Berzeu, ovaj viši cilj Šerijata bio je na tako visokom stepenu vjero-

56 Autor je ispustio ovu frazu iz citata.

57 Ibn Rušd, *Mukaddimat*, tom 2, str. 417-418.

58 V. predaju o ovom događaju iskazanu drugim riječima u odnosu na onu koju je naveo autor u: Buhari, *Sahih*, „el-'Amel fi es-salah“, hadis 1211, str. 193.



vatnoće da je graničio s izvjesnosti. Međutim, prema drugima na koje se ova predaja odnosi, ona je tek vjerovatna, jer je prihvaćena od njega na osnovu oponašanja i povjerenja.

Na kraju trećeg toma svoje knjige *el-Muvafekat*, koji je posvetio raspravi o ciljevima Šerijata u poglavlju *Kitab el-mekasid*, Eš-Šatibi je naveo značaj na zapažanja za koja smatram da ih treba ovdje spomenuti. On je kazao:

Kako je moguće ono što je Zakonodavac namjeravao (*maksud*) razlikovati od onoga što On nije namjeravao? Na osnovu racionalne podjele (*taksim 'akli*), postoje tri moguća načina za to. Prvi je da kažemo kako nam je cilj Zakonodavca (*maksad eš-Šari'*) skriven, osim ako je izražen tekstom čije je značenje eksplicitno (*nass*). Suština ovog stajališta jeste da se samo očigledno značenje (*zahir*) tekstova uzima u apsolutnom smislu. Ovo je mišljenje zahirijski, ⁵⁹ koji ograničavaju moguće izvore spoznaje ciljeva Zakonodavca na očigledno značenje tekstova (*zavahir*). Drugi je način da cilj Zakonodavca nije ni u očiglednim značenjima tekstova, niti u njihovim implikacijama, nego je izvan svega toga, te da se to odnosi na Šerijat u cjelini na takav način da nijedno od njegovih očiglednih značenja (*zavahir*) ne može biti polazište ili oslonac za utvrđivanje ciljeva Zakonodavca. Ovaj stav zastupaju svi oni koji nastoje suspendirati i dokinuti Šerijat, naročito batinije (*el-batinije*). ⁶⁰ Treći način je da se pomire prethodna dva pristupa tako što se neće isključiti ni dublje značenje tekstova, niti povrijediti suprotno (tj. literalno i očigledno značenje). Na ovaj način Šerijat funkcionira shodno jedinstvenom koherentnom obrascu koji je lišen bilo kakve nedosljednosti ili protivrječnosti. To je stajalište koje zastupa većina učenjaka.

Zato, možemo kazati da se namjera Zakonodavca može spoznati na različite načine. Prvi se sastoji samo od inicijalnih, deklarativnih naredbi i za-

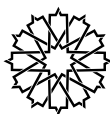
59 Zahirije su sljedbenici Ebu Sulejmana Davuda ibn 'Alija ibn Hallafa el-Isfahanija, koji je umro 270. god. po H. u Bagdadu. Smatra se da je Davud pokušao izgraditi sistem koji bi nadopunio onaj koji je razvio Šafija. Među naučnicima koji su pokušali sistematizirati Davudove stavove bio je Andaluzanin Ebu Muhammed ibn Hazm (u. 456/1064). Prema Ibn Haldunu, zahirije su „ograničili izvore prava na tekstove i opći konsenzus. Smatrali su da očita analogija i uzročnost na koju tekstovi ukazuju počivaju u samim tekstovima, jer onaj tekst koji ukazuje na *ratio legis* ('*illet*') dopušta da se po njemu donose pravne odluke za sve slučajeve koji su obuhvaćeni takvim vidom zaključivanja.“ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, prijevod: Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1967), tom 3, str. 4-5. Za temeljitiju studiju zahirijske doktrine i metodologije v. Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and their History*, prijevod na engl. Wolfgang Behn (Leiden: E. J. Brill, 1971).

60 U svom literalnom značenju riječ *batinije* znači ezoterizam. U islamskoj intelektualnoj i vjerskoj historiji ovaj termin postao je sinoniman s nazivom isma'ilijske sekte ili isma'ilija, jednog ogranka ši'itskih muslimana. Upotrijebljena kao imenica, riječ *batinije* konkretno se odnosi na ovu sektu, čiji sljedbenici vjeruju u postojanje kontinuiranog ezoterijskog lanca nepogrešivih osoba preko kojih se prenosi „istinsko i unutrašnje znanje“ islama. Kao opći pojam, riječ *batinije* odnosi se na sve vrste ezoterijskog tumačenja skripturalnih izvora islama, koje zanemaruje sva očigledna značenja i jezički vezane konotacije.



brana (*emr ve nehj ibtida'i tasrihi*). Ako je naredba takva zato što zahtijeva djelovanje, onda Zakonodavac namjerava izvršenje djela u skladu s njom, a takav je slučaj i sa zabranom kojom se traži sustezanje od djelovanja. Drugi način je da se uzimaju u obzir razlozi (*'ilel*) naredbi i zabrana, kao što je npr. dobivanje potomstva razlog braka, a upotreba prodane robe i ostvarenje koristi od njene cijene razlog prodaje i kupovine. Posljednji način je da se promišlja o primarnim i sekundarnim ciljevima Zakonodavca kod propisivanja pravila (*ahkam*). Neki od njih su eksplicitno iskazani u tekstu (*mensus*), na neke tekst samo aludira, dok treće treba izvesti iz tekstova. Stoga, mi zaključujemo iz navedenog da Zakonodavac jeste imao namjeru da postigne sve što nije izričito navedeno ali se do njega može doći indukcijom.⁶¹

61 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/2, str. 666-673.



4

VREDNOVANJE METODA PRETHODNIKA

Ova tema mogla bi se tretirati kao jedan od načina ustanovljenja ciljeva Šerijata. Međutim, mi je ne smatramo takvom, jer ne uzimamo sva mišljenja prethodnika (*selef*) kao autoritativna.⁶² Jer u nekim od tih mišljenja autori ne izjavljuju izričito da su imali na umu neki određeni viši cilj Šerijata prilikom formuliranja vlastitih stavova. U njihovim mišljenjima moguće je nekada pronaći takvu izričitu izjavu ili nešto blisko njoj. Ipak, to se ne može samo po sebi tretirati kao autoritativni pravni argument, jer se radi samo o ličnom mišljenju s obzirom na razumijevanje pojedinačnog višeg cilja Šerijata.

Ipak, činjenica je da izjave prethodnika općenito pružaju jasno svjedočanstvo o neophodnosti proučavanja ciljeva Šerijata. Bogatstvo njihovih iskaza u ovom domenu također ukazuje na to da su oni obično tragali za ciljevima Šerijata u svojim legislativnim izričajima na osnovu induktivnog zaključivanja. Da bismo to ilustrirali, odabrali smo mnoštvo primjera koji jasno pokazuju koliku su pažnju prethodnici pridavali ovoj važnoj temi. To će također omogućiti čitaocu da spozna da najprecizniji mudžtehidi i najpreciznija, na idžtihadu zasnovana mišljenja svakog mudžtehida zavise od dubine i temeljitosti njihovih napora da pronađu ciljeve Šerijata. Objasniti ćemo to u preostalim poglavljima prvog dijela ove knjige.⁶³

62 Pojam *selef* koji Ibn Ašur koristi u ovom i sličnim kontekstima odnosi se u prvom redu na generaciju Poslanikovih, a. s., savremenika (*sahabe*), a može se odnositi i na generaciju sljedbenika (*tabi'un*), tj. generaciju koja slijedi odmah nakon savremenika.

63 Tj. sljedeće poglavlje i poglavlje o kategoričkim i spekulativnim ciljevima Šerijata.



PRVI PRIMJER

Džabir ibn 'Abdullah prenosi od Ebu Hurejre i Rafi'a ibn Hadidža da je Allahov Poslanik, a. s., rekao: „Svako ko ima zemlju treba je obraditi sam ili je dati svom bratu muslimanu, pa ako brat to odbije, onda je može ostaviti (neobrađenom).“⁶⁴ Kada je Abdullah ibn Omer čuo za ovu predaju, otišao je Rafi'u ibn Hadidžu i rekao mu: „Poznato ti je da smo mi davali pod zakup naša imanja za života Allahovog Poslanika, a. s., u zamjenu za prinose obala riječnih tokova (*erbi'a*)⁶⁵ i za određenu količinu smokava.“⁶⁶ Nafi' je rekao: „Ibn Omer, r. a., davao je pod zakup svoja imanja u vrijeme Allahovog Poslanika, a. s., kao i u vrijeme Ebu Bekra, Omera i Osmana, te u ranim danima Mu'avijeve vladavine. Potom, Ibn Omer se uplašio da je Poslanik to zabranio, o čemu nije imao znanja, pa je odustao od iznajmljivanja.“⁶⁷

Tavus prenosi da je Ibn 'Abbas rekao da Poslanik, a. s., nije zabranio iznajmljivanje zemlje. Zapravo, on je rekao: „Bolje je da neko da zemlju svom bratu muslimanu nego da mu naplaćuje određeni iznos za njeno korištenje.“⁶⁸ Naime, on je razumio ovu predaju kao podsticaj na djelo moralnog usavršavanja.

Buharija je usvojio posljednje mišljenje i tome posvetio jedno poglavlje u svom *Sahihu*, koje je naslovio „Poglavlje o uzajamnom pomaganju ashaba Poslanika, neka je na njega mir i blagoslov“. On također bilježi predaju koju je prenio Rafi' ibn Hadidž od svog amidže Zuhajra ibn Rafi'a, koji je rekao:

„Allahov Poslanik, a. s., zabranio nam je da činimo nešto, iz milosti prema nama.“
Rekao sam: „Sve što je Allahov Poslanik, a. s., rekao istina je.“ On je kazao: „Allahov Poslanik, a. s., jedanput me pozvao i upitao me: 'Šta radiš sa svojim imanji-ma?' Odgovorio sam mu: 'Dajemo ih pod zakup u zamjenu za prinose obala riječnih tokova ili za nekoliko *evsaka*⁶⁹ ječma ili datula.' On je rekao: 'Nemojte to činiti, nego sami obradite zemlju ili pustite da je drugi obrađuju bez naknade, ili je ostavite neobrađenu.' Rafi' je kazao: „Čujem i pokoravam se.“⁷⁰

64 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'e“, hadis 2340, str. 376; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1536 (88-96), str. 597-598.

65 *Erbi'a'* (jed. *rebi'*) su potoci ili rječice. Hadis ukazuje na to da su davali pod zakup zemlju za dio vodene mase rječice (autor).

66 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'e“, hadis 2344, str. 376-377.

67 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'e“, hadisi 2343 i 2345, str. 376-377; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1547 (106-112), str. 599-600.

68 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'e“, hadis 2342, str. 376.

69 *Vesk* je mjera za količinu suhe robe koja je ekvivalentna mjeri od šezdeset *sa'a* (jedan *sa'* je ekvivalent 51/3 funti). *Vesk* također označava devin teret, teret karavane ili brodski tovar.

70 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'e“, hadis 2339, str. 376; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1548 (113-114), str. 600 i hadis 1500 (120-123), str. 601-602.



Buharija u ovom poglavlju, što je njegova uobičajena praksa i odraz njegovog dubokog promišljanja (prema drugim učenjacima), spominje da se predaja odnosi na pomaganje drugima, te da ona nema obligatorni karakter niti predstavlja odgovarajuću osnovu za sudsku presudu.

U svom djelu *Muvetta'* Malik ibn Enes objašnjava zabranu *muhakale* – kupovine nepožnjevene pšenice u zamjenu za požnjevenu pšenicu te davanje pod zakup zemljišta u zamjenu za pšenicu.⁷¹ Ibn Šihab je rekao:⁷² „Upitao sam Se'ida ibn el-Musejjeba:⁷³ 'Šta je sa iznajmljivanjem za dinare i dirheme?' On je odgovorio: 'Nema štete u tome.'“⁷⁴ Buharija također prenosi da je el-Lejs ibn Sa'd⁷⁵ rekao: „Ako oni koji imaju sposobnost razlikovanja onog što je dozvoljeno od onog što je zabranjeno razmotre šta je to zabranjeno u ovom pogledu, oni to ne bi dozvolili, jer je to okruženo opasnostima.“⁷⁶ El-Lejs je, dakle, razumio da se ova zabrana odnosi na iznajmljivanje koje može voditi ka zabranjenoj prodaji te je odlučio da različite argumente tretira skupa. Također, u „Poglavlju o bitkama“ Buharijinog *Sahiha ez-Zuhri* prenosi od Salima, ovaj od Rafi'a ibn Hadidža da je Allahov Poslanik, a. s., zabranio davanje pod zakup obradivih zemljišta. Ez-Zuhri je upitao Salima: „Da li ih sam daješ pod zakup?“ On je odgovorio: „Da, doista je Rafi' strog prema sebi.“⁷⁷

Čini se da je Rafi' bio prinuđen da reinterpretera predaju koju je prenio, zbog toga što su ashabi konstantno odbacivali njegov stav. U „Knjizi o poljoprivredi“ u Buharijinom *Sahihu* prenosi se da je Rafi' ibn Hadidž rekao:

Radili smo na imanjima više nego iko drugi u Medini. Obično smo iznajmljivali zemlju uz obavezu da prinose jednog dijela zemlje damo njenom vlasniku. Nekada bi vegetacija na tom dijelu zemlje bila pogođena štetočinama itd. dok bi preo-

71 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadis 1315, str. 430.

72 Muhammed ibn Muslim ibn Šihab ez-Zuhri umro je 124. god. po H. Ibn Šihab ez-Zuhri prvo je sticao znanje od Se'ida ibn el-Musejjeba, koji ga je podučavao osam godina. Također mu je predavao 'Ubejdullah ibn 'Abdullah ibn 'Utbe, jedan od sedam vodećih pravnika tog vremena. Ibn Šihab ez-Zuhri sin je Muslima ibn Šihaba, koji je podržavao 'Abdullaha ibn ez-Zubejra, koji se borio protiv emevija godinama. Ez-Zuhri je jedan od najvećih autoriteta u hadisu.

73 Se'id ibn el-Musejjeb ibn Hazn ibn Ebi Vehb rođen je 13. god. po H. a umro je 94. god. po H. Ovaj uglednik plemena Benu Mahzum isticao se svojim poznavanjem hadisa, jurisprudencije i tumačenja Kur'ana u generaciji *tabi'una*. Prenosio je predaje od svog oca Osmana ibn 'Affana, 'Alija ibn Ebi Taliba i drugih ashaba.

74 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadis 1315, str. 430. Usp. Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1547 (115-117), str. 601.

75 Ebu Haris el-Lejs ibn Sa'd el-Fihri el-Misri (u. 175. god. po H.) bio je izvanredan fekih i vodeći naučnik Egipta. Pripadao je trećoj generaciji muslimana (nasljednici sljedbenika). Malik, koji je s njim vodio korespondenciju, kazao je da se radi o čovjeku od znanja.

76 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'e“, hadis 2346/2347, str. 377.

77 Buhari, *Sahih*, „Megazi“, hadis 4012/4013, str. 677; Malik, *Muvetta'*, „Kira' el-'Ard“, str. 501-502.



stali dio bio zdrav i obrnuto, pa je Poslanik, a. s., zabranio ovu praksu. U to vrijeme zlato i srebro nisu korišteni (za plaćanje zakupa zemlje).⁷⁸

Stoga, on je razumio da je razlog zabrane rizik koji je sadržan u ugovorima koji su ljudi sklapali.

DRUGI PRIMJER

U poglavlju „Delegacija iz Jemena“ (*Vefd el-Jemen*) Buharija bilježi da je Habbab ibn el-Erett otišao u posjetu 'Abdullahu ibn Mes'udu. Kada ga je ovaj vidio da nosi zlatni prsten, uzviknuo je: „Zar nije došlo vrijeme da ga baciš?“ Habbab je odgovorio: „Nećeš me više vidjeti da ga nosim“, te ga je odbacio.⁷⁹ Naučnici su objasnili da je Habbab bio mišljenja da je Poslanikova zabrana (*nehj*) nošenja zlatnih prstenova bila na stepenu pokude (*tenzih*), a ne apsolutne zabrane (*tahrim*). Zbog toga mu je Ibn Mes'ud govorio o skidanju prstena i insistirao na tome sve dok se Habbab nije složio da to učini kako bi zadovoljio svog prijatelja. Ibn Mes'udov zahtjev nije bio izrečen u tonu koji bi mogao sugerirati pokušaj da se promijeni nešto što je ružno (*tagjir el-munker*).

TREĆI PRIMJER

Malik u djelu *Muvetta'* prenosi sljedeći hadis: „Obje strane u poslovnoj transakciji imaju pravo da odustanu sve dok se ne razidu“, a potom je dao sljedeći komentar: „Nema konkretne granice niti nečega drugog što se odnosi na ovaj slučaj, prema našem mišljenju“,⁸⁰ tj. određenosti vremena „sastanka ugovornih strana“. Zato Malik taj vremenski okvir nije definirao u svojoj pravnoj doktrini. Objašnjenje ovog stajališta jeste da ovaj uslov proturječi Zakonodavčevom cilju u pogledu okončanja sklapanja ugovora. Stoga, pod rastankom ugovornih strana, prema Maliku, misli se na rastajanje prodavca i kupca riječima, tj. na izgovanje ponude i prihvatanje kupovine (*sigā el-bej'*).

78 Buhari, *Sahih*, „El-Hars ve el-muzare'e“, hadis 2347, str. 373-374; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1547 (116-117), str. 601.

79 Buhari, *Sahih*, „el-Megazi“, hadis 4391, str. 744-745.

80 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadis 1363, str. 466; v. također nekoliko rivajeta iste predaje u djelima: Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadisi 2107 i 2133, str. 338-339; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1524 (23-28), str. 587-588.



ČETVRTI PRIMJER

Ebu Ishak eš-Šatibi navodi u Knjizi o dokazima (*Kitab el-edille*), citirajući Ibn el-'Arebija:⁸¹ „Je li dozvoljeno postupati shodno pojedinačnoj predaji kada je ona u kontradikciji s nekim od ustanovljenih pravila Šerijata? Ebu Hanife je bio mišljenja da to nije dopušteno, dok je Šafija to smatrao dozvoljenim. Malikovo poznato mišljenje, koje je ujedno najpouzdanije, jeste da ako drugo pravilo podržava takvu predaju, onda se može postupiti shodno njoj, a ako nema podržavajućeg pravila, onda je treba odbaciti. Štaviše, Malik je odbacio predaju o stoci čije se mlijeko čuva u vimenu danima (*musarrat*)⁸² jer je smatrao da je ona u suprotnosti s ustanovljenim pravilima (*usul*), kao što je pravilo da je „korist od određene stvari proporcionalna odgovornosti koja je za nju vezana“ (*el-haradž bi ed-daman*).⁸³ Osoba mora kompenzirati stvar ili njenu vrijednost shodno pričinjenoj šteti; ona ne mora kompenzirati nečim što je druge vrste, bilo da je riječ o hrani ili drugim dobrima.⁸⁴

- 81 Ebu Bekr Muhammed ibn 'Abdullah ibn Muhammed ibn el-'Arobi rođen je 468. god. po H. u Sevilji, umro je u Marakešu 543. god. po H. a ukopan je u Fesu. Tokom putovanja na Mašrik (islamski Istok) s ciljem traganja za znanjem, susreo je Gazalija dok je ovaj bio u svom periodu mističkog (sufijskog) osamljenja u Jerusalemu. Kao istaknuti malikijski pravnik obavljao je službu sudije (*kadi*) u svom rodnom mjestu. Bio je svestran naučnik i plodonosan pisac. Njegovi radovi pisani su u mnogim disciplinama islamske učenosti kao što su poslanička tradicija, kur'anska egzegeza, jurisprudencija, teologija, historija itd.
- 82 Predaja o kupovini životinja čija su vimena podvezana kako bi zadržala mlijeko prenosi se u neznatno različitim varijantama. U jednom rivajetu koji prenosi Ebu Hurejre stoji: „Onaj ko kupi kozu s podvezanim vimenom treba je vratiti i pomusti je te, ako je zadovoljan njenim mlijekom, zadržati je; u suprotnom, treba je vratiti skupa s jednim *sa'om* datula.“ Predaje o devi čije se mlijeko zadržava u vimenu danima (*musarrah*) mogu se pronaći kod Buharije, *Sahih*, „Buju“, hadisi 2148-2151, str. 344-345; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadisi 1525 (23-28), str. 587-588.
- 83 Izreka: *el-Haradž bi ed-daman* upotrijebljena je u Poslanikovo, a. s., predaji koju prenosi 'Aiša. Poput još jedne poznate Poslanikove, a. s., izjave, naime: *La darer ve la dirar*, prihvaćena je kao jedna od pravnih maksima koje reguliraju kupoprodaju u islamskoj jurisprudenciji, premda tradicionalisti raspravljaju o vjerodostojnosti predaje u kojoj je ona sadržana. Njeno značenje može se izraziti na sljedeći način. Dobit ostvarena kupovinom neke stvari jeste svojina kupca zbog odgovornosti koju je preuzeo za nju. Ako neko kupi stvar i upotrebljava je, ostvarujući tako dobit od te stvari, a zatim ustanovi prisutnosti mahane koju je prodavac sakrio od njega, ima pravo da vrati stvar i da zatraži plaćenu cijenu od prodavca. Međutim, dobit koju je on već ostvario od te stvari njegova je zakonita imovina jer je preuzeo odgovornost za nju. Da se kojim slučajem dogodilo da ta stvar nestane, time bi nestao jedan dio njegove imovine. O značenju ove maksime v. Dželaluddin 'Abdurrahman es-Sujuti, *el-Ešbah ve en-neza'ir fi kava'id ve furu' fikh eš-šafi'ijje*, ur. Halid 'Abdulfettah Šibl Mer'ešli (Bejrut: Dar el-fikr, b. d.), str. 175-176; Zejn el-'Abidin ibn Ibrahim ibn Nudžejm, *el-Ešbah ve en-neza'ir* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1400/1980), str. 175; 'Ali Hajdar, *Šerh Medželle el-ahkam el-'adlijje*, prijevod: Fehmi el-Husejmi (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, b. d.), vol. I, str. 78-79; Ahmed ez-Zerka, *Šerh el-kava'id el-fikhijje*, ur. 'Abdussettar Ebu Gudde (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1403/1983), str. 361; *Medžella*, prijevod: C. R. Tyser i dr. (Kuala Lumpur: The Other Press, b. d.), str. 14.
- 84 Šatibi, *Muvafekat*, vol. 2/3, str. 21-22.



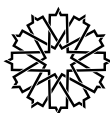
PETI PRIMJER

Malik u djelu *Muvetta'* prenosi o pitanju pokrivanja lica osobe koja je u stanju ihrama (obredne posvećenosti na hadžu) da je 'Abdullah ibn Omer pokrio svog sina Vakida ibn 'Abdullaha, koji je umro na el-Džuhfi dok je bio u *ihramu*. Pokrio je njegovu glavu i lice i rekao: „Da nismo bili u *ihramu*, namirisali bismo ga sami,“ Malik je to prokomentirao: „Čovjek može raditi stvari samo dok je živ. Kada umre, njegova djela prestaju.“⁸⁵

Malik je aludirao na činjenicu da kada osoba umre u stanju *ihrama*, može je namirisati samo neko ko nije u tom stanju, odn. onaj ko može koristiti miris, ako se desi da je dostupan. Potom, aludirao je na pojašnjenje Poslanikove predaje zabilježene kod Buharije o čovjeku kome je deva slo-mila vrat, dok je bio u stanju *ihrama*. Poslanik je rekao: „Nemojte ga mirisati.“⁸⁶ Čini se da je prenosilac ove predaje razumio zabranu na način da se ona odnosi na umrlu osobu, a zapravo se ona tiče živih osoba koje su bile prisutne, ili se pak radi o specifičnoj odredbi koja se odnosi na pojedinačan slučaj. Ovo razumijevanje prenosioaca odbacuje se jer je u suprotnosti s ustanovljenim pravilima Šerijata, a ne zato što postoje druge predaje koje proturječe spomenutoj, jer o ovoj temi nije prenesena nijedna druga predaja.

85 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Hadž“, hadis 722, str. 224.

86 V. Buhari, *Sahih*, „Džena'iz“, hadisi 1265, 1268, str. 202-203.



5

NEDOVOLJNOST LITERALNE METODOLOGIJE BEZ POZNAVANJA VIŠIH CILJEVA

Nikada govor u bilo kojem ljudskom jeziku, niti bilo koji žanr i stil u pojedinom jeziku nije bio dovoljan sam po sebi da ukaže na namjeru (*maksad*) govornika na takav način da isključi svaku mogućnost da se javi dilema o značenju (*delale*) upotrijebljenih izraza. Pritom mislimo na značenje koje se naziva eksplicitnim izrazom (*nass*), koji je nedvosmislen u označavanju jednog određenog značenja koje isključuje druga.⁸⁷ Međutim, značenje riječi u različitim jezicima, kao i značenja različitih vrsta govora u istom jeziku, razlikuju se bitno u stepenu neizvjesnosti i mogućnosti (*ihtimal*) koja se javlja u umu o svrsi (*murad*) tog govora. Neke vrste govora otvorenije su za tumačenje od drugih, kao što se i autori razlikuju u svojoj sposobnosti da na nedvosmislen način izraze ono što su namjeravali riječima koje upotrebljavaju. Stoga, neke govornike opisuju kao tečne ili elokventne.

Isto tako, kada je u pitanju razumijevanje smisla govora od strane slušalaca, njihovo sudjelovanje u govoru također se razlikuje shodno njihovom razumijevanju i korištenju idioma tog govora i stilova onih koji pripadaju istoj kategoriji kao i autor tog govora. Također, ni govornici niti slušaoci ne mogu sebi dozvoliti da zanemare određene karakteristike koje odlikuju govorni akt, naime kontekst, kapacitet (*mekam*) iz kojeg taj akt

87 O značenju *nassa*, v. Mohamed M. Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 2000), str. 128-132 i na drugim mjestima; Šukrija Husejin Ramić, *Language and the Interpretation of Islamic Law* (Cambridge, UK: Curzon Press, 2000), str. 73-75.



proizlazi kao i njegovu pozadinu. Svi ovi elementi konsolidiraju jedan drugog na takav način da se isključuje mogućnost javljanja nekih interpretacija govornikove namjere u umu slušaoca. To je razlog zbog kojeg riječi koje govornik direktno upućuje svojim slušaocima izražavaju njegovu namjeru jasnije nego kada su prenesene posredstvom druge osobe. Na isti način, govor koji je drugima prenesen u pisanoj formi otvoreniji je za različite interpretacije nego govor koji je prenesen usmenim putem, a pogotovo govor koji je izravno adresiran. To je zbog toga što pisani govor gubi konotacije konteksta i karakteristike govornika i prenosioca, uprkos tome što je on precizniji jer je manje podložan iskrivljavanju, ispuštanju ili tome da se njegovo značenje iskaže drugačijim izrazima, u slučaju kada prenosilac ne uspije zapamtiti izraze koje je govornik izravno upotrijebio.

Kao rezultat, neki naučnici zapadaju u beskrajne grješke kada svu svoju pažnju usmjeravaju na riječi i ograničavaju proces izvođenja šerijatskih pravila (*ahkam*) na iscrpnoj analizi riječi kako bi ekstrahirali njihovo značenje, smatrajući da je to odgovarajući i, zapravo, jedini put. Oni uporno ispituju riječi i analiziraju ih, nadajući se da će spoznati njihovu suštinu i esenciju. Oni ne uspijevaju sagledati kontekst govornog čina koji se sastoji, na što smo već ukazali, od kontekstualnih dokaza (*kara'in*), govornih konvencija (*istilahat*) i općeg konteksta. Očigledno je da je kontekst zakonodavstva (*mekam et-tešri'*) tako osjetljivo područje da uzimanje spomenutih elemenata u obzir s ciljem da se spozna legislativna svrha govora ne može biti preneglašeno.

Pravnici se očigledno razlikuju po tome u kojoj mjeri pridaju pažnju ovim okolnostima. Međutim, niko od njih ne može odustati od detaljnog ispitivanja Poslanikovih, a. s., djela i dispozicija (*tesarrufat*) ili ekstrahiranja glavnih razloga pravila (*ahkam*). Za vrijeme *tabi'ina* (nasljednika ashaba) i njihovih nasljednika, pravnici bi putovali u Medinu kako bi iz prve ruke saznali o naslijeđu i praksi Poslanika, a. s., njegovih ashaba i *tabi'ina* koji su se često družili s njima. Tako bi dolazili do informacija koje su im omogućavale da odbace mnoga spekulativna značenja riječi i izraza (*elfaz*) i koje bi ih usmjerile na izvođenje pravilnih razloga pravila (*ahkam*) u skladu s unutarnjom mudrošću i glavnim svrhama Šerijata.

U ovom kontekstu, jasno možemo uočiti neprimjerenu poziciju zahirija i nekih tradicionalista koji ograničavaju razumijevanje Šerijata na prenošenje predaja. Također, ovdje možemo shvatiti da je netačna i neutemeljena izjava koja se pripisuje Šafiji, naime da je rekao: „Ako se dokaže da je neka predaja (*haber*) od Allahovog Poslanika, a. s., vjerodostojna, onda je



to moje stajalište⁸⁸ jer takva izjava ne bi mogla biti izrečena od strane naučnika koji je dostigao nivo *mudžtehida*.

Štaviše, dokazi iz Šafijine pravne doktrine prisiljavaju nas da vjerujemo kako mu je ova izjava ili pogrešno pripisana ili je iskrivljena, osim ako je pod vjerodostojnosti mislio na perfektno značenje koje je utemeljeno na uvažavanju kontekstualnih okolnosti koje smo pojasnili i pod uvjetom da nije u suprotnosti s onim na što smo upozorili.

Shodno tome, Šafijina izjava može se protumačiti na sljedeći način: kada ispitujete moja pravna mišljenja, treba da znate da su ona utemeljena na vjerodostojnoj tradiciji.⁸⁹

Isto se odnosi na izreku Ahmeda ibn Hanbela koju eš-Šatibi navodi u djelu *el-I'tisam*: „Slab hadis bolji je od analoškog zaključivanja (*kijas*).“⁹⁰ To je također neutemeljeno iz sljedećeg razloga. Ako je slaba predaja podložna grješi kao što je i *kijas*, ona je osim toga podložna mogućnosti krivotvorenja i fabriciranja. Ova mogućnost ima veći utjecaj u smislu gubitka povjerenja u slabe predaje, nego mogućnost grješke u analoškom zaključivanju. Stoga, uvjereni smo da je prethodna izjava iskrivljena u odnosu na ono što je Ahmed ibn Hanbel zapravo rekao.

Kako je samo značajno to što je Buharija jedno poglavlje u okviru cjeline „Kitab el-i'tisam“ svog *Sahiha* posvetio sljedećem pitanju: „Poglavlje o onome što je Poslanik, a. s. govorio potičući na jedinstvo učenjaka, o konsenzusu (učenjaka) mekanskog i medinskog harema, te o Poslanikovom, a. s. mjestu klanjanja, minberu i kaburu“. Potom je zabilježio predaju od 'Asima da je rekao: „Upitao sam Enesa ibn Malika: 'Jesi li ikada čuo Poslanika kako govori: – Nema saveza (*hilm*) u islamu?' Enes je odgovorio: 'Poslanik je posredovao u sklapanju saveza između Kurejša i ensarija u mojoj kući, koja se nalazi u Medini.“⁹¹ Enes je ovim ukazao na neispravnost predaje Ummu Seleme, Džubejra ibn Mut'ima i Ibn 'Abbasa o ovom pitanju.⁹²

88 Al-Qadi 'Iyad, *Madarik*, vol. 1, str. 96; Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul* (Bejrut: Dar al-Fikr, 1424/2004), str. 354.

89 Usp. Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul* i *Dhakhirah*, vol. I, str. 149.

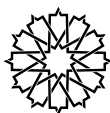
90 Shatibi, *I'tisam*, vol. 1, str. 153.

91 Buhari, *Sahih*, „Kafalah“, hadis 2294, str. 366; također „Adab“, hadis 6083, str. 1061 i *I'tisam*, hadis 7340, str. 1262.

92 Bilježe ga Ahmed, Taberani, Ibn Hibban i Ebu Davud. – autor: V. Muslim, *Sahih*, „Feda'il es-sahabe“, hadis 2530 (od Džubejra ibn Mut'ima), str. 982; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, vol. 2, str. 180, 205, 207, 2013 i 2015; vol. 3, str. 162 i vol. 5, str. 61; Sulejman ibn Ahmed et-Taberani, *el-Mu'džem el-Kebir*, ur. Hamdi, 'Abd el-Medžid es-Selefi (Bagdad: Ministarstvo vakufa, b. d.), vol. 2, str. 143 (br. 1580), str. 149 (br. 1597) i vol. 11, str. 281 (br. 11740); Muhammed ibn Hibban, *Sahih Ibn Hibban*, ur. Šu'ajb el-Arna'ut (Bejrut: Mu'essese er-risale, 1993), vol. 7, str. 26 i 453 (Ibn 'Abbas).



Ovo je dovoljno da se pokaže u kojoj mjeri treba uzeti u obzir mišljenja ashaba u onim pravnim pitanjima koja zavise od prenošenja i prakse. Naime, kada bi se suočili s različitim mogućnostima tumačenja, oni su tražili pojašnjenje od Allahovog Vjerovjesnika, a. s., te uzimali u obzir kontekstualne okolnosti koje su im pružale uvid u namjeru Zakonodavca.



6

NAKANA POSLANIKOVOG, A. S., ZAKONODAVSTVA

Ključna sposobnost onoga koji traga za ciljevima Šerijata jeste da je u stanju razlikovati nakane koje stoje iza riječi i postupaka Poslanika, a. s. On je obavljao različite funkcije i zadatke za koje je potrebno vezivati njegove izjave i djela. Naučnici koji tragaju za ciljevima Šerijata treba da odrede funkciju i kontekst u kojem je Poslanik, a. s., nešto kazao ili uradio. Prvi koji je bio svjestan ove distinkcije i koji ju je praktično implementirao bio je istaknuti naučnik Šihab ed-Din Ahmed ibn Idris el-Karafi, u svojoj knjizi *Envar el-buruk fi enva' el-furuk*.⁹³ On je ovom pitanju posvetio cijelo po-

93 Zapravo, mnogo prije el-Karafija, ovim pitanjem pozabavio se Ibn Kutejbe (213/828. – 276/889). On je jasno kazao da se Poslanikove, a. s., riječi i djela dijele na tri vrste: (1) ono što mu je objavljeno posredstvom meleka Džibrila; (2) ono što mu je Uzvišeni Allah dozvolio da ustanovi kao propis na osnovu svog ličnog prosuđivanja, zavisno od slučaja koji mu je predstavljen i (3) ono što je on propisao radi postizanja discipline kod svojih sljedbenika, u smislu da oni koji slijede date propise postaju čestitiji i moralniji, a oni koji ih ne slijede nemaju grijeha zbog toga. Ebu Muhammed 'Abdullah ibn Muslim ibn Kutejbe, *Te'vil muhtelif el-hadis*, ur. Muhammed 'Abd er-Rahim (Bejrut: Dar el-fikr, 1415/1995), str. 180-183. Nakon Karafija, ovim pitanjem pozabavio se istaknuti hanbelijski učenjak Ibn Kajjim el-Dževzije, naročito u svojoj knjizi *Zad el-me'ad fi hedj hajr el-ibad*, ur. Šu'ajb el-Arnaut i dr. (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1405/1985), vol. 3, str. 489-490. Indijski učenjak Šah Velijjullah ed-Dehlevi također je tretirao ovo pitanje u djelu *Hudždžetullah el-baliga*, (Shah Wali Allah of Dalhi, *The Conclusive Argument from God*, prijevod: Marcia K. Hermasen (Leiden: E. J. Brill, 1996), vol. 1, str. 373-375. U današnje vrijeme, nakon Ibn 'Ašura, koji je veoma detaljno tretirao ovo pitanje u ovom poglavlju, ono je još uvijek predmetom ozbiljne debate među savremenim muslimanskim učenjacima. Suština cijele debate jeste determiniranje koje su to Poslanikove, a. s. tradicije koje imaju stalnu normativnu vrijednost a koje su kontekstualne i ne nose u sebi legislativno značenje. V. npr. Jusuf el-Karadavi, *Kejfe nete'amelu me'a es-sunne: Me'alim ve davabit* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1411/1990.) i Muhammed Mehdi Šems ed-Din, *el-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami* (Bejrut: El-Mu'essesse ed-devlije, 1419/1999), str. 86-87 i *el-Idžtihad ve et-taklid: Bahs fikhi istidlali mukarin* (Bejrut: el-Mu'essesse ed-devlije, 1419/1998), str. 168-175.



glavlje naslovivši ga „Trideset šesta razlika između pravne kvalifikacije postupka Allahovog Poslanika, a. s., kao sudije (*kada'*), pravne kvalifikacije postupka Poslanika, a. s., kao muftije – gdje on samo prenosi i dostavlja (*teblig*) (ono što mu se objavljuje) i pravne kvalifikacije njegovog postupka u svojstvu šefa države (*imamet*)“. Tom prilikom on je kazao:

Allahov Poslanik, a. s., je vrhovni poglavar (*imam*), najviši sudija i najučeniji muftija. On je vođa svih vođa, sudija svih sudija i najistaknutiji od svih učenjaka. Ne možemo promišljati o bilo kojoj vjerskoj funkciji (*mensab dini*) a da o njemu ne mislimo kao o savršenom modelu i prototipu. Ipak, većina njegovih postupaka i djelovanja (*tesarrufat*) proistječu iz zadaće da prenosi i dostavlja (*teblig*) s obzirom na njegovu glavnu funkciju koja se tiče Objave (*vasf er-risale*). Njegovi postupci i djelovanja uključuju različita svojstva. Prva vrsta postupaka i djelovanja proizlaze iz njegove funkcije prenosioca i dostavljača Objave i onoga ko izdaje fetve (vjersko-pravne edikte), što je predmet apsolutne saglasnosti. Naučnici bi se složili da ova vrsta pripada njegovom svojstvu sudije kao i da ona proizlazi iz njegovog svojstva šefa države. Postoji i nešto što je predmet neslaganja, zbog mogućnosti kombiniranja dva ili više svojstava, zbog čega neki naučnici daju prednost jednom svojstvu nad drugim, dok drugi naučnici imaju suprotno mišljenje o tome.

Opet, njegova djelovanja i postupanja u spomenutim svojstvima imaju različite posljedice u Šerijatu. Naime, sve što je Poslanik, a. s., rekao ili uradio prenoseći Objavu ima karakter obavezujućeg općeg pravila (*hukm 'amm*) za sve ljude do Sudnjeg dana. Ako njegova izjava ili postupak sadrže neki propis, svako ga treba lično primjenjivati, a isto važi i za ono što je dopušteno (*mubah*). Ako, pak, sadrže neku zabranu, svako je ponaosob dužan kloniti se toga. Što se tiče onoga što je Poslanik, a. s., uradio u svojstvu vrhovnog političkog lidera, niko nema pravo da to ponavlja bez izričitog odobrenja šefa države. Razlog je taj što je postupak Poslanika, a. s., vezan za njegovo svojstvo poglavara države, a ne prenosioca (*mubellig*) Objave. Isto tako, nije dozvoljeno uraditi bilo šta što je Poslanik, a. s., uradio u svojstvu sudije bez izričite presude nadležnog suda, jer to nalaže upravo njegovo djelovanje u tom svojstvu.

Ovo su razlike između tri referentna pravila koja potvrđuju četiri slučaja. Prvi slučaj obuhvata sljedeće primjere: otpremanje vojske, raspoređivanje i trošenje državne imovine (*bejt el-mal*) njenim korisnicima i nje-

Sažetak historijske debate o ovom pitanju pružio je Jusuf el-Karadavi u „el-Džanib el-hadari fi es-sunne en-nebevijje“, (*Es-Sunne en-nebevijje ve menhedžuha fi bina' el-ma'rife ve el-hadare*, referati s konferencije čiji su suorganizatori IIT i el-Medžme' el-meleki li buhus el-hadare el-islamije, Amman: 15-19. zu-l-hidždže 1409/19. - 23. juni 1989), vol. 2, str. 976-1029.



no ubiranje iz odgovarajućih izvora, imenovanje namjesnika i podjela ratnog plijena. Treba da znamo da je sve što je Allahov Poslanik, a. s., uradio kada je u pitanju ova vrsta djelovanja vezano za njegovo svojstvo šefa države, a ne neko drugo svojstvo. Treba da znamo također da sve što je Poslanik, a. s., uradio kada je presuđivao u sporu između dvije strane vezano za imovinska prava ili partnerstva koja obuhvataju fizičku participaciju partnera (*ahkam el-ebdan*) i sl., vezano za dokazivanje, zakletve, povlačenje itd. – uradio je u svojstvu sudije, a ne šefa države. Na isti način, postupci Poslanika, a. s., u obredoslovnim pitanjima (*'ibadat*) – riječima, djelima ili odgovorima na pitanja o vjerskim stvarima – preduzeti su u svojstvu onoga ko izdaje edikte (fetve) i prenosioca Božanske Objave. Nema nejasnoće u ovim primjerima.

Preostala tri slučaja predstavljaju primjere nejasnoće i neodlučnosti. Drugi slučaj sastoji se od takvih pitanja kao što je izreka Poslanika, a. s.: „Onaj ko kultivira neplodnu zemlju koja ne pripada nikome, ima veće pravo na nju.“⁹⁴ Učenjaci su iznijeli različita mišljenja o smislu ove izjave. Da li je Poslanik, a. s., ovu izjavu dao u svojstvu dostavljača i prenosioca Objave i onoga ko donosi vjerskoppravna mišljenja, što bi značilo da svako ima pravo da kultivira neplodnu zemlju, čak i bez dozvole šefa države, što je stav Šafije i Malika? Ili je to Poslanik, a. s., kazao u svojstvu šefa države, što bi značilo da niko nema pravo kultivirati neplodnu zemlju bez odobrenja šefa države, kako je zastupao Ebu Hanife?⁹⁵

Treći slučaj sastoji se od pitanja kao što je izjava koju je Poslanik, a. s., uputio Hindi bint 'Utbe, Ebu Sufjanovoj supruzi. Kada mu je ona rekla: „O, Allahov Poslaniče! Ebu Sufjan škrtari i ne daje mi dovoljno za moje i izdržavanje naše djece; jedino da uzmem od njega bez njegovog znanja“, Poslanik, a. s., joj je odgovorio: „Uzmi za svoje potrebe koliko je pravedno i razumno.“⁹⁶ Učenjaci su se također razišli oko značenja ove izjave. Da li ju je Poslanik, a. s., izrekao u svojstvu dostavljača i prenosioca Objave i onoga ko daje vjerskoppravna mišljenja? U tom slučaju, svakome ko opravdano potražuje neko svoje pravo ili pravičnu naknadu za neko svoje pravo dozvoljeno je uzeti je bez znanja drugog lica. Druga je mogućnost da je Poslanik, a. s., spomenutu izjavu dao u svojstvu sudije, što bi značilo da nije dozvoljeno uzeti neko svoje pravo ili naknadu za pravo bez odluke suda.

94 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'a“, hadis 2335, str. 375. Buharija navodi da je 'Urve rekao: „Omer je donio istu odluku za vrijeme svog hilafeta.“ V. također *Muvetta'*, „Akdijje“, hadis 1422, str. 528. Malik je rekao: „To je ono što je učinjeno u našoj zajednici.“

95 Za detaljnu diskusiju pravnika o ovom pitanju v. al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, str. 194-197.

96 Buhari, *Sahih*, „Nefekat“, hadis 5364, 958; Muslim, *Sahih*, „Akdijje“, hadis 1714, str. 680.



Četvrti slučaj sastoji se od pitanja kao što je izjava Vjerovjesnika, a. s.: „Svako ko ubije neprijatelja (u borbi) i ima dokaz da je to učinio, može potraživati ono što neprijateljski vojnik posjeduje (tj. imovinu preminulog kao što je odjeća, oružje, konj itd.).“⁹⁷ Učenjaci imaju suprotstavljene stavove i u pogledu značenja ove izjave. Postavlja se pitanje da li ju je Poslanik, a. s., izrekao u svojstvu šefa države, što bi značilo da borac ne smije uzeti stvari neprijateljskog vojnika dok mu to šef države ne dozvoli? Šafija je zauzeo stav da je Poslanik, a. s., ovu izjavu dao u svojstvima dostavljača i prenosioca Objave i muftije, a to podrazumijeva da borac ne mora tražiti odobrenje poglavara države da bi uzeo plijen ubijenog neprijateljskog vojnika.⁹⁸

To je suština Karafijevog stava. Onome što je on naveo moramo dodati da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., imao različita svojstva i da je djelovao u različitim situacijama koje su od njega zahtijevale da djeluje na specifične načine ili da daje specifične izjave. Stoga, naša je dužnost da budemo svjesni situacije i da je uzmemo u obzir kada tragamo za prosvjetljenjem koje će nam pomoći da razriješimo mnoštvo problema koji su uvijek zabrinjavali mnoge ljude i uzrokovali mnogo konfuzije. Ashabi su uvijek pravili jasnu razliku između zahtjeva koji proistječu iz legislativne pozicije (*mekam et-tešri'*) Allahovog Vjerovjesnika, a. s., i ostalih. Kada nisu bili sigurni o određenom pitanju, tražili su pojašnjenje.

Prenosi se u vjerodostojnoj predaji da je Berira bila supruga Mugisa, roba, u vrijeme kada ju je njen gospodar oslobodio. Kada je oslobođena (*itk*) i time postala gospodarica vlastite sudbine, razvela se od svog muža jer ga nije voljela. Međutim, Mugis, koji ju je jako volio, obratio se Allahovom Vjerovjesniku, a. s., da interveniše u vezi s njihovim razvodom. Kada ju je Poslanik, a. s., pozvao da se vrati svom razvedenom suprugu, Berira ga je upitala: „O, Allahov Poslaniče! Naređuješ li mi da to uradim?“ On je odgovorio: „Ne, ja samo posređujem za njega.“ Ona je kazala: „On mi ne treba.“⁹⁹ Ona je, dakle, odbila da se vrati svom mužu, a ni Poslanik, a. s., niti ashabi nisu je kritizirali zbog toga.

Zabilježeno je u Buharijinom *Sahihu* od Džabira ibn 'Abdullaha da je njegov otac 'Abdullah ibn 'Amr ibn Haram umro ostavivši iza sebe dug.

97 Prenosi je Malik u svojoj *Muvetti'* (autor). Ovu tradiciju prenosi Ebu Katade el-Ensari es-Selemi, vitez Allahovog Vjerovjesnika, a. s. Vjerovjesnik, a. s., je ovo izjavio nakon Bitke na Hunejnu. V. također Buhari, *Sahih*, „Megazi“, hadis 4321, str. 730-731; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Džihad“, hadis 981, str. 301-302, koji bilježi sljedeću verziju: „Svako ko ubije neprijateljskog vojnika i ima dokaz da je to učinio, pripada mu njegov ratni plijen“; Muslim, *Sahih*, „Džihad“, hadis 1751, str. 694-695.

98 Karafi, *Furuk*, vol. 1, str. 349-350.

99 Buhari, *Sahih*, „Talak“, hadis 5283, str. 944.



Tada je Džabir tražio od Poslanika, a. s., da razgovara s povjericima svog oca da se odreknu dijela potraživanja. Kada je Poslanik, a. s., od njih to zatražio, oni su odbili da odustanu od bilo kojeg dijela potraživanja. Džabir je rekao: „Kada ih je Allahov Vjerovjesnik upitao za to, probudilo se njihovo neprijateljstvo prema meni.“ Međutim, muslimani ih nisu kritizirali zbog toga. Kasnije će biti navedeno još sličnih primjera ove vrste.

Raspravljajući o pitanjima koja se tiču Poslanikovih, a. s. hadisa, učenjaci *usul el-fikha* pokazali su da djela koja proistječu iz prirodne dispozicije (*džibilli*) Allahovog Vjerovjesnika nisu dio zakonodavstva. To je zbog toga što su uzeli u obzir ona stajališta Poslanika, a. s., koja su rezultat njegove prirodne konstitucije (*hilkah*) i koja nemaju ništa sa zakonodavstvom ili davanjem instrukcija. Ipak, ovi učenjaci ispoljili su neodlučnost u pogledu tretmana djela koja bi mogla biti izraz prirodne dispozicije ili zakonodavstva, kao što je njegov odlazak na hadž jašući devu. Neki učenjaci mogli su načiniti grešku u pogledu određenih aspekata Poslanikovih, a. s., postupaka te ih uzeti kao osnove za analoško zaključivanje (*kijas*) a da prethodno ne poznaju njihove prave razloge.

Za sada sam identificirao dvanaest različitih svojstava Poslanika, a. s., iz kojih proistječu njegove riječi ili postupci. Karafi je spomenuo neka od tih svojstava. Ona uključuju zakonodavstvo (*tešri'*), izdavanje pravnih mišljenja (*fetvi*), presuđivanje (*kada'*), političko vođstvo države (*imamet*), vođstvo (*hedj*), pomirenje (*sulh*), savjetovanje onih koji su tražili da čuju njegovo mišljenje (*išare*), savjetovanje (*nasiha*), duhovno uzdizanje ljudi (*tekmil en-nufus*), poučavanje viših istina (*ta'lim el-haka'ik el-'alije*), discipliniranje (*te'dib*) i obične izjave kojima se ne pružaju instrukcije (*tedžerrud 'an el-iršad*).

1. Svojstvo zakonodavca najistaknutija je karakteristika Allahovog Vjerovjesnika, a. s., zbog koje ga je Uzvišeni Allah i poslao, na što ukazuje Kur'an: *Muhammed je samo Poslanik* (3:144). Ima mnogo očiglednih dokaza da je Poslanik, a. s., imao zakonodavna ovlaštenja. Primjer je njegov govor na Oproštajnom hadžu (*hadž el-veda'*), kada je zadužio određene osobe da glasno ponavljaju njegove riječi kako bi ga svi mogli čuti.¹⁰⁰ Drugi pokazatelj je njegova izjava: „Uzmite od mene obrede hadža jer ja ne

100 V. druge predaje o Poslanikovom, a. s., govoru na njegovom posljednjem hadžu u: Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1218, str. 454-457; 'Abd el-Melik ibn Hišam, *es-Sire en-nebevije*, ur. Mustafa es-Sekka i dr. (Damask / Bejrut: Dar el-hajr, 1417/1996), vol. 2/4, str. 188-192.



znam da li ću ponovo obaviti hadž¹⁰¹ kao i izjava koju je dao nakon što je završio s hutbom: „Neka prisutni prenesu odsutnima.“¹⁰²

2. Svojtvo izdavanja fetvi vidljivo je iz predaje koja je zabilježena u *Muvetti* i vjerodostojnim hadiskim zbirkama Buharije i Muslima a prenose je 'Abdullah ibn 'Amr i Ibn 'Abbas da se, u toku Oproštajnog hadža, Poslanik, a. s., zaustavio na Mini, gdje su mu ljudi postavljali različita pitanja, dok je on bio na svojoj devi. Jedan čovjek je prišao i rekao mu: „Zaklao sam kurban prije nego što sam bacio kamenčiće.“ On ga je posavjetovao. „Baci ih, i ne brini se.“ Onda je drugi došao i rekao: „Obrijao sam se prije nego što sam zaklao kurban“, a Poslanik, a. s., mu je odgovorio: „Zakolji kurban i ne brini se.“ Svaki put kada bi ga neko upitao u vezi s nečim što je uradio, iz neznanja ili zaborava, poslije ili prije druge predviđene hadžske radnje, on bi kazao: „Uradi to, i ne brini se.“¹⁰³

3. Svojtvo presuđivanja odnosi se na ono što potječe od Poslanika, a. s., kao onoga koji rješava sporove među ljudima, kao u primjeru njegove izjave: „Zadrži vodu, o Zubejre, dok ne dođe do korijena stabla, a onda je pusti“,¹⁰⁴ kao i rješenje koje je ponudio povodom svađe između jednog čovjeka iz Hadremevta i drugog iz Kinde vezano za zemljišnu parcelu koja je bila predmetom spora, kao što se navodi u Muslimovom *Sahihu*.¹⁰⁵ Bilo koji postupak Poslanika, a. s., koji je on preduzeo bez prisustva suprotne strane u sporu ne svrstava se među primjere suđenja, kao što je u spomenutom slučaju Hinde bint 'Utbe.

Jedan od indikatora Poslanikovog, a. s., svojstva sudije jeste eksplicitna izjava stranke u sporu: „Presudi nam“ ili Poslanikova, a. s., izjava: „Sigurno ću vam presuditi.“ Kao primjer navest ćemo predaju zabilježenu u *Muvetti* od Zejda ibn Halida el-Džuhenijsa, koji je rekao:

Jedan beduin došao je Poslaniku, a. s., sa strankom s kojom se sporio i rekao: „O, Allahov Vjerovjesniče, presudi nam na osnovu Allahove Knjige.“ Njegov parničar,

101 Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1297, str. 483; Ebu Davud, *Sunen*, „Menasik“, hadis 310, vol. 1, str. 495-496.

102 Buhari, *Sahih*, „Ilm“, hadis 104-105, str. 23-24; „Hadž“, hadis 1739, str. 280; „Megazi“, hadis 4295, str. 727; Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1354, str. 506.

103 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Hadž“, hadis 951, str. 290-291. Usp. Buhari, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1734-1737, str. 280-281; Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1306 (327-333)-1307, str. 486-487.

104 Buhari, *Sahih*, „Musaka“, hadis 2361, str. 379. Buhari je zabilježio različite verzije ove predaje na mnogim mjestima. V. također Muslim, *Sahih*, „Feda'il“, hadis 2357, str. 920.

105 Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadisi 223-224, str. 69. Ova predaja, prema rivajetu Va'ila, glasi: „Došli su Poslaniku, a. s., jedan čovjek iz Hadremevta i drugi iz Kinde. Ovaj iz Hadremevta rekao je Poslaniku, a. s.: 'O Poslaniče, ovaj čovjek mi je uzeo neko zemljište koje je pripadalo mome ocu.' Čovjek iz Kinde je na to kazao: 'To je moje zemljište, imam ga u svom posjedu, obrađujem ga i on nema pravo na njega (...)'“



koji je bio mudriji od njega, rekao je: „Da, Allahov Vjerovjesniče, presudi nam na osnovu Allahove Knjige i dozvoli mi da govorim.“ Potom su obojica iznijeli svoj slučaj. Allahov Vjerovjesnik, a. s., je rekao: „Sigurno ću vam presuditi na osnovu onoga što je Allah objavio u Svojoj Knjizi ...“¹⁰⁶

Istaknuti učenjak Muhammed ibn Feredž ibn el-Talla' el-Kurtubi¹⁰⁷ sakupio je i istražio većinu slučajeva u kojima je Poslanik, a. s., djelovao kao sudija u jednoj interesantnoj knjizi. Još jedan primjer jeste izjava koju je Poslanik, a. s., dao Habi-bi bint Sehl el-Ensari – supruzi Sabita ibn Kajsa – kada mu se požalila da ne voli svog muža i da se želi razvesti od njega: „Hoćeš li mu vratiti njegovu ograđenu baštu?“ Ona je odgovorila: „Posjedujem sve što mi je on dao.“ Onda je Poslanik, a. s., rekao Sabitu: „Uzmi je od nje.“ On je uzeo svoju bašču nazad i razveo se od nje.¹⁰⁸

Sva tri spomenuta svojstva jasni su dokazi postojanja zakonodavnih ovlaštenja. Međutim, ona se razlikuju međusobno u pogledu kategorije šerijatskih pravila koja im pripadaju. Nadalje, izdavanje fetvi i administriranje pravde (*kada'*) jesu primjeri primjene zakonodavstva. U većini slučajeva oni se sastoje od izjednačavanja primijenjenog pravila (*hukm tatbiki*) s općim zakonodavnim pravilom (*hukm tešri'i*) na način da novi slučaj predstavlja dio (*džuz'ijj*) izvornog šerijatskog pravila, baš kao što u silogizmu manja premisa nužno slijedi veću premisu. To može biti i zbog odnosa općenitosti u jednom pogledu i partikularnosti u drugom pogledu (*umum ve husus vedžhi*) između općeg pravila i pravila koje se primjenjuje na pojedinačni slučaj. Također, može se dogoditi da se neki slučaj (*'arid*) javlja u vezi s postupkom određene osobe koja traži fetvu, što zahtijeva da se taj postupak podvede pod neko specifično pravilo, a ne zbog toga što taj postupak izvorno potpada pod dato pravilo. To nalikuje silogizmu, gdje jedna propozicija podrazumijeva drugu putem dvosmislenog pojma (poznato kao grješka izjednačavanja). Primjer koji nalazimo u fetvama jeste zabrana ostavljanja soka od grožđa u osušenim tikvama.¹⁰⁹ Ova zabrana uvedena je zbog vanjskih faktora u Hidžazu, koji uzrokuju brzu fermenta-

106 Buhari, *Sahih*, „Sulh“, hadis 2695/2696, str. 440; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Hudud“, hadis 1497, str. 591.

107 Ovaj veliki pravnik i muhaddis Kordobe rođen je 404. a umro 497. god. po H. Njegova knjiga *Akdije Resulillah*, a. s. (Presude Allahovog Poslanika, a. s.) objavljena je u više izdanja u Halepu, Bejrutu i el-Kasimu. Autor je i djela *Nevazil el-ahkam en-nebevijje*. Predavao je talentovanim studentima kao što je veliki malikijski pravnik i sudija (djed pravnik filozofa Ibn Rušda ili Averroesa, na latinskom) Ebu el-Velidu ibn Rušdu, autoru djela *el-Bejan ve et-tahsil*, značajnoj referenci za saznanje malikijske pravne doktrine.

108 V. različite verzije ove predaje u: Buhari, *Sahih*, „Talak“, hadisi 5273-5277, str. 943; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Talak“, hadis 1190, str. 384-385.

109 V. nekoliko predaja o ovom pitanju u: Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 53, str. 12-13 i hadis 87, str. 31-32; „Ešribe“, hadis 2000, str. 796.



ciju soka od grožđa u vino. Ovo pravilo ne treba razumjeti na način da je, npr., zabranjeno ostaviti sok od grožđa u odgovarajućim posudama u hladnijim područjima. Onaj ko bi tvrdio takvo nešto izvrgnuo bi Šerijat ruglu i podsmijehu. Isto važi za primjere administriranja pravde, kao npr. u presudi kojom je Allahov Vjerovjesnik, a. s., dodijelio komšiji pravo prvokupnje (*šuf'a*). Treba je razumjeti na način da je prenosilac predaje vidio komšiju kome je dato pravo prvokupnje, ali nije znao da je taj komšija zapravo bio suvlasnik.¹¹⁰

4. Što se tiče Poslanikovih, a. s., postupaka u svojstvu vrhovnog poglavara države, u većini slučajeva ne mogu biti pomiješani s onima koje je preduzeo vršeći zakonodavnu funkciju, osim u situacijama koje su vezane za vođenje rata i koje mogu podrazumijevati djelimičnu primjenjivost, kao u primjeru zabrane jedenja mesa magarca u Bici na Hajberu. Ashabi su se razišli u vezi s ovim pitanjem. Da li Poslanikova, a. s., zabrana jedenja mesa magarca i naredba da se prospu zdjele u kojima je ono pečeno podrazumijeva apsolutnu zabranu konzumiranja mesa magarca? Ili je ona došla od Poslanika, a. s., u svojstvu vrhovnog vojnog zapovjednika s obzirom na okolnost da su jahalice vojnika u toj bici bili magarci?¹¹¹

Drugi primjer je dopuštenje da se kultiviraju neplodna zemljišta, a već smo se upoznali s Karafijevim izlaganjem ove teme. Sljedeći primjer pruža Poslanikova, a. s., izjava u Bici na Hunejnu: „Svako ko ubije neprijateljskog vojnika i ima dokaz da je to učinio, može potraživati ono što neprijateljski vojnik posjeduje (*saleb*) (tj. imovinu preminulog kao što je odjeća, oružje, konj itd.).“ Malik je razumio da je ova izjava došla od Poslanika, a. s., kao vrhovnog političkog lidera (imama). Stoga, on je zastupao stav da niko nema pravo da uzme imovinu poginulog vojnika bez odobrenja suverena (ili imama),¹¹² što je posebna vrsta nagrade (*nefl*), koja se razlikuje od petine (*hums*) koja potpada pod jurisdikciju vojnog

110 V. u ovom kontekstu detaljnu raspravu o mišljenjima klasičnih škola prava u: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid)*, prijevod: Imran Ahsan Khan Nyazee (Reading Berks, UK: Garnet Publishing, 2003), vol. 2, str. 307-316. V. također Ibn Naqib al-Misri, *Reliance of the Traveller*, prijevod: Nuh Ha Mim Keller (Beltsville, MD: Amana Publications, 1994), str. 432-434.

111 V. predaje o zabrani jedenja magarca u: Buhari, *Sahih*, „Megazi“, hadis 4216, str. 716; „Nikah“, 5115, str. 915, „Ez-Zeba'ih ve es-sajd“, hadisi 5520-5529, str. 983-984; „Hijel“, hadis 6961, str. 1200; Muslim, *Sahih*, „Es-Sajd ve ez-zeba'ih“, hadisi 1407-1940, str. 771-773. Za izlaganje različitih stavova o razlozima zabrane v. Ahmed ibn Hadžer el-Askalani, *Feth el-bari bi šerh Sahih el-Buhari* (Rijad / Amman: Interanational Ideas Home), vol. 3, str. 2459-2461.

112 Za sažetak različitih tumačenja ove predaje v. Ibn Hadžer el-Askalani, *Feth el-bari*, vol. 2, str. 1486-1487.



zapovjednika. Isti stav zastupao je i Ebu Hanife. Međutim, Šafija, Ebu Sevr i Davud bili su mišljenja da to ne zavisi od imamovog odobrenja; radi se o pravu borca. Dakle, oni su ovu Poslanikovu, a. s., izjavu posmatrali u svjetlu njegovog poslaničkog svojstva onoga koji izdaje fetve i prenosi Objavu.¹¹³

5. Svojtvo vođenja i upućivanja općenitije je od zakonodavnoga.¹¹⁴ Radi se o tome da Allahov Vjerovjesnik, a. s., može nešto narediti ili zabraniti, ali ne s namjerom da iskaže kategoričan stav, nego da ukaže na različite puteve postizanja dobra i čestitosti. Riječi kojima on potiče ljude da slijede put koji im donosi dobro na budućem svijetu ili opisivanje vječnog blaženstva koje će vjernici uživati u Džennetu kao i većina preporučenih stvari (*mendubat*) proistječu iz ovog svojstva vođenja i upućivanja. Stoga, pod vođenjem i upućivanjem mislimo prije svega na Poslanikove, a. s., smjernice kojima ljude poziva da se pridržavaju lijepog morala, manira lijepog ophođenja i ispravnog vjerovanja. U vjerodostojnoj predaji koju prenosi Ebu Zerr navodi se da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., rekao:

Vaši robovi su vaša braća, nad kojima vam je Allah dao autoritet. Stoga, ako neko ima svog brata pod kontrolom, treba ga hraniti onim što on jede i odijevati odjećom koju on nosi. Ne smijete od njih tražiti da rade preko svojih mogućnosti, a ako to činite, pomozite im (u tom napornom poslu).

Prenosilac (el-Me'rur ibn Suvejd) rekao je:

Kod er-Rebeze sam sreo Ebu Zerra, koji je nosio na sebi ogrtač, a njegov rob je nosio sličan. Pitao sam ga koji je razlog. Odgovorio je: „Grdio sam roba nazivajući njegovu majku pogrđnim imenima. Poslanik, a. s., mi je rekao: 'O, Ebu Zerre! Jesi li ga vrijeđao nazivajući njegovu majku pogrđnim imenima? Još uvijek imaš neke osobine iz doba neznanja (*džahilijet*). Tvoji robovi su tvoja braća ...’“¹¹⁵

6. Svojtvo mirenja ljudi razlikuje se od svojstva suđenja. Kao primjer uzet ćemo slučaj kada su se ez-Zubejr i Humejd, ensarija, sporili oko izvo-

113 Za više detalja o ovom pitanju v. Ibn Rushd, *The Jurist's Primer*, vol. 1, str. 474-476.

114 Pod zakonodavstvom (*tešri'*) mislimo na propis na koji neka Poslanikova, a. s., izjava ili postupak ukazuju, kao što je obaveznost (*vudžub*) ili zabrana (*tahrim*), dok je njena svrha nešto drugo. Inače, uputa također konotira u izvjesnoj mjeri normativnost (*mešru'ijje*), kao što smo već spomenuli na kraju predgovora (autor).

115 Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 30, str. 8; također „Itk“, hadis 2545, str. 411; Muslim, *Sahih*, „Ejman“, hadis 1661, str. 652.



ra vode u el-Harri,¹¹⁶ poznatog pod imenom Širadž el-Harra, koji su obojica koristili za navodnjavanje.

Poslanik je rekao Zubejru: „O, Zubejre! Navodnjavaj (svoj vrt) prvo, a zatim pusti vodu da teče tvom komšiji.“ Ensarija se naljutio i rekao: „O, Allahov Poslaniče! Je li to zbog toga što ti je on rođak?“ Zbog takvog držanja ensarije, Allahov Poslanik je promijenio odluku i rekao (Zubejru): „Navodnjavaj (svoj vrt), a zatim zadržavaj vodu dok ne dođe do zidova (koji okružuju palme).“ 'Urve ibn Zubejr je iznio sljedeći komentar: „Prije toga, Allahov Poslanik je iznio velikodušnu presudu koja je išla u korist Zubejra i ensarije, ali nakon što ga je ensarija iziritirao, dao je Zubejru puno pravo.“ Ez-Zubejr je kazao: „Tako mi Allaha! Mislim da je povodom tog slučaja objavljen sljedeći ajet: *I tako mi Gospodara tvoga, oni neće biti vjernici dok za sudiju u sporovima međusobnim tebe ne prihvate* (4:65).“¹¹⁷

Sličan je primjer Ka'ba ibn Malika, koji je tražio povrat duga od 'Abdullaha ibn Ebi Hadreda, pa su obojica povisili tonove u džamiji. Vjerovjesnik, a. s., je prošao pored njih i rekao: „O, Ka'b!“, dajući mu znak rukom kao da je htio kazati „Oprosti polovinu duga“ (kao dobročinstvo). Ka'b se složio pa je uzeo polovinu onoga što mu je Ibn Ebi Hadred dugovao, a oprostio mu drugu polovinu.¹¹⁸

7. Što se tiče svojstva pružanja savjeta onome koji ga traži, zabilježeno je u *Muvetti* da je Omer ibn el-Hattab dao nekome konja da ga koristi na Allahovom putu, pa je taj čovjek to zanemario. Omer je potom poželio da kupi konja od tog čovjeka, misleći da će mu ga ovaj prodati jeftino. Kada je upitao Poslanika, a. s., u vezi s tim, on mu je odgovorio: „Nemoj da ga kupuješ, čak i ako ti ga da za jedan dirhem, jer je onaj ko uzima nazad svoju sadaku poput psa koji guta svoj izbljvak.“¹¹⁹

Ovo je primjer događaja u kojem je Allahov Vjerovjesnik, a. s., savjetovao Omera i ne postoji druga predaja koja bi ukazivala na to da je Vjerovjesnik javno zabranio takav postupak. Zbog toga se učenjaci ne slažu u pogledu razumijevanja ove zabrane. Većina učenjaka razumjeli su je kao zabranu u smislu odvratanja (*nehj tenzih*) kako čovjek ne bi tražio nazad dobročinstvo koje je učinio radi sticanja Allahovog zadovoljstva. Ovaj stav

116 El-Harra, veliko zemljište u okolini Medine (autor).

117 Za detalje ovog događaja v. Buhari, *Sahih*, „Sulh“, hadis 2708, str. 442; Muslim, *Sahih*, „Fedail“, hadis 2357, str. 920.

118 Buhari, *Sahih*, „Sulh“, hadis 2706, str. 442; Buhari, *Sahih*, „Hibe“, hadisi 2621-2623, str. 424; Muslim, *Sahih*, „Musakat“, hadis 1558; str. 606.

119 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Zekat“, hadis 625, str. 190; Muslim, *Sahih*, „Hibat“, hadis 1622, str. 631.



zastupa Malik u *Muvetti*¹²⁰ i *Mudevveni*¹²¹ jer bi, prema njegovom uvjerenju, kupoprodaja u spomenutom slučaju bila pravno valjana. S druge strane, Ibn el-Mevvaz¹²² je to razumio kao zabranu koja podrazumijeva apsolutnu nedopuštenost (*nehj tahrīm*). Međutim, on nije kazao da bi kupoprodaja bila ništavna, premda bi tako trebalo biti ako je zabrana kategorična.¹²³ Naime, u malikijskoj školi zabrana podrazumijeva ništavnost, osim ako postoji dokaz koji ukazuje na suprotno.

Predaju o Beriri – kada su je njeni gospodari htjeli prodati, pod uslovom da *vela'* (patronat, ljudi koji su ostali bez svoje porodice i sl. i koje su drugi usvojili kako bi se o njima brinuli) nad njom pripadne njima, a 'Aiša je htjela da je kupi (kako bi je oslobodila) odbacivši spomenuti uslov – treba, po mom mišljenju, razumjeti po istom principu. 'Aiša je kazala Allahovom Vjerovjesniku, a. s., da se želi s njim posavjetovati. On joj je odgovorio: „Nema nikakve štete u tome da ugovoriš *vela'* za sebe.“ U drugoj verziji stoji da joj je Vjerovjesnik, a. s., rekao: „Uzmi je i postavi uslov da *vela'* pripada tebi, jer *vela'* treba da pripadne onome ko oslobodi roba.“ 'Aiša je tako postupila, a onda je Allahov Vjerovjesnik, a. s., izašao pred ljude i rekao: „Šta je ljudima koji postavljaju uslove kojih nema u Allahovoj Knjizi? Bilo koji uslov kojeg nema u Allahovoj Knjizi ništavan je čak i ako ih je stotinu. Allahova odredba je pravednija, Njegovi uslovi su čvršći, a *vela'* pripada samo onima koji oslobode roba.“¹²⁴ Da su Poslanikove, a. s., riječi upućene 'Aiši bile zakonodavno pravilo ili pravno mišljenje, uslov bi bio obavezujući, što bi bilo u suprotnosti s njegovim iskazom u javnom obraćanju da *vela'* pripada samo onima koji oslobode roba. Međutim, radi se zapravo o tome da je Poslanik, a. s., ukazao 'Aiši na pravno ovlaštenje koje joj stoji na raspolaganju kako bi ostvarila želju da kupi Beriru i oslobodi je.¹²⁵

120 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Zekat“, hadis 626, str. 190-191: „Malika su pitali o slučaju kada neka osoba da sadaku, a zatim joj ponude da kupi predmet sadake od strane trećeg lica, ne primaoca sadake, da li da prihvati kupovinu ili ne, pa je on odgovorio: 'Radije bih da to ostavi.'“

121 Malik ibn Enes, *el-Mudevvena el-kubra* (Bejrut: Dar el-fikr; b. d.), vol. 4, str. 349. Malik je rekao: „Čovjek ne bi trebalo da kupuje svoju sadaku, bilo od osobe kojoj ju je poklonio, bilo od trećeg lica.“

122 Muhammed ibn Ibrahim ibn Zijad Ibn el-Mevvaz rođen je u Aleksandriji 180. a umro 269. god. po H. Tokom 4. st. njegov poznati kompendijum *Kitab el-Mevvaz* ili *el-Mevvazijje* bilo je najvažnije djelo koje sadrži najdelikatnija pitanja malikijske pravne doktrine. Za više detalja v. Mikloš Muranyi, *Dirasat fi el-fikh el-maliki*, prijevod: Seid Buhajri i dr. (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1409/1988), str. 149-153.

123 V. Ibn el-Mevvazovo mišljenje u Sulejman ibn Halef el-Badži, *el-Munteka: Šerh Muvetta'* (Kairo: Matbe'a es-se'ade, 1331. god. po H. (Dar el-kitab el-'arebi, Bejrut), vol. 2, str. 181.

124 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „el-Itaka ve el-vela“, hadis 1473, str. 555; Buhari, *Sahih*, „Salat“, hadis 456, str. 79; „Buju“, 2155 i 2168, str. 345 i 346-347; „Mukatib“, hadis 2560, str. 413 itd.; Muslim, *Sahih*, „Itk“, hadisi 1504-1505, str. 580-582.

125 Cijelo kazivanje o Beriri zabilježeno je u Buharijinom *Sahihu*, „Šurut“, 2729, str. 446-447, a glasi: „Aiša je rekla: 'Došla mi je Berira i kazala: 'Moji gospodari sastavili su ugovor o mome



Ovo je jedno moguće tumačenje spomenute predaje na koje sam inspiriran Allahovom voljom, a putem kojeg se mogu otkloniti sve nedoumice koje zaokupljaju učenjake u nastojanju da razumiju ovaj hadis.¹²⁶

Slično tome, Zejd ibn Sabit je razumio Poslanikovu, a. s., zabranu da prodaje plodove voćki prije nego što sazriju. U Buharijinom *Sahihu* zabilježena je predaja od Zejda u kojoj se navodi da su ljudi u vrijeme Poslanika, a. s., imali običaj da trguju plodovima voćki. Kada bi pobrali hurme a kupci došli da preuzmu svoj dio, prodavci bi kazali: „Hurme su istruhle; pogodne su bolešću, pogodio ih je *kuššam* (oboljenje koje uzrokuje da plodovi opadnu prije zrijeanja).“ Allahov Poslanik, a. s., je rekao: „Nemojte prodavati plodove prije nego što korist od njih postane očigledna.“ Zejd je prokomentirao da je to Poslanik, a. s., rekao „kao savjet, jer su se mnogo svađali oko toga.“¹²⁷

8. Kada je u pitanju savjetovanje (*nasihā*), spomenut ćemo predaju zabilježenu u *Muvetti* i hadiskim zbirkama Buharije i Muslima koju prenosi en-Nu'man ibn Bešir, naime da je njegov otac Bešir ibn Sa'd poklonio

oslobođanju za devet *evaka* zlata koje treba platiti u godišnjim ratama, jednu *evakiju* godišnje; pomozu mi.' 'Aiša joj je odgovorila: 'Ako se tvoji gospodari slažu, platit ću im cijeli iznos, pod uslovom da *vela*' pripadne meni.' Berira je otišla svojim gospodarima i rekla im za to, ali su oni odbili ponudu pa se ona vratila ponovo zatekavši Allahovog Poslanika, a. s., kako sjedi. Rekla je: 'Predstavila sam im ponudu, ali su je oni odbili, osim da *vela*' pripada njima.' Kada je Poslanik, a. s., čuo to i nakon što mu je 'Aiša razjasnila stvar, on joj je kazao: 'Kupi Beriru i dozvoli im da postave uslov da *vela*' pripadne njima, jer je *vela*' zbog oslobođenog.' 'Aiša je tako i uradila. Kada je Allahov Poslanik, a. s., izašao među ljude, veličao je i slavio Allaha i rekao: 'Šta je ljudima koji postavljaju uslove kojih nema u Allahovoj Knjizi? Bilo koji uslov kojeg nema u Allahovoj Knjizi ništavan je čak i ako ih je stotinu. Allahova odredba je pravednija, Njegovi uslovi su čvršći, a *vela*' je za oslobođenoga.'" Također se navodi u poglavlju el-'Itk (hadis 2536, 2/3: 169) da je 'Aiša rekla: „Kupila sam Beriru, ali su njeni gospodari postavili uslov da *vela*' pripadne njima. Kazala sam to Poslaniku, a. s. On mi je rekao: 'Oslobodi je, jer će njen *vela*' pripasti onome ko plati cijenu.' Tako sam i učinila. Poslanik je pozvao Beriru i dao joj pravo da odabere da li će ostati sa svojim mužem ili će ga ostaviti. Ona je kazala: 'Čak i kad bi mi dao mnogo novca, ne bih ostala sa njim', što znači da je dala prednost slobodi nad ostankom sa suprugom."

V. također mnogobrojne verzije ove predaje koje se neznatno razlikuju u pogledu izraza u: *Muvetta'*, „el-'Itaka ve el-vela“, str. 555-556.

126 V. argumente i protivargumente koji se odnose na tumačenje riječi: „Uzmi je i ugovori *vela*' za sebe“ u: Abd el-Baqi ibn Jusuf ez-Zerkani, *Šerh Muvetta' Malik* (Kairo: Matbe'a el-istikame, 1373/1954), vol. 4, str. 91-93; Muhammed Zekerijja el-Ensari el-Kandehlevi, *Evdžaz el-mesalik ila Muvetta' el-Imam Malik* (Bejrut: Dar el-fikr, 1400/1980), vol. 10, str. 38.

127 Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadis 2193, str. 350. V. također mnogobrojne predaje o istom pitanju u: Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadisi 1534-1538, str. 591-593; Ebu Davud, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Bejrut: Dar el-fikr, b. d.), „Buju“, hadis 3372, vol. 32, str. 253. Prema Ibn Hadžeru el-Askalaniju pravnici su zauzeli tri stava o ovoj predaji. Ibn Ebi Lejla i es-Sevri smatraju da ona podrazumijeva apsolutnu zabranu i kosenzus o tome. Jezid ibn Ebi Habib zastupa stav da hadis znači apsolutnu dopuštenost. Između ova dva ekstrema, postoje različita kvalificirana pravna gledišta. (Ibn Hadžer, *Feth el-Bari*, vol. 1, str. 1172; Ibn Rushd, *The Jurist's Primer*, vol. 2, str. 169-170)



jednog roba svom sinu Nu'manu, ali ne i drugoj svojoj djeci. Njegova supruga 'Amra bint Revaha, Nu'manova majka, rekla je: „Neću biti zadovoljna (tvojem postupkom) sve dok ne uzmeš Allahovog Poslanika, a. s., za svjedoka.“ Potom je Bešir otišao Allahovom Poslaniku, a. s., i ispričao mu šta se dogodilo. Poslanik ga je upitao: „Jesi li isto postupio s ostalim svojim sinovima?“ On je odgovorio. „Ne.“ Potom je Poslanik rekao: „Nemoj me zvati da svjedočim nepravdu.“ Prema drugoj verziji rekao je: „Da li bi ti bilo drago da se sva tvoja djeca prema tebi ophode lijepo?“ En-Nu'man je odgovorio: „Da.“ On (Poslanik) je rekao: „Onda nemoj to činiti.“¹²⁸

Malik, Ebu Hanife i Šafija smatraju da je Vjerovjesnik, a. s., spriječio Bešira da učini poklon zbog srodničkih veza i ljubaznosti prema svojoj djeci bez namjere da nametne opću zabranu. U tom kontekstu, Malik smatra da je dozvoljeno da čovjek pokloni dio svog imetka nekome od svoje djece.¹²⁹ Jedini dokaz za ovaj stav jeste da od Poslanika, a. s., nije prenesena opća zabrana takvog postupka, tako da možemo zaključiti da se u navedenom slučaju radi o savjetu s ciljem zaštite porodice, a ne o kategoričkom pravilu. Ovakvo razumijevanje ima uporište i u drugim verzijama hadisa, prema kojima je Poslanik, a. s., rekao en-Nu'manu: „Ne, nađi nekog drugog da ti bude svjedok.“¹³⁰

S druge strane, Tavus, Ishak ibn Rahevejh, Ahmed ibn Hanbel, Sufjan es-Sevri i Davud ibn 'Ali smatraju da je takav poklon kategorički zabranjen, ograničavajući se na vanjsko značenje zabranjujuće forme (*nehj*) bez razmatranja njenog stvarnog smisla.¹³¹

Sličan primjer nalazimo u Muslimovom *Sahihu* da je Fatima bint Kajs spomenula Allahovom Vjerovjesniku, a. s., da su je isprosil i Mu'avija ibn Ebi Sufjan i Ebu Džehm. Vjerovjesnik, a. s., joj je rekao: „Ebu Džehm nikada ne spušta svoj bič, dok je Mu'avija samo siromah koji luta.“¹³² Ova izjava ne implicira da je zabranjeno da se žena uda za siromaha. Ona jednostavno znači da je Fatima bint Kajs tražila savjet od Poslanika, a. s., a on joj je savjetovao ono što je najbolje za nju.

128 Riječi: „Nemoj to činiti“ znače: „Nemoj poklanjati samo jednom od svoje djece.“ V. predaje u: Buhari, *Sahih*, „Šehadat“, hadis 2650, str. 429, „Hibe“, hadis 2586, str. 418; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Akdije“, hadis 1433, str. 533; Muslim, *Sahih*, „Hibat“, hadis 1623 (9-12), str. 631-632.

129 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Akdije“, str. 535.

130 Buhari, *Sahih*, „Šehadat“, hadis 2650, str. 429; Muslim, *Sahih*, „Hibat“, hadis 1623 (14-19), str. 632-633.

131 Jusuf ibn 'Abdullah ibn 'Abd el-berr, *et-Temhid li ma fi Muvetta' min el-me'ani ve el-esanid* (Rabat: Ministarstvo vakufa, 1441), vol. 7, str. 223-243; 'Abd el-Baki ibn Jusuf ez-Zerkani, *Šerh Muvetta' Malik* (Kairo: Matbe'a el-istikame, 1373/1954), vol. 3, str. 320.

132 Muslim, *Sahih*, „Talak“, hadis 1480, str. 567.



9. Što se tiče svojstva podsticanja ljudi da slijede najbolje modele ponašanja, mogu se pronaći mnogobrojni primjeri naredbi i zabrana Allahovog Vjerovjesnika, a. s., čiji je cilj da usavrše ćudoređe ashaba i podstaknu ih na pravac koji priliči njihovom visokom statusu u islamu, tako da bi bilo krajnje teško cijelom muslimanskom ummetu da postigne taj pravac, da su te upute učinjene obavezujućim. Pronašao sam mnogo kategorija ovakvih Poslanikovih, a. s., postupaka i primijetio da su neki učenjaci, zbog nepoznavanja i zanemarivanja ovog aspekta Poslanikovih, a. s., postupaka, pogriješili u svom pravnom zaključivanju i pogrešno protumačili mnoge pravne dokaze iz Sunneta.

Dolazeći do ovog zaključka, oslobodio sam se mnogobrojnih nedoumica oko takvih pitanja. Doista, Poslanik, a. s., bio je legislator svojim ashabima. Vodio ih je do najsavršenijih stanja jačajući veze islamskog bratstva u njegovim krajnjim oblicima, kloneći se blještavila ovog prizemnog svijeta i zaranjajući duboko u vjerska učenja kako bi ih oni pravilno razumjeli. Naime, Poslanik, a. s., je ashabe pripremao da nose i dalje šire poruku islama. Uzvišeni Allah hvali ih u suri Feth: *Muhammed je Allahov poslanik, a njegovi sljedbenici su strogi prema nevjernicima, a samilosni među sobom* (29). Ovo značenje iskazano je također u brojnim izrekama Poslanika, a. s., kao što su: „Moji ashabi su poput zvijezda“,¹³³ „Ne vrijeđajte moje ashabe, jer ako bi neko od vas udijelio zlata koliko je brdo Uhud (na Allahovom putu), to ne bi bilo ravno *muddi* ili čak polovini *mudde*“¹³⁴ koju udijeli neko od njih.“¹³⁵ Stoga, kada se Sa'd ibn Ebi Vekkas razbolio u Mekki

133 Puna verzija ove tradicije glasi: „Moji ashabi su poput zvijezda, kojeg god da slijediš, ići ćeš pravim putem.“ Premda se prenosi sa više seneda, njegova vjerodostojnost je upitna. U vezi s tim, Bejhaki veli: „(Iako) je njegov tekst poznat (*mešhur*), njegov lanac prenosilaca je slab.“ V. el-Mulla 'Ali el-Kari, Šerh eš-šifa', ur. Hasenejn Muhammed Mahluf (Kairo: Mektebe Ibn Tejmijje, b. d.), vol. 3, str. 689-690. Posljednji veliki muhaddis el-Albani čak je utvrdio da je ova tradicija izmišljena. (Muhammed Nasir ed-Din el-Albani, *Silsile el-ehadis ed-da'ife ve el-mevdu'a* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1398), vol. 1, str. 78-85, hadisi 58-62)

Međutim, postoje vjerodostojne predaje koje imaju slično značenje, poput one koju prenosi Ebu Burde (Muslim, *Sahih*, „Feda'il es-sahabe“, hadis 2531 (207), str. 982): „Ebu Burde prenosi od svog oca: 'Klanjali smo akšam skupa s Allahovim Poslanikom, a. s. Tada smo rekli: 'Ako budemo sjeli (skupa s Allahovim Poslanikom) i obavili jaciju s njim, bit će to veoma dobro', pa smo sjeli a on je došao do nas i rekao: 'Još uvijek sjedite ovdje?' Rekao sam: 'Allahov Poslaniče, klanjali smo s tobom akšam, pa smo kazali: 'Hajde da sjednemo i klanjamo i jaciju s tobom', što je on prokomentirao riječima: 'Dobro ste postupili' ili 'Ispravno ste postupili.' Potom je podigao pogled prema nebu rekavši: 'Zvijezde su izvor sigurnosti za nebo pa kada zvijezde nestanu, istu sudbinu će doživjeti i nebo kako je obećano (utonut će u tamu). Ja sam izvor sigurnosti za svoje ashabe pa kada ja preselim, past će mnogi ashabi, kao što je obećano. A moji ashabi su izvor sigurnosti za ummet i kada oni presele, past će mnogi u mom ummetu, kao što je obećano.'“

134 *Mudda* je stara jedinica suhe ili tečne mjere koja je jednaka mjeri od osam galona (36.4 litra).

135 Buhari, *Sahih*, „Feda'il ashab en-nebijj, a. s.“, hadis 3673, str. 617.



nakon njenog osvojenja, Poslanik, a. s., je rekao: „O, Allahu! Podrži moje ashabe u hidžri i nemoj ih vratiti tamo odakle su došli. Ali nesretan je Sa'd ibn Havle“, izražavajući time tugu zbog toga što je umro u Mekki.¹³⁶ On je to kazao jer im je želio najbolje u životu i smrti, iako činjenica da je muhaždir umro u Mekki nije umanjila nagradu koju je zaslužio za hidžru ni na koji način.

Mnogo je primjera ovog Poslanikovog, a. s., svojstva. Zabilježeno je u Buharijinom *Sahihu* da je el-Bera' ibn 'Azib rekao: „Allahov Vjerovjesnik, a. s., naredio nam je sedmero, a zabranio sedmero. Naredio nam je da posjećujemo bolesnika, slijedimo dženazu, činimo dovu za onoga koji kihne, ispunimo zakletvu, pomažemo osobi koja je izložena nepravdi, da širimmo selam (pozdrav mira) i da prihvatimo poziv na veselje. Nasuprot tome, zabranio nam je nošenje zlatnih prstenova, upotrebu srebrenog posuđa, upotrebu crvenog pamučnog prekrivača na sedlu (*misere*), nošenje egipatske odjeće sa svilenim produžecima (*kasije*), odjeće napravljene od debele svile (*istebrek*), tanke svile (*dibadž*) ili obične svile (*harir*).“¹³⁷

Spomenuo je na jednom mjestu različite prakse za koje se traži da se čine ili da se ne čine. Za neke od njih zna se da su obavezne (npr. pomoć onome kome je nanesena nepravda) ili zabranjene (pijenje iz srebrene posude), dok se za druge zna da nisu obavezne (kao npr. upućivanje dove za onoga koji kihne) ili kategorički zabranjene (kao npr. upotreba crvenog pamučnog prekrivača na sedlu ili nošenje egipatske odjeće sa svilenim produžecima).

Poslanik, a. s., je zabranio spomenute prakse kako bi ashabe odgojio da ne pokazuju znakove arogancije i razmetanja nošenjem odjeće upadljivih boja, kao što je crvena. Ovo tumačenje otklanja mnoge poteškoće u razumijevanju razloga zabrane nekih od spomenutih praksi, a što su komentatori ovog hadisa propustili uočiti. Takvo razumijevanje potvrđeno je predajom 'Alija ibn Ebi Taliba koju bilježi Ebu Davud: „Allahov Poslanik, a. s., zabranio mi je zlatno prstenje, nošenje svilene odjeće i odjeće obojene šafranom, te da učim Kur'an na ruku'u i sedždi (pregibanju i spuštanju na tlo u namazu). Ne kažem da je vama zabranio te stvari“,¹³⁸ što znači da neke od spomenutih praksi nisu zabranjene cijelom muslimanskom umetu, nego samo 'Aliji.

136 Ovo je dio duge predaje koju prenosi Buhari. (*Sahih*, „Menakib el-ensar“, hadis 3936, str. 664-665; Muslim, *Sahih*, „Feda'il es-sahabe“, hadis 2540 (221-222), str. 985-986)

137 Buhari, *Sahih*, „Džena'iz“, 1239, str. 198 i „Libas“, hadis 5849, str. 1031.

138 Ebu Davud, *Sunen*, „Libas“, hadisi 4044-4046, vol. 4, str. 47; izraz „spuštanje na tlo“ nije spomenuta u verziji koju prenosi Ebu Davud. V. također Muslim, *Sahih*, „el-Libas ve ez-zine“, hadis 2078, str. 828.



Drugi primjer je predaja Ebu Rafi'a da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., rekao: „Komšija ima preče pravo na susjednu imovinu“,¹³⁹ tj. da je kupi ako je prodaje njegov komšija. Poslanik, a. s., je ovim namjeravao navesti ashabe da pokažu samilost i bratski odnos jedan prema drugome. Komšiji je, naime, dato pravo prvokupnje s obzirom na njegovu blizinu. Da nije upotrijebljen izraz „ima preče pravo“ (*ehakku*), izreku bismo razumjeli kao preporuku. Međutim, nakon razmatranja značenja izraza „ima preče pravo“ shvatili smo da je komšiji ashabu data prednost nad imovinom njegovog komšije kada je ona ponuđena na prodaju. Otuda nema kontradiktornosti između spomenutog hadisa i predaje Džabira da je Allahov Vjerovjesnik, a. s. rekao: „Prvokupnja se odnosi na ono što nije podijeljeno. Nema prvokupnje kada su granice iscrtane i staze trasirane.“¹⁴⁰

Slično tome, kao primjer možemo spomenuti i predaju Ebu Hurejre zabilježenu u *Muvetti* i vjerodostojnim zbirkama Buharije i Muslima da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., rekao: „Niko ne treba sprečavati komšiju da pričvrsti drveni klin za njegov zid.“ Onda je Ebu Hurejre kazao: „Zašto vidim da se okrećete od toga? Tako mi Allaha! Nastavit ću vam o tome govoriti.“¹⁴¹ Ebu Hurejre je ovaj hadis razumio kao obavezujuće zakonodavstvo, dok ga je Malik protumačio kao jedan oblik podsticanja (*tergib*). On je smatrao da sudija ne može nekoga prisiliti da ponudi prvokupnju komšiji, jer bi to bilo u suprotnosti s pravilom koje daje ekskluzivno pravo vlasniku da raspolaze svojom imovinom bez miješanja trećih lica.¹⁴²

U ovom smislu trebalo bi da razumijemo i predaju Rafi'a ibn Hadidža, koji je kazao: „Allahov Vjerovjesnik, a. s., zabranio nam je jednu stvar kojom smo se pomagali.“ Rafi' je rekao: „Ono što Allahov Vjerovjesnik, a. s., kaže istina je.“ Potom je dodao: „Allahov Vjerovjesnik, a. s., pozvao me i upitao: „Šta radite s vašim imanjinama?“ Odgovorio sam mu: „Dajemo ih pod zakup u zamjenu za prinose obala riječnih tokova ili za nešto ječma ili datula.“ On je rekao: „Nemojte to činiti, nego sami obradite zemlju ili pustite da je drugi obrađuju bez naknade, ili je ostavite neobrađenu.“ Rafi' je kazao: „Čujem i pokoravam se.“¹⁴³ Većina učenjaka razumjeli su iz ove tradicije da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., naredio ashabima da pomažu jedni

139 Buhari, *Sahih*, „Šuf'a“, hadis 2258, str. 359.

140 Buhari, *Sahih*, „Šuf'a“, hadis 2257, str. 359.

141 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Akdije“, hadis 1427, str. 529. V. također Buhari, *Sahih*, „Mezalim“, 2463, str. 397; Muslim, *Sahih*, „Musaka“, hadis 1609, str. 625 (s drugačijim riječima).

142 Za detaljnu diskusiju o ovom pitanju v. Sulejman ibn Hallaf el-Badži, *el-Munteka Šerh Muvetta'* (Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, b. d., ured u Kairu, uredio: Matbe'a es-se'ade, 1331. god. po H.), vol. 6, str. 43.

143 Već je dokumentirano.



drugima. Zbog toga je Buharija uvrstio ovu tradiciju pod naslov „Poglavlje: Ashabi Poslanika, a. s., obično su dijelili prinose i plodove svojih imanja međusobno, bez naknade“.

10. Što se tiče svojstva poučavanja viših istina, to se odnosi na visoke stepene Allahovog Vjerovjesnika, a. s., i njegovih najbližih saradnika među ashabima. Kao primjer navest ćemo predaju Ebu Zerra, koji je rekao: „Kazao mi je moj voljeni: 'O Ebu Zerre! Vidiš li (brdo) Uhud?' Odgovorio sam: 'Vidim'. Onda je on kazao: 'Ne bih volio da imam zlata koliki je Uhud da trošim, osim tri zlatna dinara.'“¹⁴⁴ Ebu Zerr je mislio da je to opća naredba koja se tiče cijele muslimanske zajednice, pa je upozoravao na pokuđenost gomilanja bogatstva. Kao što ćemo vidjeti, Osman, r. a., je odbacio ovakvo razumijevanje.¹⁴⁵

11. Što se tiče svojstva discipliniranja ljudi (*te'dib*), potrebno ga je pažljivo razmotriti, jer izjave date u tom svojstvu mogu biti u formi hiperbola s ciljem izazivanja straha ili strahopoštovanja. Stoga, pravnik treba da zna razlučiti ono što je prikladno da bude uvršteno u zakonodavstvo i ono što je prikladno kao zastrašivanje, ali koje ipak potpada pod zakonodavstvo, odn. opće razmatranje ideje discipliniranja.

To možemo ilustrirati predajom Ebu Hurejre koja je zabilježena u *Muvetti* i hadiskim zbirkama Buharije i Muslima, prema kojoj je Allahov Vjerovjesnik, a. s., rekao:

Tako mi Onog u Čijoj ruci je moja duša! Htio sam narediti da se nasiječe drva, zatim da naredim klanjanje namaza i ezan proučim pa da naredim nekom da bude imam prisutnom svijetu, a da ja izostanem i odem do ljudi izostalih od namaza i naredim paljenje njihovih kuća. Tako mi Onog u Čijoj ruci je moja duša! Kada bi neko od njih znao da će naći makar oglodanu masnu kost ili dobru žlipicu između papaka ovce, on bi bezuvjetno prisustvovao jacija-namazu u džematu.¹⁴⁶

Nema nikakve dileme da Poslanik, a. s., nije stvarno mislio otići i zapaliti kuće muslimana koji nisu došli na jaciju u džemat. Njegova izjava imala je svrhu zastrašivanja radi postizanja discipline ili, alternativno, zato što ga je Uzvišeni Allah obavijestio da su ti ljudi licemjери i da ima dopuštenje da ih uništi ako to želi.

144 V. ovu predaju s neznatom drugačijim izrazima u: Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 991, str. 357.

145 V. poglavlje 35 u III dijelu.

146 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Salat“, hadis 287, str. 93-94; Buhari, *Sahih*, „Ezan“, hadis 644, str. 106; Muslim, *Sahih*, „el-Mesadžid ve mevadi' es-salah“, hadis 651, str. 236-237.



Drugi je primjer predaja zabilježena u Buharijinom *Sahihu* prema kojoj je Ebu Šurejh rekao: „Allahov Vjerovjesnik, a. s., je rekao: 'Tako mi Allaha! Nije vjernik! Tako mi Allaha! Nije vjernik! Neko je upitao: 'Ko to, o Allahov Vjerovjesniče?' On je odgovorio: 'Onaj od čijeg zla nije siguran njegov komšija.'“¹⁴⁷ Ova izjava formulirana je u formi zastrašivanja svakog ko uzrokuje štetu komšiji, do te mjere da postoji bojazan da neće uopće biti svrstan među vjernike. Međutim, ono što se stvarno misli jeste da takva osoba nije istinski vjernik.

12. Što se tiče svojstva u kojem Poslanik, a. s., nije pružao instrukcije i upute ashabima (*tedžerrud 'an el-iršad*), ono nije u vezi s postavljanjem propisa, religioznošću, odgojem duša i zdravim upravljanjem društvenim poretком zajednice. Tiče se onih postupaka koji proizlaze iz urođene ljudske prirode (*džibille*) ili zahtjeva materijalnog života.

To je nešto u vezi s čim nije moguće pogriješiti, jer je Allahov Vjerovjesnik, a. s., obavljao svoje porodične poslove i sticao zaradu bez namjere da to ima funkciju zakonodavstva ili primjera koji treba oponašati. Štaviše, u nauci *usul el-fikha* utvrđeno je da muslimanska zajednica nema obavezu da oponaša postupke Allahovog Vjerovjesnika, a. s., koji proizlaze iz njegove urođene ljudske prirode, nego da svaki pojedinac treba slijediti onaj pravac koji odgovara njegovim uslovima života. Tu spadaju npr. način na koji je Poslanik, a. s., jeo, nosio odjeću, spavao, hodao, penjao se na jahalicu itd. Navedeno važi bez obzira na to što ovi postupci nisu u bilo kakvoj vezi sa šerijatskim propisima, kao npr. u slučaju hodanja ulicom ili jahanja na putovanju, ili imaju neku vezu kao npr. u slučaju jahanja deve prilikom obavljanja hadža ili spuštanja ruku na serdžadu prije koljena prilikom obavljanja namaza, prema onima koji – poput Ebu Hanife – smatraju da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., to činio kad je ostario i udebljao se.

Drugi primjer pruža predaja da je Poslanik, a. s., zastao na Oproštajnom hadžu na el-Muhassabu – brdu pored vodotoka u Benu Kinani, koji se također naziva el-Ebtah¹⁴⁸ – gdje je klanjao podne, ikindiju, akšam i jaciju. Potom je malo prilegao prije nego što je krenuo prema Mekki, skupa sa svima koji su bili s njim, da obavi oproštajni tavaf (*tavvaf el-veda'*). Ibn Omer je obično zastajao na istom mjestu u vrijeme hadža, smatrajući da je to dio Poslanikovog, a. s., sunneta (koji treba oponašati). Međutim, zabilje-

147 Buhari, *Sahih*, „Edeb“, hadis 6016, str. 1052. Neznatno drugačiju verziju bilježi Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 46, str. 41.

148 Poznat pod nazivima koje je spomenuo autor, el-Muhassab je smješten između Mekke i Medine.



žena je 'Aišina predaja u Buharijinom *Sahihu*: „Logorovanje na el-Ebtahu nije jedan od hadžskih obreda, nego je to jednostavno bilo mjesto gdje je Poslanik, a. s., logorovao jer bi tako bilo lakše krenuti za Medinu.“¹⁴⁹ Ona je mislila da je to područje veliko i da može primiti veliki broj ljudi. To je bilo mišljenje i Ibn 'Abbasa i Malika ibn Enesa. Sljedeći primjer Poslanikovih, a. s., postupaka koji proistječu iz ovog svojstva jeste predaja koja se tiče spavanja na desnoj strani nakon klanjanja sabah-namaza.¹⁵⁰ Isto tako, prenosi se u jednoj predaji o Bici na Bedru da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., stigao do vode prije Kurejšija. Otišao je do mjesta gdje je voda bila bliže Bedru i tu se ulogorovao sa svojom vojskom.

El-Habbab ibn Munzir ga je upitao: „O, Allahov Vjerovjesniče, ovo mjesto na kome se sada nalazimo – da li je Uzvišeni Allah objavio da ne smijemo ići dalje ili se odavde povlačiti, ili je to stvar ličnog mišljenja i ratne strategije?“ On je odgovorio: „To je stvar ličnog mišljenja i ratne strategije.“ Potom je el-Habbab rekao: „Ovo nije mjesto na kome bi trebalo zastati, nego nas, o Allahov Vjerovjesniče, povedi do jednog od velikih bunara koji su najbliži neprijatelju i koji obiluje vodom. Zatim ćemo ostale bunareve zatrpati zemljom, tako da ćemo mi imati pristup vodi, a oni neće.“ Allahov Vjerovjesnik, a. s., je rekao: „Doista, dobar je savjet koji si dao.“¹⁵¹

U *Džami' el-'Utbijje*¹⁵² zabilježena je predaja Ibn el-Kasima, prema kojoj je Malik rekao:

149 Autor je kombinirao riječi 'Aiše i 'Abdullaha ibn 'Abbasa koje navodi Buhari, *Sahih*, „Hadž“, hadisi 1765 ('Aiša) i 1766 (Ibn 'Abbas), str. 284. 'Aiša je rekla: „To (el-Ebtah) je jednostavno bilo mjesto gdje je Poslanik, a. s., logorovao jer mu je tako bilo lakše krenuti za Medinu.“ Ibn 'Abbas je rekao: „Zaustavljanje na el-Muhassabu (drugo ime za el-Ebtah) nije jedan od obreda (hadža), nego je el-Muhassab mjesto gdje je Allahov Poslanik, a. s., logorovao (tokoć Oproštajnog hadža).“ Očigledna svrha Malikove izjave u *Muvetti'* (str. 279) suprotna je onome što je autor naveo. Malik je rekao: „Niko ne bi trebalo da ide izvan el-Mu'arresa u povratku prije nego što klanja namaz, a ako se dogodi da prolazi izvan namaskog vremena, neka se, ipak, zaustavi i klanja, jer će mu namaz biti valjan. Čovjek može klanjati koliko želi, jer sam čuo da se Allahov Poslanik, a. s., zaustavljao tamo i da je 'Abdullah ibn Omer također zaustavljao svoju devu tamo.“

150 Predaju prenosi 'Aiša a zabilježena je u: Buhari, *Sahih*, „Ezan“, hadis 626, str. 103 i „Teheđžud“, hadis 1160, str. 185; Muslim, *Sahih*, „Salah el-musafirin“, hadis 736 (121-122), str. 267.

151 Ibn Hišam, *es-Sire en-nebevijje* (Kairo: Mustafa al-Babi el-Halebi, 1955), vol. 2, str. 303; Muhammed ibn 'Abdullah el-Hakim en-Nejsaburi, *el-Mustedrek* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1407/1987), vol. 3, str. 426-427; Ahmed ibn 'Ali Ibn Hadžer, *el-Isabe fi temjiz es-sahabe* (Kairo: Mavljaj 'Abd el-Hafiz, 1328. god. po H.), vol. 1, str. 427.

152 *El-'Utbijje*, djelo poznato i pod naslovom *el-Mustahredže min es-sema'at*, fikshki je kompendij, čiji je autor Muhammed ibn Ahmed ibn 'Abd el-'Aziz el-Umevi el-'Utbi (u. 255. god. po H.). El-'Utbi je u svojoj knjizi objedinio sve što su učenici Malika i učenici Ibn el-Kasima čuli od njih. Za više detalja o ovoj knjizi, njenim izvorima, prenosiocima i postojećim rukopisima v. Muranji, *Dirasat fi mesadir el-fikh el-maliki*, str. 110-139. Tekst ove knjige uključen je u djelo Ebu el-Velida ibn Rušda (u. 520. god. po H.) *el-Bejan ve et-tahsil* (koje predstavlja njegov vrijedan komentar) (Bejrut: Dar el-garb el-islami), 22 toma.



Allahov Vjerovjesnik, a. s., prošao je pored nekih palmika vidjevši ljude kako oprašuju palmina stabla. Rekao im je: „Možda bi bilo bolje da to ne radite.“ Ljudi su odustali od oprašivanja (*likah*) te godine. Međutim, pošto palme nisu donijele kvalitetne hurme te godine, požalili su se Allahovom Vjerovjesniku, a. s., koji im je na to odgovorio: „Ja sam čovjek. Ako u tome ima neke koristi, onda to treba raditi.“

Ebu el-Velid ibn Rušd je naveo u djelu *el-Bejan ve et-tahsil*:

Ova tradicija prenesena je u različitim verzijama. U jednoj se prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Ne mislim da od ovoga ima bilo kakve koristi; ako to propuste učiniti, stabla će donijeti isti plod.“ U drugoj verziji prenosi se da je rekao: „Ne mislim da oprašivanje ima bilo kakav efekat.“ Onda su ljudi izostavili oprašivanje te, kao posljedica, palmina stabla nisu dala hurme. Kada su o tome obavijestili Allahovog Vjerovjesnika, a. s., on je rekao: „Ja nisam plantažer, niti vlasnik palmi- nih stabala; nastavite s oprašivanjem vaših stabala.“¹⁵³

Na koncu, pravnik treba da pažljivo proučava okolnosti i kontekstualne dokaze (*kara'in*) različitih postupaka Poslanika, a. s. Među pokazateljima Poslanikove, a. s., zakonodavne namjere jesu: nastojanje da njegove riječi budu prenesene općoj publici, postupanje u skladu s onim što je rekao, obavještavanje o pravnoj zapovijedi i njeno formuliranje u općim propozicijama, kao npr. u izrekama: „Nema oporuke nasljedniku“¹⁵⁴ i „*Vela'* pripa-

153 Ibn Rušd, *el-Bejan ve et-tahsil*, tom 7, str. 236. Muslim (*Sahih*, „Feda'il“, hadisi 2361-2363, str. 922-923) bilježi tri verzije ove poslaničke tradicije pod naslovom (*Bab*): „Obavezno je slijediti Poslanika, a. s., u svim pitanjima koja se tiču vjere, ali je čovjek slobodan da postupa prema svom mišljenju u pitanjima koja se tiču tehničkih vještina.“ Hadis br. 2362, koji prenosi Rafi' ibn Hadidž glasi: „Rafi' ibn Hadidž prenosi da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., došao u Medinu gdje su ljudi oprašivali palme. Upitao je: 'Šta to radite?' Odgovorili su: 'Oprašujemo ih.' To je on prokomentirao: 'Možda bi bilo bolje za vas da to ne radite', pa su oni odustali od toga a (palme) su počele davati manje plodova. Spomenuli su to (Poslaniku) a on im je rekao: 'Ja sam čovjek, pa kad vam naredim nešto što se tiče vjere, prihvatite to, a kada vam naredim nešto što se temelji na mom ličnom mišljenju, imajte u vidu da sam ja čovjek.'“

154 Potpuna verzija ove tradicije glasi: „Allah je svakome ko ima neko pravo dodijelio ono što mu pripada i nije dozvoljeno sastaviti oporuku u korist nasljednika.“ Prenosi je mnogo ashaba, a zabilježena je u zbirkama: Ebu Davud, *Sunen*, „Vesaja“, hadis 2670, tom 3, str. 290-292; Tirmizi, *Sunen*, „Vesaja“, hadis 2120, vol. 4, str. 433; Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Jezid ibn Madže, *Sunen*, ur. M. M. el-Azami (Rijad: Šerike et-tiba'a el-'arebijje, 1404/1984), „Vesaja“, 2746, tom 2, str. 117; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 4, str. 186-187, 238-239 i tom 5, str. 267. U svim verzijama, ova tradicija veoma je jasna u vezi s nedopuštenosti oporuke u korist nasljednika. Međutim, moguće je pozivati se na sljedeći kur'anski ajet koji legalizira takvu oporuku: *Kada neko od vas bude na samrti, ako ostavlja imetak, propisuje vam se, kao obaveza za one koji se Allaha boje, da pravedno učini oporuku roditeljima i bližnjima* (2:180). Na ovo bi Malik odgovorio da je ovaj ajet derogiran. „Ono što je u Knjizi Uzvišenog Allaha objavljeno o podjeli na tačno određene nasljedne dijelove derogiralo ga je“, pozivajući se na 11, 12. i 13. ajet sure en-Nisa' (4. sura). Potom dodaje: „Ustanovljeni Sunnet kod



da samo onima koji oslobode roba.“ Među pokazateljima odsustva zakonodavne namjere jeste nedostatak interesovanja da se izvrši neko djelo, kao npr. u riječima Poslanika, a. s., izrečenim dok je bio na samrtnoj postelji: „Donesite mi materijale za pisanje da vam mogu izdiktirati ono što će vas sačuvati od greške poslije mene.“ Ibn 'Abbas je rekao: „Prisutni se nisu složili. Neki su kazali da je Allahova Knjiga dovoljna, dok su drugi insistirali na tome da mu daju papir kako bi on mogao diktirati, dok su treći kazali kako se ne bi trebalo raspravljati pred Poslanikom, a. s. Kada je čuo kako se raspravljaju, rekao je: „Ostavite me. U boljem sam stanju (od onoga u kojem se vi nalazite).“¹⁵⁵

Treba također imati u vidu da je najkarakterističnije svojstvo Allahovog Vjerovjesnika, a. s., zakonodavno, jer je to primarni cilj zbog kojeg je on poslan čovječanstvu. Zapravo, Uzvišeni Allah navodi u Kur'anu da je donošenje propisa posebno svojstvo Poslanika, a. s.: *Muhammed je samo poslanik* (3:144). Iz tog razloga, Poslanikove, a. s., riječi i djela koja se tiču općeg stanja muslimanske zajednice držimo normativnim, osim ako postoji kontekstualni dokaz koji ukazuje na suprotno. Muslimanski pravnici postigli su opći konsenzus o normativnoj vrijednosti predaje o Sa'du ibn Ebi Vekkasu, koji je tražio odobrenje Poslanika, a. s., da oporuči dio svoje imovine. Poslanik, a. s., mu je rekao: „(Oporuči) jednu trećinu, a i trećina je mnogo.“ Pravnici smatraju da oporuka koja prelazi trećinu imovine nema pravnu validnost, osim ako je odobre nasljednici.

Dakle, učenjaci nisu razumjeli ovu predaju na način da je njome Poslanik, a. s., iznio samo prijedlog ili savjet, uprkos postojanju tekstualnog dokaza koji dopušta takvo tumačenje, a to su riječi koje je Poslanik, a. s., uputio Sa'du: „Da ostaviš svoje nasljednike bogatim bolje je nego da ih ostaviš siromašnim pa da prose od ljudi.“¹⁵⁶ Stiče se dojam da se ovo tiče isključivo Sa'da i njegovih nasljednika, zbog njihovog siromaštva. Pravnici su donijeli spomenuti zaključak iako se ova epizoda dogodila samo između Allahovog Vjerovjesnika, a. s., i Sa'da, te iako sam Poslanik, a. s., nije postupao po ovoj tradiciji, niti se od njega prenosi ovo pravilo preko bilo

nas (medinskih učenjaka) o kome nema rasprave jeste da nije dopušteno oporučitelju da sastavi oporuku u korist nasljednika (pored njegovog fiksnog nasljednog dijela), osim ako mu to drugi nasljednici ne dozvole. Ako mu neki nasljednici dozvoljavaju, a drugi osporavaju, dopušteno mu je da oporukom umanju nasljedni dio onih koji su saglasni. Oni koji se tome protive uzimaju cijele nasljedne dijelove“ (*Muvetta'*, „Akdije“, str. 543).

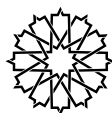
155 Buhari, *Sahih*, „Džihad“, hadis 3053, str. 504-505, „Džizja“, hadis 3168, str. 528, „Megazi“, hadis 4431, str. 754; Muslim, *Sahih*, „Vasije“, hadis 1637, str. 640, „I'tisam“, hadis 7366, str. 1266-1267.

156 V. cijelu verziju ove tradicije u *Muvetti'*, „Akdije“, hadis 1452, str. 541; Buhari, *Sahih*, „Vesaja“, hadis 2741, str. 542; Ibn Madže, *Sunen*, „Vesaja“, hadis 2740, vol. 2, str. 116.



kojeg ashaba, osim Sa'da. To znači da pravnik može dozvoliti oporuku koja prelazi jednu trećinu imovine oporučitelju čiji su nasljednici bogati – stav koji zastupaju neki pravници – ili nekome ko uopće nema nasljednike – stav koji Ibn Hazm u djelu *el-Muhalla* pripisuje učenjacima poput Ibn Mes'uda, 'Ubejde es-Selemanija i drugih, koji je suprotan stavu većine učenjaka.¹⁵⁷

157 Za detalje o različitim stavovima o ovom pitanju v. 'Abd er-Rezzak es-San'ani, *el-Musannef*, ur. Habib er-Rahman el-E'zami (Deoband: El-Medžlis el-islami bi el-Hind, 1403. god. po H.), tom 9, str. 68-69; Ebu Muhammed 'Ali ibn Hazm, *el-Muhalla bi el-asar*, ur. 'Abd el-Gaffar Sulejman el-Benderani (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1408/1988), tom 8, str. 356-362.



7

KATEGORIČKI I SPEKULATIVNI CILJEVI ŠERIJATA

U potrazi za ciljevima Šerijata, učenjaci treba da pažljivo i dugo promišljaju prije nego se osmjele da potvrde neki šerijatski cilj. Moraju izbjegavati neobjektivnost i žurbu, jer utvrđivanje nekog šerijatskog cilja – bilo da je opći ili partikularan – može imati brojne implikacije u pravnim argumentima i pravilima koja su iz njih izvedena u procesu pravne dedukcije (*istinbat*). Otuda greške na ovom polju imaju veoma ozbiljne posljedice. Učenjaci nikada ne bi trebalo da utvrde neki cilj Šerijata prije nego što preduzmu sveobuhvatno tematsko istraživanje dispozicija (*tesarrufat*) Šerijata koje se tiču one vrste naučavanja koja je odabrana za legislativnu svrhu te prije nego što prouče djela učenjaka islamske jurisprudencije kako bi se okoristili njihovim iskustvom na ovom polju. Na taj način oni će doista ovladati sposobnošću da izvode ciljeve Zakonodavca iz tekstova.

Ipak, uprkos ovim naporima, oni će shvatiti da ono što su naučili o identifikaciji šerijatskih ciljeva nije uvijek na istom stepenu vjerovatnoće. Naime, snaga ubjeđenja da nešto predstavlja viši cilj Šerijata zavisi od postojanja i dostupnosti indikatora i argumenata. To nije samo posljedica pravnikovih umnih napora i neumornog ispitivanja. Radije, broj indikatora i dokaza varira kod različitih vrsta propisa shodno vremenu koje je bilo na raspolaganju prilikom donošenja tih propisa i okolnostima u kojima se muslimanska zajednica nalazila u vrijeme Objave. Jasno je npr. da postoje detaljniji tekstualni argumenti od strane samog Zakonodavca koji se tiču manira (*adab*) i obreda (*‘ibadat*) negoli u slučaju društvenih odnosa



(*mu'amelat*) i nepredviđenih slučajeva (*nevazil*). To je zbog toga što je zakonodavstvo u većini slučajeva prije Hidžre u Medinu bilo ograničeno na prve dvije kategorije. U početku, ljudi su manje bili upućeni u pitanje Boga i Njegovih atributa, historiju i karakter poslanika, Kijametski dan i obrede nego u uzajamno pravedno postupanje.

Shodno navedenom, znanje koje tragač za ciljevima Šerijata stiže može biti kategoričko (*kat'ī*), blizu kategoričkom (*zann karib min el-kat'*) ili spekulativno (*zann*). Puko spekulativno ili slabo znanje ne uzima se u obzir. Međutim, ako su pravnici u stanju dosegnuti slabu pretpostavku, onda treba da je prihvate kao hipotezu i moguću polaznu poziciju za pravnike koji će doći poslije njih, kao što nas je poučio Allahov Poslanik, a. s.: „Neki kojima je znanje preneseno bolje ga razumiju od onih koji su ga prenijeli.“¹⁵⁸

Najvažnije je da pravnici identificiraju određeni broj kategoričkih viših ciljeva (*mekasid kat'ijje*) kao referentni okvir i konačne kriterije u fikhu i pravnim polemikama. Zapravo, neki polemičari među učenjacima *usula* pokušali su postaviti neka kategorička pravila (*usul kat'ijje*) za fikh i pravno zaključivanje. Kao rezultat, uspjeli su ostaviti budućim generacijama neke oštroomne iskaze. Međutim, u nastojanju da objasne kako postići spomenuti cilj zapali su u konfuziju. Prema mojim saznanjima, prvi koji je načinio takav pokušaj bio je Imam el-Haremejn el-Džuvejni u svojoj knjizi *el-Burhan*. Objasnjavajući značenje načela jurisprudencije (*usul el-fikh*), on je naveo: „Ona se sastoje od kategoričkih dokaza u tehničkoj upotrebi učenjaka jurisprudencije.“¹⁵⁹ Jasno je da on ovdje misli na kategoričke prenesene dokaze (*edille sem'ijje*), jer je nemoguće imati neprenesene kategoričke dokaze osim u pitanjima osnova vjere (*usul ed-din*). Potom on nastavlja: „Dijele se na: eksplicitni tekst (*nass*) Kur'ana, eksplicitni tekst Sunneta i idžma' (pravni konsenzus).“¹⁶⁰

U svom komentaru *el-Burhana*, el-Mazeri navodi:

Autor je kvalificirao prva dva pravna izvora (tj. Kur'an i poslaničke tradicije), ali ne i idžma' iz dva razloga. Prvi razlog je taj što je konsenzus na koji se on poziva poznat kao autoritativan (*hudždže*). Drugi je taj što su uslovi koji se traže da bi idžma' bio autoritativan tako brojni da ih je nemoguće ograničiti a da se ne uđe detaljno u razmatranje različitih pitanja i da se diskusija ne proširi na brojna poglavlja.¹⁶¹

158 V. brojne verzije ove tradicije u: Ibn Madže, *Sunen*, „Men bellega 'ilmen“, hadisi 234-235, tom 1, str. 499-450; Buhari, *Sahih*, „'Ilm“, hadisi 1741, str. 281, „Edahi“, hadisi 5550, str. 987 i „Fiten“, hadisi 7078 i 7447, str. 1219-1220 te 1283.

159 El-Džuvejni, *el-Burhan*, tom 1, str. 78.

160 Autor parafrazira el-Džuvejnijev tekst; v. el-Džuvejnijev tekst u: *Burhan*, tom 1, str. 78.

161 Nažalost, u jedinom sačuvanom rukopisu, na osnovu kojeg je Talbi uredio el-Mazerijev komentar *Burhan el-usul min idah el-mahsul*, nedostaje 12 stranica, npr. „Uvod“, u kome je sadržan Ibn 'Ašurov citat.



El-Džuvejni dalje navodi:

Ako bi neko kazao: Ali detalji pojedinačnih predaja (*ahbar ahad*) i vrste analogije (*akjise*) dostupni su jedino u načelima jurisprudencije, a oni nisu kategorični, mi bismo na to odgovorili da sve što se traži od pravnog teoretičara (*usuli*) jeste da pokaže šta je to kategorično u smislu obaveze postupanja u skladu s tim. Međutim, neophodno je spomenuti ih kako bi se razjasnio smisao (*medlu*) i doveo u vezu s argumentom.¹⁶²

Stoga, prema el-Džuvejniju, ono što je kategoričko u pogledu ovih spekulativnih pitanja jeste da ona predstavljaju pravne argumente koji se moraju koristiti u cjelini, a ne u njihovim pojedinačnim detaljima.

Raspravljajući o prvom pitanju o „izrazu“ (*lafz*) u poglavlju o „naredbama“ (*evamir*) u svom komentaru na *el-Mahsul* imama er-Razija, Šihab ed-Din el-Karafi navodi:

El-Ebjari navodi u svom komentaru *el-Burhana*: „Propozicije nauke *usula* su kategorične, vjerovatnoća i spekulacija (*zann*) u njoj nisu dovoljne. Njihov dokaz (*mudrek*) je kategoričan, ali se ne sastoji od onoga što je spomenuto u knjigama. Zapravo, radi se o tome da kada učenjaci navode da su „one kategoričke“, oni pod tim podrazumijevaju da svako ko preduzme ozbiljno istraživanje slučajeva o kojima su ashabi donosili odluke, i upozna se s njihovim polemikama, fetvama i svjestan je stupnjeva i kategorija tekstualnih indikatora Šerijata, može shvatiti kategoričku prirodu pravila *usul el-fikha*.

Onaj ko ne preduzme takvo istraživanje, postići se samo nivo spekulacije. Učenjaci navode tekstove očiglednog značenja (*zavahir*) u svojim djelima isključivo s ciljem da trasiraju izvor dokaza (*asl el-mudrek*), a ne zato što ih smatraju osnovom kategoričkog dokazivanja. Stoga, nema protivrječnosti između tvrdnje da su ove propozicije kategoričke i činjenice da tekstovi pružaju tek spekulativna značenja.“¹⁶³

U uvodu svoje knjige *el-Muvafekat* Ebu Ishak eš-Šatibi predložio je drukčiji pristup kako bi dokazao da su principi jurisprudencije (*usul el-fikh*) kategorični. Međutim, jedino je sljedeći iskaz utemeljen i produktivan:

Dokaz za ovo (tj. kategoričku prirodu pravila *usula*) jeste da ih je moguće dovesti u vezu sa šerijatskim univerzalijama (*kullijjat*) a sve što je ove vrste katego-

162 El-Džuvejni, *Burhan*, tom 1, str. 79.

163 Karafi, *Nefa'is el-usul*, tom 3, str. 1247-1248.



rično je (tj. kada smo sigurni da nešto specifično proizlazi iz ovih univerzalija). Pod univerzalijama mislimo na nužne vrijednosti (*darurijjat*) i potrebe (*hadžijjat*).¹⁶⁴

Potom, on podupire ovu tvrdnju koristeći se slabim, kazuističkim i retoričkim premisama.

Ono što su ovi učenjaci morali kazati već je spomenuto na početku ove knjige – i to je sve što su naši prethodnici ostavili budućim naraštajima u vezi s ovim pitanjem. Spomenuli smo ovdje njihova mišljenja kako bismo obogatili naše razumijevanje, tako da dolazimo do spoznaje da je moguće doći do kategoričkih ili gotovo kategoričkih pravila, iako je njihov broj mali. Ipak, u islamskom pravu ne pretendujemo na kategoričnost (*kat'*) niti na nešto što graniči s kategoričnosti, jer je na polju prava spekulacija prihvatljiva. Naš cilj je da formuliramo skup kategoričkih pravila kao referentni okvir u slučaju neslaganja. Ono što proistječe iz takvih pravila konstituirat će nauku *'ilm mekasid eš-šerí'a*, koja se razlikuje od discipline *usul el-fikha*.

Do spekulativnih i kategoričkih ciljeva može se lahko doći nepotpunom indukcijom pravila Šerijata, jer bi nam jedan takav brzi pregled omogućio da se upoznamo s konvencionalnom terminologijom (*istilah*) Zakonodavca i onoga što On uzima u obzir prilikom donošenja propisa. S tim u vezi, 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam u svojoj knjizi *el-Kava'id* navodi skupa sa svojim istraživanjem ugovornih razmjena (*mu'avedat*) koja su u suprotnosti s pravilima analoške dedukcije:

Primjer ove (vrste znanja) jeste čovjek koji je često skupa s nekom inteligentnom, mudrom osobom i razumije sve što ona voli i ne voli, pod različitim okolnostima. Ako bi taj čovjek naišao na neku korist (*masleha*) ili, pak, štetu (*mefseha*) o kojoj ne zna konkretan stav svog prijatelja, on bi se mogao odlučiti za ono što je korisno ili se skloniti od onoga što je štetno prosuđujući na osnovu svog ukupnog poznavanja stavova i navika svog prijatelja primjenjujući ih na postizanje konkretne koristi i izbjegavanje konkretne štete.¹⁶⁵

Primjer kategoričkog cilja Šerijata može se izvesti iz onih kur'anskih indikatora koji se javljaju tako često da ne mogu biti samo metafore ili hiperbole, kao npr. „olakšavanje“ (*tejsir*). Uzvišeni Allah veli: *Allah želi da vam*

164 Eš-Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/1, str. 29-30.

165 Ebu Muhammed 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam es-Sulemi, *el-Kava'id el-kubra* (poznat i kao *Kava'id el-ahkam fi islah el-enam*), ur. Nezih Hammad i dr. (Damask: Dar el-Kalem, 1421/2000), tom 2, str. 314-315.



olakša, a ne da poteškoće imate (2:185). Naglasak u dijelu ajeta *a ne da poteškoće imate*, koji dolazi nakon riječi *Allah želi da vam olakša* čini da je značenje ovog ajeta blizu eksplicitnog i nedvosmislenog značenja.

Tome možemo dodati sljedeće ajete: *i u vjeri vam nije ništa teško propisao* (22:78); *Gospodaru naš, ne tovari na nas breme kao što si ga tovario na one prije nas! Gospodaru naš, ne stavljaš nam u dužnost ono što ne možemo podnijeti* (2:186); *Allah zna da vam je bilo teško,*¹⁶⁶ *pa je prihvatio pokajanje vaše i oprostio vam. Zato se sada sastajte s njima u želji da dobijete ono što vam je Allah već odredio*¹⁶⁷ (2:187); *Allah želi da vam olakša* (4:28). Možemo navesti nekoliko hadiskih predaja u ovom kontekstu: „Poslan sam ljudima s blagom, tolerantnom i istinitom religijom (*hanifije semha*);¹⁶⁸ „Čini (dobra) djela koliko si u mogućnosti“;¹⁶⁹ „Ova vjera je veoma lahka i ne nosi bilo kakvu poteškoću“;¹⁷⁰ zatim Poslanikovu, a. s., instrukciju Mu'azu ibn Džebel u Ebu Musau el-Eš'ariju kada ih je slao u Jemen: „Olakšavajte ljudima, a ne otežavajte im. Budite ljubazni i blagi (vas obojica) s ljudima, a ne strogi prema njima, donosite ljudima lijepe vijesti i ne odbacujte ih“¹⁷¹ i njegovu izreku: „Poslani ste da olakšavate stvari, a ne da ih otežavate.“¹⁷²

Stoga, tematsko zaključivanje (*istikra'*) dovoljno je da učenjaci utvrde da je olakšavanje (*tejsir*) jedan od viših ciljeva Šerijata. Svi indikatori koji su ispitani na osnovu induktivnog istraživanja repetitivni su i općeniti, kao što kategorički pripisuju Zakonodavcu jer se nalaze u Kur'anu, koji je kategoričan tekst.

Spekulativni ciljevi koji se graniče s kategoričnosti sastoje se od onoga što je eš-Šatibi naveo u vezi s drugim pitanjem, u prvom dijelu „Knjige o dokazima“ (*Kitab el-edille*):

166 Jezički *kuntum tahtanune enfusekum* znači 'obmanuli' ili 'prevarili ste se (u ovom pogledu)': „aluzija na ideju koja je bila prisutna kod prvih muslimana, prije nego što je ovaj ajet objavljen, da tokom perioda posta treba potpuno izbjegavati stupanje u seksualne odnose, čak i tokom noći, kada su jedenje i pijenje dozvoljeni (Razi). Gornji ajet otklonio je tu pogrešnu predstavu“. (Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar el-Endelus, 1984), str. 39, bilješka 159)

167 Jezički *vebtegu ma ketebellahu lekum* znači 'i tražite ono što vam je Allah propisao': očigledan naglasak na Božanski određenu prirodu seksualnog života. Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 40.

168 Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 1, str. 236 i tom 5, str. 266; Buhari, *el-Edeb el-Mufred*, ur. Kemal J. el-Hut (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1405/1985), hadis 287, str. 109; Taberani, *el-Mu'džem el-kebir*, hadis 7868, tom 8, str. 216.

169 Buhari, *Sahih*, „Teheđždžud“, hadis 1151, str. 184; Muslim, *Sahih*, „Salat el-musafirin“, hadis 782, str. 283; el-Hasan ibn Mes'ud el-Begavi, *Šerh es-sunne* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1987.), tom 4, str. 40.

170 Nesa'i, *Sunen*, „Iman“, hadis 5034, tom 8, str. 121; Buhari, *Sahih*, „Iman“, 1/1, str. 128; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 5, str. 69.

171 Buhari, *Sahih*, „Megazi“, hadisi 4341/4342 i 4344/4345, str. 735-756.

172 Buhari, *Sahih*, „Vudu“, hadis 220, str. 41; Ebu Davud, *Sunen*, „Tahare“, hadis 380, tom 1, str. 264.



Spekulativan (*zanni*) dokaz može se dovesti u vezu s kategoričkim principom kao što je izreka Allahovog Vjerovjesnika, a. s.: „Ne smije se trpjeti šteta, niti drugome nanositi šteta“, jer ova izreka proistječe iz kategoričkog općeg principa prema kojem se šteta mora otkloniti. Naime, zabrana izlaganja samog sebe šteti (*darer*) ili prouzrokovanja štete drugome (*dirar*) široko je zastupljena u izvorima Šerijata, kako u pojedinačnim slučajevima, tako i u općim pravilima, kao npr. u Allahovim riječima: *I ne zadržavajte ih da biste im učinili nasilje; a onaj ko tako postupi – ogriješio se prema sebi (2:231); Njih ostavite da stanuju tamo gdje i vi stanujete, prema svojim mogućnostima, i ne činite im teškoće zato da biste ih stijesnili (65:6) i Majka ne smije trpjeti štetu zbog djeteta svoga, a ni otac zbog svoga djeteta (2:233).*

Slično je i sa zabranom atakovanja na ljudski život, imovinu i dostojanstvo, kao i sa zabranom uzurpacije, opresije i bilo čega čime se nanosi šteta samom sebi ili drugima. Tu spadaju sve vrste prijestupa protiv života, intelekta, potomstva i imovine ljudi. Sve to je tako općenito i inkluzivno u Šerijatu da je izvan svake dileme ili sumnje.¹⁷³

Iako ih ima mnogo, svi dokazi koje je eš-Šatibi naveo imaju partikularnu konotaciju (*džuz'î*). Jedini dokaz koji je univerzalan, naime Poslanikova, a. s., izjava „Ne smije se trpjeti šteta, niti drugome nanositi šteta“ – usamljena je predaja (*haber ahad*). Njeno pripisivanje Zakonodavcu nije kategorično (*kat'î*), jer predaje koje nisu *mutevatir* nisu kategorične u svom tekstualnom sadržaju (*metn*). To je nešto na što sam već ukazao u istraživanju koje se tiče „metoda ustanovljenja ciljeva Šerijata“.

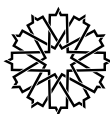
Treba, također, da znaš da stupnjevi izvjesnosti i spekulacije (*zann*) u razumijevanju ciljeva Šerijata zavise od različitih nivoa tematskog istraživanja njegovih izvora, a to zauzvrat zavisi od indikatora koji su dostupni pravnicima koji vrše istraživanje, kao i snage i jasnoće njihovog značenja. Npr. jasno je da je cilj šerijatske zabrane opojnih pića očuvanje sposobnosti zdravog rasuđivanja. Otuda nema razilaženja među mudžtehidima da je zabranjeno sve što može uzrokovati opijanje. Međutim, zabrana opojnih sredstava pokazatelj je da Šerijat ima za cilj da blokira puteve koji vode kvarenju ljudskog intelekta, tako da na osnovu toga možemo zaključiti da je zabrana konzumiranja male količine vina ili fermentiranog datulinog soka (*nebiz*), koji ne uzrokuju nužno opijanje, suptilno značenje koje se ne razumije u prvom planu. Zbog toga se učenjaci razilaze oko pitanja da li se zabrana opojnih pića proteže na fermentirani datulin sok i male količine vina. Oni pravnici za koje je to dosta izvjesno značenje, razumjeli su spo-

173 Eš-Šatibi, *Muvafekat*, tom 3/3, str. 14-15.



menutu zabranu na način da ona obuhvata sva tri slučaja te su zagovarali primjenu kategoričke kazne (*hadd*) na osobu koja konzumira fermentirani sok datule i opojna pića, u malim ili velikim količinama, držeći usto da takvo djelo negativno utječe na moralni lik osobe. S druge strane, pravnici koji su napravili razliku između konzumiranja alkohola i fermentiranog datulinog soka drugačije su se postavili spram ovog pitanja. Mogućnost postojanja protivargumenta (*mu'aridat*) u odnosu na argument koji se zasniva na pravnikovom tematskom istraživanju jasno utječe na stepen njegove dvojbe, kao što nas uči filozofija (*'ilm el-hikme*).¹⁷⁴ Naime, pod takvim okolnostima dostupni argument za neki šerijatski cilj sasvim je jasan, tako da ne ostaje mnogo prostora da se nešto isključi iz njegovog opsega. Međutim, kada je tematsko zaključivanje pogrešno i kada postoji neki kontraargument, vjerovatnoća postizanja cilja srazmjerno se smanjuje.

174 Ustanovljeno je u epistemologiji (*'ilm el-hikme*) da je disciplina koja je najdalje od sumnje, a najbliža izvjesnosti ona čija pravila i formule nisu u međusobnoj proturječnosti, kao što je infinitezimalni račun (*hisab*). Potom dolazi matematika zbog male mogućnosti nekonzistentnosti u njenim propozicijama. Nju slijedi fizika (*'ilm et-tabī'a*), jer čak i onda kada istraživač uspije ustanoviti određenu znanstvenu propoziciju koja se sastoji od nekog prirodnog zakona, ne može se isključiti mogućnost drugog prirodnog zakona koji prvome proturječi. Na koncu, imamo filozofiju i psihologiju (autor).



8

RACIONALIZIRANE I NERACIONALIZIRANE ŠERIJATSKE ODREDBE

Metod koji su pravници razvili za potrebe zaključivanja i argumentiranja u fikhu i *usul el-fikhu* primorao ih je da ograniče svoje rezoniranje na literalne izraze (*elfaz*) Kur'ana, Poslanikovih riječi, djela i prećutnih odobrenja i konsenzus (*idžma'*). Ipak, ti iskazi mogu označavati opća pravila i odredbe (*ahkam kullijje*), kao npr. riječi Uzvišenog Allaha: *O vjernici, ispunjavajte obaveze! (5:1) i Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate (2:185)*. Druge primjere pružaju izreke Allahovog Poslanika, a. s.: „Ono što je zabranjeno u velikim količinama zbog opojnosti, zabranjeno je i u malim količinama“¹⁷⁵ i „Ne smije se trpjeti šteta, niti drugome nanositi šteta.“ Tekstualni izričaji mogu označavati i partikularna pravila koja se primjenjuju u većini slučajeva, kao što je slučaj s Poslanikovom, a. s., izrekom: „O, Zubejre! Prvo navodnjavaj (svoj vrt), a zatim pusti da voda teče tvom komšiji.“

Pravnici su iz ovih tekstualnih izričaja izveli različite konkretne norme (*furu'*), bilo da su ustanovili djelotvorne uzroke (*tahkik el-menat*)¹⁷⁶ općih pravila, jer ono što je derivirano jesu konkretne primjene tih općih propozicija, bilo da su primijenili analošku dedukciju (*kijas*) u konkretnim

175 Ibn Madže, *Sunen*, „Ešribe“, hadisi 3434-3436, tom 2, str. 257; Ebu Davud, *Sunen*, „Ešribe“, hadis 3681, 2/3: 327; Tirmizi, *Sunen*, „Ešribe“, hadis 1865, tom 2/4, str. 292; 'Ali ibn Omer ed-Darekutni, *Sunen*, ur. 'Abdullah Hašim Jemeni (Kairo: Dar el-mehasin, 1386/1966), „Ešribe“, tom 2/4, str. 250, 254 i 262.

176 *Tahkik el-menat* je proces potvrde postojanja osnove ili 'illeta pravila u pojedinačnim slučajevima koji potpadaju pod njega (autor).



pravilima. Derivirana pravila sliča konkretnim pravilima jednom karakteristikom (*vasf*), a to je da ih kasnija pravila podrazumijevaju kao svoju osnovu. To važi uprkos disparitetu koji postoji između pridruženih primjera s obzirom na različit stepen jasnoće njihove zajedničke karakteristike, disparitetu koji je rezultat razlike u metodima ustanovljenja *ratio legis* (*mesalik el-ille*). Pravnici su se potom usmjerili prema kategoriji naredbi ustanovljenih Šerijatom kod kojih je namjera Zakonodavca ostala izvan dosega mudžtehida, tretirajući ih obrednim (*te'abbudi*). U takvoj situaciji mudžtehid priznaje ograničenost vlastitog znanja u odnosu na širinu Šerijata nakon iscrpljivanja svakog mogućeg napora i neuspjeha da otkriju specifičnu namjeru Zakonodavca. Stoga, mudžtehid zaključuje da Šerijat jednostavno zahtijeva od nas da se pokoravamo Allahovim naredbama kao dio naše vjere, jer nije u stanju objasniti njihovo značenje.

Buharija bilježi predaju Ebu Zinada, koji je rekao: „Tradicije i različiti aspekti istine često proturječe onome što ljudi misle, ipak muslimani nemaju izbora nego da ih prihvate. Npr. žena nakon završetka menstruacije mora nadoknaditi propuštene dane posta, ali ne mora nadoknaditi propuštene namaze.“¹⁷⁷ Također je zabilježeno u *Muvetti'* da je Omer ibn Hattab rekao: „Čudno je da se može naslijediti tetka po majci, a da ona ne može nasljeđivati.“¹⁷⁸

Otuda, prema pravnicima, postoje dvije vrste šerijatskih pravila: racionalizirana (*mu'allel*) i obredna (*te'abbudi*). Mudžtehidi se razilaze u vezi s drugom vrstom. Međutim, ustanovili smo da su se pravnici koji su se pozabavili pitanjima analoške dedukcije (*kijas*) i racionalizacije (*ta'lil*) gotovo usaglasili o podjeli šerijatskih pravila na tri kategorije:

1. Kategorija koja je nužno racionalizirana, a radi se o onim pravilima čiji su djelotvorni uzroci izričito navedeni ili na njih aludiraju tekstualni izvori Šerijata ili nešto slično.
2. Kategorija pravila koja su čisto obredna, a obuhvata pravila čiji su djelotvorni uzroci izvan ljudskog dosega.
3. Kategorija koja je između prve i druge. Obuhvata sva pravila čiji su djelotvorni uzroci skriveni, ali koje pravnici mogu otkriti racionalnim zaključivanjem, premda među njima može doći do neslaganja u pogledu izvedenih uzroka.

177 Buhari, *Sahih*, „Savm“, str. 314.

178 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Fera'id“, hadis 1092, str. 349.



Primjeri treće kategorije jesu zabrana ugovaranja viška (*riba el-fadl*) u razmjeni šest artikala,¹⁷⁹ i apsolutna zabrana iznajmljivanja zemljišta, prema ashabima i tabi'inima. Oni su držali da je to apsolutno zabranjeno. Pri identifikaciji razloga (*'ilel*) u ovoj kategoriji pravila, istraživač se izlaže riziku da pogriješi i pogrešno interpretira učenja islama. Da bi izbjegli ovu opasnost, zahirije su uzimali u obzir samo očigledna značenja (*zavahir*) šerijatskih tekstova, a odbacivali *kijas*. Kao rezultat pretjerane privrženosti analoškom zaključivanju, razilaženja pravnik poprimila su raznolike forme, do te mjere da su neki od njih odbacili vjerodostojnost seneda mnogih predaja.

Ipak, tačno je da mnogi pravnici koji su zagovarali, kao jedno od svojih metodoloških pravila, privrženost očiglednom smislu (*zahir*) izraza Zakonodavca ili jednoj vrsti *ratio legis* (*vasf*) koja je konkretizirana u vrijeme Objave, nisu mogli izbjeći zapadanje u zahirijsku poziciju ograničavanja šerijatskih pravila na obrednu kategoriju.

Kao primjer spomenut ćemo tumačenje kur'anskog ajeta (4:92) o ubistvu koje zahtijeva primjenu odmazde (*kavad*) kod nekih pravnik. Oni su svoje razumijevanje utemeljili na tradiciji prema kojoj je Allahov Vjervjesnik, a. s., rekao: „Svako ubistvo je nehatno, osim ono koje se izvrši sabljom.“¹⁸⁰ Prema mom viđenju, oni su uzeli u obzir karakteristiku ovog oruđa, naime sablje, koja se uglavnom koristila za ubijanje u vrijeme kada je objavljeno pravilo o pravednom poravnanju (*kisas*). Potom, svako oštro oruđe pridodano je sablji po analogiji. Kasnije su tome također pridodani

179 U pitanju je šest vrsta artikala: zlato, srebro, pšenica, ječam, datule i so. Spomenuti su skupa u tradiciji Poslanika, a. s., koju prenosi 'Ubade ibn es-Samit: „Zlato se plaća zlatom, neobrađenim i kovanicama, srebro srebrom, neobrađenim i kovanicama (jednake težine), pšenica pšenicom jednake mjere, ječam ječmom jednake mjere, datule datulama jednake mjere, so solju jednake mjere; ako neko da više ili traži više, posluje s kamatom. Međutim, nema štete u prodaji zlata za srebro i srebra za zlato, nejednakih težina, pod uslovom da je plaćanje momentalno. Nemojte ih prodavati ako će isplata biti odgođena. Nema štete u prodaji pšenice za ječam i ječma (za pšenicu) u nejednakim mjerama, pod uslovom da je plaćanje momentalno. Ako će plaćanje biti odgođeno, nemojte ih prodavati, (Ebu Davud, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Bejrut: El-Mektebe el-'Asrije, 1416/1995), „Buju“, hadis 3349, tom 3, str. 248; Ibn Madže, *Sunen*, „Tidžarat“, hadisi 2272-2275, tom 2, str. 25). Za detaljniju diskusiju pravnik a o razlozima zabrane viška i odgode u ovim artiklima, v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 158-163.

180 'Abd er-Rezzak ibn Hammam es-San'ani, *Musannef*, ur. Habib er-Rahman el-Azami (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1403/1983), hadis 17182; Ebu Bekr ibn Ebi Šejbe, *el-Musannef*, ur. Ahmed en-Nedvi (Lucknow: ed-Dar es-selefijje, 1403/1983), hadis 344, tom 9, str. 140; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 4, str. 275; Darekutni, tom 3, str. 106; Ebu Ahmed 'Abdullah ibn 'Adij, *el-Kamil fi du'afa' er-ridžal* (Bejrut: Dar el-fikr, 1405/1985), tom 2, str. 42 (smatra ga slabim); Ahmed ibn el-Husejn el-Bejheki, *es-Sunen el-kubra* (Hajderabad-Deccan: Da'ire el-me'arif el-'usmanijje, 1335. god. po H.), tom 8, str. 42; Džemad ed-Din Ebu Muhammed 'Abdullah ibn Jusuf ez-Zejle', *Nasb er-raje* (Kairo: Dar el-me'mun, 1357. god. po H.), tom 4, str. 333.



davljenje koje uzrokuje smrt, spaljivanje i klanje trstikom. Međutim, saglasnost pravnika završava ovdje. Razilaženje se javlja oko primjene pravednog poravnjanja u slučajevima kada je ubica bacio veliki kamen na žrtvu, kada je žrtva udarena topuzom u glavu, kada je žrtva potopljena vezanih ruku, ili kada je izgladnjivana do smrti itd. Jedini razlog neslaganja je taj što su pravници uzeli u obzir literalno značenje ili specifičnu osnovu, a ne stvarnu svrhu (*maksad*) pravila.

Sada, ako se razmotre metodološki principi zahirija, ustanovit će se da oni gotovo negiraju da Šerijat dovodi u vezu svoja pravila sa bilo kakvom mudrošću (*hikmet*). Naime, oni odbacuju analošku dedukciju i razmatranje dubljih smislova (*me'ani*), te se zaustavljaju na nivou očiglednog značenja (*zavahir*) tekstova. To objašnjava zbog čega njihovo argumentiranje i njihove diskusije ne idu dalje od slova hadisa i postupaka Allahovog Poslanika, a. s., i njegovih ashaba. Ovaj stav jasno je izražen u Ibn Hazmovoj knjizi *el-l'rab 'an el-hajre ve el-iltibas el-vaki'ajn fi mezahib ehl er-re'j ve el-kijas*, jer je to bila osovina njegove debate s proponentima analoške dedukcije.¹⁸¹

Zapravo, slijedeći ovaj kurs, zahirije su se izložile riziku da onemoguće primjenu šerijatskih pravila na situacije i slučajeve za koje Zakonodavac nije objavio konkretna pravila. To je opasan pristup jer postoji stvaran rizik da onaj ko se koleba oko ovog pitanja u konačnici zanegira relevantnost i primjenjivost islamskog prava u svakom vremenu i svakom mjestu. Raspravljajući o predaji koja govori o podjeli muslimanske zajednice u svojoj knjizi *el-Arida* Ebu Bekr ibn el-Arebi prikladno sumira zahirijski pristup u stihovima:

Oni (*zahirije*) vele: *zavahir* su pravilo od kojeg ne smijemo odstupiti u korist bilo kojeg oblika mišljenja ili razmatranja

(Mi kažemo:) *zavahir* su ograničeni brojem i javljanjem:

kako oni mogu osigurati pravila za promjenjive okolnosti ljudi?¹⁸²

Onda kada su pravници sigurni da je neko pravilo čisto obredno, obavezni su sačuvati njegovu formu (*sura*) i ne mijenjati je širenjem njegove primjene ili gubljenjem uvida u njegov izvorno obredni karakter. To se može

181 V. Ebu Muhammed 'Ali ibn Ahmed ibn Hazm, *el-lhkam fi usul el-ahkam* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1405/1985), tom 2, str. 195-232; v. također 'Abd el-Medžid Turki, *Munazarat fi usul eš-Šeri'a* (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1994), str. 342-463.

182 Ebu Bekr ibn el-Arebi, *Arida el-ahvezi 'ala šerh Sahih Et-Tirmizi* (Kairo: Matbe'a es-Savi, 1353/1934), tom 10, str. 112.



vidjeti iz primjera smanjenja nasljednog dijela ('avl)¹⁸³ kada je zbir nasljednih dijelova veći od zaostavštine. Poznato je da su nasljedni dijelovi ustanovljeni eksplicitnim i nedvosmislenim kur'anskim tekstom i prihvaćeni od muslimanske zajednice kao odredba obrednog karaktera, jer je Allah u sljedećem ajetu propisao: *Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši* (4:11). Nije dozvoljeno bilo kome da povećava ili smanjuje bilo koji nasljedni dio na osnovu koristi, dobročinstva ili srodstva s nasljednicima. Kada su se muslimani, u vrijeme Omerove vladavine, suočili sa slučajem kada su udjeli nasljednika prelazili naslijeđenu imovinu, Omer nije oklijevao da se posavjetuje s ashabima i pribjegne neovisnom mišljenju (*re'j*) i racionalizaciji (*ta'lil*) pravila o naslijeđivanju koristeći metod prilagođavanja ('avl). Radi se o sljedećem slučaju: neka je žena umrla ostavljajući iza sebe muža, majku i punokrvnu sestru.

El-'Abbas ili 'Ali ibn Ebi Talib predložili su sljedeće rješenje: Ako umre čovjek koji je dužan sedmerici ljudi – svakome po jedan dinar – ali ostavi iza sebe svega šest dinara, taj novac će biti podijeljen na sedam jednakih dijelova, tako da će svaki od sedmerice izgubiti jedan dio potraživanja. Omer i ostali prisutni ashabi odobrili su ovo rješenje.¹⁸⁴ Ovdje vidimo da su ashabi sačuvali obredni aspekt pravila dodjeljujući svakoj osobi jednak udio te ne isključujući bilo kojeg nasljednika. Međutim, oni nisu vidjeli obredni karakter pravila u tome da svakome dodijele propisani nasljedni dio jer se to pokazalo praktično nemogućim, pa su morali primijeniti racionalizaciju u ovom pojedinom slučaju.

Međutim, 'Abdullah ibn 'Abbas imao je drugačiji stav. Prema njegovom mišljenju, da je Omer dao prednost onima kojima je Allah dao prednost, a izostavio one koje je Allah izostavio, ne bi morao primijeniti redukciju i prilagođavanje u raspodjeli nasljedstva. Shodno tome, Ibn 'Abbas je smatrao da se u ovom slučaju nasljedni dio sestre reducira na preostali dio nasljedstva nakon što muž i majka dobiju svoje nasljedne dijelove, jer je njen prioritet manji u odnosu na muža i majku, budući da ona može preći iz kategorije

183 'Avl u nasljednom pravu jeste metod redukcije nasljednih dijelova koji prelaze iznos zaostavštine. Drugim riječima, 'avl je metod prilagođavanja koji se koristi „u slučajevima kada zaostavština nije dovoljna da bi svako dobio svoj puni nasljedni dio, te proporcionalno distribuirana manjak na sve nasljednike na pravičan način“, al-Misri, *Reliance of the Traveller*, str. 497. Prema Ibn Rušdu, „većina ashaba podržala je 'avl, kao i većina pravnika različitih regija, osim Ibn 'Abbasa“ (Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 422).

184 Ahmed ibn el-Husejn el-Bejhki, *es-Sunen el-kubra* (Hajderabad-Deccan: Da'ire el-me'arif el-'usmanijje, 1335. god. po H.), tom 6, str. 253; Karafi, *Zakire*, tom 10, str. 206; Ahmed ibn 'Ali ibn Hadžer, *et-Telhis el-habir*, ur. 'Abdullah Hašim el-Jemeni (Bejrut: Dar el-ma'rife, b. d.), tom 3, str. 90.



ashab el-fera'ida u kategoriju agnata (*'asaba*),¹⁸⁵ tj. skupa sa kćerkama.¹⁸⁶ Dakle, Ibn 'Abbas je odbio primijeniti racionalizaciju. Nije prihvatio smanjenje nasljednih dijelova majke i muža, stipulirajući da sestra uzima ono što je preostalo od nasljedstva (ostatak). Umjesto primjene racionalizacije, on je primijenio neku vrstu preferencije putem upoređivanja (*tenzir*).

Zapravo, učenjaci islamske jurisprudencije nisu trebali prihvatiti mogućnost da u pravilima o društvenim odnosima i transakcijama (*mu'amelat*) postoje obredna (*te'abbudi*) pravila. Umjesto toga, trebalo je da se uvjere da pravila za koja su ustvrdili da su obredna zapravo imaju skrivene razloge. Brojna pravila koja se tiču transakcija a koja su pravници protumačili kao obredna, bila su uzrokom brojnih poteškoća za muslimane u njihovim poslovima. Zapravo, muslimanska zajednica ozbiljno je trpjela zbog toga, dok Uzvišeni kaže: *I u vjeri vam nije ništa teško propisao (22:78)*.

Stoga, pravници moraju pažljivo ispitati i analizirati one predaje koje sadrže pravila čiji su razlozi i ciljevi skriveni. Ukoliko ne mogu pronaći način da konstruiraju specifični cilj Šerijata, treba da tragaju za različitim verzijama tih predaja kako bi otkrili zbog čega su neki prenosioci pogrešno pretpostavili da su pravila koja te predaje sadrže lišena bilo kakve mudrosti ili cilja. Pravници treba da razmotre i ukupno stanje muslimanske zajednice u vrijeme kada su te predaje nastale. Kao primjer spomenut ćemo predaje Rafi'a ibn Hadidža i Enesa ibn Malika da je Allahov Poslanik, a. s., zabranio davanje pod zakup poljoprivrednog zemljišta (*muhakale*). Prema Ibn 'Abbasu: „Poslanik to nije zabranio, nego je rekao: 'Bolje je da neko da zemljište svom bratu muslimanu bez naknade nego da to naplaćuje.'“¹⁸⁷

Nasuprot tome, Malik, Ibn Šihab i Ibn el-Musejseb slijedili su razumijevanje Ebu Se'ida el-Hudrija, koji je bio stava da je Allahov Poslanik, a. s., zabranio *muhakalu*, tj. davanje pod zakup poljoprivrednog zemljišta u zamjenu za ječam. Zbog toga Malik spominje ovu predaju, skupa s ostalim, u *Muvetti'* pod naslovom „el-Muzabane ve el-muhakale“; nije protezao značenje *muhakale* na bilo šta drugo osim ovoga.¹⁸⁸

185 *'Asaba*, agnat ili univerzalni nasljednik, jeste „neko ko uzima ostatak nasljedstva, ako preostane, nakon nasljednika kojima pripadaju obavezni dijelovi. Kada nema takvih nasljednika, univerzalni nasljednik uzima sve.“ (al-Misri, *Reliance of the Traveller*, str. 499)

186 Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 422; Muhammed Mustafa Šelebi, *Ahkam el-mevaris bejne el-fikh ve el-kanun* (Bejrut: Dar en-nehda el-'arebijje, 1978), str. 256-257.

187 Buhari, *Sahih*, „Hars ve muzare'a“, hadisi 2330 i 2334, str. 374 i 376; također predaja Ibn 'Abbasa koju bilježi Ibn Madže, *Sunen*, „Ahkam“, hadis 2489, tom 2, str. 76.

188 Prema Maliku, *muzabane* se sastoji od prodaje svježih datula za osušene datule, dok se *muhakale* sastoji od kupovine nepožnjevene pšenice u zamjenu za požnjevenu pšenicu kao i davanja zemlje pod zakup u zamjenu za pšenicu. On je također objasnio *muzabanu* kao kupovinu robe čija količina, težina ili mjera nije poznata. (*Muvetta'*, „Buju“, hadis 1315, str. 430)



Neki ashabi i vodeći pravници uzeli su u obzir slučaj povodom kojeg je zabrana izrečena, naime predaju Rafi'a ibn Hadidža, koju bilježi Buharija u *Sahihu*:

Radili smo na poljoprivrednim imanjima više nego iko u Medini. Uzimali smo pod zakup zemljište pod uslovom da prinosi jednog dijela tog zemljišta damo vlasniku zemljišta. Nekada bi urod tog dijela zemljišta bio pogođen štetočinama i sl. dok bi ostatak bio zdrav ili obrnuto, pa je Poslanik zabranio ovu praksu. U to vrijeme zlato i srebro nisu korišteni (za plaćanje zakupa zemljišta).

U drugoj verziji hadisa navodi se: „Jedan dio zemljišta mogao bi donijeti prinose a drugi ne.“¹⁸⁹ Zbog toga je el-Lejs ibn Sa'd rekao: „Ako bi oni koji su sposobni razlikovati dozvoljeno od zabranjenog ispitali šta je to zabranjeno u ovom slučaju, oni to ne bi dopustili, jer uključuje neizvjesnost i pretjerani rizik.“¹⁹⁰

Treba da znaš da se i Ebu Ishak eš-Šatibi naširoko bavio „obredoslovljem“ (*te'abbud*) i racionalizacijom (*ta'ilil*),¹⁹¹ i to u osamnaestoj i devetnaestoj propoziciji četvrte vrste u *Kitab el-mekasidu*, mada većina onoga što je on naveo nije precizno, niti usredotočeno. Svjesno sam to ispustio zbog dužine i nejasnoće. Čitaoci mogu konsultirati njegovo djelo i razmišljati o onome što je on naveo, ako to žele, te uporediti s ovim mojim diskusijama.

Ukratko, možemo kazati da smo sigurni da sva šerijatska pravila utemeljuju ciljeve Zakonodavca, koji se sastoje od djelotvornih uzroka, interesa i koristi. Stoga, obaveza je učenjaka Šerijata da tragaju za razlozima i ciljevima zakonodavstva, vidljivim i skrivenim. Neki djelotvorni uzroci mogu biti skriveni, a ljudi ih mogu uočiti i detektirati na različite načine. Tako, ako neki ili svi učenjaci jednog perioda ne uspiju otkriti neke od tih ciljeva, to ne znači nužno da učenjaci koji dođu poslije neće u tome uspjeti.

Međutim, oni koji ne uspiju otkriti ciljeve, treba da se obrate svojim savremenici radi dalje diskusije, neposredno ili putem prepiske, kako bi bili u stanju odrediti opseg pravnih pravila koja se mogu derivirati iz diskursa Zakonodavca. Ako tako postupe i opet ne uspiju otkriti namjeru Zakonodavca (u pogledu konkretnog pravila), onda ne bi smjeli ići izvan okvira onoga što je preneseno u vezi s datim pravilom, niti izvoditi nove slučajeve po sličnosti, niti sprovoditi analošku dedukciju na osnovu tog pravila. Ne bi trebalo da iz datog pravila izvode ni svojstvo (*vasf*) niti opće

189 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'a“, hadis 2327, str. 373-374.

190 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'a“, hadis 2346/2347, str. 377.

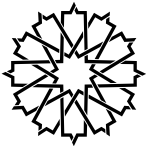
191 Šatibi, *El-Muvafekat*, tom 1/2: str. 585-602.



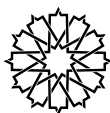
pravilo (*dabit*), jer razlike između slučajeva koji ne dopuštaju izvođenje analoške dedukcije nisu jasni u slučaju kada se ne poznaju djelotvorni uzroci pravila.

Nadalje, neke razlike imaju utjecaja, dok druge nemaju. Ako je dopušteno utvrditi postojanje obrednih pravila koja su lišena bilo kakvih racionalnih razloga ili ti razlozi ne mogu biti detektirani, to ne bi trebalo obuhvatati finansijska i ekonomska pitanja ili krivične predmete. Zapravo, mišljenja sam da ova područja ne bi trebalo da su pokrivena obrednim pravilima, a pravnici bi morali identificirati njihove djelotvorne uzroke. Zbog toga su Malik, Ebu Hanife i Šafija primijenili analogiju na šest vrsta artikala, te izveli razlog (*'illet*) zabrane kamate vrijednosti (*riba el-fadl*). Ipak, svi oni izveli su razlog (*'illet*) koji služi općem pravilu (*dabit*), ali nisu uspjeli objasniti šta je mudrost (*hikmet*) zabrane.¹⁹²

192 Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 158-163.



II.
O OPĆIM CILJEVIMA
ISLAMSKOG ZAKONODAVSTVA



9

DETERMINANTNA KARAKTERISTIKA CILJEVA ŠERIJATA

Opći ciljevi islamskog zakonodavstva sastoje se od dubljih smislova (*me'ani*) i unutrašnjih mudrosti (*hikem*) koje je Zakonodavac (*Šari'*) imao u vidu u svim ili većini područja i okolnosti zakonodavstva (*ahval et-tešri*). Oni nisu ograničeni na određenu vrstu šerijatskih pravila. Obuhvataju opće karakteristike Šerijata, njegovu opću svrhu i sve koncepte koje zakonodavstvo predviđa. Također obuhvataju određena značenja i koncepte koji su prisutni u mnogim, iako ne u svim šerijatskim pravilima.

Ciljeva Šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) ima dvije vrste: stvarne ideje (*me'anin hakikije*)¹⁹³ i opće konvencionalne ideje (*me'anin 'urfijje 'amme*). Obje vrste moraju biti pouzdane, očigledne, redovne i konstantne. Stvarne ideje jesu oni koncepti koji su istiniti po sebi tako da zdravi umovi mogu uočiti njihovu kompatibilnost ili nekompatibilnost s onim što je dobrobit (*masleha*) – tj. oni podrazumijevaju opću dobrobit ili štetu – nezavisno od bilo kakvog prethodnog znanja, običaja ili prava. Npr. pravda je korisna, atakovanje na ljudske živote je štetno, kažnjavanje napadača korisno je za društvo. Ograničavanje umova na zdrave ima cilj da isključi percepcije bolesnih umova, kao što su npr. ljubav prema nasilju i nepravdi u doba džā-

193 Pod pojmom „stvarne“ ne mislimo na njegovo značenje u filozofiji, naime ono što ima stvarno i vanjsko postojanje po sebi, kao suprotnost onome što postoji samo nominalno. Zapravo, mislimo naumno pozicionirane realnosti (*i'tibarijjat*) koje se sastoje od ideja i značenja koja egzistiraju u umu, ali čije postojanje zavisi od postojanja jedne ili dvije suštine (*haki-ka*). Ovaj pojam također uključuje relacijske stvari (*umur nisbijje*), kao što su vrijeme, prostor i atribucije (*umur idafijje*), kao što su očinstvo (*ubuvve*) i potomstvo (*bunuvve*) (autor).



hilijeta kao što je to izrazio eš-Šemejzer el-Harisi,¹⁹⁴ jedan od pjesnika Hamase, koji je bio veoma ponosan na sebe i svoje pleme:

Mi nismo poput onih koje ste navikli udarati sabljama
Tako da prihvatamo ugnjetavanje i nepravdu ili da se obraćamo sudiji
Ne, presuda sablje vladat će nad vama,
I tek onda kada sablja bude zadovoljna, i mi ćemo biti zadovoljni.¹⁹⁵

I kao što se hvalio Savvar ibn el-Mudarreb es-Sa'di, koji je rekao:¹⁹⁶

Uvijek sam bio brat ratova:
Ako nisam onaj koji nanosi povredu, onda sam štit od onoga koji je nanosi.¹⁹⁷

Opće konvencionalne ideje sastoje se od iskustava koja su poznata općoj javnosti i koja su joj prihvatljiva, jer su u skladu s javnim dobrom. Npr. vjerovanje da ljudi jedni prema drugima treba da postupaju dobronamjerno, da će kažnjavanje zločinaca odvratiti njih i druge ljude od (ponovnog) činjenja krivičnih djela, da će njihovo puštanje na slobodu imati kao efekat suprotnost dvama navedenim ciljevima, da smeće treba odložiti itd.

Za obje kategorije ideja, postavili smo uslove pouzdanosti (*subut*), očiglednosti (*zuhur*), konzistentnosti (*indibat*) i redovnosti (*ittirad*). Pod pouzdanosti mislimo da su te ideje stvar kategoričkog znanja ili visoke vjerovatnoće koja graniči s kategoričnosti. Pod očiglednosti mislimo da su tako jasne da se pravnici neće razilaziti oko njihovog značenja i da većina tih ideja neće biti pomiješana s nečim drugim zbog sličnosti. To se može ilustrirati očuvanjem porijekla (*hifz en-neseb*), tj. svrhom ustanovljenja braka u Šerijatu. Ta je ideja tako jasna da se ne može pomiješati s njegovim očuvanjem kroz ljubavnu vezu (*muhadane*) ili „privrženost“ (*ilata*), gdje bi prostitutka pripisala dijete koje nosi u utrobi jednom od ljudi s kojima je stupala u seksualni odnos.

194 Eš-Šemejzer el-Harisi bio je odvažan pjesnik kavalir iz plemena Benu el-Haris ibn Ka'b.

195 Ahmed ibn Muhammed el-Merzuki, *Šerh Divan el-Hamasa*, ur. 'Abd es-Selam Harun (Kairo: Matbe'a Ledžne et-te'lif ve et-terdžeme ve en-nešr, 1387/1967), tom 1, str. 125.

196 Savvar ibn el-Mudarreb es-Sa'di bio je jedan od četiri poznata pjesnika iz Omana, koji su živjeli u ranom islamskom periodu do kraja prvog ibadijskog (haridžijskog) imameta 134. god. po H. Poveo je pobunu protiv emevijske vladavine iz Kufe dok je njome upravljao Hadždžadž ibn Jusuf es-Sekafi, koji je htio da ga ubije, ali je Savvar uspio pobjeći el-Hadždžadžovoj vojsci. Preostala trojica pjesnika bili su Mazin ibn Gaduba et-Ta'i, Ka'b ibn Ma'dan el-Eškari i Sabit ibn Ka'b el-'Atki.

197 Merzuki, *Šerh Divan el-Hamasa*, tom 1, str. 132.



Pod konzistentnosti mislimo da interpretacija ovih ideja ima precizne granice koje ne prelazi, niti ih propušta uvažiti. Njena preciznost čini ideju tako različitom da, kada se ona uzme kao cilj Šerijata, nije predmet bilo kakve sumnje.

Kao primjere uzet ćemo zaštitu razuma (*hifz el-'akl*) u mjeri u kojoj se razlikuju mentalno zdravi ljudi od onih koji to nisu i cilj šerijatske odredbe o diskrecionom kažnjavanju (*ta'zir*)¹⁹⁸ bičevanjem zbog opijanja. Pod redovnosti mislimo da se tumačenje ovih ideja ne mijenja s promjenom mjesta, ljudi, vremena, kao npr. da su pripadnost islamu i finansijska mogućnost uslovi prikladnosti osobe za stupanje u brak – poznate kao dostojnost (*kefa'e*) – prema mišljenju Malika i nekih drugih pravnika, za razliku od sličnosti materijalnog statusa ili plemenskog porijekla supružnika.¹⁹⁹

Neki koncepti mogu oscilirati između dobrobiti (*masleha*) u jednom vremenu i štete (*mefseida*) u drugom vremenu, uslijed čega im nedostaje svojstvo redovnosti, pa ih nije moguće apsolutno prihvatiti ili odbaciti kao šerijatske ciljeve. Umjesto toga, potrebno ih je prepustiti učenjacima i političkim liderima muslimanske zajednice, koji imaju autoritet da „razrješuju i obavezuju“ (*ehl el-hall ve el-'akd*) i kojima je povjereno da promoviraju njene interese, tako da oni ustanove odgovarajuće svojstvo (*vasf*) koje treba uzeti u obzir u određenim okolnostima. Primjer je vođenje rata. Ono može biti štetno ako se vodi radi cijepanja zajednice, ali korisno radi zaštite njenog suvereniteta i odbrane od neprijatelja. Tako Kur'an navodi:

Kazna za one koji protiv Allaha i Poslanika Njegova vojuju i koji nered na Zemlji čine jeste: da budu ubijeni, ili razapeti, ili da im se unakrst ruke i noge odsijeku ili da se iz zemlje prognaju. To im je poniženje na ovome svijetu. (5:33)

Njihovo vođenje rata – poznato kao *hiraba* – smatra se razlogom njihovog kažnjavanja, jer njihovi postupci prouzrokuju nered. Uzvišeni Allah nas podstiče: *Ako se dvije skupine vjernika sukobe, izmirite ih* (49:9), poučavajući nas

198 Pojam *ta'zir* odnosi se na kategoriju krivičnih djela i kazni koje nisu tekstualno određene u izvorima Šerijata, nego su propisane u formi zakona, akata, regulativa itd. „Diskreciono pravo donošenja pravnih normi u ovom kontekstu pripada u cijelosti vlastima pod uslovom da je zakonodavstvo u skladu sa zahtjevima društva i njegovog odgovarajućeg funkcioniranja. Ono treba da je u službi odbrane njegovih interesa, održavanja društvenog poretka i očuvanja drugih općih interesa društva, u granicama osnovnim islamskih pravnih principa“, Gaafer M. Abd-Elrahim, „The Concept of Punishment in Islamic Law in Relation to Contemporary Legal Trends“, (doktorska disertacija, Faculty of Union Graduate School, Cincinnati, OH, 1987), str. 162-163.

199 *Kefa'e* je doktrina o dostojnosti ili kompatibilnosti statusa u braku koja muža i ženu čini prikladnim jedno za drugo. Njeni glavni aspekti obuhvataju vjeru, fizičku ljepotu, porijeklo, slobodu, ekonomski i socijalni status. Za druga stajališta o ovim aspektima *kefa'e* v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 17-19; Karafi, *Zakire*, tom 4, str. 22-26.



na taj način da je takvo sukobljavanje štetno; Uzvišeni naređuje ostatku zajednice da pomiri suprotstavljene strane i okonča njihov sukob. Potom, Uzvišeni veli: *A ako jedna od njih ipak učini nasilje drugoj, onda se borite protiv one koja je učinila nasilje sve dok se Allahovim propisima ne prikloni* (49:9), što podrazumijeva naredbu da se povede rat s ciljem pomirenja. Uzvišeni također kaže: *I borite se na Allahovom putu* (2:244), u ovom i mnogim drugim ajetima.²⁰⁰

Kada su takvi koncepti ustanovljeni s njihovim uslovima, moramo biti sigurni da oni predstavljaju šerijatske ciljeve. Ako je pribavljen dokaz da je Šerijat postavio određene konvencije ili običaje koje treba uvažavati kao sastavni dio njegovih ciljeva koji se sastoje od ostvarenja nekog općeg dobra ili izbjegavanja neke opće štete, onda pravnici treba da ih pažljivo proučavaju. Primjeri su dojenje kao razlog zbog kojeg je zabranjeno stupiti u brak s bratom ili sestrom po mlijeku, gdje se ova relacija tretira na isti način kao porijeklo (*neseb*)²⁰¹ (prema krvnom srodstvu, prim. prev.), ili da je pripadnost plemenu Kurejš jedan od uslova za poziciju halife.²⁰² Ako se smatra da je Zakonodavac imao na umu njihovu primjenu u smislu mogućnosti, onda ih pravnici moraju potvrditi kao pojedinačne slučajave koji su usko vezani za opće principe te se ne smiju izlagati riziku da njihovo važenje prošire izvan specifičnog i odgovarajućeg konteksta.

Međutim, ako postoji vjerovatnoća da oni predstavljaju nepromjenjive ciljeve Šerijata, pravnici ih mogu uzeti kao opća pravila koja se mogu primijeniti izvan njihovog specifičnog konteksta u kome su propisana.

200 V. npr. Kur'an, 2:190.

201 Osnove ove odredbe nalaze se u Kur'anu i Poslaničkoj tradiciji. U Kur'anu čitamo sljedeći ajet: *Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše, i sestre očeva vaših, i sestre matera vaših, i bratične vaše, i sestrične vaš, i pomajke vaše koje su vas dojile, i sestre vaše po mlijeku, i majke žena vaših, i pastorke vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose – ali ako vi s njima niste imali bračne odnose, onda vam nije grijeh – i žene vaših rođenih sinova i da sastavite dvije sestre – što je bilo, bilo je, Allah zaista prašta i samilostan je* (4:23). Što se tiče Sunneta, prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao: „Sve što je zabranjeno (haram) po krvi, zabranjeno je i na osnovi dojenja.“ V. Buharija, *Sahih*, „Nikah“, hadis 5099, str. 912; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Reda“, hadis 1287; Muslim, *Sahih*, „Reda“, hadis 1444(1-2), str. 544. Ovo pitanje detaljnije će biti razmatrano u 34. poglavlju.

202 Neznatno drugačije verzije ove tradicije mogu se pronaći u *Musnedu* Ahmeda ibn Hanbela, tom 3, str. 129 i tom 4, str. 421. V. detalje različitih verzija u: Abd al-Rauf ibn Ali al-Manawi, *Fajd el-Kadir* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1972), tom 4, str. 51-512.

Za dalju diskusiju v. Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, str. 405. Neophodnost ovog uslova osporavalo je nekoliko istaknutih učenjaka čak i prije nego što ga je Ibn Haldun reinterpreterao u svojoj doktrini o socijalnoj koheziji ili *'asabiji*. Npr. Imam el-Haremejn el-Džuvejni rekao je: „Nijedan od ciljeva imameta ne zavisi od pripadnosti određenom potomstvu ili porijeklu.“ Imam el-Haremejn el-Džuvejni, *al-Gijasi* (poznato i kao *Gijas el-umem fi iltijas ez-zulem*), ur. Halil el-Mensur (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1417/1997), str. 140. Usp. njegov *A Guide to Conclusive Proofs of the Principles of Belief (Kitab al-Irshad ila Qawati' al-Adilla fi Usul al-I'tiqad)*, prijevod: Paul E. Walker (Reading, Berks, UK: Garnet Publishing, 2000), str. 235; Ibn Haldun, *Mukaddima*, tom 1, str. 396-402.



Uzet ćemo primjere da se uvjetuje pripadnost muškom rodu za obavljanje sudskih i političkih funkcija – prema nekim učenjacima – na osnovu općeg običaja koji je preovladavao u svijetu u to vrijeme ili tretiranje adopcije kao prihvatljivog postupka koji proizvodi pune pravne posljedice kao i krvno srodstvo u početku islama, prije objave derogirajućeg kur'anskog ajeta: *Zovite ih po očevima njihovim, to je kod Allaha ispravnije* (33:5).

Iz navedenog proizlazi da se ciljevi Šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) sastoje od stvarnih ideja (*me'anin hakikije*) koje imaju svoje vlastito izvanjsko postojanje. Za njih se vezuju umno pozicionirane ideje (*me'ani i'tibarije*)²⁰³ bliske stvarnosti (*el-karibe min el-hakikije*). Oni obuhvataju i ustanovljene opće konvencionalne ideje (*me'anin 'urfijje 'amme*) koje su podržane usko povezanim posebnim konvencionalnim idejama (*me'anin 'urfijje 'hassa*).

Imaginarije (*vehmijjat*) se sastoje od ideja koje kreira mašta bez bilo kakve osnove u vanjskom svijetu, kao u primjeru umišljaja (*tevehhum*) mnogih ljudi da postoji nešto strašno ili nelagodno u situaciji kada se čovjek nalazi sam pored tijela mrtvacu. Ova vrsta percepcije sastoji se od aktivnih (*fi'l*) i pasivnih (*infi'al*) aspekata, jer u ovom slučaju nalazimo da ljudski um istvoreneno djeluje i biva pod utjecajem (svog vlastitog djelovanja). On proizvodi ideju a zatim je percipira (i biva pod njenim utjecajem). Sličnu kategoriju čine fantazije (*tehajjulat*). One se sastoje od ideja koje su produkt imaginacije (*kuvvat el-hajal*) i koje su potpomognute imaginarijom uz kombinaciju različitih slika koje su pohranjene u memoriji, kao što je zabrana neke vrste ribe (vodeni pas) samo zato što se na arapskom jeziku naziva „morskom svinjom“ (*hinzir bahri*).²⁰⁴ Niti jedna od ovih ideja nije prikladna za ciljeve Šerijata, jer je Uzvišeni Allah rekao Poslaniku, a. s.: *Zato se pouzdaj u Allaha, jer ti, doista, slijediš pravu istinu!* (27:79), što znači da je istina lišena svih vrsta laži i iskvarnosti.

203 *I'tibar*at se sastoje od značenja i ideja (*me'ani*) koje postoje samo u umu racionalnih ljudskih bića, tako da um ne može a da ih ne percipira, jer su povezane s realnim stvarima (*haka'ik*). Međutim, njihovo postojanje zavisi od jedne određene realnosti, kao što je vrijeme i prostor, ili dvije realnosti, kao što je očinstvo i djetinjstvo (autor).

204 Premda se pravnici ne slažu o dopuštenosti jedenja vodenog psa ili morske svinje, ono je dozvoljeno sljedećim tekstovima. Kur'an navodi: *Vama se dopušta da u moru lovite i da ulov jedete* (5:96). Također se prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Morska voda je čista i halal je (jesti) ono što u njoj ugine.“ V. Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Tahare“, hadis 40, str. 26 i „Sajd“, hadis 1068, str. 332; Ebu Davud, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Bejrut: el-Mektebe el-'asrije, 1416/1995), „Tahare“, hadis 83, tom 1, str. 21; Tirmizi, *Sunen*, ur. Ahmed Muhammed Šakir (Kairo: Dar el-hadis, 1419/1999), „Tahare“, hadis 69, tom 1, str. 162. To je razlog zbog kojeg je Malik, kako navodi njegov učenik Ibn el-Kasim u *el-Mudevveni*, obično govorio: „Vi ga zovete morskom svinjom!“, kad god bi ga upitali o morskoj svinji. (Ahmed ibn Muhammed eš-Šinkiti (Kairo: Matbe'a el-medeni, 1392/1972), vol. 1, str. 154; Muhammed Zekerija el-Kandehlevi, *Evdžaz el-mesalik ila Muvetta' el-Imam Malik*, ur. Tekijj ed-Din en-Nedvi (Damask: Dar el-Kalem, 1424/2003), tom 10, str. 101-102



Na osnovu podrobnog istraživanja Šerijata, ustanovili smo da on odbacuje iluzije i fantazije koje su rezultat ljudske imaginacije. Otuda zasnivanje odredbi na imaginarijama nije prihvatljivo u Šerijatu, osim u nuždi, što znači da one ne mogu biti uključene u okvire ciljeva Šerijata. Zabilježena je predaja u *Muvetti'* da je Poslanik, a. s., vidio nekog čovjeka koji je jahao devu koju je imao namjeru zaklati, pa mu je rekao da je povede. Čovjek je odbio povesti devu i rekao je: „Allahov Vjerovjesniče, to je životinja koju namjeravam zaklati“, a on mu je na to odgovorio: „Povedi je, teško ti“, ponavljajući to dva ili tri puta.²⁰⁵

Prenosi se također da je 'Abdullah ibn Omer zamotao u ćefine svog sina Vakida ibn 'Abdullaha, koji je umro u el-Džuhfi dok je bio u ihramu, pokrio njegovu glavu i lice i rekao: „Da nismo bili u ihramu, namirisali bismo ga.“ Malik je to prokomentirao: „Čovjek može nešto raditi dok je živ. Kada umre, njegova djela prestaju.“²⁰⁶ Ovaj komentar ima cilj da naglasi derogaciju hadisa prema kojem je Poslanik, a. s., rekao u vezi s čovjekom koji je umro uslijed toga što mu je njegova deva slomila vrat dok je bio u ihramu: „Ne pokrivajte njegovo lice i nemojte ga mirisati, jer će na Sudnjem danu biti proživljen u stanju *telbije*.“²⁰⁷ Neki pravници smatraju da je razlog ove Poslanikove, a. s., izjave bilo to što se dotični čovjek odlikovao nekom skrivenom osobinom poznatom Uzvišenom Allahu.²⁰⁸ Prema mom mišljenju, stvarni razlog bio je da se spriječi da ljudi koji su ga opremali u ćefine dođu u dodir s parfemom, što znači da se zabrana tiče živih, a ne mrtvih. To što se prilikom opremanja dotične umrle osobe nije koristio parfem shvaćeno je kao razlog njegovog proživljenja u stanju *telbije* i kao način da se ukaže na važnost hadža.

Šerijat je dokinuo pravila o adopciji koja su bila prisutna u periodu džahilijeta i ranom periodu islama, jer adopcija nije zasnovana na realnom stanju stvari. Stoga, uvijek kada pravnici steknu utisak da neka imaginarna ili iluzionistička ideja čini osnovu šerijatskog pravila, treba da pažljivo promisle kako bi odbacili tu iluziju i otkrili stvarno značenje koje stoji iza pravila koje je bilo povezano s nečim imaginarnim na takav način

205 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Hadž“, hadis 845, str. 260; Buharija, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1690, str. 273; „Vesaja“, hadis 2754-2755, str. 455 i „Edeb“, hadisi 6159-6160, str. 1073-1074; Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1322, str. 492.

206 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, hadis 722, „Hadž“, str. 224.

207 Buharija, *Sahih*, „Džena'iz“, hadisi 1265-1267, str. 202-203; Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1206 (93-103), str. 445-446. *Telbija* ili izgovaranje riječi *lebbejke* glasi u prijevodu: „Odazivam ti se, moj Allahu, odazivam ti se! Ti nemaš sudruga, odazivam Ti se! Doista, sva hvala, blagodati i vlast pripadaju Tebi! Ti nemaš sudruga!“

208 To je stav malikija i hanefija. Muhammed ibn 'Ali eš-Ševkani, *Nejl el-evtar min esrar munteka el-ahbar* (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1421/2000), str. 742. Usp. Zerkani, *Šerh Muvetta'*, tom 2, str. 233 i Badži, *el-Munteka*, tom 2, str. 200.



da je bilo skriveno od uvida širokog kruga ljudi koji su skloni ka tome da slijede fantazije i iluzije.

U svrhu ilustracije možemo se poslužiti primjerom zabrane kupanja tijela šehida, borca na Allahovom putu. Prenosi se da je Poslanik, a. s., s tim u vezi rekao: „On će biti proživljen na Sudnjem danu a njegova krv će kuljati, u boji krvi i s mirisom miska.“²⁰⁹ Mnogi ljudi misle da je razlog zabrane kupanja šehida to da se zadrži krv u njegovim venama kako bi s njom bio proživljen na Sudnjem danu. Istina je daleko od toga, jer kada bi se desilo da se okupa iz neznanja, zaborava ili čak i namjerno, to ne bi umanjilo njegovu vrijednost, a Uzvišeni Allah bi mogao stvoriti u njegovim ranama krv koja bi kuljala svjedočeći za njega na Sudnjem danu. Razlog ove preporuke je taj što su ljudi previše zauzeti u toku borbe da bi trošili vrijeme na kupanje poginulih u borbi. Uzvišeni Allah zna da bi borci koji svjedoče povredama bili emotivno pogođeni saznanjem da će biti ukopani u stanju u kojem su poginuli, kao i da će time biti pogođeni njihovi srodnici. On im je to nadoknadio velikom vrijednošću. Stoga ovdje imamo inverziju uzroka, tj. uzrok postaje posljedicom, a posljedica uzrokom.

Pravilo da se treba propisno obući kada se individualno klanja namaz ima svrhu da naglasi kako čovjek ne treba olahko uzimati lijepe običaje i manire, kako bi se postiglo svojstvo velikodušnosti i kako bi se ljudi na to navikavali.

Postoje neka šerijatska pravila koja su utemeljena na značenjima (*me'ani*) za koja ne možemo naći adekvatno tumačenje, osim da je riječ o imaginarnim konceptima, kao što je npr. okretanje prema kibli u namazu, uzimanje tejemmuma²¹⁰ u zamjenu za abdest ili ljubljenje Crnog kamena tokom obavljanja tavafa. Ove stvari treba prihvatiti kao sastavni dio obredne kategorije gdje je razumijevanje šerijatskog cilja izvan dosega našeg uma ili ih treba razumjeti na način o kome ćemo kasnije govoriti. Druga pravila zavise od tumačenja koje ih izvodi iz pukih imaginarnih koncepata kao što je npr. ritualno čišćenje od fiktivne nečistoće (*tahare el-hades*). Otuda takva pravila treba da što pažljivije proučimo. Ova tema tretirana je detaljnije u trećem dijelu „Ciljevi Šerijata: ljudski kontekst“.

209 Ovo je dio tradicije koja u cjelini, shodno verziji koju bilježi Malik, glasi: „Tako mi Onoga u Čijoj je ruci moja duša! Svakome od vas koji bude ranjen na Allahovom putu – a Allah najbolje zna ko je ranjen na Njegovom Putu, kada dođe Dan proživljenja, krv će kuljati iz njegove rane. Bit će boje prave krvi, ali njen miris bit će miris miska.“ *Muvetta'*, „Džihad“, hadis 912, str. 306. V. također Buharija, *Sahih*, „El-Džihad ve es-sijer“, hadis 2803, str. 464; Muslim, *Sahih*, „Imare“, hadis 1876, str. 750-751. Što se tiče Poslanikove, a. s., preporuke da se ne gasuli tijelo šehida v. npr. Buharija, *Sahih*, „Džena'iz“, hadisi 1343 i 1346, str. 214-215.

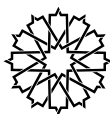
210 Tejemmum podrazumijeva čišćenje od malog ili velikog hadesa upotrebom zemlje umjesto vode, u posebnim situacijama, radi obavljanja namaza ili sličnog pobožnog djela.



Treba da znaš da imaginarne stvari, premda nisu prikladne da služe kao ciljevi zakonodavstva, mogu biti korisne za pozivanje u islam (*da'va*), podsticanje (*tergib*) na dobra djela i zastrašivanje (*terhib*) od posljedica loših djela, kao što je slučaj s kur'anskim ajetom: *Zar bi nekome od vas bilo drago da jede meso umrlog brata svoga – a vama je to odvratno* (49:12) ili Poslanikovim, a. s., hadisom: „Onaj koji uzme nazad svoju sadaku poput je psa koji guta svoj izbljuvak.“

Pravnici moraju praviti razliku između dvije kategorije i ne treba da izvode fikhska pravila iz takvih uvjerenja – to bi bio znak očiglednog neznanja. U suprotnom, moglo bi se dogoditi da neko zaključi kako je postač pokvario svoj post ogovarajući drugu osobu jer je ogovarajući jeo njegovo meso!

Dakle, imaginarije (*vehmijjat*) se tek u nekim slučajevima mogu prihvatiti kao sredstva realizacije ciljeva Šerijata. Možda bi kao primjeri mogli poslužiti tejemmum i okretanje prema kibli. Razmisli o tome.



10

ZASNIVANJE CILJEVA ŠERIJATA NA *FITRI*

Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, vjeri, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio – ne treba se mijenjati Allahova vjera, jer to je prava vjera (30:30).*

Pod „vjerom“ (*din*) se misli na islam, jer je ovaj ajet upućen poslaniku Muhammedu, a. s., kome je na taj način naređeno da se okrene prema vjeri s kojom je poslan. No, svi komentatori Kur'ana saglasni su da su ovim ajetom obuhvaćeni svi muslimani.

“Upravi lice svoje prema ovoj vjeri“ znači podvrgni se njoj i prihvati je ozbiljno. Riječ „lice“ odnosi se na cijelu čovjekovu ličnost, a izdvojeno je samo lice jer ono obuhvata većinu ljudskih čula i sredstava percepcije. Što se tiče izraza „upravi prema“, što znači „inklinaciju“ (*mejl*), radi se o akuzativu stanja (*hal*) za pojam „lice“. Pod inklinacijom se misli na okretanje od svih vrsta politeizama i usmjeravanje prema islamu, kao što se navodi u drugom ajetu, u kome Uzvišeni veli: *Pa budite što dalje od kumira poganih i izbjegavajte što više govor neistiniti (22:30).*

Sada, kada nastavimo sa sintaksičkom analizom ajeta, dolazimo do zaključka da je izraz *fitretellah* u akuzativu kao zamjena riječi *hanifen*, koja je sama akuzativ stanja riječi *din*. Prema tome, riječ *fitra* ovdje predstavlja drugi akuzativ stanja riječi *din*. Otuda se značenje ajeta može izraziti na sljedeći način: *Pa, upravi lice svoje prema ispravnoj i istinitoj vjeri, koja je prirodno stanje čovjeka.* Riječ *din* odnosi se na cjelinu vjere, naime vjerovanje i pravila ponašanja (*ahkam*).



Stoga, ograničavanje značenja riječi *din* na vjerovanje (*'akaid*), koje je prisutno kod nekih komentatora Kur'ana poput Fahr ed-Dina er-Razija i el-Bejdavija,²¹¹ u skladu je jedino s vanjskim kontekstom prethodnih ajeta, počevši od onoga u kome stoji: *Allah iz ničega stvara, On će to ponovo učiniti i na kraju Njemu ćete se vratiti* (30:11).²¹² Ovo pogrešno razumijevanje proizlazi iz činjenice da su prethodni ajeti očigledno objavljeni s ciljem da osude politeizam i proglase neispravnim vjerovanja politeista i ateista. Osim toga, ti komentatori smatrali su da čestica „pa“ (*fe*) koja povezuje ajet *Pa, upravi lice svoje ...* s prethodnim ajetima, jeste ona čestica koja povezuje podvrstu (*fa' et-tefri'*). Međutim, obje su interpretacije neutemeljene.

Prvo, kontekst prethodnih ajeta ne obavezuje na dijeljenje generičkog pojma *din*, koji ukazuje na sve što ljudi koriste kako bi iskazali svoju religioznost, na što ukazuje tradicija prema kojoj je Poslanik, a. s., rekao: „To je melek Džibril, došao je da vas poduči vašoj vjeri (*dinekum*).“²¹³ S tim

211 Ebu Se'îd Nasir ed-Din 'Abdullah ibn Omer ibn Muhammed el-Bejdavi rođen je u gradi Bejdi (na perzijskom: Dar Isfid), u Iranu, gdje je njegov otac bio glavni sudija, u vrijeme vladara atabeškog vladara Ebu Bekra ibn Sa'da (1226-1260). I sam je postao sudija u Širazu, a umro je u Tabrizu 685/1286. Njegovo glavno djelo je komentar Kur'ana pod naslovom *Envar et-tenzil ve esrar et-te'vil* (Svjetla Objave i tajne tumačenja). Ovo djelo je, u cjelini, pregled velikog mu'tezilijskog komentara *el-Keššaf* autora ez-Zamahšerija s nekim ispuštanjima i dodatnim bilješkama. Poput Zamahšerijevog *Keššafa*, i Bejdavijev tefsir bio je predmetom brojnih suprakomentara. Bejdavi je autor i nekoliko teoloških rasprava.

212 Prema er-Raziju, ajet: *Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, vjeri, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio* znači: „drži se Bogom dane prirode koja se sastoji od monoteizma (tevhid) na kome je Bog stvorio ljude“. Što se tiče riječi *ne treba se mijenjati Allahova vjera* (*la tebdile li halkillah*) „to znači da je jednoća Božija (*vahdaniije*) duboko i nepromijenljivo ukorijenjena u ljude te kada ih upitaš ko je stvorio nebesa i Zemlju, oni će odgovoriti da je to Allah. Međutim, unutrašnje vjerovanje (*iman fitri*) nije dovoljno.“ Fahr ed-Din er-Razi, *et-Tefsir el-kebir* ili *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1990), tom 13/25, str. 105.

Autorovo predstavljanje Bejdavijevog tumačenja ajeta nije precizno. Zapravo, ono je više u skladu s onim što Ibn 'Ašur ovdje zagovara. V. el-Kadi Nasir ed-Din Ebu Se'îd 'Abdullah el-Bejdavi, *Tefsir el-Bejdavi*, pod naslovom *Envar et-tenzil ve esrar et-te'vil*, ur: 'Abd el-Kadir 'Irfan el-Ešše Hassune (Bejrut: Dar el-fikr, 1416/1996), tom 4, str. 335.

213 Ovdje se autor poziva na sljedeći hadis koji prenosi Ebu Hurejre: „Jednog dana dok je Poslanik, a. s., sjedio u društvu nekih ljudi, došao je neki čovjek i upitao: „Šta je to vjerovanje (iman)?“ Allahov Poslanik, a. s., je odgovorio: „Iman je da vjeruješ u Allaha, Njegove meleke, susret s Njim, Njegove poslanike i da vjeruješ u proživljenje.“ Potom je taj čovjek upitao: „Šta je to islam?“ Allahov Poslanik, a. s., je odgovorio: „Da obožavaš samo Allaha i nikog mu ne pridružuješ, da klanjaš propisane namaze, daješ zekat i postiš u toku ramazana.“ On je dalje upitao: „Šta je to perfekcija (ihsan)?“ Allahov Poslanik, a. s., je odgovorio: „Da obožavaš Allaha kao da Ga vidiš, jer ako ti Njega ne vidiš, vidi On tebe.“ On je dalje upitao: „Kada će se dogoditi Sudnji dan?“ Allahov Poslanik, a. s., je odgovorio: „Upitani ne zna više od onoga koji pita, ali ću ti kazati o njegovim predznacima: 1) kada robinja rodi sebi gospodaricu, 2) kada pastiri crnih deva počnu da se takmiče u gradnji visokih zgrada. A Sudnji dan je među onim stvarima koje ne zna niko osim Allaha.“ Poslanik je tada proučio ajet: *Samo Allah zna kad će Smak svijeta nastupiti* (31:34). Potom je spomenuti čovjek otišao a Poslanik je rekao svojim ashabama da ga zovnu da se vrati, ali ga oni više nisu mogli vidjeti. Onda je Poslanik kazao: „To je bio Džibril, došao je da ljude pouči vjeri.“ Ebu 'Abdullah (el-Buhari) je rekao: „On (Poslanik) smatrao je sve navedeno dijelom vjerovanja.“ (Buharija, *Sahih*, „Iman“, hadis 50, str. 12; „Tefsir“, hadis 4777, str. 839)



u vezi, učenjaci *usul el-fikha* naglasili su da ukoliko u Kur'anu nađemo govor (*kelam*) koji tretira neki konkretan predmet (*hass*), a iza njega slijedi opći izraz koji obuhvata taj konkretni predmet i druge predmete zbog specifične srodnosti ili podudarnosti (*munasebe*), onda taj izraz ne bi trebalo da bude ograničen na neke dijelove svog značenja na štetu drugih dijelova, na osnovu konteksta i slijeda govora.²¹⁴

Drugo, jasno je da čestica koja povezuje ovaj ajet s tekstom koji mu prethodi označava elokvenciju (*fa' el-fesiha*), a ne podvrstu (*tefri'*). Ova vrsta konotacije sugerira postojanje implicitnog izraza kada se čestica koristi nakon izjave koja bi trebalo da pokaže nešto što namjerava govornik nakon elaboriranja njegovih premisa i dokaza. Tako ono što slijedi nakon čestice „pa“ (*fe*) dolazi kao zaključak u silogizmu. Shodno tome, značenje ajeta bilo bi: *Pošto znaš dokaze koji potvrđuju monoteizam i ukazuju na neispravnost politeizma, a koje smo izložili ljudima, onda upravi lice svoje, tj. okreni se islamu, koji predstavlja prirodno stanje (fitra)*. Određeni član uz riječ *din* označava poznato (*ta'rif el-'ahd*), u smislu Poslanikovog, a. s., poznavanja članaka vjerovanja i korpusa pravnih pravila i odredbi (Šerijat) koje su mu objavljene, kao što Uzvišeni kaže u drugom ajetu: *On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisao Nuhu i ono što objavljujemo tebi, i ono što smo naredili Ibrahimu i Musau i Isau: „Pravu vjeru ispovijedajte i u tome se ne podvajajte!“ (42:13)*

Proistječe da se pod *fitrom* u ovom ajetu misli na vjeru u cjelini, uključujući članke vjerovanja i pravila ponašanja. Tako su ovu riječ razumjeli Ibn 'Atijje²¹⁵ i ez-Zamahšeri.²¹⁶ Ibn 'Atijje navodi:

214 Važno mjesto za pravne teoretičare (*usulijjun*) jeste javljanje općeg izraza (*'umum*) skupa s pojedinačnim slučajem. Oni smatraju da ukoliko je neki opći izraz u slijedu diskursa povezan s pojedinačnim slučajem, to ne podrazumijeva konkretizaciju (*tahsis*) njegovog općeg značenja (autor). Za više detalja v. Ebu Bekr Muhammed ibn et-Tajjib el-Bakillani, *et-Takrib ve el-iršad es-sagir*, ur. 'Abd el-Hamid ibn 'Ali Ebu Zunejd (Bejrut: *Mu'essesse er-risale*, 1418/1998), tom 3, str. 284-300; Ebu el-Husejn el-Basri, *Kitab el-mu'temed fi usul el-fiqh*, tom 1, str. 311-312; Sejf ed-Din el-Amidi, *el-Ihkam fi usul el-ahkam*, ur. Ibrahim el-'Adžuz (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, b. d.), tom 1, str. 534-535 i *Munteha es-sul fi 'ilm el-usul*, ur. Ahmed Ferid el-Mezidi (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2003/1424), str. 150-151; Šihab ed-Din el-Karafi, Šerh Tenkih el-fusul (Bejrut: Dar el-fikr, 1424/2004), str. 169-175; Nedžm ed-Din et-Tufi, Šerh Muhtesar er-revda, ur. 'Abdullah ibn 'Abd el-Muhsin et-Turki (Bejrut: *Mu'essesse er-risale*, 1419/1998), tom 2, str. 501-508.

215 El-Kadi Ebu Muhammed 'Abd el-Hakk ibn Galib ibn 'Abd er-Rahman Ibn 'Atijje rođen je u Granadi 481. god. po H. a umro u Lorci 542/1148. Bio je eminentan komentator Kur'ana i istaknuti pravnik s dobrim poznavanjem tradicija (hadisa) (autor).

216 Ebu el-Kasim Mahmud ibn Omer ez-Zamahšeri (467/1070 – 539/1144) muslimanski je učenjak rođen u Perziji, čije egzegetsko djelo *el-Keššaf* (Otkrivatelj Istine) stoji kao jedan od najvažnijih radova na polju racionalnog tefsira (*et-tefsir bi er-re'f*). Zasnovan na mu'teziljskom racionalističkom pristupu i kao djelo koje se smatra standardnim djelom mu'teziljskog tefsira, Zamahšerijev *el-Keššaf* dosta pažnje posvećuje arapskoj gramatici i leksikografiji kao sredstvima tumačenja, a manje pažnje pridaje prenesenim predajama i tradicijama. Ovo egzegetsko djelo bilo je predmetom brojnih komentara i glosa istaknutih učenjaka, uglavnom ešarijskih.



Ljudi se razilaze oko značenja *fitre*. Mekki²¹⁷ i drugi spominju sva značenja na koja se ovaj pojam može odnositi i nije sve što oni navode utemeljeno. Stoga, ono što je prihvatljivo u razumijevanju ovog pojma jeste da se on odnosi na prirodnu dispoziciju (*hilka*) i stanje (*hej'e*) djeteta po kome je ono predodređeno i pripremljeno da zna za stvaranje Uzvišenog Allaha i da na osnovu toga zaključuje o postojanju Njegovog Gospodara, zna za Njegove propise i vjeruje u Njega.²¹⁸

Ez-Zamahšeri navodi u *Keššafu*: „Značenje (ovog ajeta) je da ih je (Uzvišeni Allah) stvorio predisponiranim da prihvate monoteizam i vjeru islam.“²¹⁹

S obzirom na navedeno, sada moramo objasniti na koji je način islam ekvivalentan *fitri*, jer niko to, prema mom znanju, nije uradio na stručan način. *Fitra* je prirodna dispozicija (*hilka*) i poredak (*nizam*) koji je Uzvišeni Allah usadio u svako stvoreno biće. Tako, *fitra* ljudskih bića je unutrašnje (*batin*) i vanjsko (*zahir*) stanje u kome su ljudska bića stvorena, u smislu njihovog intelekta i tijela. Hodanje na nogama je npr. jedan aspekt fizičke dispozicije ljudskog bića (*fitre džesedijje*), dok držanje stvari stopalom nije u skladu s tom prirodom. Povezivanje posljedica s uzrocima i izvođenje zaključaka na osnovu njihovih premisa jeste dio čovjekove intelektualne i mentalne dispozicije (*fitre 'aklijje*), dok izvođenje zaključaka na temelju uzroka koji nisu realni – poznato u nauci o mišljenju kao neispravnost dokaza (*fesad el-vad'*) – stoji u opreci s intelektualnom dispozicijom. Sofističko negiranje ovih realnosti stoji nasuprot toj dispoziciji. Opisivanje islama kao *fitre* znači da je on u skladu s čovjekovom prirodnom dispozicijom, jer se islam sastoji od vjerovanja (*'akaid*) i propisa (*tešri'at*) koji su racionalni u smislu da su u skladu s onim što razum percipira i potvrđuje.²²⁰

217 Ebu Muhammed Mekki ibn Ebi Talib el-Kajsi rođen je u historijskom islamskom gradu Kajrevanu 355/966. u vrijeme kada je bio destabiliziran uslijed napada vjeroodstupničkih berberskih plemena i napredujućih 'ubejdijskih (fatimijskih) snaga. Često je putovao u Egipt, Hidžaz (Mekku i Medinu) i Siriju, u potrazi za znanjem.

U Kajrevanu je studirao jurisprudenciju kod Muhammeda ibn Ebi Zejda, autoriteta na polju malikijske doktrine u cijelom Magrebu, i Ebu el-Hasena el-Kabusija, još jednog autoriteta, i to na polju čitanja Kur'ana (*kira'at*) i hadisa. Godine 393. otišao je u Kordobu, gdje se nastanio do kraja svog života i postao jedan od istaknutih učenjaka. Umro je 437/1045. u dobi od dvadeset dvije godine. Mekkijev glavni fokus bio je na Kur'anu i disciplinama koje omogućavaju njegovo ispravno čitanje i tumačenje. Njegovi brojni radovi obuhvataju, između ostalog, *et-Tebšire fi el-kira'at*, *El-Kešf 'an vudžuh el-kira'at es-seb'a ve 'ileluha ve hudžedžuha* (oba o čitanju Kur'ana) i *el-Hidaje ila bulug en-nihaje* (komentar Kur'ana).

218 Ibn 'Atijje, *el-Muharrer el-vedžiz fi tefsir el-Kitab el-'aziz*, ur: Abd es-Selam 'Abd eš-Šafi Muhammed (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1413/1993), tom 4, str. 336.

219 Mahmud ibn Omer ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik gavamid et-tenzil ve 'ujun el-ekavil fi vudžuh et-te'vil*, ur: Muhammed 'Abd es-Selam Šahin (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1415/1995), tom 3, str. 463-464.

220 V. autorovu elaboraciju ovog pitanja u *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 10/21, str. 91-92.



Ebu 'Ali ibn Sina (Avicenna)²²¹ izložio je značenje *fitre* u svojoj knjizi *en-Nedžat*, gdje je naveo:

Značenje *fitre* može se objasniti na sljedeći način. Neka čovjek zamisli da je došao na ovaj svijet odjedanput posjedujući punu inteligenciju. Međutim, nije saznao za bilo koju ideju, nije usvojio bilo koju vjeru, niti se miješao s ljudima ili iskusio bilo kakvu politiku. Ipak, opazio je osjetilne stvari (*mahsusat*), iz kojih je izvodio slike (*hajalat*). Zatim, neka zamisli nešto a zatim posumnja u to. Ako može sumnjati u to, to znači da *fitra* ne potvrđuje stvar u koju sumnja; ako ne može sumnjati, to znači da *fitra* zahtijeva njeno postojanje. Međutim, nije sve što ljudski fitret zahtijeva istinito (*sadik*); istinite su samo one stvari koje potvrđuje sposobnost koja se zove intelektom (*'akl*).

Što se tiče mentalne dispozicije (*fitre ez-zihn*) čovječanstva općenito, ona može biti lažna (*kazibe*) i ova laž odnosi se na stvari koje nisu percipirane čulima (*mahsusat*), nego predstavljaju prve principe onoga što je čulno opipljivo. Istinita *fitra* (*fitre sadika*) sastoji se od primarnih propozicija (*mukaddimat*) i naširoko poznatih i hvalevrijednih ideja (*ara' mešhure mahmude*), čije je prihvatanje nužno, bilo na osnovu opće saglasnosti ljudi (*šehade el-kull*), kao npr. da je pravednost dobra, ili na osnovu svjedočenja većine ljudi ili, pak, na temelju svjedočenja učenih i čestitih među njima. Raširene ideje (*za'i'at*) kao takve ne pripadaju onome što je nužno potvrđeno od strane *fitre*, tako da raširene ideje koje nisu primarne inteligibilije (*evveli 'akli*) niti imaginarne ideje (*vehmi*)²²² nisu stvari / pi-

221 Ebu 'Ali el-Husejin ibn 'Abdullah ibn Sina (Avicenna) rođen je 980. u Harmaisenu (blizu Buhare), u Centralnoj Aziji (sada Uzbekistan) a umro u junu 1037. u Hamadanu, u Perziji (sada Iran). Ibn Sina je poznat po svom latinskom nadimku Avicenna. Znamo mnogo detalja o njegovom životu, jer je napisao autobiografiju, koja je nadopunjena materijalom iz biografije koju je napisao jedan od njegovih studenata Ebu 'Ubejd el-Džuzdžani. Za Ibn Sinaovog života dominirao je period velike političke nestabilnosti. Samanijska dinastija koja je vladala u to vrijeme kontrolirala je Transoksaniju i Horosan od oko 900. Buhara je bila njihova prijestolnica, a skupa sa Semerkandom, kulturni centar carstva. Međutim, od sredine 10. st. vlast Samanida počela je da slabi. Do vremena kada je rođen Ibn Sina, Nuh ibn Mensur je bio sultan Buhare, nastojeći da preuzme vlast nad cijelim carstvom. Ibn Sinaov otac bio je namjesnik sela u jednoj od teritorija pod kontrolom Nuha ibn Mensura. Obrazovao se kod svog oca, čija je kuća bila mjesto okupljanja učenih ljudi na tom području. Ibn Sina je bio izvanredno dijete, dobre memorije i izuzetne sposobnosti da uči, što je impresioniralo učenjake koji su se sastajali u kući njegovog oca. Do desete godine naučio je napamet Kur'an i većinu arapske poezije koju je pročitao. Kada je dostigao dob od trinaest godina, počeo je studirati medicinu i savladao je u dobi od šesnaest godina, kada je počeo liječiti pacijente. Također je studirao logiku i metafiziku, primajući poduku od najboljih profesora svog vremena, kao i ostale discipline, u kojima je samostalno sticao znanja. U svojoj autobiografiji Ibn Sina naglašava da je manje-više sam sticao znanja, premda je u krucijalnim periodima života koristio poduku drugih. Skupa s el-Farabijem, naslijeđe Ibn Sine uglavnom počiva u filozofskim studijama i medicini. Neka njegova djela su: *eš-Šifa'*, *en-Nedžat* i *el-Išarat ve et-tenbihat* u filozofiji i logici i *el-Kanun fi et-tibb* u medicini.

222 Tako stoji u izvorniku. Ako ovo nije iskrivljeno, jasno je da on pod imaginarnim podrazumijeva ono što je umno pozicionirano (*i'tibari*), a ne ono što je percipirano imaginativnom sposobnošću (*el-kuvve el-vehime*) (autor).



tanja *fitre*. One su ustanovljene u umovima kao rezultat običaja usađenog u djetinjstvu ili, pak, zato što su neophodne za mirnu koegzistenciju i ljubazno op-
hođenje, koji su neophodni čovječanstvu. One mogu imati porijeklo i u općoj ljud-
skoj moralnosti, kao npr. stid i prijateljstvo, ili proizlaziti iz dugog posmatranja.
Nadalje, može biti da neki govor sam po sebi zahtijeva neki suptilan preduslov da
bi bio klasificiran kao apsolutna istina, pa je taj uslov ostao neopažen a govor
uzet u apsolutnom značenju.²²³

Ibn Sina je doista izvanredno artikulirao značenje *fitre* i znalački upozorio
na miješanje ovog pojma s lažnim percepcijama koje su duboko ukorije-
njene u umovima zbog posebnog iskustva ljudskih bića, kao što su dugo-
trajne loše navike zabludjelih ljudi. On jasno kaže da učenjaci i mudraci –
tj. ljudi zdravog razuma – jesu oni koji treba da preuzmu na sebe zadatak
razlikovanja onoga što jeste i onoga što nije relevantno za istinsko znače-
nje *fitre*, odn. razlikovanja *fitre* od svih vrsta pogrešnih percepcija i strasti
koje se mogu potkrasti pod okriljem ovog pojma. Ako se ljudi suoče s po-
teškoćom ustanovljenja nekog suptilnog aspekta fitreta ili onoga koji je
tako izmiješan s drugim stvarima da se time izlažu riziku da budu nadvla-
dani vlastitim željama da povjeruju da je dio *fitre* nešto što u suštini njoj
ne pripada, trebalo bi da uzmu vremena da pažljivo o tome promisle te da
konsultiraju djela istaknutih i uglednih učenjaka koji su poznati po česti-
tosti i utemeljenosti svog mišljenja.

Iz navedenog postaje jasno da se psihološka priroda ljudskog roda
(*fitre nefsijje*) sastoji od stanja u kojima je Uzvišeni Allah stvorio ljudsku
vrstu slobodnu od svih vrsta lahkomišlenosti i loših navika. To je ono što
se podrazumijeva pod sintagmom u citiranom ajetu *djelu Allahovu, prema
kojoj je On ljude načinio* (30:30). Stoga, čovječanstvo je obdareno sposob-
nošću usvajanja vrlina (*feda'il*) i djelovanja shodno tim vrlinama, što po-
tvrđuje Uzvišeni Allah u Kur'anu: *Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem,
zatim ćemo ga u najnakazniji lik vratiti, samo ne one koji budu vjerovali i
dobra djela činili, njih čeka nagrada neprekidna* (95:4–6).

Nema dileme da se sintagmom „sklad najljepši“ (*ahsen takvim*) vred-
nuje intelekt, koji je princip ispravnog vjerovanja i dobrih djela, dok se
frazu „najnakazniji lik“ (*esfel safilin*) odnosi na čovjekovu sklonost da pri-
hvati loše osobine (*reza'il*) koje proistječu iz lažnih vjerovanja i loših djela.
Stoga, ovaj „lik“ nema ništa s čovjekovim fizičkim oblikom (*sure*). Naime,
čovjekov fizički oblik ne degenerira. Također, izuzetak (*istisna*) u frazi

223 Ibn Sina, *Kitab en-nedžat fi el-hikme el-mantikije ve et-tabi'ijje ve el-ilahijje*, ur. Madžid Fahri
(Bejrut: Dar el-afak el-džedide, 1405/1985), str. 99.



samo ne one koji budu vjerovali i dobra djela činili isključuje bilo kakvu mogućnost da se opći pojam u ajetu odnosi na vanjsku formu. Naime, ispravni vjernici nisu privilegirani lijepim fizičkim izgledom u odnosu na druge ljude.²²⁴

Osnove *fitre* (*usul fitrije*) sastoje se od onoga što je Uzvišeni Allah usadio u ljudska bića, koja je stvorio s ciljem da nastanjuju Zemlju. Oni su prilagođeni urednom funkcioniranju svijeta na najprikladniji način. Oni korespondiraju s učenjima islama kojima je Allah naumio da u svijet uvede poredak i otkloni iz njega nered. Kur'anska deskripcija islama sintagmom *fitretullah* također znači da njegove osnove (*usul*) imaju porijeklo u čovjekovoj prirodnoj dispoziciji. Tim osnovama pridodaju se načela i podnačela koja pripadaju raširenim i općenito prihvaćenim vrlinama koje je islam došao da potvrdi i unaprijedi, jer one predstavljaju sastavni dio lijepih manira duboko ukorijenjenih u ljudskom životu koji proistječu iz lijepih ciljeva koji su lišeni štetnih efekata. Posmatrana za sebe, prirodna dispozicija (*fitra*) ne može posvjedočiti u korist takvih manira, niti protiv njih. Međutim, kada se one dogode, pokazuju se prikladnim prirodnoj dispoziciji i ona ih prihvata na način da one postaju čvrsto utemeljene u njoj. Zato se ne mogu pripisati osnovama *fitre*.

Stid i pristojnost (*haja'*) i bestidnost (*vekaha*) primjeri su takvih manira. Kada se njihovim prakticiranjem ne prouzrokuje neka šteta, ove dvije osobine iste su u svjedočenju *fitre*, toliko da su neki filozofi, poput Diogena²²⁵ iz antičke Grčke bili poznati po svojoj besramnosti i bezobrazluku. Međutim, dolazimo do spoznaje da ljudi toliko cijene pristojnost i stid kao vrlinu da je ona čvrsto utemeljen običaj u ljudskom društvu te osnova za mnogo korisnih stvari koje predstavljaju dobrobit i za pojedinca i za društvo. To je razlog zbog kojeg islam ovu vrlinu uzima kao jedan od svojih zaštitnih znakova. Prenosi se u vjerodostojnoj predaji da je Poslanik, a. s.,

224 V. autorovu razrađeniju interpretaciju ovih ajeta u *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 15, str. 422-429.

225 Diogen iz Sinope (412-323. p.n.e.) bio je glavni pripadnik ciničke škole, iako je moguće da nije bio njen predstavnik. Za njega se kaže da se držao principa ove sekte do krajnjeg asketizma. Tako bi usred dana nosio svjetiljku tragajući za poštenim čovjekom. Iako Diogen očigledno nije uspio pronaći poštenog čovjeka, svojim postupkom je ukazivao na uobraženost i sebičnost ljudi. Ciničku školu osnovao je Antisten (444-370. p.n.e.), koji je bio Sokratov učenik i Diogenov učitelj. Obilježio ju je ogorčen prezir prema lahkoći, bogatstvu i uživanju u životu. Diogen je nakon dolaska u Atinu iz svoje rodne Sinope pao pod utjecaj Antistena, te je najedanput postao isposnički asketa, njegova odjeća je bila najgrublja, hrana najjednostavnija, a krevet sama zemlja. Nastanio se u bačvi. Interesantna je anegdota koja govori o tome da je Aleksandar Veliki (356-323. p.n.e.) sreo Diogena, tada u poodmakloj starosti. Snažni mladi osvajač, zabrinut zbog stanja u kome se nalazio stari filozof, upitao ga je može li išta učiniti za njega. Diogen mu je odgovorio: „Skloni mi se sa sunca.“



jednog dana prošao pored ensarije koji je korio brata muslimana zbog njegove stidljivosti. Poslanik, a. s., mu je rekao: „Pusti ga, stid je dio vjere.“²²⁶ Isto tako, poznato je da ljudi odbacuju neke mudre ideje i izbjegavaju njihove autore samo zbog njihove strogoće i teškog karaktera. Otuda Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *Samo Allahovom milošću ti si blag prema njima; a da si osoran i grub, razbjegli bi se iz tvoje blizine* (3:159).

Jasno je iz ove rasprave da jedino realne ideje (*haka'ik*) i umno pozicionirane ideje (*i'tibarijjat*) u ljudskoj intelektualnoj percepciji proistječu iz *fitre*. Iluzije (*vehmijjat*) i imaginarije (*tehajjulat*) nisu dio *fitre*. Međutim, one se sastoje od stvari koje se tako često javljaju u *fitri* da su postale blisko vezane za ljudska bića pa su tako stekle status koji je gotovo sličan unutrašnjim prirodnim stvarima (*fitrijjat*). Pošto se takve stvari javljaju u *fitri* zbog pogrešne upotrebe razuma i nerazumijevanja uzroka i posljedice, nalazimo da se umni ljudi prije usaglašavaju o realnim idejama (*haka'ik*) i umno pozicioniranim idejama (*i'tibarijjat*), nego o iluzijama (*vehmijjat*) i imaginarijama (*tehajjulat*). Doista, nalazimo da se snaga ovih drugih povećava u srazmjeri sa slabostiu umova te da su ljudi zdravih umova imuni na njihovo držanje. Iz ovog proizlazi da Šerijat poziva svoje sljedbenike da zaštite *fitru* i djela koja iz nje proistječu, da obnove one njene aspekte koji su umrtvljeni i da je očiste od svih natruha koje su se u nju uvukle.

Brak i dojenje djece (*irda'*) dio su *fitre*, za što u stvorenom svijetu postoje očigledni dokazi; saradnja i lijepi maniri druženja također su stvari *fitre* jer su neophodni za saradnju kako bi se osigurao opstanak ljudskog roda. Na isti način, pružanje zaštite životima ljudi i očuvanje njihovog porijekla (*neseb*) predstavljaju jedan aspekt *fitre*. Nadalje, istinska civilizacija manifestacija je *fitre*, jer je ona izraz kretanja ljudskog intelekta, koji je i sam dio *fitre*.

Različite grane korisnog znanja također su stvar *fitre*, jer nastaju kao produkt interakcije i razmjene ideja između ljudskih umova. Različite vrste znanstvenih i tehničkih inovacija jesu aspekti *fitre* jer proistječu iz ljudskog promišljanja, a jedan aspekt *fitre* jeste da ljudi vole da vide ono što proistječe iz njihove prirodne konstitucije manifestirane u vanjskom svijetu.²²⁷

226 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Džami“, hadis 1636, str. 651; Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 24, str. 7. i „Edeb“, hadis 6118, str. 1066.

227 Za više detalja o značenju *fitre* i njenim kognitivnim i psihosocijalnim implikacijama, v. Muhammed Hussejn et-Tabataba'i, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essesse el-E'lemi, 1411/1991), tom 16, str. 183-197; Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984), str. 621, bilješke 27 i 139 na suru el-E'raf, 7:172, str. 230.



Sada, kada pažljivo ispitamo opći cilj (*maksad 'amm*) islamskog zakonodavstva, o kome ćemo kasnije diskutirati, nalazimo da ono promovira očuvanje *fitre* i sprečava njeno narušavanje i iskrivljavanje. Stoga, sve što vodi ka narušavanju *fitre* bit će zabranjeno Šerijatom, a sve što vodi ka njenom obnavljanju i očuvanju, bit će naređeno. Ono što se nalazi na nižem stupnju u odnosu na ove dvije granice, bit će zabranjeno ili zahtijevano u općem smislu, dok ono što je ne pogađa na bilo koji način ima status dopuštenog.

Kada se ustanovi da su zahtjevi (*muktedajat*) *fitre* u konfliktu i nema načina da se oni pomire, prednost se mora dati onome što je jače i važnije za očuvanje *fitre*. Tako npr. u islamu se ubistvo čovjeka smatra najvećim grijehom, odmah nakon politeizma (*širk*),²²⁸ monaški asketizam se ne odobrava,²²⁹ kastriranje ljudi smatra se jednim od najvećih zločina,²³⁰ korištenje čovjeka na način koji ga uništava ili onesposobljuje nije dozvoljeno, kao npr. vršenje torture nad robom.²³¹ Naravno, ovo se razlikuje od

228 U ovom kontekstu prenosi se od 'Abd er-Rahmana ibn Ebi Bekra da je njegov otac rekao: „Bili smo u društvu Allahovog Vjerovjesnika, a. s., kada je on rekao: 'Hoćete li da vas obavijestim o najvećem od velikih grijeha?' (Poslanik) je to ponovio tri puta a zatim kazao: 'Pridruživanje Allahu druga, neposlušnost roditeljima, lažno svjedočenje ili lažni iskaz.' (Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadisi 143-145, str. 53)

229 *Terehub*, *rehbanije* ili *tebettul* znači voditi monaški asketski život. Darimi bilježi da je 'Aiša, supruga Poslanika, a. s., rekla: „Allahov Poslanik, a. s., zabranio je monaški asketizam i samostane.“ Darimi također bilježi da je Se'id ibn Ebi Vekkas prenio: „Allahov Poslanik, a. s., rekao je Osmanu ibn Maz'unu, koji je izbjegavao seksualni odnos sa ženom: 'Nisam poslan s bilo kakvim monaškim asketizmom (*rehbanije*). Da li ti izbjegavaš moj sunnet?' On (Osman) je odgovorio: 'Ne, o Allahov Poslaniče!' Onda je Allahov Poslanik, a. s., rekao: 'Dio mog sunneta je da klanjam i spavam, postim i jedem, ženim se i razvodim. Onaj ko se ne drži mog sunneta, ne pripada meni. O Osmane! Tvoja supruga ima pravo na tebe i tvoje tijelo ima pravo na tebe.'“ (Abdullah ibn 'Abd er-Rahman ed-Darimi, *Musned / Sunen*, ur. Hussejn Salim ed-Dareni (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1421./2000.), „Nikah“, hadis 2210, tom 3, str. 1386-1387)

230 Semure ibn Džundub prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Onaj ko ubije svog roba, bit će ubijen, onaj ko amputira svog roba, bit će amputiran i onaj ko kastrira svog roba, bit će kastriran“ (Ahmed ibn Šu'ajb en-Nesa'i, *Es-Sunen el-kubra*, ur. Hassan 'Abd el-Munim Šelebi (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1421/2001), „Kasame“, hadisi 6912-6914, tom 6, str. 331-332). 'Abdullah ibn Mes'ud također prenosi sljedeću predaju: „Borili smo se u bitkama u društvu s Poslanikom a sa nama nisu bile naše supruge. Upitali smo: 'O Allahov Poslaniče! Hoćemo li se kastrirati?' Poslanik nam je zabranio da to uradimo, te nam citirao ajet: *O vjernici! Ne uskraćujte sebi lijepe stvari koje vam je Allah dozvolio, samo ne prelazite mjeru* (5:87) (Buhari, *Sahih*, „Nikah“, hadisi 5071 i 5075, str. 907-908). Prema Ibn Hadžeru, nema razilaženja oko toga da je kastracija ljudi kategorički zabranjena jer ona uključuje nekoliko zala. Među tim zlim posljedicama spomenuo je mazohizam, samosakaćenje koje može prouzrokovati smrt, uništenje muškosti, izmjenu Allahovog stvorenja i nezahvalnost na Njegovoj milosti i velikodušnosti koja se ogleda u stvaranju čovjeka u obliku koji omogućava ispunjenje velikog cilja na ovom svijetu (Ibn Hadžer el-'Askalani, *Feth el-bari*, tom 2, str. 239).

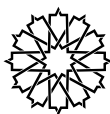
231 Ibn Madže, *Sunen*, „Dijjat (Poglavlje naslovljeno: Ako neko vrši torturu nad svojim robom, ovaj mora biti oslobođen)“, hadisi 2679-2680, tom 2, str. 894. Drugi hadisi koji tretiraju lijep odnos prema robovima već su citirani.



korištenja životinja, iako nije dozvoljeno vršiti torturu ni nad životinjom, niti je ubijati (osim radi konzumacije).²³²

Postaje kristalno jasno da pribjegavanje ustanovljenom običaju u pravnom prosuđivanju proizlazi iz značenja *fitre*, jer je pretpostavka da kada se koristi u ovu svrhu, običaj ne smije biti u suprotnosti s ustanovljenim šerijatskim pravilima, nego treba biti u relaciji s principom dopustivosti (*ibaha*). Kao što smo već vidjeli, sve što je u skladu s ovim principom jeste stvar *fitre*, bilo zato što ga *fitra* ne odbacuje pa ljudi žele da to usvoje, ili zato što je to prihvatljivo *fitri* – o čemu nije potrebno dalje diskutirati.

232 V. različite verzije hadisa u ovom kontekstu u: Nesa'i, *Sunen*, „Dahaja“, odjeljak 41, tom 7, str. 239; Darimi, *Sunen*, „Edahi“, hadisi 1979-1981, tom 2, str. 408. U jednoj verziji 'Abdullah ibn 'Amr ibn el-'As prenosi: „Allahov Poslanik prokleo je svakoga ko muči životinju.“



11

VELIKODUŠNOST ŠERIJATA

Velikodušnost (*semaha*) je lahkoća u uzajamnom ophođenju. Kao sredina između strogoće (*tadjik*) i popuštanja (*tesahul*), *semaha* derivira svoje značenje iz ideala umjerenosti, pravde i suzdržljivosti. To je ideja koju su naši istaknuti mudraci visoko cijenili u svojoj komparativnoj analizi različitih – plemenitih i neplemenitih – osobina ljudskih duša i umova. Složili su se da umjerenost, koja je u sredini između dvije krajnosti, pretjeranosti (*ifrat*) i nemarnosti (*tefrit*), predstavlja okosnicu svih lijepih osobina. Krajnosti nastaju kao rezultat slijeđenja strasti, na što nas je Allah upozorio mnogo puta. Tako Uzvišeni kaže: *I ne povodi se za strašću da te ne odvede s Allahova puta* (38:26); *O sljedbenici Knjige, ne zastranjajte u svom vjerovanju i o Allahu govorite samo istinu!* (4:171); *Reci: „O, sljedbenici Knjige, ne zastranjajte u vjerovanju svome, suprotno istini, i ne povodite se za prohtjevima ljudi koji su još davno zalutali* (5:77); *... dok su monaštvo oni sami, kao novotariju, uveli – Mi im ga nismo propisali – u želji da steknu Allahovo zadovoljstvo* (57:27).

Premda se posljednja dva ajeta u prvom redu tiču sljedbenika prethodnih objava (*ehl el-Kitab*), njima se muslimanska zajednica uvjerava da izbjegava ono što je navuklo Allahovu srdžbu na ranije narode i odvelo ih u propast. U ovom kontekstu, Poslanik, a. s., je rekao u vezi s jevrejima: „Da su (odmah) žrtvovali bilo koju kravu koju su mogli sami odabrati, ispunili bi svoju dužnost; ali su to zakomplicirali sebi, pa je i njima Allah zakomplicirao.“²³³

233 V. brojne verzije ovog hadisa u: Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džerir et-Taberi, *Džami' el-bejan fi te'vil aji el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1992), tom 1, str. 389-390. Ovaj hadis odnosi se na kur'anski tretman Izraelaca (2:67-71) (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 15, bilješka 55). Neki učenjaci hadisa, kao što je Ibn Kesir, izrazili su rezerve spram pripisivanja ovog hadisa samom Poslaniku, a. s. U najboljem slučaju, oni navode, to je komentator Ebu Hurejre, prenosioca hadisa, na kazivanje o Izraelcima (Isma'il ibn Omer ibn Kesir, *El-Bidaje ve en-nihaje* (Kairo: Matbe'a es-se'ade, 1351./1355. h.), tom 1, str. 194).



Umjerenost između dvije krajnosti, pretjeranosti i nemarnosti, izvorište je ukupnog ljudskog usavršavanja. Otuda je Uzvišeni Allah opisao muslimansku zajednicu ili njene prve generacije na sljedeći način: *Tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu* (zajednicu srednjeg puta, prim. N. B.) *da budete svjedoci protiv ostalih ljudi, i da Poslanik bude protiv vas svjedok* (2:143). U ovom kontekstu, Ebu Se'id el-Hudri prenosi od Poslanika, a. s., da je značenje „srednjeg puta“ u ovom ajetu ravnoteža između pretjeranosti i nemarnosti.²³⁴

Komentatori Kur'ana potvrdili su ovo razumijevanje u svom tumačenju ovog ajeta,²³⁵ kao i sljedećeg ajeta: *Ponajbolji između njih (evsetuhum) reče ...* (68:28).²³⁶ Prenosi se da je tabi'in Mutarrif ibn 'Abdullah ibn eš-Šihhir et-Teb'i²³⁷ rekao: „Najbolje u svemu je sredina.“²³⁸ Neki učenjaci prenose ovu predaju kao Poslanikov, a. s., hadis. Međutim, njen sened je slab, iako se često citira.²³⁹

Semaha je pohvalna neusiljenost u poslovima u kojima ljudi obično pokazuju strogoću. To da je *semaha* pohvalna znači da ne rezultira štetom. Prenosi se vjerodostojnom predajom od Džabira ibn 'Abdullaha da je Poslanik, a. s., rekao: „Neka je Allahova milost na onoga koji je blag u prodaji, kupovini i potraživanju svog novca.“²⁴⁰ Sličnu predaju prenosi Ebu Hurejre.²⁴¹

Karakteriziranje islama kao velikodušnog potvrđeno je Kur'anom i Sunnetom. Uzvišeni Allah veli: *Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoća*

234 Buhari, *Sahih*, „Tefsir“, hadis 4487, str. 763.

235 V. autorovu detaljnu diskusiju o značenju i opsegu pojma *vesetija* i njenim intelektualnim, duhovnim, obrednim i socijalnim implikacijama u djelu *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 2, str. 15-22.

236 Ovo je značenje tako blisko razumijevanju smisla pojma *veset* da je poznati pjesnik Ebu Temmam kazao:

Nekad je bila zaštićena kao samo središte (vesetan)

Sada je toliko pogođena neuspjesima

Da je gurnuta na periferiju (autor).

237 Ebu 'Abdullah Mutarrif ibn 'Abdullah ibn eš-Šihhir et-Teb'i bio je veoma cijenjen i utjecajan učenjak i muhaddis drugog razreda (*tabeka*) tabi'ina u Basri. Prenosio je hadise od svog oca 'Abdullaha, 'Alije ibn Ebi Taliba, 'Ammara ibn Jasira, 'Imrana ibn el-Husajna i 'Aiše. Prenosi se da je o pitanju predodređenja kazao: „Čovjek se ne smije popeti na visinu i baciti se a zatim reći: 'Allah je predodredio da padnem.' Čovjek treba pažljivo postupati i činiti najbolje što može. Potom, ako ga nešto zadesi, treba to razumjeti kao sudbinu.“ Umro je 95/713.

238 Muhammed ibn 'Abd er-Rahman es-Sehavi, *el-Mekasid el-hasene*, ur. 'Abdullah ibn es-Siddik el-Gammari (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1407/1987), br. 455, str. 205.

239 Bilježi je Ibn Ebi Šejbe, *Musannef*, tom 13, str. 479; el-'Adžluni, *Kešf el-hafa'* (Bejrut: Dar ihja et-turas el-'arebi, 1351. god. po H.), tom 1, str. 391; Sehavi, *Mekasid*, br. 455, str. 205.

240 Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadis 2076, str. 333. V. također Ibn Madže, *Sunen*, „Tidžarat“, hadis 2221, tom 2, str. 12.

241 Hadis na koji se autor referira glasi: „Allah voli onoga koji je blag u prodaji, kupovini i naplati svog potraživanja.“ ('Abd er-Re'uf ibn 'Ali el-Menavi, *Fejd el-kadir bi šerh el-Džami' es-sagir* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1972, hadis 1885), tom 2, str. 294; *et-Tejsir bi šerh el-Džami' es-sagir* (Rijad: Mektebe el-Imam eš-Šafi'i, 1408./1988.), tom 1, str. 271)



imate (2:185); I u vjeri vam nije ništa teško propisao (22:78); Allah ne želi da vam pričini poteškoće (5:6); Gospodaru naš, ne tovari na nas breme kao što si ga tovario na one prije nas! Gospodaru naš, ne stavljaš nam u dužnost ono što ne možemo podnijeti (2:286).

Prenosi se u vjerodostojnom hadisu od Ibn 'Abbasa da je Poslanik, a. s., rekao: „Najdraža vjera Allahu jeste velikodušna *hanifija*.”²⁴² Ovim je htio kazati da je islam najbolja vjera, jer je velikodušna *hanifija*, iznoseći tako tvrdnju da je velikodušnost glavno svojstvo islama. Također se od Ebu Hurejre prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Vjera (islam) je veoma lahka, a svako ko se preoptereti u vjeri, neće moći nastaviti na taj način,”²⁴³ misleći pod tim da će islam uvijek prevladati. U drugoj predaji navodi se da je Poslanik, a. s., rekao: „Poslan sam ljudima s neusiljenom, tolerantnom, istinitom vjerom (*hanifije semha*).”²⁴⁴ Premda ova predaja ima slab sened, saglasna je s prethodnom u pogledu značenja. U svakom slučaju, tematska analiza izvora Šerijata dokazuje da velikodušnost i lahkoća čine sastavni dio ciljeva islama.

Buharija i drugi bilježe da je Poslanik, a. s., poslao Ebu Musaa el-Eš'arija i Mu'aza ibn Džebela u Jemen i rekao im: „Olakšavajte ljudima, a ne otežavajte im, obradujte ih lijepim vijestima, a ne razgonite ih.”²⁴⁵ U drugom hadisu prenosi se da je Allahov Poslanik, a. s., rekao: „Poslani ste da ljudima olakšavate, a ne da im otežavate.”²⁴⁶ U predaji koja se pripisuje 'Aiši, navodi se da je ona kazala: „Kad god bi Poslanik, a. s., mogao birati između dvije stvari, birao bi lakšu, ukoliko ona nije predstavljala grijeh.”²⁴⁷ Pod grijehom (*ism*) misli se na ono što je Šerijat zabranio. U ovom pogledu, eš-Šatibi je spomenuo na mnogo mjesta u poglavlju koje tretira pravne zapreke (*mevani'*): „Dokaz o otklanjanju poteškoće od ove zajednice usta-

242 Bilježe ga Ibn Ebi Šejbe i Buhari u *Sahihu* kao *mu'allek* i u *el-Edeb el-mufred* kao *musned* (autor). V. Buhari, *Sahih*, „Iman”, str. 9; *el-Edeb el-mufred*, hadis 288, str. 109 (prenosi ga Ibn 'Abbas); Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 1, str. 236; Muhammed Nasir ed-Din el-Albani, *Silsile el-ehadis es-sahiha* (Bejrut: El-Mekteb el-islami, 1403/1983), hadis 881, tom 2, str. 569-570.

243 Buhari, *Sahih*, „Iman”, hadis 39, str. 9-10.

244 Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 1, str. 236. i tom 5, str. 266; Buhari, *el-Edeb el-mufred*, hadis 287, str. 109; Taberani, *el-Mu'džem el-kebir*, hadis 7868, tom 8, str. 216.

245 Buhari, *Sahih*, „Megazi”, hadis 4342 i 4344/4345, str. 735-736; Muslim, *Sahih*, „el-Džihad ve es-sijer”, hadisi 1733, str. 689. U svim verzijama ovog hadisa dva čovjeka koja je Poslanik, a. s., poslao u Jemen bili su 'Ali ibn Ebi Talib i Ebu Musa el-Eš'ari, a ne Mu'az.

246 Ovo je dio dužeg hadisa koji bilježi Buhari, *Sahih*, „Vudu”, hadis 220, str. 41 i „Edeb”, hadis 6218, str. 1068.

247 Buhari, *Sahih*, „Hudud”, hadis 6786, str. 1170. Cijeli tekst hadisa glasi: „Kad god bi Poslanik, a. s., mogao birati između dvije stvari, birao bi lakšu, ukoliko ona nije predstavljala grijeh; ali, ako bi se radilo o grijehu, on bi je izbjegavao. Tako mi Allaha, nikada se nije svetio radi zla koje je njemu učinjeno, ali kada bi Allahove granice bile prekršene, svetio bi se zbog Allaha.“



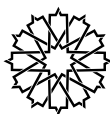
novljen je bez dileme.²⁴⁸ Da bi to potkrijepio, citirao je brojne hadise, koje smo već spomenuli.

Stoga, kazao bih sljedeće: mudrost velikodušnosti Šerijata ogleda se u tome da je Uzvišeni Allah učinio islam vjerom *fitre* a stvari *fitre* pripadaju konstituciji ljudi i njihovoj urođenoj dispoziciji. Pošto su stvari *fitre* ukorijenjene u ljudskim dušama, ljudi ih lakho prihvataju. Jedan od aspekata *fitre* jeste izbjegavanje poteškoće i strogoće, o čemu Uzvišeni veli: *Allah želi da vam olakša – a čovjek je stvoren kao nejakob iće* (4:28). Allah je htio da islamski Šerijat bude univerzalan i vječan. To zahtijeva da se njegova primjena učini laskom, a laskoća zahtijeva oslobođanje od strogoće. Zbog njegove nepresušne velikodušnosti, Šerijat je podesan i prihvatljiv svim ljudima, jer on unosi udobnost u živote pojedinaca i društvene zajednice.

Zapravo, velikodušnost se manifestirala kroz veliku važnost u širenju i neprekinutom historijskom kontinuitetu Šerijata. To pruža dodatan argument da je laskoća stvar *fitre*, jer je u ljudskoj prirodi da voli laskoću i udobnost. Iz tog razloga, Uzvišeni Allah je osudio mijenjanje stvorenog od strane mnogobožaca na šta ih navodi šejtan. Tako se u kur'anskom ajetu navodi: *I sigurno ću im zapovijediti pa će stoci uši rezati, i sigurno ću im narediti pa će stvorenja Allahova mijenjati!* (4:119). Naravno, izmjena nije prihvatljiva kada nije učinjena zbog neke korisne svrhe (*maslehe*), ali ako je učinjena zbog neke svrhe koja je prihvatljiva *fitri*, kao što je obrezivanje, potkraćivanje nokata,²⁴⁹ ili skraćivanje kose na hadžu, onda je ona pohvalna.

248 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/1, str. 302.

249 Ebu Hurejre prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Pet stvari pripadaju *fitri*: podrezivanje nokata, kraćenje brkova, otklanjanje dlaka ispod pazuha, brijanje stidnog mjesta i obrezivanje.“ Buhari, *Sahih*, „Libas“, hadisi 5889 i 5891, str. 1036; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Džami“, hadis 1666, str. 660.



12

OPĆI CILJ ISLAMSKOG ZAKONODAVSTVA

Na osnovu sveobuhvatne tematske analize tekstualnih izvora Šerijata koji se tiču ciljeva zakonodavstva, možemo izvesti određene zaključke. I opća pravila i konkretni dokazi Šerijata upućuju na to da je opća svrha (*maksad 'amm*) islamskog zakonodavstva očuvanje društvenog poretka u zajednici i osiguranje njenog zdravog napretka, promoviranjem dobrobiti i ispravnosti (*salah*) onih koji u njoj dominiraju, tj. ljudske vrste. Dobrobit i vrlina ljudi sastoje se od ispravnosti njihovog intelekta i djela, kao i stvari na ovom svijetu, u kome oni žive, a koje su im stavljene na raspolaganje.

Uzvišeni Allah kaže pripovijedajući o Svom poslaniku Šu'ajbu i hvaleći ga: *Jedino želim učiniti dobro (islah) koliko mogu, a uspjeh moj zavisi samo od Allaha* (11:88). Iz ovog ajeta razumijemo da je Uzvišeni Allah naredio tom poslaniku da popravlja stvari onoliko koliko je u mogućnosti. Ponovo čitamo u Kur'anu: *A Musa je bio rekao bratu svome Harunu: „Zastupaj me u narodu mome, i red pravi i ne slijedi puteve onih koji su smutljivci!“* (7:142). Također čitamo: *Faraon se u zemlji bio ponio i stanovnike njezine na stranke bio izdijelio; jedne je tlačio, mušku im djecu klaio, a žensku u životu ostavljao, doista je smutljivac bio* (28:4). Prethodna dva ajeta jasno ukazuju da se sve osobine koje se pripisuju faraonu svode na sijanje smutnje i izazivanje nereda (*fesad*), što je ružno i pokušeno djelovanje, te da je Musa poslan da Israilove potomke oslobodi te faraonove smutnje. Iz ovog razumijemo da se pod sijanjem smutnje ne misli na nevjerstvo (*kufir*), nego na zla djela na Zemlji, jer Izraelci zapravo nisu slijedili faraona u njegovom nevjerstvu.



Uzvišeni Allah kaže, pripovijedajući o Šu'ajbovom vjerozakonu namijenjenom stanovnicima Medjena:²⁵⁰ ... zato pravo na litri i na kantaru mjerite i ljudima stvari njihove ne zakidajte, i red na Zemlji ne remetite kad je već na njoj uspostavljen red (7:85). U drugom ajetu navodi se: (Musa reče:) „Jedite i pijte Allahove darove, i ne činite zlo po Zemlji nered praveći!“ (2:60). U vezi s poslanikom Salihom, koji je bio poslan narodu Semudu, čitamo:²⁵¹ Ne činite zlo po Zemlji nered praveći! (7:74). Obraćajući se muslimanskoj zajednici, Uzvišeni Allah kaže: Molite se ponizno i u sebi Gospodaru svome, ne voli On one koji se previše glasno mole. I ne pravite nered na Zemlji, kad je na njoj red uspostavljen (7:55–56). Ukazujući na postupanje nekih ljudi, On kaže: Čim se neki od njih dočepa položaja, nastoji napraviti na Zemlji nered, ništeći usjeve i stoku. – A Allah ne voli nered! (2:205). Također, On kaže: Zar i vi ne biste, kada biste se vlasti dočepali, nered na Zemlji činili i rodbinske veze kidali? (47:22).

Sve su ovo eksplicitni tekstualni dokazi koji potvrđuju činjenicu da je ukupan cilj Šerijata da postavi stvari na njihovo mjesto (*salah*) i da otkloni nered (*fesad*) u svim vrstama ljudske aktivnosti. U Kur'anu ima mnogo ajeta u kojima se hvali postavljanje stvari na ispravno mjesto, dok se širenje nereda spominje u kontekstu upozorenja i kritike. Nismo citirali te ajete jer se u njima ne govori eksplicitno o tome da se stavljanje stvari na ispravno mjesto i širenje nereda odnose na ljudska djela, premda se vjerovatno odnose na vjerovanje (*iman*) i nevjerovanje (*kufir*).

Slično navedenom stoje tekstualni dokazi koji sugeriraju (*ima'*)²⁵² da su ispravnost i dobrobit na ovom svijetu velike prednosti koje je Allah dodijelio dobročiniteljima (*salihin*) kao nagradu za njihovo ispravno postu-

250 „Za Šu'ajba se kaže da njegov identitet odgovara Jethrou, puncu Musaa, a. s., koji se u Bibliji naziva još Reu-el (Egzodus ii, 18), što znači „Vjeran Bogu“. Regija Medjena – Midian u Bibliji – prostire se od današnjeg Akapskog zaljeva zapadno prema Sinajskom poluotoku i planinama Moab istočno od Mrtvog mora; njegovi stanovnici bili su Arapi amoritske grupe plemena.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 216, bilješka 67)

251 Nabatejsko pleme Semud vodi porijeklo od plemena 'Ad i često se u predislamskoj poeziji naziva „drugim 'Adom“. Osim arabljanskih izvora, niz starijih referenci, nearapskog porijekla, potvrđuje historijsko postojanje imena i naroda Semud. Sargonov zapis iz 715. p. n.e. spominje Semud među narodima istočne i centralne Arabije pod vlasti Asiraca. Također susrećemo nazive Thamudaei i Thamudenes spomenute kod Aristoia, Ptolomeja i Plineja. U vremenu o kome Kur'an govori Semud je bio nastanjen u najsjevernijem Hidžazu, blizu granica Sirije. Zapisi u stijenama koji im se pripisuju još uvijek postoje u regiji el-Hidžr. Kao u slučaju Huda, a. s., koji je poslan 'Adu, i poslanika Šu'ajba, o kome se govori u ajetima 85-93. sure el-E'raf, Salih, a. s., se naziva „bratom“ plemena jer je pripadao njemu. (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 214, bilješka 56)

252 *Ima'* je jedan od metoda potvrde 'illeta šerijatskog pravila. Obično se o njemu raspravlja u kontekstu tretmana analoškog zaključivanja (*kijas*). Za više detalja v. Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), str. 235-249 i *passim*.



panje. Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *Mi smo u Zeburu, poslije Tevrata, napisali da će Zemlju Moji čestiti robovi naslijediti. U ovome je doista pouka za ljude koji se budu Allahu klanjali (21:105–106). Obraćajući se muslimanima, Uzvišeni također veli: Allah obećava da će one među vama koji budu vjerovali i dobra djela činili sigurno namjesnicima na Zemlji postaviti, kao što je postavio namjesnicima one prije njih (24:55).*

U formi obećanja, On veli: *Onome ko čini dobro, bio muškarac ili žena, a vjernik je, Mi ćemo dati da proživi lijep život (16:97). Podsjećajući potomke Israilove na blagodati koje su im date time što su oslobođeni ovozemnog ropstva, Uzvišeni kaže: A kada Musa reče narodu svome: "O narode moj, sjetite se Allahove blagodati prema vama kada je neke od vas vjerovjensnicima učinio, a mnoge vladarima" (5:20). Da Zakonodavac nije želio postići ispravnost i dobrobit (*salah*) na ovom svijetu, On ih ne bi spomenuo kao prednost dobročinitelja među Svojim robovima.*

Prema tome, treba da razumijemo da ispravnost koju Zakonodavac namjerava i hvali nije ograničena na ispravnost vjerovanja i obreda, što bi neki ljudi mogli pogrešno zaključiti. Zapravo, pod ispravnosti se misli na postavljanje stvari na njihovo pravo mjesto u ovosvjetskim poslovima ljudi i njihovim društvenim relacijama, na što ukazuje sljedeći ajet: *Čim se neki od njih dočepa položaja, nastoji napraviti na Zemlji nered, ništeći usjeve i stoku. – A Allah ne voli nered! (2:205). Doista, ovaj ajet jasno ukazuje na to da se pod neredom na koji se ovdje upozorava misli na onaj nered koji pogađa stvari na ovom svijetu. Isto tako, ukazuje se na to da ne bi trebalo razumjeti da je Onaj Koji je stvorio ovaj svijet i u njemu uspostavio zakone koji omogućavaju njegov opstanak i egzistiranje to učinio iz besposlice. Otuda, Uzvišeni veli: Zar ste mislili da smo vas uzalud stvorili i da Nam se nećete povratiti? (23:115).*

Da nije namjeravao da ovaj svijet zakonito funkcionira, On ne bi propisao kaznene propise kako bi ljude odvratilo od izazivanja nereda, niti bi im dozvolio da uživaju u lijepim stvarima ovog života. Tako je npr. propisao pravedno poravnanje za ubijanje ljudi i sakaćenje njihovih organa. Odredio je i materijalnu nadoknadu za uništenje imovine i kažnjavanje za uništavanje naselja ili potapanje robe. Kako bi uzajamno postupanje ljudi postavio na pravo mjesto, Šerijat je ustanovio sistem prava i ovlaštenja (*nizam el-hakk*) kojim se nastoji otkloniti nered.²⁵³ O tome se eksplicitno govori u sljedećem ajetu: *Da se Allah za prohtjevima njihovim povodi, sigurno bi nestalo poretka na nebesima i na Zemlji i u onom što je na njima*

253 V. autorovu elaboraciju prava u III dijelu, poglavlje 33.



(23:71). Tako je Šerijat uvažio ono što je ispravno i suprotno izazivanju nereda.

Na osnovu ukupnosti ovih i drugih sličnih indikatora, možemo usvojiti kategoričko znanje o tome da je cilj Šerijata da postigne ono što je dobro i korisno (*dželb el-mesalih*) i otkloni i odbaci ono što je loše i štetno (*der' el-mefasid*). Možemo zaključiti da je to temeljno univerzalno pravilo Šerijata. Dakle, čvrsto je ustanovljeno da je sveobuhvatni princip Šerijata postizanje ispravnosti i dobrobiti (*salah*) na ovom svijetu i otklanjanje nereda iz njega. To se može ostvariti jedino postavljanjem ljudskih poslova i odnosa na njihovo pravo mjesto i otklanjanjem nereda. Pošto je ljudsko biće dominantno (*muhejmin*) na ovom svijetu, njegova ispravnost i uredno funkcioniranje zavise od ispravnosti i vrlina ljudskih bića. Shodno tome, nalazimo da islam nastoji uspostaviti ono što je ispravno, tretirajući pitanja koja se tiču i pojedinaca i zajednice. On je počeo svoj poziv reformirajući pitanja vjere i vjerovanja, jer je ispravno vjerovanje osnova zdravog i korektnog ljudskog mišljenja koje vodi ka odgovarajućoj refleksiji na stanje ovosvjetskih poslova. Potom, islam nastoji pročistiti ljudsku psihu i podići ljudski duh, jer je unutrašnje psihološko stanje ono koje motivira čovjeka na ispravna djela, na što se ukazuje u Poslanikovoj, a. s., izreci: „Pazite! U tijelu ima komad mesa (*mudga*), ako je on ispravan, ispravno je cijelo tijelo, a ako je pokvaren, pokvareno je cijelo tijelo. To je srce.“²⁵⁴ Kao što su neki filozofi kazali, „čovjek se sastoji od intelekta, kome služe organi tijela.“²⁵⁵ Zato se islam pozabavio reformom ljudskih djela kroz uvođenje detaljnog zakonodavstva za različite aspekte ljudske aktivnosti.

254 Ovo je dio dužeg hadisa koji bilježi Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 25, str. 7. On glasi: „I dopuštene i nedopuštene stvari su jasne, ali između njih su sumnjive stvari, koje većina ljudi ne poznaje. Pa ko se sačuva od ovih sumnjivih stvari, sačuvaov je svoju vjeru i svoju čast. Onaj ko se upusti u ove sumnjive stvari poput je pastira koji napasa (svoje stado) blizu *hima* (privatnog pašnjaka) nekoga drugog i u svakom momentu postoji mogućnost da tamo prekorači. (O ljudi!) Pazite! Svaki kralj ima svoj *hima*, a *hima* Uzvišenog Allaha na zemlji jesu stvari koje je On zabranio (*meharime*). Pazite ...“

255 U vezi s njegovom analizom uzroka koji su doveli do nazadovanja muslimanskog obrazovanja u knjizi *Elejse es-subh bi karib: et-ta'lim el-'arebi el-islami dirase tarihije ve ara' islahije* (Tunis: Eš-Šerike et-tunisije li funun er-resm, 1988, str. 129-130), autor pripisuje ovu izjavu Louisu-Gabrielu-Ambroiseu, Vicomte de Bonaldu. Francuski državnik, pisac i filozof de Boland rođen je u Monni, blizu Millaua, u Rouergueu (Aveyron) 2. oktobra 1754. Umro je u Parizu 23. novembra 1840. Školovao se na College of Juilly, pridružio se kraljevim mušketirima, vratio se u svoju provinciju 1776, bio izabran za gradonačelnika Millaua 1785. a 1790. izabran u departmansku Skupštinu Aveyrona. Njegovo prvo djelo *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1797) bilo je zabranjeno u Francuskoj naredbom Direktorata. Njegovi radovi uključuju, između ostalih, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800), *Du divorce* (1801), *La législation primitive* (1802), *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe* (1815), *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818), *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques* (1819) i *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés* (1827).

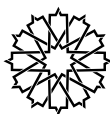


Ljudska bića imaju prirodnu sklonost ka usavršavanju. Međutim, njihovo usavršavanje u stvarnosti moguće je samo postepeno uporedo s duhovnim pročišćenjem i moralnim uzdizanjem. Zapravo, mi u postepenom razvoju islamskog zakonodavstva, od početka Poslanikove misije do perioda nakon Hidžre imamo dovoljan vodič u pogledu strategije s kojom Šerijat pristupa željenoj reformi (*islah*). Sve o čemu smo prethodno raspravljali izraženo je u hadisu koji bilježi Muslim, a njegov prenosilac je Ebu 'Amre es-Sekafi: „Upitao sam: ‘O Allahov Vjerovjesniče, kaži mi nešto o islamu što će otkloniti moju potrebu da pitam bilo koga nakon tebe.’ On (Poslanik) je odgovorio: ‘Kaži: Vjerujem u Allaha, a zatim ustraj u tome.’“²⁵⁶

Naš cilj nije da se u ovoj knjizi bavimo globalnom reformom (*islah 'amm*). Zato nećemo raspravljati o pitanjima reforme vjerovanja, duhovnosti, moralnosti i obreda,²⁵⁷ nego ćemo se fokusirati na konkretne aspekte reforme javnih poslova muslimana u pravilima i propisima koji uređuju građanske i socijalne odnose (*mu'amelat medenije*). To je ono što je u islamskoj jurisprudenciji poznato kao postizanje dobra i koristi (*dželb el-masleha*) i otklanjanje zla i štete (*der' el-mefsede*).

256 Muslim, *Sahih*, „Iman“, 38, str. 39-40.

257 Za autorovu detaljnu diskusiju o ovim aspektima v. njegovu knjigu *Usul en-nizam el-idžtima' i fi el-islam*, ur. Muhammed et-Tahir el-Mesavi (Amman: Dar en-nefa'is, 1421/2001), str. 45-97.



13

ZNAČENJE MASLEHE I MEFSEDE

Kao što joj ime govori, *masleha* ima značenje 'najveća dobrobit' (*salah*). Iskazana je u morfološkoj formi *mef'ale*, koja konotira mjesto u kome je prisutan intenzitet značenja iz kojeg je ta forma derivirana, što je ovdje alegorijsko mjesto. Čini nam se da *maslehu* možemo definirati kao „svojstvo djelovanja (*fi'l*) kojim se ostvaruju pravednost i dobrobit (*salah*), tj. ono što je korist (*nef'*), uvijek ili pretežno, za javnost ili pojedince“. Pod riječju „uvijek“ mislim na *maslehu* koja je apsolutna i redovna, dok pod riječju „pretežno“ mislim na *maslehu* koja se ostvaruje u većini slučajeva. Izraz „za javnost ili pojedince“ obuhvata dvije vrste *maslehe*, što će biti pojašnjeno kasnije.

U svom komentaru *Muhtesara* Ibn el-Hadžiba²⁵⁸ 'Adud ed-Din el-Idži²⁵⁹ definirao je *maslehu* kao „zadovoljstvo i njegova sredstva“.²⁶⁰ Potom, u svojoj knjizi *el-Mevakif* definirao je spomenuti pojam kao ono što je prikladno prirodi i svrsi (*gared*) ljudske vrste.²⁶¹ Eš-Šatibi ju je u svojoj knjizi

258 Ebu 'Amr Džemal ed-Din Osman ibn el-Hadžib rođen je 570/1174. a umro je 646/1249. Živio je u Kairu i Damasku. Bio je veliki malikijski pravnik i muftija kao i autoritet u arapskoj leksikografiji i gramatici.

259 'Adud ed-Din 'Abd er-Rahman el-Idži rođen je 700/1301. u malom gradu Idž, u blizini Širaza, a umro je u zatvoru, u njegovoj vojnoj utvrđi 756/1355. Bio je izvanredan pravni teoretičar, lingvist i eš'arijski teolog. Nakon Fahr ed-Dina er-Razija, eš'arijska teologija je njegovana kroz niz priručnika eklektički zavisnih od velikih pisaca iz prošlosti. Najpoznatiji od tih priručnika, el-Idžijev *Mevakif fi usul ed-Din*, nastavio je služiti kao udžbenik iz teologije do danas. Među brojnim komentarima ovog djela najpoznatiji je i najviše korišten onaj koji je napisao eš-Šerif 'Ali ibn Muhammed el-Džurdžani (u. 816/1413). Skupa s tekstom *Mevakifa*, doživio je niz izdanja počevši od ranog 19. st. Osim *Mevakifa*, njegovi radovi uključuju *el-Akaid el-'adudijje*, *Šerh el-Muhtesar* (u *usul el-fikhu*) i komentar Kur'ana.

260 'Adud ed-Din 'Abd er-Rahman el-Idži, *Šerh el-'Adud* (komentar Ibn el-Hadžibovog usulskog djela *Muhtesar el-munteha al-usuli*), ur: Fadi Nasif i dr. (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1421/2000), str. 320.

261 'Adud ed-Din 'Abd er-Rahman ibn Ahmed el-Idži, *el-Mevakif fi 'ilm el-kelam* (Bejrut: 'Alem el-kutub, b. d.), str. 324; v. također *Šerh el-Mevakif* (komentar el-Idžijevog *el-Mevakifa* od eš-Šerifa 'Alija ibn Muhammeda el-Džurdžanija), ur: Mahmud Omer ed-Dimjeti (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1419/1998), tom 4/8, str. 203.



'*Unvan et-ta'rif* definirao kao ono što proizvodi korist čovjeku na kolektivnoj i individualnoj razini i prihvatljivo je ljudima zbog njegove važnosti za njihove živote.²⁶² Ova definicija nije precizna, iako je najbliža našoj.²⁶³ *Mef-seda* ima suprotno značenje od *maslehe*,²⁶⁴ tj. radi se o svojstvu djelovanja kojim se postižu nered i šteta, uvijek ili pretežno, po javnost ili pojedince.

Iz prethodne definicije proistječe da postoje dvije vrste *maslehe*: javna i privatna. Javni interes (*masleha 'amme*) sastoji se od onoga što je korisno za cijelu zajednicu ili njen veći dio, i ne tiče se pojedinaca osim kao pripadnika te zajednice. Primjer takve *maslehe* jeste očuvanje svega što ima ekonomsku vrijednost (*mutemevvilat*) od uništenja požarom, poplavom itd. Ova vrsta sigurnosne procedure u interesu je svakoga ko želi da se time koristi u smislu da ima mogućnost da ga stekne korištenjem nekog od legitimnih sredstava koje je predvidio Šerijat. Uništavanje materijalnih dobara lišit će ljude koristi koju od njih mogu imati. Ova kategorija *maslehe* predmet je većeg dijela kur'anskog zakonodavstva i većine kolektivnih dužnosti (*furud el-kifaje*), kao što je npr. sticanje vjerskog i drugih vrsta znanja koja će osnažiti ummet, te odbrana muslimanskih zemalja i naroda od agresora.

Privatni interes (*masleha hassa*) sastoji se od svega onoga što koristi pojedincima. Tiče se ispravnosti i dobrote u postupcima pojedinaca kao sredstva postizanja ispravnosti i dobrobiti cijelog društva kojemu ti pojedinci pripadaju. Dakle, ovdje se u prvom redu misli na interes pojedinaca, a ne opće javnosti, koji se posmatra samo sekundarno. Jedan dio kur'anskog zakonodavstva i većina Sunneta tiču se ove kategorije *maslehe*. Primjer ove kategorije jeste zaštita mentalno nesposobne osobe (*sefih*) od rasipništva stavljanjem pod starateljstvo (*hadžr*) tokom perioda nesposobnosti.²⁶⁵ Ova mjera preduzima se u interesu vlasnika imovine, kako bi je oni mogli koristiti kada se oporave, ili njihovih nasljednika. Ne tiče se opće javnosti. Stoga, učenjaci treba da pažljivo promišljaju kako bi otkrili skrivene i suptilne aspekte *maslehe*, pa će ustanoviti da se većina tih aspekata tiče općeg interesa i blagostanja ummeta i zajednice ili poretka u svijetu.

Npr. plaćanje krvarine (*dijje*) za ubistvo iz nehata propisano je kao

262 V. Šatibijevu raspravu o značenju i kategorijama *maslehe* u: *Muvafekat*, tom 1/2, str. 339-365. Usp. Ebu Hamid el-Gazali, *Mustasfa min 'ilm el-usul*, ur. Muhammed Sulejman el-Eškar (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1417/1997), tom 1, str. 414-422.

263 Za sveobuhvatnu raspravu o mjestu i značenju koncepta *maslehe* u islamskoj pravnoj teoriji i pravnoj misli v. Muhammed Se'id Ramadan el-Buti, *Davabit el-masleha fi eš-šeri'a el-islami-je* (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1422/2001) i Ihsan Abdul-Wajid Bagby, „Utility in Classical Islamic Law: The Concept of *Maslahah* in Classical *Usul al-Fiqh*“ (doktorska disertacija na Univerzitetu u Michigenu, 1986).

264 V. Idži, *Šerh el-'Adud*, str. 324.

265 V. pravne potankosti o *hadžru* ili stavljanju pod starateljstvo, njegovim uslovima i na koga se odnosi u: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 334-340.



obaveza bliskih plemenskih srodnika ubice,²⁶⁶ premda očigledno oni nemaju od toga nikakve koristi.²⁶⁷ To pravilo prije ide u korist ubice, koji će sačuvati svoju imovinu. Međutim, da je ovo pitanje svedeno na privatni interes ubice, bilo bi razumnije da ubica bude lišen svog interesa a da se otkloni šteta koja pogađa interes njegovih bliskih srodnika.

Ipak, ako se ovo pravilo pažljivije razmotri, shvatit će se da ono treba da ostvari općenitiji i važniji cilj koji se sastoji od pružanja utjehe (*muvasat*) u teškim vremenima kako bi to postalo opće pravilo u društvenim odnosima, pri čemu ljudi preuzimaju terete jedni od drugih u teškim nesrećama i nedaćama. Dakle, korist spomenutog pravila sastoji se od toga da ljudi budu u stanju da se suoče s nesrećama koje ih zadese, kao što Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *I ne zaboravite da jedni prema drugima velikodušni budete (2:237)*. Naravno, ovaj cilj je dopunski u odnosu na nastojanje da se kolektivnim plaćanjem krvarine pruži zadovoljenje rođacima ubijene osobe i da se iz njihovih srca otkloni ljutnja i mržnja koja bi ih mogla navesti da naškode ubici, u smislu da će zadovoljstvo velikim iznosom krvarine kompenzirati gubitak koji su pretrpjeli. Da ubica mora sam podnijeti teret krvarine, on to možda ne bi mogao ni podnijeti ili je zbog siromaštva ne bi uopće bio u stanju isplatiti. Time je ostvarena trostruka svrha, koja obuhvata sigurnost, pružanje utjehe i samilost.

Da bi sačuvao blagostanje i poredak u svijetu, Šerijat je okružio vitalne i nepromjenjive interese ljudi stalnim sredstvima zaštite čak i u situacijama kada očigledno nema koristi, bez obzira na način na koji se ona traži. Kao primjer navest ćemo neukog, siromašnog i senilnog čovjeka iscrpljenog bolešću, od kojeg se ne može očekivati bilo kakva korist. Život tog čovjeka zaštićen je i mora mu se pružiti zaštita radi očuvanja ljudskog života. Naime, dobrobit društva i očuvanje poretka u svijetu zavise od nepovredivosti i zaštite ljudskih života u svim okolnostima. U isto vrijeme, time se sprečava pojava da nezainteresiranost i sebičnost ovladaju ljudskim umovima u odnosu na život čovjeka te se pruža zaštita ranjivima od promjenjivih i konfliktnih okolnosti koje mogu dovesti do narušavanja i potkopavanja poretka u svijetu. Insistirajući na zaštiti ljudskog života i naglašavajući njegovu svetost, Šerijat predviđa zaštitu ljudi od podvrgavanja ljudskim hirovima kao i njihovim vlastitim prohtjevima i strastima. Dakle,

266 To je poznato pod terminom '*akile* u značenju grupe ljudi koji su odgovorni za plaćanje krvarine u ime prijestupnika. Kao što je autor naglasio, to su obično agnati, tj. rođaci s očeve strane, ali se isti pojam koristio i za popis vojnika.

267 Arapski pjesnik Zuhejr (ibn Ebi Sulma) napisao je (autor):
Rane bi ranije zacijelile sa stotinama (deva koje su pripadale prijestupniku)
Ali sada oni koji nisu prijestupnici obezbjeđuju ovu krvarinu.

V. stihove u: Jahja ibn 'Ali et-Tabrizi, *Šerh el-kasa'id el-'ašr*, ur. 'Abd es-Selam el-Hufi (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1405/1985), str. 138.



cilj je da se zaštiti poredak u svijetu od njegovog potkopavanja.²⁶⁸

Formuliranje jasne definicije na osnovu koje bi neko svojstvo djelovanja odredilo da li je to djelovanje *masleha* ili *mefse* osjetljiva je stvar, koja zahtijeva veoma pažljivo i precizno izražavanje. Međutim, ustanovljenje njihovog značenja nije teško i može se lahko postići pažljivim promišljanjem i opservacijom. Naime, čista korist (*nef' halis*) i čista šteta (*durr halis*), iako postoje, rijetke su u poređenju s pomiješanim koristima i štetama. Zbog toga, 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam navodi u trećem poglavlju svog *Kava'ida*:

Treba da znaš da čiste koristi rijetko postoje, jer se samo napornim radom i samozalaganjem mogu postići koristi za ljude, kao što su hrana i sklonište. Kada se te koristi postignu, one su pomiješane s određenim štetama koje ih kontaminiraju.²⁶⁹

Također navodi:

Treba da znaš da je davanje prednosti sticanju onoga što je najkorisnije u odnosu na ono što je samo korisno i otklanjanje onoga što je najštetnije u odnosu na ono što je samo štetno duboko ukorijenjeno u prirodi ljudi ... Samo će onaj koji ne poznaje vrijednost onoga što je najkorisnije ili nepažljiva osoba koja nije svjesna razlike između dva stepena dati prednost onome što je samo korisno u odnosu na ono što je najkorisnije.²⁷⁰

U istom stilu eš-Šatibi navodi na početku „Knjige o *mekasidima*“ (*Kitab el-mekasid*) svog djela *Muvafekat*:

Mesalih i *mefasid* koji se tiču života na ovom svijetu treba razumjeti u skladu s onim što preovladava (*ma galeb*). Ako preovladava aspekt *maslehe*, onda to predstavlja ono što je konvencionalno poznato kao *masleha*; ako, pak, preovladava suprotan aspekt, onda se to konvencionalno naziva *mefsedom*. Shodno tome, djelovanja koja uključuju oba aspekta, i *maslehu* i *mefsedu*, obično se prosuđuju shodno preovladavajućem aspektu. Kada prvi aspekt preovladava u djelovanju, ono je poželjno i tretira se kao *masleha*. Ako, pak, preovladava drugi aspekt, takvo se djelovanje izbjegava i tretira kao *mefse* u skladu s usvojenom normom u njenim sličnostima.²⁷¹

Ipak, njihovi iskazi ne bi trebalo da te navedu da povjeruješ kako čista korist i čista šteta ne postoje. Npr. saradnja između dvije osobe korisna je za oboje i ne podrazumijeva bilo kakvu štetu, dok je nezakonito prisvajanje tuđe imovine apsolutno štetno. Međutim, nismo dužni da razmatramo ova dva aspekta samo isključivo unutar pojedinačnih poslova između dvije ili više

268 Zabrana eutanazije ili tzv. ubistva iz milosrđa u islamu predviđa viši i univerzalni cilj koji se ogleda u zaštiti ljudskog života i ustanovljenju njegove svetosti u ljudskoj psihi i kulturi.

269 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 1, str. 9-10.

270 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, str. 9.

271 Šatibi, *Muvafekat*, 1/1, str. 340.



osoba, jer ako ispitamo stvar na ličnom nivou aktivnosti pojedinca, možemo multiplicirati njene primjere. Ipak, čak i na prvom stepenu, osoba koja trpi štetu može je tolerisati do određene mjere, uslijed čega se ona može smatrati zanemarivom ili ravnom nuli. To se može ilustrirati štetom koja pogađa osobu koja podigne sa zemlje neki predmet da bi ga dodala drugoj osobi. Premda je ovo djelo čista korist za osobu kojoj se predmet dodaje, ono ne proizvodi nikakvu štetu osobi koja ga dodaje. Čini se da je 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam vjerovao da je ova vrsta *maslehe* veoma rijetka, pa ju je tretirao u kontekstu poslova između dvije pravedne osobe. I oni i eš-Šatibi bili su na granici da identificiraju kriterije na osnovu kojih se neko djelovanje može tretirati *maslehom* ili *mefsedom*, ali su ipak propustili da ih preciziraju. Stoga, rekao bih da ti kriteriji treba da obuhvate sljedećih pet stvari:

1. Korist ili šteta moraju biti kategorički i redovni. Uživanje u udisanju svježeg zraka, sunčanje ili plivanje u hladnoj morskoj vodi ili rijeci na ekstremno vrelom danu primjeri su kategoričke koristi koja ne podrazumijeva štetu za druge. Podmetanje požara kako bi se uništili poljoprivredni usjevi, bez poznavanja njihovog vlasnika i ne iz osvete, kao što je bio slučaj s Neronom,²⁷² koji je spalio grad Rim 64. god. n. e., primjer je kategoričke štete.
2. Šteta ili korist moraju tako dominirati i biti očigledni da ih racionalni i mudri ljudi spremno priznaju, u smislu da, kada se podvrgnu pažljivoj

272 Neron je bio rimski imperator od 54. do 68. god. n. e. Zapamćen je ponajviše po izopačenom karakteru i progonu kršćana. Rođen je u Antiumu 37. god. n. e. od Agrippine Mlade i Gnaeusa Domitiusa Anenobarbusa, velikog Augustovog unuka. Odgajala ga je majka a bili su siromašni, ali se to promijenilo kada se Agrippina udala za svog amidžu, imperatora Klaudija. Agrippina je uvjerila Klaudija da usvoji Nerona pa je 50. god. n. e. on postao vjerovatan nasljednik prijestolja, čak ispred Klaudijevog rođenog sina! Godine 54. n. e. Agrippina je ubila Klaudija a Neron je postao vladar u dobi od 17 godina. Isprva je Neronova majka imala veliki udio u njegovoj vladavini. Međutim, Neron je postao ozlojeđen zbog njene moći, pa je Agrippina uklonjena iz palate 55. god. n. e. U to vrijeme, dva Neronova čovjeka, pretorijski prefekt Burrus i njegov tutor Seneka, uspješno su preuzeli vlast u carevini. Biografi navode da je do 59. god. n. e. Neron bio poznat po plemenitosti i blagosti. Tokom ovog perioda zabranio je smrtnu kaznu i krvave borbe u cirkusima. Čak je smanjio i poreze. Ova imperatorova strana iščezla je kada je naredio da ubiju njegovu majku, koja je optužena za izdaju 59. god. n. e. Jedan od najpoznatijih događaja iz njegove vladavine bio je požar u Rimu 64. god. n. e. Neron je bio u Antiumu kada je požar otpočeo u cirkusu Maximus. Vatra se proširila i bjesnila Rimom narednih devet dana. Kada se Neron vratio, počeo je iznova graditi grad, što je navelo neke da posumnjaju da je sam isplanirao podmetanje požara kako bi kreirao prostor za izgradnju novog grada u njegovu čast. Dezintegracija njegove vladavine počela je kada je Senat prestao biti impresioniran njime i njegovim neispunjenim obećanjima i okrenuo se protiv njega. Grupa senatora udružila se 65. u formiranju pisonske zavjere, čiji je cilj bio ubistvo Nerona i njegova zamjena sa C. Calpurniusom Pisom. Konačno, bili su otkriveni i strogo kažnjeni pogubljenjima, čiji broj je rastao iz dana u dan. Jedna od žrtava pogubljenja bio je Seneka.

Neron je bio opsjednut Grčkom i njenom kulturom, često je putovao tamo i učestvovao u pisanju poezije, pjevanju i igrama, kao i orgijama i zabavama. Godine 68, nakon što je tamo proveo dosta vremena, nedostatak hrane i nemiri natjerali su ga da se vrati u Rim. Nakon Neronovog povratka izbilo je mnogo ustanaka protiv njega. Jedan ustanak vodio je Vindex, guverner Gallie Luganensis, a prihvatili su ga mnogi drugi koji su željeli vidjeti kraj tiranina Nerona. Rim je u cjelini bio umoran od Nerona, jer je više bio zainteresiran za vlastito uživanje u životu nego za vladanje tada najmoćnijim carstvom na svijetu. Neronova vladavina konačno je završila 68, kada je počinio samoubistvo uz pomoć sekretara Epaphroditusa. Kaže se da je prije smrti promrmljao: „Kakav umjetnik umire u meni!“



razmatranju, ono što je suprotnost neće biti pod znakom pitanja. Ovdje pripada većina kategorija *maslehe* i *mefsede* koje islamsko zakonodavstvo predviđa i koje su 'Izz ed-Din i eš-Šatibi imali na umu. Primjer je spašavanje osobe koja se utapa. To je *masleha*, uprkos šteti koju spasi-lac može pretrpjeti u smislu iscrpljenosti, hipotermije ili čak bolesti. Međutim, ta šteta zanemariva je u poređenju s koristi djela spašavanja utopljenika. Primjeri ove vrste *maslehe* i *mefsede* doista su brojni.

3. Karakteristike djelovanja moraju biti takve da ono ne može biti zamijenjeno nečim drugim, bilo u kreiranju koristi ili nastanku štete. Npr. konzumiranje opojnih sredstava stvara očiglednu štetu, uključujući gubitak sposobnosti rasuđivanja, svađu i gubitak imovine. Ono također prouzrokuje očigledne koristi kao što su nestanak straha i otklanjanje boli. Međutim, znamo da je šteta koja rezultira iz spomenutog djela nepopravljiva, dok se njene koristi mogu ostvariti na druge načine, kao npr. inspiriranjem ljudi da rade dobra djela lijepim uvjerenjem i prijatnom poezijom. Treba napomenuti da je svrha treće vrste da ukaže na stepen korisnosti (*nef*) ili štete (*durr*) koji je niži nego u drugoj vrsti i viši nego u četvrtoj vrsti.²⁷³

273 U našoj konstataciji „da ne može biti zamijenjeno nečim drugim, bilo u kreiranju koristi ili nastanku štete“ prisutna je generalizacija značenja, koja traži dalju elaboraciju. Sintagma „da ne može“ znači da kada mudžtehid ispituje različite nivoe *maslehe* ili *mefsede* s ciljem da uoči da li je jedna ili druga čista ili je pomiješana sa svojom suprotnosti ili da li je u konfliktu sa svojom suprotnosti, njegova potraga završava zaključkom da nijedna od ovih mogućnosti ne važi (tj. javljanje *maslehe* ili *mefsede* je apsolutno i čisto i nije kontradiktorno). Što se tiče riječi „zamijenjeno“, ona se odnosi na mudžtehidovo ubjeđenje u postojanje nekog svojstva djelovanja koje se razlikuje od svojstva koje se uočava na prvi pogled. To znači da postoji neopoziva veza između djelovanja i njegovog svojstva koja se ne može razdvojiti, bilo da se radi o korisnom ili štetnom djelovanju. Sintagma „nečim drugim“ znači da nijedno drugo svojstvo istog roda koristi ili štete ne može zamijeniti svojstvo koje je već ustanovljeno.

Konstatacija „da je šteta koja rezultira iz spomenutog djela nepopravljiva“ znači da ne postoje situacije u kojima su negativna štetna svojstva djelovanja povezana s nekim drugim svojstvima koja bi umanjila njegovu štetnost ili je potpuno anulirala. Tako nalazimo da su loša svojstva djelovanja konstantna i trajna i da bi samo u rijetkim slučajevima bila neoperativna. Zakonodavac ne uzima takve slučajeve u obzir, kao što je slučaj sa svim drugim neregularnim svojstvima, kao što je sporo ili brzo opijanje konzumenata vina, zavisno od toga da li ga piju samo ili ga miješaju s nečim drugim. Isto tako, javljanje takvih neregularnih slučajeva nije opravdanje da se tolerira zanemarivanje ustanovljenog svojstva djelovanja i njegovog efekta zato što njegova štetnost može biti umanjena ili kompenzirana u nekim rijetkim situacijama ili u odnosu spram nekih pojedinaca. Ono što je stvarno relevantno za utemeljenje šerijatskih pravila jeste ono što prevladava. Zato ne smijemo oklijevati u ignorisanju onoga što je 'Umare ibn el-Velid ibn el-Mugire rekao svojoj supruzi, koja mu je postavila uslov da prestane piti vino da bi se udala za njega, izvjavjavajući se zbog kršenja datog obećanja (Ebu el-Feredž 'Ali ibn el-Hasen el-Asfehani, *El-Egani* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.), tom 17, str. 72):

Zar se ne raduješ da kada je njih opijenost savladala

Izašao sam iz toga zdrav i bez gubitka;

Bistar kao da nikada nisam bio jedan od njih,

Nesigurnost zaista nije prihvatljiva u pogledu plemenitih djela.

Ovo je rijedak pojedinačan slučaj, ako je on uopće bio iskren u svojoj tvrdnji. Rijetki slučajevi poput ovog ne mogu poništiti opći smisao šerijatskog pravila (autor). U arapskom izvorniku ova elaboracija čini dio glavnog teksta, a ne fusnote. Međutim, budući da se javlja kao duga umetnuta rečenica, smatrali smo da je bolje da je stavimo u fusnotu kako bismo sačuvali tok glavnog teksta.



4. Jedan od dva aspekta koristi i štete, iako ekvivalentan svojoj suprotnosti, mora biti potvrđen nečim iz svoje vrste što ga čini preferiranim u odnosu na drugi aspekt. Npr. uzimanje nodoknade od vandala koji je namjerno uništio tuđu imovinu producira korist za vlasnika imovine i štetu za vandala, gdje postoji ekvivalencija između njih. Međutim, ovaj aspekt koristi dalje je podržan idejama pravde i pravičnosti, čiji prioritet priznaje svaka mudra i zdravorazumska osoba.
5. Jedan od dva aspekta koristi i štete mora biti kategoričan i izvjestan, dok je drugi nekategoričan i neizvjestan. Primjer je prosidba žene koju je drugi već isprosiio ili nadmetanje u kupoprodaji. Poslanik, a. s., zabranio je oba postupka, kako se prenosi u *Muvetti'* od Ebu Hurejre.²⁷⁴ Šteta je nekategorička i neizvjesna tako da neće svaka osoba biti svjesna štete ako se to posmatra samo kao prosidba ili nadmetanje bez naklonosti i uzajamnog zadovoljstva uključenih strana. Stoga, ako primijenimo očigledno značenje hadisa, to će značiti da je zabranjeno prositi ženu koju je drugi čovjek već isprosiio ali oni nisu postigli bilo kakav sporazum. To bi također značilo da je zabranjeno nadmetati se u prodaji robe kada je neki prodavac već dao svoju ponudu ali ponuđena cijena nije odgovarala kupcu. Nema dileme da bi takvo razumijevanje rezultiralo velikom štetom i za ženu i za vlasnika robe, kao i za svakoga ko bi želio isprosiiti ženu ili kupiti robu. Zato je Malik, nakon što je zabilježio hadis koji se tiče prosidbe (*hitbe*), naveo:

Objašnjenje iskaza Allahovog Vjerovjesnika, a. s., prema našem mišljenju – a Allah najbolje zna – jeste da, kada jedan čovjek isprosi ženu, on joj se sviđi, oni se usaglase o mehru i uzajamno su zadovoljni (postignutim sporazumom), a ona je postavila neke uvjete za sebe, zabranjeno je drugom čovjeku da je prosi. To ne znači da kada jedan čovjek prosi ženu, a njegov status ne odgovara ženi, niti je on privlačni, da je niko drugi ne smije prositi. To su vrata smutnje među ljudima.²⁷⁵

Nakon što je u poglavlju „Šta je zabranjeno u pregovaranju o cijeni i sličnim transakcijama“ naveo hadis Poslanika, a. s.: „Neka se neko od vas ne nadmeće protiv drugog“, Malik je iznio sljedeći komentar:

Objašnjenje riječi Allahovog Vjerovjesnika, a. s., prema našem mišljenju – a Allah najbolje zna – jeste da je zabranjeno čovjeku da ponudi veću cijenu od one koju je ponudio njegov brat musliman kada je prodavac pokazao spremnost da prihvati

274 V. na ovoj i sljedećoj stranici dvije predaje i Malikov komentar tih predaja.

275 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Nikah“, hadisi 1100-1101, str. 355.



ponuđenu cijenu, postavio uvjet u pogledu težine zlata i izrazio da nije odgovoran za nedostatke stvari i sl., na osnovu čega se da zaključiti da prodavac želi zaključiti ugovor s ponuđačem. To je ono što je Vjerovjesnik, a. s., zabranio – a Allah najbolje zna ... Ako bi ljudi odustali od pregovaranja o cijeni čim prva osoba počne da se cjenka, bila bi prihvaćena nerealna cijena a pokuđeno bi ušlo u prodaju dobara.²⁷⁶

U ovom kontekstu 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam je u okviru potpoglavlja „Pravilo o poznavanju onoga što je dobro (*salih*) i onoga što je loše (*fasid*)“ naveo:

Dobra (*mesalih*) i zla (*mefasid*) ovog svijeta i njihova sredstva poznaju se na osnovu nužde, iskustva, običaja i pažljivog pretpostavljanja. Ako je nešto od toga nejasno, njegovo značenje treba tražiti iz odgovarajućih dokaza. Svako ko nastoji da razlikuje *mesalih* i *mefasid* te da ustanovi koje preteže u odnosu na drugo, mora ih podvrgnuti testu razuma pod pretpostavkom da ih Šerijat nije spomenuo. Neka onda izgradi pravila (*ahkam*) na tom osnovu; otkrit će da gotovo nijedno od njih ne narušava pravila Šerijata, osim kada su u pitanju naredbe i zabrane koje je Allah propisao Svojim robovima u obrednim pitanjima, bez otkrivanja relevantnih aspekata *maslehe* ili *mefsede*.²⁷⁷

On također u trećem poglavlju svog djela *Kava'id* navodi:

Postizanje čiste koristi za sebe i druge ljude i odbijanje apsolutne štete od sebe i drugih ljudi pohvalno je i dobro djelo, također davanje prednosti onome u čemu preteže korist nad onim u čemu preteže šteta pohvalno je i dobro djelo. Davanje prednosti izbjegavanju onoga u čemu preteže šteta nad postizanjem onoga u čemu preteže korist također je pohvalno i lijepo djelo. Postoji konsenzus o ovome ljudi od mudrosti i zdravog razuma. Kada se ponekad javi neslaganje u ovom pogledu, ono obično proizlazi iz razlike oko ekvivalentnosti ili prevage aspekata koristi ili štete.²⁷⁸

U kontekstu dvadeset prvog primjera „razmjena (*mu'avedat*) koje odstupaju od pravila analogije (*kijasa*)“, on navodi sljedeće:

Svako ko pažljivo proučava ciljeve Šerijata koji se tiču ostvarenja koristi (*mesalih*) i sprečavanja šteta (*mefasid*) sigurno će shvatiti sljedeće. Od ukupnosti tih ciljeva može se postići snažno uvjerenje i čvrsto znanje (*'irfan*) o nužnosti ostvarenja ove pojedinačne koristi ili izbjegavanja one pojedinačne štete, čak i ako nema relevantnog konkretnog teksta, konsenzusa ili analogije. To je ono što zahtijeva odgovarajuće razumijevanje duha Šerijata. Ovo znanje može se dovesti u vezu sa slučajem nekoga ko je toliko blizak s nekom osobom da veoma dobro zna šta ta osoba voli ili ne voli u

276 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadisi 1378-1379, str. 476.

277 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 1, str. 13-14.

278 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 1, str. 7-8.



bilo kojem aspektu života. Kada se suoči s nekim konkretnim slučajem koristi ili štete a da ne zna tačno mišljenje te osobe o njemu, on bi ipak bio u stanju da odluči kako bi ta osoba dala prednost nekoj određenoj koristi ili sprečavanju neke štete, na osnovu poznavanja općih navika te osobe ... To je očigledno kada su u pitanju čista korist i apsolutna šteta. Međutim, problem se javlja kada neko ne zna koja od dvije vrste koristi ili štete preovladava u odnosu na drugu, ili da li korist preovladava u odnosu na štetu, ili šteta preovladava u odnosu na korist, ili ne zna da li nešto uopće predstavlja korist ili štetu. Postoje kategorije *maslehe* koje su u stanju uočiti samo ljudi zdravog razumijevanja i čestitog karaktera, oni koji su u stanju razlikovati suptilne nijanse koristi i štete te one njihove aspekte koji dominiraju u odnosu na ostale. Ljudi se razlikuju u ovom pogledu u mjeri u kojoj se razilaze oko tih različitih aspekata; tako se može dogoditi da najučeniji i najvješiji učenjak propusti uočiti ono što manje učeni i manje vješt otkrije, premda se to rijetko događa.²⁷⁹

Da bi to pojasnio, 'Izz ed-Din je u poglavlju „O istovremenoj pojavi (*idžtima'*) *mesaliha* i *mefasida*“ naveo mnoštvo primjera, među kojima su sljedeći najprikladniji i najproduktivniji. Sprečavanje smrtno oboljele osobe da oporukom raspolaže sa više od jedne trećine imovine štetno je za njega, ali je korisno za njegove nasljednike pa je prioritet dat pravu njegovih nasljednika na dvije trećine imovine. Zaposjedanje tuđe imovine štetno je za njenog vlasnika, pa je propisana odšteta za taj delikt. Ipak, to se ne odnosi na sudije u slučaju da donesu pogrešne presude, tako da sudijama neće biti izrečena nikakva kazna (*gurm*). Na ovaj način daje se prednost *maslehi* koja se ogleda u podsticanju sudija da izvršavaju svoje zadaće nad *mefsedom* koja pogađa pogrešno osuđenu osobu.²⁸⁰

Salah se može nazivati također dobrom (*hajr*), a *mefse*da zlom (*šerr*), kao u hadisu koji prenosi Huzejfe ibn el-Jeman: „Ljudi su obično pitali Allahovog Vjerovjesnika, a. s., o dobrim stvarima (*hajr*), dok sam ga ja obično pitao o lošim stvarima (*šerr*), plašeći se da ne bi ovladale mnome“²⁸¹ i izjavi Ebu Bekra upućenoj Omeru o sakupljanju Kur'ana: „Tako mi Allaha, to je nešto dobro“²⁸² podrazumijevajući pod tim sabiranje Kur'ana u *Mushaf* (formu knjige).

Iz ove diskusije proistječe da zakonodavstvo kojim se ostvaruju koristi (*mesalih*) ne uključuje postizanje štete (*mefse*de), a zakonodavstvo kojim se odstranjuju štete (*mefasid*) ne rezultira ispuštanjem bilo koje koristi (*masleha*). Radije, sve islamsko zakonodavstvo ostvaruje koristi (*dželb el-mesalih*). Iz ovog se može vidjeti da se *masleha* ne sastoji samo od onoga što je kategorički prihvatljivo, niti se *mefse*da sastoji od onoga što je apsolutno neprihvat-

279 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 2, str. 314-315.

280 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 2, str. 79-80.

281 Muslim, *Sahih*, „Imare“, hadis 1847, str. 740-741.

282 Buhari, *Sahih*, „Fed'a'il el-Kur'an“, hadis 4986, str. 894.



ljivo. To je zato što beznačajan aspekt *mefsede* ne pogađa ni na koji način porijekom u svijetu kada je prisutna dominirajuća korist (*masleha*). To isto važi za beznačajan aspekt *maslehe* u odnosu na dominirajuću *mefsedu*. Kada je posljedica nekog uzroka neutralizirana djelovanjem drugog, suprotno djelujućeg uzroka, onda neutralizirani uzrok postaje beznačajan.

Shodno tome, između značenja *maslehe* i *mefsede* i onoga što je spomenuto postoji odnos općenitosti u jednom segmentu i posebnosti u drugom (*'umum ve husus vedžhi*). Zbog toga je Kur'an potvrdio da pijenje vina i kockanje može sadržavati neke koristi: *Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima* (2:219). Ova korist, međutim, nije stvarna *masleha*, jer da je tako, pijenje vina i kockanje trebalo bi da budu dopušteni ili obavezni. Već smo naveli u kontekstu razmatranja fitre ono na što se treba ovdje podsjetiti, pa je potrebno vratiti se na to!

Potrebno je upozoriti na to da se apsolutna *mefse*, koja dominira u odnosu na *maslehu*, razlikuje jasno u pogledu svoje vrste. Ova razlika može se vidjeti u utjecaju djela koja proizvode *mefasid* na potkopavanje šerijatskih ciljeva koji se tiču univerzalnih nužnosti (*kullijjat darurije*) ili univerzalnih potreba (*kullijjat hadžije*), ili nekih aspekata poželjnih stvari koje su bliske univerzalnim potrebama. Može se vidjeti i u stepenima štetnog utjecaja tih aspekata *mefse* na opće stanje zajednice. To zavisi od njihovog stepena javljanja, upravljanja, njihovog trajanja, shodno različitim vremenima i okolnostima.

Sve zabrane tiču se *mefasida*. Premda je Šerijat spomenuo te mefaside u načelnim kategorijama, pravnici su ih kasnije detaljno objasnili. Tako Šerijat spominje sramna djela (*fevahiš*) i velike grijeha (*keba'ir*): *Oni koji se klone velikih grijehova i naročito razvrata* (53:32), grijehenje (*ism*) i prelaženje granica (*bagj*): *Reci: "Gospodar moj zabranjuje razvrat, i javni i potajni, i grijeha, i neopravdano nasilje"* (7:33). Zabrane se opisuju u smislu da su neke od njih važnije od drugih:

Pitaju te o svetom mjesecu, o ratovanju u njemu. Reci: "Ratovanje u njemu je veliki grijeh; ali je nevjerovanje u Allaha i odvratanje od Njegova puta i časnih mjesta i izgonjenje stanovnika njegovih iz njih još veći grijeh kod Allaha. A zlostavljanje je gore od ubijanja!" (2:217)

Nekoliko vjerodostojnih hadisa navodi hijerarhiju najvećih grijeha ili pruža odgovore na pitanja koji su to najveći grijesi.²⁸³

283 Prenosi se od Ebu Hurejre (Buhari, *Sahih*, „Vesaja“, hadis 2766, str. 458; „Tibb“, hadis 6857, str. 1182) da je Poslanik, a. s., rekao: „Izbjegavajte sedam destruktivnih grijeha.“ Ljudi su upitali: „O, Allahov Poslaniče! Koji su to?“ On je odgovorio: „Da pridružuješ druga Allahu, da praviš magiju, da ubiješ nekoga koga je Allah zabranio osim kada to pravda zahtijeva



Nadalje, u nekim prilikama Kur'an je spomenuo izazivanje smutnje i nereda (*fesad*) u formi neograničenog izraza (*mutlak*), a u drugim u formi ograničenog izraza (*mukajjed*), kao veliki grijeh: (*Faraon*) *doista je smutljivac bio* (28:4); *I poroke na njoj umnožili* (89:12).

Uzimajući u obzir relevantne nivoe štete (*mefasid*), ashabi su kažnjavanje istospolnog seksualnog odnosa učinili ekvivalentnim sankciji za blud. Naime, ustanovili su da je zlo od ovog prvog veće a isprika njegovih počinitelaca slabija.²⁸⁴ Isto tako, 'Ali ibn Ebi Talib smatrao je da kazna za konzumiranje vina treba biti ista kao i kazna za potvoru, jer je uočio vjerovatnoću da će opijenost rezultirati potvorom i klevetom. Ovo rezonovanje jasno je manifestirano u pravnim mišljenjima ashaba i kasnijih generacija učenjaka o različitim vrstama krivičnih sankcija i pitanju oprosta. Tako npr. kazna za razbojništvo (*hirabe*)²⁸⁵ učinjena je strožijom od kazne za atentat kako bi se postavio primjer bez nade u pomilovanje, *ali ne i za one koji se pokaju prije nego što ih se domognete* (5:34). Isto tako, Šerijat ne prihvata oprost od strane roditelja ili patrona (*evlija*) ubijene osobe u slučaju kada je ubistvo počinjeno kao atentat. Za krađu je propisana manje stroga kazna od kazne za atentat, a za pronevjeru manje stroga od kazne za krađu, a takav je slučaj i s uzurpacijom. U ovom kontekstu, neki pravници skovali su određene termine za neke kategorije *mefasida* koje nisu brojne, niti redovne i konstantne. Tako su npr. šafije skovali kategorije zabranjenog, pokuđenog (*mekruh*) i nepoželjnog (*hilaf el-evla*), a hanefije kategorije zabrane (*tahrim*), stroge pokuđenosti (*kerahet-tahrim*) i blaže pokuđenosti (*kerahet-tenzih*).²⁸⁶

(prema islamskom pravu), da uzimaš kamatu, da prisvojiš imetak siročeta, da okreneš leđa neprijatelju i pobjegneš s ratišta u vrijeme borbe i da optužiš čestite žene koje nikada nisu čak ni pomislile ništa što dovodi u pitanje njihovu čestitost i koje su dobre vjernice."

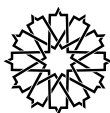
U drugom hadisu, koji prenosi 'Abd er-Rahman ibn Ebi Bekr (Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadisi 143-146, str. 53-54), prenosi se da je njegov otac rekao: „Bili smo u društvu Allahovog Vjerovjesnika, a. s., kada je rekao: 'Hoćete li da vam kažem koji je najveći grijeh?' Poslanik je to ponovio tri puta, a zatim je rekao: 'Pridruživanje druga Allahu, neposlušnost roditeljima, lažno svjedočenje ili davanje lažne izjave.' Poslanik je bio naslonjen, a potom je sjeo i ponovio to toliko puta da smo poželjeli da ušuti."

284 Usp. sa Abd-Elrahim, *The Concept of Punishment in Islamic Law*, str. 171-175.

285 V. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 547-552.

286 'Abdullah ibn 'Abbas prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Ako nađete nekog muškarca da radi ono što je Lutov narod radio (tj. stupa u seksualne odnose s drugim muškarcem), kaznite onoga ko to radi i onoga s kim to radi.“ (Ebu 'Abdullah el-Hakim en-Nejsaburi, *el-Mustedrek*, ur. Mustafa 'Abd el-Kadir 'Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1990), hadis 847, tom 4, str. 394; et-Tirmizi, *Sunen*, ur. Ahmed Muhammed Šakir (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.), „Hudu“, hadis 1456, tom 4, str. 57; Ebu Davud, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Bejrut: Dar el-fikr, b. d.), „Hudud“, hadis 4462, tom 4, str. 158)

Nakon razmatranja tekstualnih dokaza o nedopuštenosti homoseksualnosti, veliki zejdijski pravnik iz Jemena eš-Ševkani, rekao je sljedeće: „Doista, počinitelj ovog delikta i užasnog razvrata zaslužuje da bude kažnjen kaznom koja će poslužiti kao lekcija onima koji pameti imaju. On, doista, zaslužuje da bude kažnjen na način koji će prekinuti ružne želje ljudi koji se bune protiv prirode.“ (Muhammed 'Ali eš-Ševkani, *Nejl el-vertar*, str. 1480)



14

TRAGANJE ZA INTERESIMA (*MESALIH*) U ŠERIJATU

Masleha se, sa svim svojim kategorijama, dijeli na dvije vrste. Prva se sastoji od očiglednih koristi (*hazz zahir*) za ljude. Te su koristi tako ukorijenjene u ljudsku urođenu dispoziciju (*džibille*) da su ljudi prirodno skloni ka tome da tragaju za njima kako bi ih ostvarili jer su im one prihvatljive. Druga vrsta sastoji se od koristi koje su manje očigledne. Definirao sam prvu vrstu kao očiglednu kako bih je postavio nasuprot druge vrste, koja u svojim varijantama sadrži brojne koristi koje ljudi ne uočavaju na prvi pogled.

Primjeri očiglednih koristi jesu konzumiranje hrane radi preživljavanja, nošenje odjeće i povezivanje sa suprotnim spolom. Manje očigledne koristi su npr. kaldrmisanje i proširenje puteva i obezbjeđenje noćnog čuvara. Ove i slične aktivnosti ne pružaju očigledne momentalne koristi za određenu osobu. Općenito uzevši, ljudi ne cijene koristi koje imaju od javnih usluga sve dok su im one dostupne. Međutim, kada ostanu bez njih, ljudi tek onda shvataju njihovu vrijednost. Neki pojedinci mogu živjeti dugo a da ne koriste određene javne službe, kao što je slučaj s hronično oboljelom osobom s obzirom na kaldrmisanje i proširenje puteva.

Obje vrste *maslehe* imaju određene karakteristike zbog kojih ih je Zakonodavac uzeo u obzir. Zakonodavac ne naređuje ljudima da tragaju za *maslehom* koju čine očigledne koristi jer je Šerijat u ovom slučaju zadovoljen ljudskim prirodnim nagonima, tako da nije neophodno postaviti konkretna pravila za njihovo postizanje. Šerijat više nastoji da otkloni prepreke ostva-



renju očiglednih koristi, kao npr. kada sprečava atakovanje na ljude s ciljem uzimanja njihove hrane i odjeće ili kada normira brak kako bi otklonio prepreke rađanju, kao što je npr. sprečavanje žene da se uda. Nalazimo da su kupoprodajni i bračni ugovor obuhvaćeni kategorijom dopuštenog (*ibaha*), premda čine dva važna aspekta *maslehe* koji zahtijevaju da im se dodijeli kvalifikacija obaveznosti.

Nasuprot prvoj vrsti, *masleha* koju čine manje očigledne koristi tretirana je pozitivno u islamskom zakonodavstvu, koje je propisuje i uvodi konkretne sankcije za njeno odbacivanje ili narušavanje. Dio toga propisano je radi pojedinaca, a dio radi zajednice u cjelini, zavisno od odgovarajućih aspekata *maslehe*. Tako su aktivnosti čije se koristi mogu postići jedino ako ih svi izvršavaju, kao što je npr. zaštita života (*hifz en-nefs*) učinjene ličnom obavezom svakog pojedinca.

S druge strane, aktivnosti čije se koristi mogu ostvariti i onda kada ih izvršava neki pojedinac ili grupa osoba, kao npr. spašavanje utopljenika ili gašenje vatre koja uništava kuće smatraju se kolektivnom obavezom (*kifa-je*). Tu spadaju također izdržavanje supruga i djece, pomaganje onima koji su u potrebi, pružanje gostoprimstva strancima te imenovanje službenika koji će brinuti o javnim poslovima zajednice.

Neke vrste očiglednih koristi mogu se podvesti pod manje očigledne zbog određenih koruptivnih utjecaja koji mogu djelovati na ljudsku urođenu dispoziciju, i to kao posljedica izopačenih navika i učenja. Ovi utjecaji mogu iskriviti njihovu urođenu dispoziciju, kao što je slučaj s hirovima i umišljajima koji mogu utjecati na ljude na način da ih odvrćaju od konzumiranja hrane. Tako se npr. prenosi da je u periodu džahilijeta neki čovjek sjeo da jede u blizini jezerceta. Dok je gutao hranu, vidio je svoj odraz u vodi pa mu se to toliko zgadilo da se zavjetovao da više neće jesti, te je umro od gladi. Ovdje je sigurno bila riječ o psihološkom poremećaju. Događalo se i da neka arapska plemena kopaju živu žensku novorođenčad iz straha od neimaštine ili gubitka časti plemena ako budu porobljeni kada odrastu. Slično tome, pjesnik el-Me'arri²⁸⁷ apstinirao je od braka kako bi izbjegao da ima potomke čiji će konačan kraj biti smrt! Ako je tačno ono što mu se pripisuje, oporučio je da na njegovom kaburu napišu sljedeći stih:

287 Ebu el-'Ala Ahmed ibn 'Abdullah ibn Sulejman et-Tennuhi el-Me'arri (363/973-449/1057) rođen je u malom gradu Mea'rre en-Nu'man u Siriji. Bio je veliki pjesnik i čovjek od pera. Među njegovim pjesničkim radovima su: *el-Luzumijjat* i *Sakt ez-Zend*. Njegovo prozno djelo sastoji se uglavnom od *Risale el-gufrana*, koja predstavlja imaginarno putovanje na budući svijet. El-Me'arri je sebe nazivao zatvorenikom dva zatvora (*rahin el-mahbisejn*): jedan je bio prirodni, a očitovao se u gubitku vida, a drugi je bio društveni, a očitovao se u njegovom izoliranju u kući i odvajanju od ljudi.



To je ono što je moj otac nanio meni
*A ja sam nisam nikome nanio štetu.*²⁸⁸

Slične abnormalnosti nalazimo kod nekih ljudi koji iz lijenosti neće da rade da bi zaradili za život ili kod nekih asketa koji žive kao pustinjaci, negirajući tako druge aspekte *maslehe*.

Stoga, oni koji primjenjuju Šerijat i oni koji su u poziciji da tumače njegova zakonodavna pravila moraju zauzeti čvrst stav kojim će spriječiti ove devijacije tako što će ih poučavanjem i upućivanjem iskorjenjivati i ukazivati na površne ideje i iskvarenost. To je u skladu s onim što Uzvišeni kaže u Kur'anu: *Reci: "Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela?" (7:32) i Ne ubijajte djecu svoju iz straha od neimaštine, i njih i vas Mi hranimo, jer je ubijati njih doista veliki grijeh (17:31)*. Prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao 'Abdullahu ibn 'Amru ibn el-'Asu: „Obaviješten sam da klanjaš po cijelu noć i postiš danju!“ 'Abdullah je kazao: „Odgovorio sam: 'Da.'“ Poslanik je onda kazao: „Ako budeš tako radio, tvoje čulo vida postat će slabo i ti ćeš oslabiti. Nema sumnje da tvoje tijelo ima pravo na tebe i tvoja porodica ima pravo na tebe. Zato posti (neke dane), a ne posti (druge dane), klanjaj neko vrijeme a zatim spavaj.“²⁸⁹

Kada su abnormalnosti ograničene na osobu koja ih čini, moralno uvjeravanje i odgovarajuće obrazovanje jesu načini kako im treba pristupati. Ako, pak, te abnormalnosti nanose štetu drugima, bilo da se radi o riječima ili postupcima, kao npr. u slučaju da neko poziva ljude da slijede ove umišljaje, onda je lijek kazna. Shodno tome, dužnost je vladara (*velijj el-emr*) da prisili na rad one koji ne žele da rade, kako bi obezbijedili svojim porodicama sredstva za život, kao i da deportuje one koji pozivaju druge da slijede njihove novotarije i umišljaje, kao što je učinio Omer kada je protjerao Subejga iz Basre.²⁹⁰ Omer je također prisilio trgovce koji su gomilali namirnice da ljudima prodaju ono što oni imaju potrebu ka kupe, kako se prenosi u *Muvetti*,²⁹¹ premda je prodaja i kupovina u principu dopuštena, jer je njihova dopuštenost ukorijenjena u ljudskom prirodnom nagonu za ostvarenjem profita. Dakle, kada se preduzmaju aktivnosti, uzima se u obzir različitost ciljeva.

288 Ovaj stih se pripovijeda odvojeno od el-Me'arrijevih zbirki (*Divan*): *el-Luzumijjat* i *Sakt ez-zend*, jer ga je izgovorio kad je bio na samrti. Podudara se s drugim njegovim stihovima kojima osuđuje brak i rađanje potomstva. V. u ovom smislu: Mahmud Shukri el-Alusi, *Ruh el-me'ani* (Bejrut: Dar el-fikr, 1398/1978), tom 15, str. 61.

289 Buhari, *Sahih*, „Tehedždžud“, hadis 1153, str. 184.

290 Njegovo puno ime je Subejg ibn 'Asel, iz Iraka. Omer je preuzeo ovu mjeru zato što je on izazivao konfuziju i smutnju među narodom.

291 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadisi 1344-1345, str. 451-452.



Na ovaj način Šerijat upravlja svojom strategijom zaštite različitih vrsta interesa (*mesalih*), i toleriranjem i ograničavanjem, zavisno od načina na koji vrednuje ljudsko ponašanje u odnosu na dvije kategorije *maslehe* o kojima je bilo govora. Shodno tome, svaka je osoba slobodna da potražuje svoja prava od drugih. Ljudi mogu odustati od tih prava ako to žele, jer činjenica da su oni njihovi titulari, a da su drugi dužni da ih ispoštuju ukazuje na to da će oni u većini slučajeva ustrajati u njihovom potraživanju. Šerijat prepušta ljude njihovim prirodnim impulsima, samoljublju i natjecanju u sticanju dobara, te je iz tog razloga odustajanje od vlastitih prava moguće samo radi nekog dobrog razloga. Međutim, ako ovakvo ponašanje pređe sve razumne granice uslijed nedostatka u čovjekovim prirodnim nagonima, onda se tu radi o slučaju poslovne nesposobnosti, kada će dotična osoba biti stavljena pod starateljstvo.

Međutim, odustajanje od ličnih prava koja nisu vezana za druge validno je u apsolutnom smislu. Prema tome, legalizirani su donacije i pokloni, a isto tako Šerijat je učinio validnim oprost zločina osim ubistva i opraštanje dugova ako se čini s lijepim ciljevima. Ipak, ako neko zbog određenih nedostataka vlastitih prirodnih nagona odustaje od svojih prava na način koji rezultira *mefsedom*, onda se tu radi o poslovnoj nesposobnosti, a preferiranje *mefsede* jasan je znak tog nedostatka u čovjekovim prirodnim nagonima. Zar nije moguće da neko dozvoli hirurgu da operiše neki organ u njegovom tijelu ako hirurg smatra da je to jedini način da izliječi bolest, premda korist od ovog liječenja može biti samo pretpostavka (*zann*)? Isto tako, neko može žrtvovati svoj život radi odbrane nacije i države pod uslovom da su uslovi i zahtjevi za to pravilno ispoštovani. Ipak, ne može se dozvoliti operiranje organa bez ikakvog razloga. To je ono što se tiče kategorije *maslehe* koja se sastoji od očiglednih koristi. Što se tiče vrste *maslehe* koja se sastoji od manje očiglednih koristi, nikome nije dopušteno da odustane od svog prava, jer je to pravo povezano s pravima drugih.

Da rezimiramo, može se kazati da Šerijat uvijek štiti potcijenjenu *maslehu*, javnu ili privatnu, kao sredstvo zaštite i javnih i privatnih prava koja su pogođena strastima drugih ili strastima same osobe. Kada se javi konflikt između dva različita aspekta *maslehe*, prednost se daje većem i važnijem aspektu. Pravedno poravnanje ima prioritet u odnosu na nepovredivost ubice u odnosu na koga se poravnanje sprovodi. Razlog je to što je korist od pravednog poravnanja veća. Ono pomaže da se ostvari trostruki cilj: da se zadovolje srodnici žrtve, čime se sprečavaju osveta i kontraosveta, da se potencijalni počinioci odvrate od ubistva i da se društvo očisti od



loše osobe. Ukoliko srodnici i oni koji se staraju za interese žrtve (*evlija*) odustanu od prava na pravedno poravnanje, time će se odustati od najveće koristi, dok će preostale dvije koristi i dalje biti sačuvane. Jedna se može ostvariti nemogućnošću potpunog oprosta, a druga rehabilitacijom zločinca kaznom zatvorom i drugim vrstama kazne. Od pravednog poravnania može se odustati osim u slučajevima atentata i razbojništva, jer težina ovih zločina preteže u odnosu na korist očuvanja života osobe čije je zlo tako očigledno da joj se ne daje pravo iskupljenja.

Iz istog razloga, žrtvovanje života radi odbrane nacije i zemlje smatra se zakonitim ciljem. Poslanik, a. s., naredio je Talhi ibn 'Ubejdullahu²⁹² da ga brani sabljom i strijelama tokom Bitke na Uhudu tako da mu je i ruka povrijeđena, jer je Poslanikov, a. s., život tada bio važan za opstanak cijele muslimanske zajednice. To je jasno izrazio sam Ebu Talha, koji je kazao Poslaniku, a. s.: „Ne izlaži se neprijatelju da te ne bi pogodila strijela, moj vrat je pred tvojim vratom.“²⁹³

Iz navedene diskusije postaje jasno kako treba da se odnosimo prema različitim aspektima interesa (*mesalih*) kada nismo u stanju da ih shvatimo sve u isto vrijeme i kako treba da se odnosimo prema različitim aspektima šteta (*mefasid*) kada ih je nemoguće sve spriječiti. U tom smislu el-'Izz ibn 'Abd es-Selam je pokazao u svojoj knjizi *el-Kava'id* da je davanje prednosti preferiranoj od dvije koristi (*maslehe*) pravilo u Šerijatu, a isto važi i kada je u pitanju otklanjanje veće od dvije štete (*mefsede*). Kada, pak, među njima postoji ekvivalencija u svakom pogledu, onda važi pravilo izbora (*tahjir*).²⁹⁴

Ovdje bi trebalo spomenuti primjer koji ilustrira pitanje izbora a navodi se u djelima iz *usul el-fikha*. Radi se o slučaju osobe koja pada na skupinu ranjenika. Ako padne na bilo koga od njih, ubit će ga, a ako se pomjeri, također će ubiti sljedećeg na koga zakorači. Pravnici su iznijeli dva različita stava. Neki smatraju da ova osoba mora ostati na povrijeđenoj osobi na koju je prvo pala, dok drugi kažu da je do njega da o tome

292 Ebu Muhammed Talha ibn 'Ubejdullah bio je iz plemena Kurejš. Primio je islam među prvih pet ljudi, jedan je od deseterice ashaba kojima je obećan Džennet i jedan od šesterice ashaba koje je Omer ibn el-Hattab imenovao u konsultativno tijelo za izbor njegovog nasljednika. Borio se s Poslanikom, a. s., u Bici na Uhudu, gdje je izgubio ruku. Godine 36. po H. u Bici kod deve ubio ga je Mervan ibn el-Hakem. V. Ibn Hadžer el-'Askalani, *Isabe*, tom 2, str. 22; *Feth el-bari*, tom 2, str. 1684.

293 Buhari ovu izjavu pripisuje Ebu Talhi Zejdu ibn Sehlu el-Ensariju, a ne Talhi ibn 'Ubejdullahu. V. *Sahih*, „Megazi“, hadis 4064, str. 687; Ibn Hadžer, *Feth el-bari*, tom 2, str. 1800. Za predaje o Talhi ibn 'Ubejdullahu v. Buhari, *Sahih*, „Megazi“, hadisi 4060-4063 i *passim*.

294 Ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 1, str. 8, 129-130, 136-163 i *passim*.



odluči.²⁹⁵ Pitanje izbora jasnije je na primjeru dispozitivnog odlučivanja vladara u slučaju kada su dva interesa (*mesalih*) suprotstavljena, kao što je širenje puta između dvije planine koji vodi prema određenom mjestu na način da se sužava put koji vodi ka nekom drugom mjestu.

Treba napomenuti da se izboru može pribjeći tek onda kada je uložen svaki mogući napor kako bi se pronašao dokaz na osnovu kojeg je moguće dati prednost (*terdžih*) jednoj *maslehi* nad drugom, pa se u tome nije uspjelo. Nema potrebe naglašavati da se učenjaci mogu razilaziti oko metoda koji se koriste u tom traganju, što implicira da pravnik treba da postupi pažljivo i promišljeno kada se bavi ovim pitanjima. Preferenciju je moguće izvršiti na različite načine. Može se uporediti utjecaj jedne *maslehe* na drugu, kao što je davanje prednosti vjerovanju (*iman*) nad djelima, spašavanju života nad spašavanjem imovine, onome što je Zakonodavac učinio obaveznim nad onim što je preporučio, osnovnom pravilu (*asl*) nad njegovim ogrankom (*fer'*).

Dalje, jedan od suptilnih načina preferiranja koji je teško shvatiti, iako su njegovi efekti očigledni u društvenim relacijama, tj. *mu'amelatu* jeste da se da prednost jednoj *maslehi* nad njenim ekvivalentom na osnovu uvažavanja osnovnog pravila (*asl*). To se može pokazati na sljedećem primjeru. Na mnogim poljima trgovačkih transakcija događa se to da kada se neko bavi određenom vrstom trgovine, to pogađa nekog drugog ko se bavi istom vrstom biznisa. U toj situaciji, interes druge osobe sastoji se u realizaciji tog biznisa, dok se interes prve osobe ogleda u tome da njegov / njen suparnik odustane od tog biznisa. Njihovi su interesi ekvivalentni te ih nije moguće pomiriti. U ovom slučaju Šerijat vrši preferenciju na osnovu pravila da su ljudi u principu slobodni da odaberu i ostvaruju ono što oni žele, odn. na pojedincu je da odluči hoće li nastaviti voditi svoj biznis ili će od njega odustati. Stoga je Šerijat dozvolio svakoj osobi da trguje bilo kojom vrstom robe, bez obzira na to što se neko drugi počeo baviti istim biznisom prije ili se bavi istovremeno s datom osobom. Ako je nečija namjera da vlastitim djelovanjem nanese štetu drugome, njegova će namjera dakako biti grijehna, ali neće biti predmetom zakonske zabrane.²⁹⁶

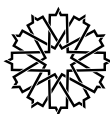
Na koncu, Šerijat nastoji da ostvari svoje ciljeve u odnosu na cijelu zajednicu bez prouzrokovanja teškoće, nastojeći da, koliko god je moguće, pomiri različite aspekte i svrhe koje su cilj njegovih propisa i odredbi. On se uzdiže od zajednice od nižeg ka višim nivoima tih ciljeva onoliko koliko

295 V. diskusiju o dva slična hipotetička primjera u: Gazali, *Mustasfa*, tom 1, str. 420-422.

296 Ovo se zasniva na eš-Šatibijevoj diskusiji o ovom pitanju u petoj propoziciji drugog dijela *Kitab el-mekasida* (autor). V. *el-Muvafekat*, tom 1/2, str. 628-642.



to okolnosti dopuštaju. U suprotnom, on će se spuštati od najtežeg do onoga što slijedi na način da može suspendirati neke od najvažnijih ciljeva. Ono što smo već spomenuli u našoj raspravi o *fitri* može nam pružiti osnovu za povezivanje šerijatskih pravila (*ahkam*) o konfliktu interesa (*mesalih*) i šteta (*mefasid*) s pitanjem očuvanja ili narušavanja ljudske prirode. To ne bi trebalo gubiti iz vida u slučajevima takvog konflikta, pa bi tome trebalo posvetiti odgovarajuću pažnju.



15

KATEGORIJE *MASLEHE* NAMJERAVANE ISLAMSKIM ZAKONODAVSTVOM

U prethodna dva poglavlja pokazali smo da je sveobuhvatni cilj (*el-maksad el-'amm*) Šerijata očuvanje poretka u svijetu i reguliranje ponašanja ljudi u njemu, kako ne bi činili nered i jedni drugima nanosili štetu. Ovaj cilj može se ostvariti jedino postizanjem onoga što je lijepo i korisno (*mesalih*) i odbacivanjem onoga što je ružno i štetno (*mefasid*), što je suština značenja *maslehe* i *mefsede*. Sada bi trebalo navesti primjere i analogije (*neza'ir*) kategorija interesa koje Šerijat priznaje i šteta koje Šerijat izbjegava, kako bi oni koji izučavaju *mekaside* mogli naučiti kako da otkriju namjeru Zakonodavca, a zatim slijede Njegov put u tretiranju različitih vrsta interesa i šteta, u smislu njihovog ostvarenja odn. odbacivanja, zavisno od okolnosti u kojima se zajednica nalazi.

Važno je usvojiti ovu vještinu jer su interesi tako brojni i tako različiti po svom utjecaju na pravdu i blagostanje u zajednici. Oni se također razlikuju i po svojim kontingencijama koje se mogu sastojati od faktora koji potpuno ili djelimično potvrđuju ili poništavaju njihove efekte. Pošto su interesi tako brojni i rašireni, uzeti su u razmatranje samo oni za koje sigurno znamo da ih Šerijat obuhvata. Sastavni dio ciljeva Šerijata jeste odbacivanje mnogih stvari koje su ljudi zdravog razuma u određenim vremenima smatrali dobrim i korisnim (*mesalih*) te ustanovljenje, umjesto njih, drugih interesa (*mesalih*) koji pretežu u odnosu na prve. Nesumnjivo, Zakonodavčev cilj može biti jedino ostvarenje *maslehe*, s tim što to ni u kom slučaju ne podrazumijeva sve vrste *maslehe*.



Stoga, studenti islamskog prava moraju dobro poznavati vrste i manifestacije interesa (*mesalih*) posmatranih zasebno i u odnosu na kontingencije i okolnosti koje ih pogađaju. Oni također moraju ispitivati uslove i razloge koje je Šerijat uvažio, u svojim paralelama i analogijama, bilo kroz njihovo priznavanje i sankcioniranje ili odbacivanje i poništavanje. Ova vježba poslužit će kao vodič i model koji treba slijediti. Razlog zbog kojeg insistiramo na ovome jeste sljedeći. Kada se suoče s pritiskom novih pitanja i nepredviđenih problema, učenjaci ne treba da teže ka tome da u tekstualnim pravilima Šerijata (*ahkam mensusa*) pronađu precedente kao osnovu za analoško zaključivanje, a pogotovo ne konkretne tekstove u kojima će potražiti pribježište. Isto tako, kada se zajednica suoči s novim zahtjevima i pitanjima i ljudi požure do učenjaka kako bi zatražili njihovo mišljenje kako da postupe, oni će radije potražiti briljantne umove koji su sposobni za pronicljivo promišljanje, umjesto lijene i glupe osobe.

KRITERIJI KLASIFIKACIJE MASLEHE

Interesi (*mesalih*) mogu se klasificirati prema tri različita kriterija. Prvo, mogu se podijeliti na tri vrste, s obzirom na njihov utjecaj i neophodnost za zajednicu: *darurije*, *hadžije* i *tahsinije*.²⁹⁷ Drugo, s obzirom na njihov odnos prema ukupnosti zajednice ili njenim grupama i pojedincima, mogu se podijeliti na partikularne (*džuz'ije*) i univerzalne (*kullije*) interese. Treće, mogu se podijeliti na kategoričke (*kat'ije*), spekulativne (*zannije*) i imaginarne (*vehmije*) s obzirom na dokaze koji potkrepljuju njihovu važnost za egzistenciju i zajednice i pojedinaca.

MASLEHA PREMA UTJECAJU I NEOPHODNOSTI

Prva klasifikacija interesa na one koji su nužni, potrebni i poželjni predstavljena je kroz tri nivoa. Nužni interesi (*mesalih darurije*) jesu vrijednosti i poslovi čija je realizacija od suštinskog značaja za zajednicu i pojedinca. Društveni poredak neće pravilno funkcionirati ako postoji bilo koji nedostatak u pogledu ovih interesa. Zapravo, svaki nedostatak i gubitak u ovom pogledu rezultira

²⁹⁷ Najraniju klasifikaciju ciljeva Šerijata prema njihovom značaju za ljudsku egzistenciju uradio je Imam el-Haremejn el-Džuvejni u vezi s raspravom o vrstama djelotvornih uzroka (*'ilel*) šerijatskih pravila i vrstama *kijasa* (*Burhan*, tom 2, str. 602-604). Ona predstavlja okvir za kasnije učenjake *usul el-fikha*, koji su je samo dalje usavršili i razradili bez mijenjanja njene osnovne strukture.



rat će neredom i dezintegracijom cijele zajednice. Pod tim ne mislimo na nje-
no potpuno uništenje i nestanak, jer je to sudbina koje su pošteđeni čak i na-
rodi koji se ponašaju idolopoklonički i barbarski preko svake mjere. Pod tim
podrazumijevamo da će zajednica degenerirati u bestijalnost, odn. da neće
živjeti životom s kojim je Zakonodavac zadovoljan. Ipak, neki oblici degenera-
cije mogu dugoročno voditi nestanku zajednice uslijed uzajamnog uništava-
nja njenih članova ili pada pod dominaciju neprijatelja, u slučajevima kada
postane meta neprijateljskih naroda. Takva je bila situacija s Arapima u vrije-
me džahilijeta,²⁹⁸ kao što se naglašava u Kur'anu: *I sjetite se Allahove milosti
prema vama kada ste bili jedni drugima neprijatelji, pa je On složio srca vaša i
vi ste postali, milošću Njegovom, prijatelji* (3:103).

El-Gazali u svojoj knjizi *el-Mustasfa*, Ibn el-Hadžib, el-Karafi i eš-Šatibi
kategoriju *daruri* opisali su na način da ona obuhvata očuvanje i zaštitu (*hifz*)
vjere (*din*), života (*nufus*), intelekta ('*ukul*), imovine (*emval*) i porijekla (*ensa-
b*).²⁹⁹ Karafi navodi da su neki pravници tome pridodali očuvanje časti ('*ird*), što
se u nekim šafijskim izvorima pripisuje Nedžm ed-Dinu et-Tufiju.³⁰⁰

El-Gazali navodi:

Sprečavanje gubitka ovih pet temelja (*usul*) i njihova zaštita ne smije se zanema-
riti u bilo kojoj vjerskoj zajednici (*millet*) ili pravnom sistemu (*šerijatu*) koji je
namijenjen da ostvari dobro i blagostanje (*salah*) ljudskih bića ... to bi bilo uvažav-
vanje *maslehe* za koju sigurno znamo da je namjeravana Šerijatom, ne na osnovu
jednog pojedinačnog argumenta ili pravila, nego na osnovu mnoštva argumenata
koji se ne mogu pobrojati.³⁰¹

298 Opisujući međuplemenske sukobe i ratove koji su prevladavali među Arapima u periodu
džahilijeta, pjesnik Zuhejr navodi u svojoj *Mu'allaki*:
*Vas dvoje kasno ste došli da spasite plemena 'Abs i Zubjan
Kada se rat između njih toliko razbjesnio da su uništili jedno drugo* autor.

V. Jahja ibn 'Ali et-Tabrizi, *Šerh el-kasa'id el-'ašr*, str. 136; Ahmed ibn Muhammed ibn en-Neh-
has, *Šerh el-kasa'id el-mešhurat el-mevsumat bi el-mu'llekat* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje,
1405/1985), tom 1, str. 105. Premda je autor u izvorniku naveo ove stihove u glavnom
tekstu, smatrali smo da je prikladnije da ih prenesemo u fusnotu.

299 Gazali, *Mustasfa*, tom 1, str. 417; Ebu Zekerijja Jahja ibn Musa er-Rahuni, *Tuhfe el-mes'ul
fi šerh Muhtesar munteha es-sul* (komentar Ibn el-Hadžibovog djela *Muhtesar munteha es-
sul*), ur. Jusuf el-Ahzar el-Kajjim (Dubai: Dar el-buhus li ed-dirasat el-islamijje ve ihja' et-tu-
ras, 1422/2002), tom 4, str. 102; Karafi, *Šerh Tenkih el-fusul*, str. 304 i *Zakire*, tom 1, str. 126;
Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/2, str. 326.

300 Nedžm ed-Din Ebu er-Rebi' Sulejman ibn 'Abd el-Kavijj et-Tufi iz Tufe je, mjesta na periferiji
Bagdada. Rođen je 607. god. po H. Bio je istaknuti hanbelijski pravnik i pravni teoretičar, čiji
su stavovi i teološka afilijacija izazivali kontroverze. Uglavnom je citiran njegov stav o davan-
ju prednosti *maslehi* nad tekstualnim dokazima Šerijata. Neki biografski izvori opisuju ga
kao ši'iju. Et-Tufi je umro 716. god. po H. u Jerusalemu. Većina njegovih djela, koja obuhva-
taju različite discipline klasične islamske učenosti, tek treba da budu obrađena i publiko-
vana. Njegov *Šerh Muhtesar er-revda* jedno je od najautoritativnijih djela iz *usul el-fikha*. Za
Tufijev stav o komponentama kategorije *darurijjat* v. *Šerh Muhtesar er-revda*, ur. 'Abdullah
'Abd el-Muhsin et-Turki (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1419/1998), tom 3, str. 209.

301 Gazali, *Mustasfa*, tom 1, str. 417-421.



Eš-Šatibi navodi:

Znanje o ovim nužnostima (*darurijjat*) je kategoričko, a kategoričnost tog znanja ne zavisi od nekog konkretnog ili jednog dokaza. Znanje da su ovih (pet univerzalija) u skladu sa svrhom Šerijata proistječe iz mnoštva argumenata koji nisu ograničeni na jednu određenu kategoriju (*bab*) (šerijatske doktrine). Slično kao kod množstvene predaje po značenju (*tevatür ma'nevi*), gdje nije riječ o jednoj predaji koja u sebi nosi kategoričko znanje, ovdje se također ne radi o pojedinačnom argumentu koji bi činio osnovu našeg znanja o pet univerzalnih vrijednosti. Naime, svi pojedinačni argumenti spekulativni su kada se posmatraju odvojeno. Npr. vezano za zaštitu ljudskog života (*hiŕf en-nefs*) nalazimo da je zabranjeno ubiti čovjeka, da se ubijanje dovodi u vezu s politeizmom i smatra razlogom za pravedno poravnanje (*kisas*), da čovjek koji je smrtno ugrožen uslijed nedostatka hrane može jesti strvinu, pa na osnovu navedenog zaključujemo kategorički da je oduzimanje života zabranjeno. Kada je ustanovljen ovaj univerzalni princip, on će djelovati kao opći argument pod koji ćemo podvesti sve pojedinačne dokaze (*džuz'ijjat*) koji nose to opće značenje (*'umum*).³⁰²

Neki usulski učenjaci primijetili su da se na ove temeljne vrijednosti ukazuje u sljedećem kur'anskom ajetu:

*O Vjerovjesniče, kada ti dođu vjernice da ti polože prisegu: da neće Allahu nikoga ravnim smatrati, i da neće krasti, i da neće bludničiti, i da neće djecu svoju ubijati, i da neće muževima tuđu djecu podmetati i da neće ni u čemu što je dobro poslušnost odricati – ti prisegu njihovu prihvati i moli Allaha da im oprost; Allah, zaista, mnogo prašta, i On je milostiv (60:12).*³⁰³

Implikacija ovog ajeta za našu diskusiju jeste da se vjernice ni po čemu ne razlikuju od vjernika u onome što je spomenuto u ajetu. Zapravo, kao što se prenosi u Buharijinom *Sahihu*, Poslanik, a. s., je uzimao prisegu od vjernika na isti način kao i od vjernika.³⁰⁴

Prema eš-Šatibiju, očuvanje ovih pet univerzalija postiže se na dva načina: (1) njihovim ustanovljenjem i jačanjem i (2) otklanjanjem štete koja ih

302 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/1, str. 34-39; v. također tom 2/3, str. 5-14.

303 Uporedo s ovim, možemo spomenuti i sljedeće ajete: *Reci: "Dođite da vam kažem šta vam Gospodar vaš propisuje: da Njemu nikoga ravnim ne smatrate, da roditeljima dobro činite, da djecu svoju, zbog neimaštine, ne ubijate – Mi i vas i njih hranimo – ne približujte se nevaljalštinama, bile javne ili tajne; ne ubijajte onog koga je Allah zabranio ubiti, osim kada to pravda zahtijeva – eto, to vam On preporučuje da biste razmislili – i da se imetku siročeta ne približavate, osim na najljepši način, sve dok punoljetno ne postane, i da krivo na litru i na kantaru ne mjerite – Mi nikoga preko njegove mogućnosti ne zadužujemo – i kad govorite, da krivo ne govorite, pa makar se ticalo i srodnika, i da obaveze prema Allahu ne kršite – eto, to vam On naređuje da biste to na umu imali (6:151-152). V. također 17:23-33.*

304 Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 18, str. 6; „Menakib el-ensar“, hadisi 3892-3893, str. 654; „Tefsir“, hadis 4894, str. 868 itd.



može pogoditi.³⁰⁵ Po našem viđenju, očuvanje univerzalija znači njihovo održavanje u odnosu spram svih pojedinaca i *afortiori* u odnosu spram cijele zajednice. Očuvanje vjere znači spašavanje vjere svakog muslimana pojedinačno od toga da bude pogođena bilo čime što može potkopati njegova vjerovanja ili iskriviti njegovo ponašanje koje je utemeljeno na njima. Što se tiče zajednice u cjelini, održavanje vjere podrazumijeva sprečavanje bilo čega što može narušiti i uništiti njene temelje, što uključuje odbranu muslimanske zemlje i suvereniteta i očuvanje islamskog obrazovanja među sadašnjim i budućim generacijama muslimanske zajednice.

Očuvanje ljudskih života (*hifz en-nufus*) znači zaštitu ljudskih života od individualnog i kolektivnog uništavanja. To je zato što se društvo ili ljudski svijet (*'alem*)³⁰⁶ sastoji od pojedinaca ljudske vrste a svaka pojedina osoba ima svoje specifične karakteristike koje su suštinski važne za opstanak ljudskog svijeta. Pritom ne mislimo samo na zaštitu ljudskog života putem pravednog poravnanja (*kisas*), kao što navode neki pravnici. Upravo suprotno, nalazimo da je pravedno poravnanje najslabije sredstvo zaštite života, jer ono pruža samo djelimičan lijek za gubitak. Najvažniji način da se zaštiti ljudski život jeste da se spriječi šteta i narušavanje prije nego što se ono dogodi, kao npr. u slučaju borbe protiv epidemije. Iz tog razloga Omer ibn el-Hattab nije dozvolio muslimanskoj vojsci da uđe u Siriju kada je kuga zahvatila grad Amuas.³⁰⁷

Pod ljudskim životima mislimo na sve živote koji su poštovani i koji uživaju imunitet prema Šerijatu, a u islamskoj jurisprudenciji definirani su kao nepovredivi (*ma'sume ed-dem*). Stoga, nalazimo da je sankcija za oženjenog čovjeka koji je počinio blud smrtna, iako je očuvanje porijekla (*hifz en-neseb*) manje važno od očuvanja života. Slično se tretira zaštita pojedinih organa ljudskog tijela, čija se povreda izjednačava s ubistvom. Čak i ako je povreda nenamjerna, žrtva je ozbiljno onesposobljena, te zbog toga Šerijat propisuje punu krvarinu.

Očuvanje intelekta podrazumijeva zaštitu ljudskih umova od svega što ih može pomutiti. Naime, svaki poremećaj uma vodi ka neredu koji se očituje u neprimjerenom i izopačenom ljudskom ponašanju. Svaki nedo-

305 Šatibi, *El-Muvafekat*, tom 1/1, str. 324-325.

306 U ovom i drugim sličnim kontekstima, u ovom i drugim djelima, Ibn 'Ašur koristi termin „svijet“ (*'alem*) u značenju društva. Zadržali smo njegov izraz jer on održava jednu važnu odliku njegovog mišljenja.

307 Ova kuga dogodila se 17. god. po H. i uzela je toliko života da je zaustavila napredovanje muslimanske armije u Šamu. Muhammed ibn Džerir Ebu Dža'fer et-Taberi, *Tarih er-rusul ve el-muluk*, ur: Muhammed Ebu el-Fadl Ibrahim (Bejrut: Dar el-fikr, 1399. god. po H.), tom 5, str. 3530-3531; 'Ali ibn Muhammed 'Izz ed-Din ibn el-Esir, *el-Kamil fi et-tarih* (Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, b. d.), tom 2, str. 236.



statak koji pogađa um pojedinca vodi ka djelimičnom neredu i zlu, dok svaki nedostatak koji pogađa umove velikih grupa ili cijele zajednice rezultira potpunim i devastirajućim zlom. Stoga, obaveza je spriječiti ljude da konzumiraju alkohol i opijaju se, te spriječiti širenje ove prakse u zajednici, kao i rasturanje svih vrsta opojnih supstanci koje kvare ljudske umove, kao što su hašiš, opijum, morfij, kokain, heroin i ostale droge, čija se konzumacija značajno povećala tokom 14. st. po H. (19. st. n.e.).

Očuvanje imovine podrazumijeva zaštitu bogatstva zajednice od uništavanja i prisvajanja bez naknade. Ono također podrazumijeva zaštitu različitih sastavnih elemenata bogatstva koje Šerijat štiti od uništavanja. Međutim, princip zaštite ove nužne vrijednosti ne remete primjeri neuvlažavanja određenih formi naknade, kao što su plaćanje naknade za odgodu povrata duga poznate kao *riba el-džahilije* (kamata džahilijeta), poništavanje kompenzacije za garanciju, zalaganje ugleda (*džah*) i pozajmicu. Također, ovaj princip ne remeti ni slučaj prelaska imovine sa jednog na drugog subjekta u okviru zajednice bez pristanka njenog vlasnika, jer sve to pripada kategoriji potrebe (*hadži*), a ne nužde (*daruri*). Nadalje, zaštita privatne imovine vodi u konačnici zaštiti bogatstva zajednice, jer je očuvanje cjeline uslovljeno zaštitom elemenata od kojih je ona sastavljena.

Očuvanje porijekla, koje se ponekad naziva i očuvanjem potomstva (*nesl*), jeste termin koji su učenjaci koristili bez objašnjenja njegovog značenja. Stoga ćemo ovdje elaborirati ovo pitanje. Ako se protumači kao sprečavanje prestanka rađanja (*ta'til*) potomstva, onda je evidentno da pripada kategoriji *daruri*, jer se upravo putem rađanja potomstva smjenjuju pojedinci u ljudskoj vrsti. Ako se u ovom kontekstu potomstvo prekine, to će dovesti do nestanka ljudske vrste, kao što je Lut, a. s., govorio svom narodu: *Zar zaista prilazite muškarcima (sa strašću) i tako idete protiv prirode (ve takta'un es-sebil)? – zar ove sramne stvari činite na svojim skupovina?*, prema jednoj interpretaciji (prijevod izvornika, prim. N. B.).³⁰⁸ U ovom smislu, nema nikakve dileme da zaštita potomstva spada u nužne interese jer je ona, zapravo, u službi zaštite života. Tako npr. muškarcima se ne smije dozvoliti kastracija a ženama trajni celibat i sl. Ženama se isto

308 Prema Kur'anu, dvije stvari odlikovale su nemoralno ponašanje kanaanskog naroda poslanika Luta, a. s.: razbojništvo i homoseksualnost, koju su otvoreno prakticirali. Tako interpretacija autora aludira na sljedeće značenje izraza „i tako idete protiv prirode“ (*ve takta'un es-sebil*): „prekidate prirodan način rađanja potomstva održavajući seksualne odnose s muškarcima, a apstinirajući od žena“ (Ibn 'Atijje, *el-Muharrer el-vedžiz*, tom 4, str. 314-315). Ovu interpretaciju podržavaju Zamahšeri, Razi i Begavi (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 610, bilj. 24). Korkutov prijevod ajeta 29:29 glasi: *S muškarcima općite, po drumovima presrećete, i na skupovima svojim najodvratnije stvari činite* (prim. N. B.).



tako ne smiju dozvoliti histeroktomija i tubalna ligacija,³⁰⁹ koje ih lišavaju organa koji su neophodni za začeće i rađanje, niti abortus, koji je postao veoma raširen.

Međutim, ako se očuvanje porijekla razumijeva kao očuvanje potomstva, radi čijeg su ostvarenja propisana konkretna bračna pravila a preljub zabranjen pod prijetnjom kategoričke sankcije (*hadd*) onima koji ga počinu, onda nije jasno zbog čega se ono svrstava među univerzalije. Zapravo, nema imperativnog razloga zbog kojeg bi zajednica trebala znati da je osoba X potomak osobe Y. Umjesto toga, nužno je postojanje jedinki koje čine vrstu i odgovarajuće upravljanje njihovim odnosima. Ipak, nepoznavanje porodičnog identiteta osobe uzrokuje veliku štetu, što možemo objasniti na sljedeći način. Neizvjesnost u pogledu veze između potomka i njegovih roditelja (*asl*) poništava prirodnu urođenu sklonost (*mejl džibilli*) roditelja da štite svoju djecu, brinu o njima, osiguraju njihovo preživljavanje i uravnotežen fizički i psihički razvoj putem odgoja, obrazovanja i opskrbljivanja sve dok ona ne postanu zrela i samostalna. Ova neizvjesnost isto tako eliminira kod potomaka osjećanje zahvalnosti i posvećenosti roditeljima, osjećanje koje ih navodi da se brinu o njima kada oni ostaru. Međutim, ova šteta ne doseže nivo nužnosti, jer majčinska briga o djeci može i dalje zadovoljiti dio onoga što je obuhvaćeno zaštitom potomstva.

Razumijevanje očuvanja porijekla u ovom drugom značenju, na način da se razlože njegovi različiti aspekti, otkriva činjenicu da ono pripada kategoriji *hadžijjat*. Ipak, s obzirom da zanemarivanje ovih aspekata ima štetne posljedice koje se očituju u podrivanju društvenog poretka i raspadu porodice, naši učenjaci uključili su ga u kategoriju *darurijjat* imajući u vidu strogu kaznu za preljub, kao i strogu osudu tajnog braka i braka koji se sklapa bez prisustva staratelja (*velijj*) i svjedoka. Ovo ćemo pojasniti kasnije, kada budemo govorili o ciljevima porodičnog sistema koji se tiču zaštite prava djeteta. Za razliku od toga, nije ispravno tretirati zaštitu časti (*'ird*) kao nužnu. Istina je da ona pripada kategoriji potreba (*hadžijjat*). Neki učenjaci, poput Tadž ed-Dina es-Subkija, autora *Džem' el-dževami'a*,³¹⁰ uvrstili su je u kategoriju *darurijjat* s obzirom na ozbiljnost *hadd* kazne koju Šerijat propi-

309 Histeroktomija je hirurško otklanjanje materice; tubalna ligacija je hirurški postupak općenito poznat kao „podvezivanje jajovoda“. Ovi postupci mogu se koristiti zbog izvorno medicinskih razloga radi zaštite zdravlja žene. Isto tako, mogu se koristiti kako bi se izbjeglo rađanje djece od strane žena koje nisu zainteresirane za majčinstvo. Dok u prvom slučaju takvi postupci mogu biti dozvoljeni ili čak obavezni prema Šerijatu, jer vode ka zaštiti života, u drugom slučaju potpuno su zabranjeni jer potkopavaju jedan od temeljnih ciljeva Šerijata koji se sastoji od zaštite potomstva.

310 *Hašije el-benani 'ala džem' el-dževami'*, tom 2, str. 432-433.



suje za klevetnika. Međutim, mi ne vidimo nužnu korelaciju između onoga što je nužno i onoga čije narušavanje povlači za sobom *hadd* kaznu. To je vjerovatno razlog zbog kojeg el-Gazali i Ibn el-Hadžib nisu svrstali očuvanje časti u kategoriju *darurijjat*. Šerijat se rijetko bavi ovom vrstom nužnosti jer se ljudi brinu o tome sami od davnina pa je to duboko ukorijenjeno u njihovoj prirodi. Ne može se naći niti jedno civilizirano društvo da ne vodi brigu o tome. Zapravo, jedino područje na kome pravni sistemi (šera'í) doista nastoje nadmašiti jedan drugog u ovom pogledu jesu načini i sredstva koja osmišljavaju s ciljem rješavanja navedenog problema.

Sada prelazimo na kategoriju *hadžijjat*. Ona se sastoji od onoga što zajednica treba radi ostvarenja svojih interesa i odgovarajućeg funkcioniranja svojih poslova. Ako se zanemare te potrebe, društveni poredak neće doživjeti kolaps, ali neće ni funkcionirati na odgovarajući način. Tu pripadaju vrijednosti i poslovi nisu na nivou nužnoga (*daruri*). Prema eš-Šatibi-ju, ovoj kategoriji pripada ono što je potrebno kako bi se ostvario komfor i otklonila poteškoća. Ako se to zanemari, pravni subjekti (*mukellefun*) će biti pogođeni nedaćom i poteškoćom. Ipak, šteta koja je rezultat zanemarivanja kategorije potreba ne može se izjednačiti s onom koja proistječe iz zanemarivanja nužnosti.³¹¹ Usulski učenjaci navode kao primjere kategorije *hadžijjat* kupoprodajni ugovor, lizing, spekulativno partnerstvo (*kirad*) i *musaku*.³¹² Zapravo, većina dopuštenih (*mubah*) društvenih relacija (*mu'amelat*) pripada ovoj kategoriji. Prema tome, ona obuhvata i zakonski validan brak. Osim toga, obuhvata i očuvanje porodičnog identiteta, tj. vezivanje djece za njihove biološke roditelje potrebno je i djeci i roditeljima: djeci kako bi se obezbijedile njihove potrebe i njihovo podizanje, a roditeljima kako bi se zaštitila porodica i srodničke veze.

Zaštita časti, odn. zaštita od uvrede, pripada kategoriji *hadžijjat* i podrazumijeva sustezanje od vrijeđanja ljudi čak i u najblažoj formi govora. Dijelovi kategorije *hadžijjat* nadopunjuju kategoriju *darurijjat*, kao npr. blokiranje puteva koji vode ka zlu, imenovanje sudija i uspostavljanje policijske službe radi implementacije i primjene šerijatskih propisa. Štaviše, postoje neki aspekti kategorije *hadžijjat* koji mogu pripadati kategoriji *darurijjat*, iako nisu na nivou imperativne potrebe (*darure*), što smo već istaknuli u spomenutim primjerima. Tako npr. neka pravila koja uređuju brak nisu kategorije *daruri*, nego *hadži*, kao što je uvjetovanje prisustva staratelja (*velijj*) pri sklapanju braka i njegovo javno oglašavanje (*šuhre*).

311 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/1, str. 326.

312 Za detaljnu raspravu o pravnim stavovima o *musaki* v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 293-300.



Također, neka pravila koja uređuju kupoprodaju ne pripadaju kategoriji *hadžijjat*, kao što je zabrana odgođene kupoprodaje (*buju' el-adžal*), koja pripada kategoriji pravne prevencije, zabrana kamate ili zabrana uzimanja naknade za pružanje garancije ili medijacije. Mnoga od ovih pravila zapravo nadopunjuju zaštitu imovine, ali ne čine dio njene suštine.

Značaj koji Šerijat pridaje zaštiti potrebnih vrijednosti (*hadžijjat*) gotovo je ravan njegovoj brizi o nužnim vrijednostima (*darurijjat*). To je razlog zbog kojeg je predvidio kategoričke kazne za narušavanje nekih vrsta potreba, kao u primjeru *hadd* sankcije za klevetu.³¹³ Osim toga, ovo pitanje otvoreno je za promišljanje mudžtehida uslijed čega nalazimo da se oni razilaze oko kazne za konzumiranje male količine opojnih sredstava ili zabrane privremenog braka (*nikah el-mut'a*).³¹⁴

Kategorija *mesalih tahsinije* (poželjne vrijednosti, luksuzi), prema našem mišljenju, obuhvata ono što vodi usavršavanju uslova života ljudske zajednice i društvenog poretka. Ishoduje mirnim životom, sjajem i ljepotom jednog društva u očima drugih naroda. Na ovaj način muslimanska zajednica postaje atraktivnim modelom za druge, koji će težiti ka tome da budu njezin dio ili da prijateljuju s njome. Doista, lijepi maniri i običaji imaju važnu ulogu u ovom pogledu, bilo da je riječ o općim običajima, kao što je pokrivanje stidnih dijelova tijela ili onima koji su karakteristični za određene narode, kao što je slučaj s poštovanjem običaja *fitre*³¹⁵ i puštanjem brade. Ukratko, *mesalih tahsinije* sastavni su dio vraćanja ljudi na njihovu lijepu senzibilnost.

313 Kazna od osamdeset udaraca za klevetu propisana je slijedećim ajetom: *One koji okrive poštene žene, a ne dokažu to s četiri svjedoka, sa osamdeset udaraca biča izbičujte i nikada više svjedočenje njihovo ne primajte; to su nečasni ljudi* (24:4).

„Na osnovu očigledne implikacije, ova odredba primjenjuje se na slučaj u kojem žena optuži muža za nezakonit seksualni odnos, ali ne uspije dokazati svoju optužbu. Ozbiljnost kazne u takvim slučajevima, kao i uvjetovanje četiri svjedoka, umjesto dva, koliko islamsko pravo smatra dovoljnim u krivičnim i civilnim parnicama, temelji se na imperativnoj potrebi da se spriječe kleveta ili potvora i olahko optuživanje. Kao što se navodi u nekoliko vjerodostojnih izreka Poslanika, a. s., dokaz četiri svjedočenja mora biti direktan, a ne samo posredni; drugim riječima, nije dovoljno da svjedoci posvjedoče o situaciji koja očigledno upućuje na to da se dogodio seksualni odnos, nego moraju svjedočiti samom seksualnom odnosu i moraju biti u stanju da to dokažu kako bi potpuno zadovoljili sudski autoritet (Razi, sumirajući stavove velikih islamskih pravnikâ). Pošto je takvo dokazivanje izuzetno teško, ako ne i nemoguće, očigledno je da je svrha kur'anske odredbe da spriječi, u praksi, optužbe treće strane koje se tiču nezakonitog seksualnog odnosa, jer *čovjek je stvoren kao nejakò biće* (4:28) i da dokaz za blud učini zavisnim od dobrovoljnog, vjerom inspirisanog priznanja samih krivaca.“ (Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 533-534, bilj. 7)

314 V. autorovu raspravu o privremenom braku u 34. poglavlju.

315 Običaji (*hisa*) *fitre* sastoje se od onoga što je opisano u sljedećoj predaji. Ebu Hurejre je rekao: „Pet je stvari sastavni dio *fitre*: podrezivanje nokata, potkraćivanje brkova, brijanje dlaka ispod pazuha, brijanje stidnog mjesta i obrezivanje.“ (Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Džami“, hadis 1666; Buhari, „Libas“, hadisi 5889-5891. str. 1036)



U ovom pogledu el-Gazali navodi:

Oni djeluju kao ukrasni elementi koji olakšavaju postizanje vrлина i lijepih načina ophođenja.³¹⁶

Kategoriji *tahsinijjat* pripada pravna prevencija, tj. blokiranje puteva koji vode ka zlu,³¹⁷ što je bolje od čekanja da se zapadne u zlo.

Ovo su kategorije interesa (*mesalih*) s obzirom na njihov utjecaj na egzistenciju i opstanak zajednice. Na osnovu njihovog proučavanja i analiziranja različitih dispozicija Šerijata u njegovim pravilima i odredbama, učenjaci su ustanovili da se sve one kreću oko ove tri kategorije. Veoma se rijetko događa da Šerijat odbacuje neke od tih interesa, sve dok ne pronađe odgovarajuće i moguće načine za njihovo ostvarenje i pod uslovom da se ti interesi ne sukobljavaju s nečim što je pretežnije u odnosu na njih, bilo u pogledu ostvarenja veće koristi ili sprečavanja veće štete.

KONCEPT MASLEHE MURSELE

Elaborirajući ove kategorije, naš cilj nije samo da otkrijemo kako ih je Šerijat ispoštovao prilikom propisivanja svojih pravila i odredbi, što je puko pravničko znanje. To je, naime, sastavni dio zadatka pravnika (*fukaha'*) i manje je bitno za disciplinu koja se bavi ciljevima Šerijata (*mekasid eš-šerri'a*). Naš jedini cilj nije ni da naučimo kako da primjenjujemo analogiju referiranjem novih slučajeva na ustanovljene presedane tih interesa (*mesalih*), što je također zadaća pravnika. Zapravo, naš cilj je da se upoznamo sa što je moguće više oblika različitih vrsta *maslehe* namjeravanih Šerijatom, kako bismo imali zaokruženo znanje o njihovim općim formama (*suver kullijje*). Tako kad god se susretnemo s novim slučajevima i pitanjima koja traže brzo rješavanje a koja nisu postojala u vrijeme Objave i koja nemaju ekvivalenta u presedanima čija su pravila ustanovljena u šerijatskim izvorima, znat ćemo kako da ih klasificiramo i prosudimo o njima na osnovu relevantnih pravila (*ahkam*). Tada ćemo biti uvjereni da smo formulirali valjane šerijatske sudove.

Ovo konstituira ono što se naziva *mesalih mursele*. Razlog ovog opisa je taj što se Šerijat nije tekstualno odredio spram ove vrste interesa. Nema kon-

316 Gazali, *Mustasfa*, tom 1, str. 417.

317 Autor je posvetio 24. poglavlje ovoj važnoj temi, naime pravnoj prevenciji (*sedd ez-zera'ir*).



kretnih propisa koji ih reguliraju, niti sličnih presedana na čijim pravilima bi se mogla zasnovati analogija. To su interesi koji su neograničeni poput neprivezanog konja. Međutim, ne treba oklijevati u pogledu njihove ispravnosti kao referentne osnove iz sljedećeg razloga. Mi potvrđujemo (u disciplini *usul el-fikh*) autoritet (*hudždžijje*) analogije koja se sastoji od zasnivanja slučaja za koji nema tekstualnog pravila u Šerijatu na drugom slučaju čije je pravilo kodificirano u skladu sa zajedničkim ekstrahiranim *ratio legisom* ('*ille mustenbeta*). Analogiju smatramo validnom uprkos tome što se *ratio legis* odnosi pretežno na parcijalnu i spekulativnu *maslehu* zbog oskudnosti ili malog broja slučajeva u kojima je djelotvorni uzrok ('*ille mensusa*) izražen u tekstu. Ako je tako, onda je još prikladnije i, zapravo, više saglasno logičkom silogizmu i pravnom argumentiranju da prihvatimo autoritet analoškog zaključivanja za valjanost novog općeg dobra (*masleha kullijje*) za zajednicu. Premda slučaj nije pokriven konkretnim propisima, spada u univerzalnu kategoriju čija je prihvatljivost u Šerijatu ustanovljena na osnovu temeljitog proučavanja njegovih tekstualnih argumenata koji sadrže kategoričko znanje ili spekulativno znanje koje graniči s kategoričnosti.

Doista smo zapanjeni kako je moguće da je Imam el-Haremejn el-Džuvejni, sa svojim ogromnim znanjem i pronicljivim umom, mogao oklijevati u vezi s ovim pitanjem! El-Gazal se kolebao, nekada se krećući prema ispravnom stavu potvrđivanja validnosti *mesalih mursele*, a nekada zauzimajući stav el-Džuvejnija, budući da je oklijevao u pogledu obima *maslehe*. Reproduciranje el-Džuvejnijevih riječi iz *el-Burhana* i el-Gazalijevih iz *el-Mustasfa* bilo bi suvišno.³¹⁸

Za razliku od njih, mi bismo kazali sljedeće. Učenjaci koji poznaju šerijatske dispozicije (*tesarif*) i indikatore ne smiju se razilaziti oko jedne važne činjenice. Šerijatski je imperativ da se nastoji ostvariti ono što je korisno (*mesalih*) i izbjeći ono što je štetno (*mefasid*) za zajednicu, u svim okolnostima, posebno kada se susreće s novim problemima i pritiskom nedaća. Istinski učenjak ne može se jednostavno ograničiti na bavljenje interesima (*mesalih*) koji su pokriveni konkretnim šerijatskim zakonodavstvom ili relevantnim analoškim presedanima. Zapravo, kako bi neki učenjak mogao da tvrdi da, prije nego što se upusti u detalje, prvo treba uzeti u obzir rod novih interesa (*mesalih*), jer bi Zakonodavac sigurno ocijenio rodove (*edžnas*) njihovih analoga, iako bi drugi mogli biti manje važni od prvih u osiguranju koristi? Ne možemo zamisliti da bi učenjak, nakon što je pažljivo razmotrio stvar, mogao imati imalo sumnje o sljedećoj činjenici. Analiziranje rodova

318 V. Džuvejni, *Burhan*, tom 2, str. 602-610 i Gazali, *Mustasfa*, tom 1, str. 420-432.



novih interesa (*mesalih*) utemeljenih na silogizmu na način da se oni dovedu u vezu s rodovima njihovih ekvivalenata u vremenu Objave ili onih o kojima su rani islamski autoriteti postigli saglasnost daleko je prihvatljivije od zaključivanja o partikularnim interesima (*džuz'ijjat el-mesalih*) na osnovu parcijalne analogije (*kijas džuz'í*), bilo da su privatni ili javni.

Naime, radi se o tome da su partikularije interesa (*mesalih*) podvrgnute spekulaciji i neizvjesnosti po tri osnova: (1) dokazu koji podupire različite vrste prikladne analogije; (2) identifikaciji djelotvornih uzroka (*ilel*) koji se uzimaju kao osnova za analogiju s presedanima i (3) stepenu preciznosti ustanovljene sličnosti između izvornog i novih slučajeva.

Nasuprot tome, dokaz za rodove interesa (*mesalih*) izvodi se iz tematskog induktivnog proučavanja Šerijata koje ishoduje kategoričnim znanjem ili vjerovatnoćom koja graniči s kategoričnošću. Štaviše, svojstva mudrosti (tj. *mesalih*) samodovoljni su predikati koji ne traže ustanovljenje sličnosti novog slučaja (*fer'*) s ustanovljenim izvornim slučajem (*asl*). Iako se razlikuju po stepenu jasnoće, ova su svojstva očigledna pronicljivim umovima, pa nije neophodno pribjegavati izvođenju (*istinbat*) i njegovim sredstvima.

Stoga, ne zavređuju li ovi interesi (*mesalih*) da budu ocijenjeni na osnovu rodova svojih ekvivalenata koji su ustanovljeni tematskom indukcijom iz šerijatskih dispozicija? Ako su neki od tih interesa (*mesalih*) tako jasni da ne proturječe drugim interesima i ne sadrže bilo kakvu štetu (*mefasid*), učenjaci Šerijata ne bi trebalo da oklijevaju da ih slijede. Međutim, ako proturječe drugim interesima ili su pomiješani s nekim štetama (*mefasid*), onda ih treba ocijeniti shodno pravilima o kojima smo raspravljali u prethodnom poglavlju. Zapravo, to zahtijeva neovisno rasuđivanje (*idžtihad*), koje će se razlikovati zavisno od važnosti i interesa (*mesalih*) koji se slijede i interesa (*mesalih*) i šteta (*mefasid*) koji su im suprotstavljeni, kao i stepena izvjesnosti u pogledu njihove težine i snage. Oni će biti upareni s rodovima njihovih ekvivalenata za koje je metodom indukcije dokazano da ih je Zakonodavac namjeravao, bilo preferiranjem prioritetnijeg interesa ili uvažavanjem njihovog javnog i privatnog karaktera. Svako ko ozbiljno prigovara realizaciji ovih interesa izlaže se riziku da time podrži protivnike analoškog zaključivanja.

Ipak, ako se uzmu u obzir okolnosti realizacije interesa (*mesalih*) i otklanjanja šteta (*mefasid*), utvrdit će se da postoje značajne razlike. Npr. okolnosti administriranja pravde radi ostvarenja i zaštite privatnih i javnih prava – što predstavlja suštinu civilizacije u vrijeme mira – uveliko se razlikuju od ostvarenja interesa (*mesalih*) kroz implementaciju specifičnih vojnih strategija i političkih aktivnosti u vrijeme rata i predviđanja konfrontacije s neprijateljem. Naime, u vrijeme rata nema prostora za dubokoumno promišljanje i relaksirano razmatranje primjera pojedinačnih (*džuz'ijjat*) interesa. To je vrije-



me opasnosti ili oporavka, koje zahtijeva brzo djelovanje kako bi se postigla neka korist ili spriječila neka šteta, zavisno od okolnosti, i bez obzira na neku pojedinu štetu koja se može tolerirati ili koristi koje se mogu previdjeti. Shva-tit će se da postoji evidentna razlika između situacije u kojoj se nalazimo u defanzivnoj poziciji naspram neprijatelja koji napada i situacije u kojoj se na-lazimo u ofanzivi u pogledu vremena koje nam je dostupno za dubokoumno promišljanje te vaganje i odmjeravanje različitih interesa (*mesalih*).

Slučajevi saglasnosti (*idžma'*) prethodnika iz vremena ashaba i tabi'ina, osim o pitanjima nužnog vjerskog znanja (*ma'lum min ed-din bi ed-darure*) uglavnom su zasnovani na načelu *maslehe mursele*, bilo opće i kategoričke ili samo pretežne. Njihov konsenzus nastao je na temelju idžtihada koji se temeljio na spekulativnim dokazima koji se približavaju kategoričnosti. Ri-jetko je bio zasnovan na tekstualnim dokazima Kur'ana i Sunneta. Zbog tog razloga konsenzus je smatran trećim izvorom, nakon Kur'ana i Sunneta, jer njegova tekstualna osnova nije bila egzaktno utvrđena. U suprotnom, da je *idžma'* bio baziran ekskluzivno na tekstualnim indikatorima Kur'ana i Sunneta, onda bi on predstavljao njihovu ekstenziju, a ne poseban izvor.

Jedan primjer koji to potvrđuje bilo je sakupljanje Kur'ana u Mushaf na temelju odluke Ebu Bekra, a na prijedlog Omera, koje su odobrili ostali ashabi. Buhari bilježi od Zejda ibn Sabita³¹⁹ sljedeće:

319 Zejd ibn Sabit ibn ed-Dahhak (Ebu Haridže) rođen je u Medini 11. g. prije H. (611. n. e.), ali je odrastao u Mekki. Njegov je otac ubijen kada je on imao 6 godina, a u dobi od 11 godina preselio se u Medinu, približno u isto vrijeme kada i Poslanik, a. s., 622. n. e. Zejd i njegova porodica bili su među prvim ensarijama (pomagačima) koji su primili islam, kada su članovi njegovog roda primili ovu vjeru i zakleli se na vjernost Poslaniku, a. s., 1. god. po H. Iako nije imao ni punih 13 godina, lično je molio Poslanika, a. s., da mu dozvoli da se pridruži muslimanskoj vojsci koja se pripremala za Bitku na Bedru 2. god. po H. protiv mekanskih pagana. Zbog njegove mladosti, Poslanik, a. s., odbio je njegov zahtjev i poslao ga kući, kako ne bi uznemirio njegovu majku en-Nevvar bint Malik. Nešto kasnije, ponovo je pokušao da se uključi u muslimansku vojsku koja se pripremala za Bitku na Uhudu 3. god. po H. s grupom mladića svoje dobi, među kojima su neki uvršteni u redove muslimanske vojske, ali je Vjerovjesnik, a. s., opet odbacio Zejdovu molbu zbog njegove mladosti i neiskustva. Moguće da je Poslanik, a. s., predvidio težak teret historije koji će pasti na pleća ovog mladića!

Dvapat odbijen za vojnu službu, Zejd je nastavio raditi za islam. Premda je bio mlad, bio je sklon nauci i nadaren za poznavanje jezika. Mogao je čitati i pisati (rijetko postignuće u to vrijeme). Izvršno je poznao arapski jezik i isticao se u učenju Kur'ana. Iz ovih razloga, Poslanik, a. s., ga je izabrao za glavnog pisara Kur'ana, uprkos njegovoj mladosti. Prenosi se da je Poslanik, a. s., od njega tražio da nauči hebrejski i sirijski jezik kako bi mu pomogao u pisanju diplomatskih pisama i korespondenciji koju je vodio s poglavarima susjednih zemalja, pozivajući ih u islam. Potom, u ranim dvadesetim godinama, Zejd je postao ekspozent Kur'ana i jedan od onih koji su postojeću Objavu naučili napamet od samog Poslanika, a. s. Hadis također bilježi izjavu da je Zejd imao posebno odlikovanje time što je svjedočio Poslanikovom, a. s., recitiranju Kur'ana pred melekom Džibrilom, u toku ramazana.

Zejd ibn Sabit odigrao je ključnu ulogu u sabiranju i zapisivanju Kur'ana. Prvi halifa Ebu Bekr povjerio mu je ovaj zadatak na prijedlog Omera ibn el-Hattaba nakon Bitke na Jemami (12. god. po H.), u kojoj su mnogi hafizi Kur'ana, njih 70, prema nekim izvještajima, poginuli. Osman ibn 'Affan, treći halifa, ponovo je stavio u zadatak Zejdu da bude na čelu komisije koja je radila na sačinjavanju kopija Kur'ana. Kao rezultat rada ove komisije nastalo je ono što se zove „Osmanovim Mushafom“ (Osmanovim Kodeksom).



Ebu Bekr me pozvao povodom Bitke kod Jemame³²⁰ a Omer je bio s njim. Ebu Bekr je rekao: „Omer je došao do mene i rekao da mi da je u Bici kod Jemame poginulo toliko učača Kur’ana da se pobojao da bi dalje pogibije na drugim mjestima mogle uzrokovati gubitak mnogih dijelova Kur’ana, pa je predložio da kompiliramo tekst Kur’ana. Ja (Ebu Bekr) rekao sam Omeru: ‘Kako da učinimo nešto što Poslanik nije učinio?’ Omer je odgovorio: ‘To je, Allaha mi, dobro.’ Nastavio me ubjeđivati dok Allah nije otvorio moje srce prema tome. Ti si mlad i inteligentan čovjek; nemamo ni najmanje sumnje u tvoju iskrenost jer si zapisivao objave koje ti je diktirao Poslanik, a. s. Zato, uzmi na sebe da sabereš Kur’an.“ Ja (Zejd) kazao sam: „Kako ćete uraditi nešto što nije uradio Allahov Vjerovjesnik?“ Ebu Bekr je odgovorio: „Tako mi Allaha, to je dobro.“³²¹

Na osnovu Omerove izjave „Tako mi Allaha, to je dobro (*hajr*)“ i otvaranja Ebu Bekrovog srca za taj prijedlog znamo da se to odnosi na *mesalih*, jer se riječ *hajr* odnosi na ono što je dobro za zajednicu. Izjave Ebu Bekra i Zejda da je to „nešto što nije učinio Poslanik, a. s.“ ukazuju na to da se radi o *maslehi murseli* koja nije potvrđena bilo kojim pojedinačnim dokazom, pa ipak su se ashabi usaglasili o njoj, nakon što su je dobro proučili.

U istu kategoriju spada njihov konsenzus u vrijeme Omera o kažnjavanju sa osamdeset udaraca onoga ko konzumira alkohol, što su slijedili kasnije halife i sudije; uvođenje službe (*divan*) za administriranje premija i penzija;³²² Omerovo ustezanje od podjele ruralnih predjela (*sevad*)³²³ Ira-

Pored navedenog zadatka, Zejd ibn Sabit bio je pravnik koji je zbog svoje učenosti uživao veliko povjerenje među drugih ashabima u toku 1. st. po H. Prema historičarima hadisa, Zejd je prenio 92 predaje. Kada je umro 45/665, Ebu Hurejre je rekao: „Danas je umro učenjak ovog naroda; neka Allah učini Ibn ‘Abbasa njegovim nasljednikom.“

- 320 Rat kod Jemame bio je prvi unutarnji izazov prvog halife Ebu Bekra. Čim su se vijesti o smrti Poslanika Muhammeda, a. s., proširile izvan okruženja Medine, pojavili su se lažni poslanici u mnogim dijelovima zemlje. Najpoznatiji među njima bili su: Musejleme u Jemami, Tulejha el-Esedi u Nedždu, Lukajt ibn Malik u Omanu i el-Esved ‘Ansi u Jemenu. Neki od njih željeli su da vlada u Medini dijeli vlast s njima, a drugi su željeli „autonomiju“ na svojoj teritoriji. Ebu Bekr je poslao vojsku, koja ih je potisnula i spriječila građanski rat koji su nastojali izazvati.
- 321 V. kazivanje o sabiranju Kur’ana u: Buhari, *Sahih*, „Tefsir el-Kur’an“, hadis 4679, str. 804; „Fedail el-Kur’an“, hadisi 4986-4987, str. 894-895; „Ahkam“, hadis 7191, str. 1238-1239; „Tevhid“, hadis 7425, str. 1277. V. također Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned*, tom 1, str. 13; Tirmizi, *Sunen*, „Tefsir sure et-tevbe“, Bab 18. V. na engl. Muhammad A. Draz, *Introduction to the Qur’an*, prijevod: Ayesah Abdel-Haleem (London & New York: I. B. Tauris, 2000), str. 15-24. Za skorašnje sveobuhvatno i kritičko tretiranje pitanja koja se tiču sabiranja Kur’ana u jednu zbirku, u poređenju sa Starim i Novim testamentom, v. M. M. al-Azami, *The History of the Qur’anic Text from Revelation to Compilation* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003).
- 322 Jezički *divan* znači registar. Prvi registar uveo je Omer ibn el-Hattab; ovaj *divan* sadržavao je popis vojnika i uglednika koji su primali platu od države. U vrijeme Emevija, ustanovljeni su *divani* za potrebe procjene i sakupljanja poreza na zemlju, radi korespondencije, poštanske službe i vođenja rashoda. Prvobitno, ovi *divani* vođeni su na lokalnim jezicima, ali su u vrijeme ‘Abd el-Melika ibn Mervana postepeno arabizirani. Abbasije su razvili *divan* sistem koji su ranije uspostavile Emevije i uveli centralni birokratski aparat na čelu s administrativnim sekretarom, veziirom.
- 323 Pojam *sevad* odnosi se na iračke predjele pod vladavinom Hosraua koje su muslimani osvojili za vladavine Omera ibn el-Hattaba. Nazivani su „crnom zemljom“ (*erd es-sevad*) zbog



ka vojnicima, ostavljajući ih kao rezervu za suočavanje s potencijalnim nedaćama koje bi mogle pogoditi muslimansku zajednicu; bilježenje i sakupljanje hadisa Allahovog Vjerovjesnika u vrijeme Omera ibn 'Abd el-'Aziza. Tome možemo dodati izjavu Omera ibn 'Abd el-'Aziza: „Ljudi se suočavaju sa sudskim slučajevima onoliko koliko prave nered“,³²⁴ što su mnogi islamski učenjaci, kao što je Malik ibn Enes, uzeli kao pravnu normu. Ovoj kategoriji također pripada uvođenje, od strane islamskih učenjaka, procedure iznošenja dokaza pred sudom, fiksiranja termina, unakrsnog ispitivanja svjedoka, stavljanja u pritvor osoba koje odbijaju dati odgovor na pitanja sudije, sudska zakletva osobe koja nastoji dokazati da ima neko pravo u odnosu na umrlu ili odsutnu osobu itd.

JAVNA I PRIVATNA MASLEHA

Sada ćemo preći na drugu klasifikaciju interesa (*mesalih*) prema kriteriju da li se tiču cijele zajednice, nekih njenih grupa ili samo pojedinaca. Na osnovu ovog kriterija, *mesalih* se dijele na univerzalne (*kullijje*) i partikularne (*džuz'ijje*). U pravnoj terminologiji *masleha kullijje* podrazumijeva interes koji se podjednako tiče cijele zajednice, velikog broja njenih jediniki ili cijele jedne države. Pod *maslehom džuz'ijje* misli se na ostale interese.

Primjeri univerzalne *maslehe* koja se tiče cijele muslimanske zajednice rijetki su. Oni obuhvataju zaštitu muslimanskog suvereniteta i zemlje, ponovno ujedinjenje zajednice, osiguranje kontinuiteta vjere islama, zaštitu dva harema, Mekke i Medine, od padanja u neprijateljske ruke, čuvanje Kur'ana od nestanka ili iskrivljavanja zbog smanjenja broja njegovih prenosilaca ili gubitka Mushafa; čuvanje Sunneta od dodavanja lažnih predaja, kao i sve drugo čija dobrobit ili šteta pogađa cijelu zajednicu i svaku njenu jedinku. Neke vrste kategorija *darurijjat* i *hadžijjat* koje se tiču cijele zajednice također pripadaju univerzalnoj *maslehi*.

Masleha i *mefseda* koje pogađaju velike grupe sastoje se od nužnosti, potreba i poželjnih stvari (*darurijjat*, *hadžijjat* i *tahsinijjat*) koje se odnose na regije, plemena i zemlje shodno njihovim potrebama. Primjeri su sudske odluke kojima se rješavaju sporovi, ugovori koje muslimanski vladari zaključe s

svoje tamne guste vegetacije i drveća. Omer je odbio da je podijeli vojnicima koji su učestvovali u njenom osvajanju rukovodeći se doktrinarnim i praktičnim razlozima. Za više detalja o njenoj topografiji i pravnoj debati koju je Omerova politika izazvala. v. al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, str. 189-193.

324 Ova izjava Omera ibn 'Abd el-'Aziza već je dokumentovana.



vladarima drugih naroda kojima se garantuje sigurnost muslimanskih trgovaca u nemuslimanskim zemljama, paktovi potpisani s nemuslimanskim trgovcima koji koriste muslimanske pomorske luke i trguju u muslimanskim zemljama na temelju kojih se oni obavezuju da plate određeni procenat ili vrijednost od trgovine kao carinu. Privatna *masleha* tiče se interesa pojedinaca ili malog broja pojedinaca. Sastoji se od različitih vrsta i nivoa i obuhvaćena je pravilima i odredbama kojima se reguliraju različite vrste transakcija.

MASLEHA S OBZIROM NA DOKAZ

Masleha se, s obzirom na neophodnost realizacije njenih dobrobiti ili izbjegavanje štete, klasificira u tri vrste: kategoričku, spekulativnu i imaginarnu. Kategorička *masleha* ustanovljena je na osnovu eksplicitnih tekstualnih dokaza koji ne traže bilo kakvo tumačenje, kao što je slučaj s riječima Uzvišenog Allaha u Kur'anu: *Hodočastiti Hram dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti* (3:97). Ona se također sastoji od onoga što mnoštvo dokaza istovremeno označava, na osnovu induktivnog izvođenja iz izvora Šerijata, kao što je slučaj s temeljnim univerzalijama koje smo prethodno spomenuli. Nadalje, ona obuhvata sve što je razumski dokazano kao potrebno za ostvarenje značajne dobrobiti ili izbjegavanje značajne štete po zajednicu, kao što je bio slučaj s borbom protiv onih koji su odbili da daju zekat za vrijeme hilafeta Ebu Bekra.

Spekulativna *masleha*, s druge strane, sastoji se od onoga što je razum ustanovio kao vjerovatnoću, kao što je držanje pasa čuvara u gradskim kućama u vremenima kada vladaju strah i nesigurnost. U gradu Kajrevanu šejh Ebu Muhammed ibn Ebi Zejd³²⁵ držao je psa čuvara u svojoj kući. Kada su mu rekli da Malik ibn Enes nije volio da se psi drže u gradskim područjima,³²⁶ on je na to odgovorio: „Da je Malik živio u vremenu poput

325 Ebu Muhammed 'Abdullah ibn Ebi Zejd el-Kajrevani rođen je 310. god. po H. a umro je 386. god. po H. Živio je u starom islamskom gradu Kajrevanu, prijestolnici aglebijske dinastije (184/800 – 296/908) i sjedištu islamske učenosti u Sjevernoj Africi mnogo stoljeća. Bio je autoritet u mnogim granama islamske učenosti kao što su kur'anska egzegeza, fikh i *usul el-fikh* i *'ilm el-kelam*. Njegov autoritet na polju malikijske jurisprudencije bio je takav da je bio priznat kao Malik Junior (*Malik es-Sagir*). Biografi mu pripisuju više od dvadeset pet knjiga pisanih u različitim disciplinama.

326 Rani doktrinarni stav da je držanje pasa u urbanim područjima zabranjeno zasniva se na sljedećem hadisu. 'Abdullah ibn 'Omer prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Ko god nabavi psa koji nije pas ovčar ili lovački pas, oduzet će mu se dva *kirata* dobrih djela svakog dana.“ Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Džami'", hadisi 1764-1765, str. 688; Buhari, *Sahih*, „Zeba'ih i Sajd“, hadisi 5480-5482, str. 976; Muslim, *Sahih*, hadisi 1574-1576, str. 611-612.



našeg, postavio bi lava na ulazu u svoju kuću.³²⁷ Spekulativna *masleha* obuhvata i ono što je zasnovano na spekulativnom šerijatskom tekstualnom dokazu, kao što je hadis: „Sudija ne smije donositi presudu u stanju srdžbe.“³²⁸

Imaginarna *masleha* jeste ono što naizgled donosi neku korist, ali kada se podvrgne ispitivanju, otkriva se njegova štetnost. Razlog je taj što je njegova štetnost prikrivena, kao što je slučaj s uzimanjem narkotičkih droga, poput opijuma, hašiša, kokaina i heroina – njihovi konzumenti mogu ih smatrati prijatnim, iako nemaju stvarne koristi od njih ili je korist manja od štete koja preteže, kao što Uzvišeni Allah navodi u Kur'anu: *Pita-ju te o vinu i kocki. Reci: "Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo je šteta od njih veća od koristi"* (2:219).

To je sama suština onoga što se ima kazati o interesima (*mesalih*) koje Šerijat uvažava. Naša elaboracija ove teme od velike je važnosti i interesa za one koji tragaju za znanjem (o *mekasidima*). Ona ih poučava tome da razumijevanje ideje interesa (*mesalih*) jeste najjasniji i najispravniji put za pravnike za rješavanje problema zajednice i njezinih poteškoća kada je prisutna nedoumica o smjeru koji treba zauzeti. Ona im također pokazuje da ukoliko ne budu slijedili ovaj jasni put, spriječit će da islam vrši ulogu univerzalne i vječne vjere „putujući tako najstrašnijom dolinom iz koje ih samo Allah može spasiti“.³²⁹

Pored navedenih klasifikacija, *masleha* se može podijeliti prema kriteriju da li je ona namjera samog djela (*kasd*) ili je samo posljedica djela (*me'al*). Ova klasifikacija zahtijeva od pravnika da bude naročito vičan i vješt. Razlog je taj što su osnove interesa (*mesalih*) i šteta (*mefasid*) rijetko skrivene od ljudi zdravog razuma. Legislativni kontekst Šerijata koji se tiče ostvarenja jednog i izbjegavanja drugog jasan je a pridržavanje istog jednostavno je, tako da i postizanje saglasnosti učenjaka o njima nije teško. Za razliku od toga, suptilni interesi (*mesalih*) i štete (*mefasid*) i njihove posljedice, kao i sredstva ostvarenja prvih i sprečavanja drugih uzrokuju

Međutim, kasniji pravnici podržali su dopuštenost nabavke pasa čuvara u urbanim područjima u vremenima nesigurnosti i straha na osnovu stava Ibn Ebi Zejda koji je autor spomenuto. U ovom pogledu v. 'Ali ibn 'Abd es-Selam et-Tesuli, *el-Behdže fi Šerh et-tuhfe* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1397/1977), tom 2, str. 46.

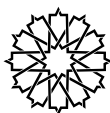
327 Ahmed ibn Muhammed Zarruk, *Šerh Risale ibn Ebi Zejd el-Kajrevani* (Bejrut: Dar el-fikr, 1402/1982), tom 2, str. 413-414; Tesuli, *el-Behdže fi Šerh et-tuhfe*, tom 2, str. 46; 'Ali ibn Halef el-Menufi, *Kifaje el-Alib er-Rebbani 'ala Risale Ibn Ebi Zejd el-Kajrevani*, ur. Ahmed Hamdi Imam (Kairo: Mektebe el-medeni, 1407/1987), tom 4, str. 441-442.

328 Buhari, *Sahih*, „Ahkam“, hadis 7158, str. 1231-1232; Muslim, *Sahih*, „Akdije“, hadis 1717, str. 681; Ebu Davud, *Sunen*, ur. Muhamed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Sajda / Bejrut: el-Mektebe el-'asrije, b. d.), „Akdije“, hadis 3588, tom 3, str. 382.

329 Ovo je drugi polustih jednog poetskog stiha.



dosta zbunjenosti i konfuzije. Ovdje percepcija učenjaka varira u smislu njene relevantnosti ili nerelevantnosti i prihvatanja ili zanemarivanja. To je područje na kome dolaze u opticaj trikovi ili doskočice (*hijel*) i odgovarajuća sredstva i gdje se susreću posvećivanje pažnje i zanemarivanje razloga i ciljeva (*'ilel*). To je polje na kome se manifestira različitost pravnih sistema (*šera'i*), kao i univerzalna i trajna relevantnost Šerijata. To je pojašnjeno u 22. i 23. pogavlju, u kojima tretiramo pravne trikove (*hijel*) i zabranu indirektnih pravnih sredstava (*sedd ez-zera'i*).



16

UNIVERZALNOST ISLAMSKOG PRAVA

Sastavni dio nužnog vjerskog znanja jeste da je Šerijat došao kao univerzalno pravo koje zahtijeva da ga slijede svi ljudi. Pošto se radi o posljednjem objavljenom zakonu, on je primjenjiv na cijelo čovječanstvo na Zemlji, sve do Kijametskog dana. Dokazi Kur'ana i Sunneta koji potkrepljuju univerzalnost Šerijata tako su obilni da dostižu nivo *tevatura* po značenju (*tevatur ma'nevi*) koji sadrži kategoričko znanje. Tako npr. Uzvišeni Allah kaže: *Mi smo te poslali svim ljudima* (34:28); *Reci: „O, ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik“* (7:158). U vjerodostojnom hadisu prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao: „Dato mi je pet stvari koje nisu date nikome prije mene“, pa je među njima naveo: „Raniji poslanici slati su svojim narodima, a ja sam poslan cijelom čovječanstvu.“³³⁰ Stoga ovdje nema potrebe za elaboracijom univerzalnosti Šerijata jer naš cilj nije da je dokažemo onima koji je opovrgavaju, nego da se pozabavimo onim što proistječe kao rezultat ove odlike Šerijata.

Pošto je Allah naumio Svojom nedokučivom mudrošću da islam bude posljednja vjera koja će biti objavljena čovječanstvu, ona je morala biti utemeljena u univerzalnom svojstvu koje dijele sva ljudska bića, koje je ukorijenjeno u njihovoj psihi i koje je njihovim zdravim umovima blisko i poznato, a radi se o svojstvu *fitre*. Time je ostvarena pretpostavka da odredbe i pravila (*ahkam*) Šerijata budu sa zadovoljstvom prihvaćeni od strane mislećih ljudi, koji razumiju njihovo značenje i svrhu i da im se uvijek bespogovorno pokoravaju. Drugim riječima, ovaj poredak omogućava

330 V. cjelovit tekst hadisa u: Buhari, *Sahih*, „Tejemmum“, hadis 335, str. 58; Darimi, *Sunen*, ur. Fevvez Ahmed Zemerli i dr. (Bejrut: Dar er-rejjan i Dar el-kitab el-'arebi, 1407/1987), „Sijer“, hadis 2467, tom 2, str. 244.



visoko obrazovanim pojedincima da prošire ustanovljene opće principe Šerijata i razrade njegove detaljne norme, dok oni manje educirani prihvataju Šerijat dobrovoljno i slijede njegove zapovijedi.

Pošto nije bilo moguće da prenosilac Šerijata bude grupa poslanika različitih rasa i plemena – jer bi takva pluralnost bila prepreka dobrom upravljanju – Allah je odabrao da pošalje poslanika među Arapima, pojedinca iz ljudske vrste, kao što se navodi u Kur'anu:

A ljude je, kad im je dolazila objava, odvrćalo od vjerovanja samo to što su govorili: „Zar je Allah kao poslanika čovjeka poslao?“ Reci: „Kad bi na Zemlji meleki smireno hodili, Mi bismo im s neba meleka za poslanika poslali.“ (17:94–95)

Doista, nedokučiva je mudrost u Allahovom izboru čovjeka među Arapima da prenese poruku islama. Nije nam cilj da ovdje objašnjavamo do u detalje one aspekte koje je moguće razaznati, a Uzvišeni Allah kaže u ovom pogledu: *A Allah dobro zna kome će povjeriti poslanstvo Svoje* (6:124).

Ipak, željeli bismo kazati sljedeće. Pošto je Poslanik bio iz arapskog naroda, bilo je nužno da on govori arapski jezik. To je uslovalo činjenicu da Arapi budu prvi koji će primiti Šerijat od njega. Isto tako, Arapi su bili prenosioci islamskog prava svima kojima je ono adresirano, uključujući njih same. Allah ih je odabrao za ovu misiju jer su se oni, u vrijeme kur'anske objave, odlikovali sa četiri karakteristike koje se nikada ranije u historiji nisu sastale u jednom narodu. Radi se o čistim umovima, snažnoj memoriji, jednostavnosti i prirodosti civilizacije i zakonodavstva i povučenosti i udaljenosti od drugih naroda u svijetu.

Njihovi čisti umovi omogućili su im da razumiju poruku islama i shvate njegova učenja, dok im je snažna memorija omogućila da je sačuvaju i ne pogriješe prilikom njenog prenošenja. Jednostavnost arapskog društva učinila ga je otvorenim za lahko usvajanje islamskih učenja jer su bili najbliži izvornoj ljudskoj prirodi (*fitra*) i nisu bili sljedbenici niti jednog ustanovljenog vjerzakona koji bi čvrsto podržavali.³³¹ Konačno, njihova izoliranost značila je da su Arapi spremni da se miješaju i udružuju otvoreno s drugim narodima s kojima nisu bili u neprijateljskim odnosima. Za razliku od Perzijanaca u odnosu prema Bizantincima i Kopta u odnosu prema Izraelcima, njihova neprijateljstva bila su međuplemenska. Ne treba pridavati naročitu važnost bitkama koje su se dogodile između arapskih plemena i Perzijanaca

331 Zbog ovog razloga arapski kršćani najmanje su bili voljni da prihvate islam jer su sebe vidjeli kao sljedbenike ispravne vjere. Iz istog razloga Jevreji u Medini odlučno su se držali svoje vjere, osim nekih pojedinaca koji su primili islam (autor).



i Bizantinaca kao što su bitke kod Zi Kara i Halime,³³² jer su to bili rijetki incidenti. Zapravo, u tim incidentima Arapi su se borili na strani Perzijanaca ili Bizantinaca, tako da su neprijateljstva onih za koje su ratovali bila veća od njihovih vlastitih neprijateljstava naspram ova dva naroda.

Jedan od najvažnijih aspekata univerzalnosti Šerijata jeste da se njegova pravila primjenjuju ravnopravno na sve ljude koliko je to moguće, jer je uniformnost na ovom polju krucijalno važna za ostvarenje jedinstva zajednice. Zahvaljujući ovoj mudrosti i odluci, Uzvišeni Allah je utemeljio Šerijat na unutarnjim mudrostima (*hikem*) i djelotovornim uzrocima (*'ilel*) koje je moguće spoznati razumom i koji se ne mijenjaju prema narodima i običajima. Islamski učenjaci u svakom vremenu saglasili su se, ako se izuzmu oni čije je neslaganje beznačajno, da je dužnost učenjaka zajednice da uvažavaju ciljeve šerijatskih pravila i izvode pravila na osnovu njih. Da bi argumentirali ovaj stav, oni se pozivaju na sljedeća dva ajeta: *Zato se Allaha bojte koliko god možete* (64:16) i *Zato uzmite iz toga pouku, o vi koji ste razumom obdareni!* (59:2). Međutim, to su samo retorički argumenti. Umjesto toga, u ovom kontekstu pozivamo se na konsenzus i ustanovljenu praksu ashaba i učenjaka zajednice kroz različite epohe.

Univerzalnost Šerijata izražena je u brojnim kur'anskim ajetima, kao što su: *Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoća imate* (2:185); *A Allah ne voli nered!* (2:205); *Mi smo izaslanike Naše s jasnim dokazima slali i po njima knjige i terazije objavljivali, da bi ljudi pravedno postupali* (57:25); *U odmazdi vam je – opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili!* (2:179). U Poslanikovim, a. s., hadisima iskazana su opća pravila:

332 Zi Kar, također poznat kao Jevm Kurakir; Jevm el-džibajat, jevm zat el-'adžrem i Jevm Batha' Zi Kar; bila je jedna od najžešćih bitki između Arapa i Perzijanaca u predislamskom periodu. Vođena je pored izvora vode poznatog kao Zi Kar, koji je pripadao plemenu Bekra ibn Va'ila, nedaleko od lokacije na kojoj se danas nalazi grad Kufa. Ova bitka dogodila se između Arapa i Perzijanaca za vladavine Ijjasa ibn Kubejša ibn Ebi 'Afra' ibn en-Nu'mana ibn Hadždžeh et-Ta'ija (605-614), arapskog vazala Perzije, nad Lahmidskom kraljevinom u Hiri (južni Irak i sjeverna Arabija). Kaže se da je neposredan povod za ovu bitku bio zahtjev Hosroe za posjedima en-Nu'mana ibn el-Munzira, koga je on ubio. Pošto je narod Bekra ibn Va'ila, kome su Nu'manovi posjedi bili povjereni, odbacio taj zahtjev, Hosroe je poslao veliku vojsku da kazni pobunjeničko pleme i uzme tražene posjede. To je isprovociralo druga arapska plemena tako da je ova bitka završila ozbiljnim porazom perzijske imperijalne vojske i velikom pobjedom Arapa.

Jevm Halime odnosi se na bitku koja se dogodila 554. između lahmidskog kralja el-Munzira (grč. Almundarus) ibn Ma'a es-Sema'a i gasanidskog kralja Sirije el-Harisa (grč. Arethas) ibn Džebeleha (poznat i kao el-Haris ibn Ebi Šemmar), kralja vazala Bizantijskog Carstva. Prema el-Kelbiju, zove se Haliminim danom jer kada je el-Haris ibn Ebi Šemmar obučavao vojsku koju je poslao da se bori protiv el-Munzira, Halima, el-Harisova kćerka, namirisala je sve vojnike i obezbijedila im pokrivače. Međutim, pouzdanije mišljenje koje su podržali analitičari (poput Ebu 'Ubejdeta Ma'mera ibn el-Musenna'a, u. 209. god. po H) i historičari (poput Ibn el-Esira) jeste da se ime Halima odnosi na mjesto koje je poznato i kao Zat el-Hijar.

Pošto su Lahmidi bili saveznici Perzijanaca a Gassanidi Bizantinaca, Halimina bitka može se posmatrati kao sukob između dvije velike carevine, kao što je autor spomenuo.



„Nema nikakve sumnje! Vaša krv, vaši imeci i vaša čast nepovredivi su poput svetosti ovog vašeg dana, u ovom vašem (svetom) gradu Mekki, u ovom vašem mjesecu“;³³³ „Sve što opija u velikim količinama, zabranjeno je i u malim količinama“³³⁴ i „Ne smije se nanositi šteta, niti na štetu uzvraćati štetom.“ Slično tome, većina ambivalentnih (*mudžmel*) i neograničenih (*mutlakat*) izraza u Kur'anu objavljeni su s namjerom da prenesu opća i apsolutna značenja. Pravnici su se bespotrebno opteretili nastojanjem da pojasne ambivalentan i kvalificiraju neograničen izraz tumačeći ono što je neograničeno (*mutlak*) na jednom mjestu onim što je ograničeno (*mukajjed*) na drugom mjestu unutar teksta, premda ta dva izraza ne moraju pripadati istoj kategoriji. U te svrhe razvili su niz metoda.³³⁵

Ovo se dogodilo čak i u vrijeme ashaba. Kada je bio u Kufi, 'Abdullah ibn Mes'ud je razumio kur'anski iskaz *i majke žena vaših* (4:23) na način da zabrana sklapanja braka s majkom ne čini njenu kćerku zabranjenom za brak, osim ako je muž konzumirao brak s njenom majkom. Ibn Mes'ud je razumio ovaj neograničeni (*mutlak*) izraz na ovaj način, pozivajući se na sljedeći ograničeni (*mukajjed*) izraz u istom ajetu: *i pastorke vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose – ali ako vi s njima niste imali bračne odnose, onda vam nije grijeh* (4:23). Kada se vratio u Medinu, obaviješten je o ustanovljenom sunnetu da se izraz *i majke žena vaših* tumači u neograničenom smislu bez bilo kakvog ograničavanja ili kvalificiranja. Doista iznenađuje to što su učenjaci *usul el-fikha* elaborirali pitanje tumačenja neograničenih izraza pomoću ograničenih izraza, premda je pravilo da generalizacija *hukma* treba biti ograničena na njegov rod. Legislativna pravila (*tešri'at*) koja obuhvataju partikularije individualnih slučajeva podjednako su otvorena za generalizaciju i partikularizaciju. Moguće je da ovoj vrsti pravila pripada Poslanikova, a. s., zabrana zapisivanja hadisa, kada je kazao: „Ne zapisujte ništa od mene, svako ko je zapisao nešto od mene, osim Kur'ana, neka to pobriše“;³³⁶ kako pojedinačni slučajevi ne bi bili uzeti kao opća pravila.

333 Buhari, *Sahih*, „Ilm“, hadis 105, str. 23-24; „Hadž“, hadisi 1739-1742, str. 280-281; „Megazi“, hadis 4406, str. 747; „Hudud“, hadis 6785, str. 1170; „Fiten“, hadis 7078, str. 1219-1220; „Tevhid“, hadis 7447, str. 1283; Muslim, *Sahih*, „Kasame“, hadis 1679, str. 663-664; Darimi, *Sunen*, „Menasik“, hadis 1916, tom 2, str. 92. Navode ga i Tirmizi (*Tefsir el-Kur'an*) i Ibn Madže (*Menasik i Fiten*).

334 Ebu Davud, *Sunen*, „Ešribe“, hadis 3681, tom 2/3, str. 327; Nesa'i, *Sunen*, „Ešribe“, hadis 5607, tom IV/8, str. 300; Tirmizi, *Sunen*, „Ešribe“, hadis 1865, tom 2/4, str. 292.

335 Za sveobuhvatnu diskusiju o problemu neograničenih i ograničenih izraza i načina njihovog razumijevanja v. Muhammed Fethi ed-Durejmi, *el-Menahidž el-usulijje fi el-idžtihad bi er-re'j fi et-tešri' el-islami* (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1418/1997), str. 519-543.

336 Muslim, *Sahih*, „Zuhd“, hadis 3004, str. 1145.



Stoga, ashabi su trebali posebnu dozvolu Poslanika, a. s., kada je od njih Ebu Šah tražio da mu napišu šta je Poslanik, a. s. kazao o granicama mekanskog harema. On im je tada dozvolio: „Napišite to Ebu Šahu.“³³⁷ Uslijed toga, nalazimo mnogo neslaganja među učenjacima o pravnoj argumentaciji koja se oslanja na pojedinačne slučajeve i usamljene predaje kada oni proturječe općim pravilima, tj. literalnim univerzalijama (*kullijjat lafzije*) i induktivnim tematskim univerzalijama (*kullijjat ma'nevije*), *kijas*u, ustanovljenoj praksi stanovnika Medine (*'amel ehl el-Medine*), shodno poznatim doktrinama *usul el-fikha*.³³⁸

Pridavanje naročite pažnje običajima različitih naroda opovrgava tvrdnje o obavezujućem i univerzalnom zakonodavstvu. Ovaj cilj akomodira se u okviru kategorije dopustivosti (*ibaha*) na osnovu koje svaka ljudska grupa ili zajednica može živjeti u skladu sa svojim običajima. Pošto je osnova dopustivosti da ono što je dopušteno ne sadrži bilo koju nužnu *maslehu* ili ozbiljnu *mefsedu*, onda se taj princip mora primijeniti na običaje. Ako običaji obuhvataju nužnu *maslehu* koja se tiče cijele zajednice ili *mefsedu* koja pogađa njene pripadnike, onda se ti običaji moraju podvesti pod univerzalna legislativna pravila obaveznosti (*vudžub*) ili zabranjenosti (*tahrim*).

Zato se islamsko zakonodavstvo ne bavi propisivanjem vrste odjeće, kuća ili prijevoznih sredstava koje ljudi treba da koriste. Npr. Šerijat ne propisuje ljudima da moraju jahati deve na putovanju, ne sprečava ljude iz Egipta i Iraka da jašu magarce, ili ljude iz Indije i Turske da koriste volove kao prijevozno sredstvo. Zato muslimani nisu trebali nikakav poseban dokaz koji im dopušta da koriste točak, kola ili vozove. Isti princip odnosi se na različite vrste hrane koja ne sadrži ništa nedozvoljeno, tako da će o tim stvarima pitati samo onaj ko je neupućen u njen sastav ili, pak, metodologiju islamskog zakonodavstva.

Shodno navedenom, možemo ustvrditi da niko nema pravo da nameće običaje jednog naroda drugom narodu kao „zakonodavstvo“. Dakako, islamsko zakonodavstvo uzima u obzir te običaje sve dok ih oni koji ih praktikuju sami ne izmijene. Naime, pridržavanje običaja i njihovo kontinuirano važenje u životima ljudi daje im status zadatih uslova (*šurut*) koji

337 Buhari, *Sahih*, „Ilm“, hadis 112, 24; „Lukata“, hadis 2434, str. 391-392; „Dijat“, hadis 6880, str. 1185; Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1355, str. 506.

338 V. detaljnu diskusiju i izlaganje pitanja pojedinačnih predaja (*ahbar ahad*) od el-Lejsa ibn Sa'da u dugom pismu Maliku ibn Enesu, doslovno citiranom u: Ibn Kajjim el-Dževzije, *I'lam muvekkil'in 'an Rabb el-'alemin*, ur. Muhammed 'Abd es-Selam Ibrahim (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1411/1991), tom 2/3, str. 69-73. V. također al-Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risala fi usul al-fiqh*, prijevod Majid Khadduri (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1997), str. 246-284; Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Saif al-Din al-Amidi* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1992), str. 291-328.



važne među njima. Tako kada u transakcijama nisu stipulirani naročiti uslovi, strane imaju obavezu da se pridržavaju ustaljenih običaja.

To je Malik ibn Enes imao na umu kada je zauzeo stav da muž ne može prisiliti ženu koja je (Arapkinja) plemenitog porodičnog porijekla da doji njihovo dijete, ako je to općeprihvaćen običaj u narodu, čime je dobio status stipuliranog uslova. On je riječi Uzvišenog: *Majke neka doje djecu svoju pune dvije godine* (2:233) protumačio tako da se odnose na žene koje ne uživaju spomenuti status ili da određuju trajanje perioda dojenja, ali da ne propisuju samo dojenje kao obavezu.³³⁹

Ovaj metod interpretacije običaja otklanja mnogo nejasnoća i poteškoća s kojima se učenjaci suočavaju u pokušaju da razumiju zašto je Šerijat zabranio brojne prakse u kojima je teško uočiti neki aspekt štete (*mef-seda*). Kao primjer može poslužiti zabrana ženama da produžavaju kosu (*vasl eš-ša'r*), da stvaraju prazninu između dva prednja zuba ili da se tetoviraju, kao što se navodi u hadisu koji prenosi 'Abdullah ibn Mes'ud da je Poslanik, a. s., rekao: „Allah je prokleo žene koje produžavaju kosu, tetoviraju druge i sebe, one koje preoblikuju svoje obrve i one koje stvaraju prazninu između zuba na vještački način kako bi izgledale lijepo, i tako mijenjaju karakteristike koje je Allah stvorio.“³⁴⁰ Postoji opasnost da se pogriješi prilikom razumijevanja značenja ovog hadisa, jer se prakse koje su u njemu spomenute ne razlikuju od bilo kojih drugih koje služe uljepšavanju, kao što su šminkanje ili stavljanje kane; pa ipak, začuđujuće je kako je strogim tonom iskazana zabrana ovih praksi.

Ipak, ispravno razumijevanje ovog hadisa je, prema našem shvatanju, a ne znam da je to iko ranije jasno izrazio, da su prakse koje se navode u hadisu, u skladu s arapskim običajima tog vremena, ukazivale na nedostatak čestitosti žene. Stoga, zabrana spomenutih praksi imala je zapravo kao cilj da spriječi promiskuitet ili narušavanje časti žene, koje su ljudi poistovjećivali s tim praksama. Slično tome, čitamo sljedeći ajet u Kur'anu: *O Vjerovjesniče, reci ženama svojim, i kćerima svojim, i ženama vjernika neka spuste haljine svoje niza se. Tako će se najlakše prepoznati pa neće napaštovane biti* (33:59). Ovo je propis koji uzima u obzir arapske običaje i ne odnosi se nužno na narod u kome žene ne prakticiraju ovaj stil odijevanja (ne nose dugi ogrtač koji Arapi zovu *džilbab*, prim. N. B.).³⁴¹

339 Za izlaganje Malikovog stava o ovom pitanju v. Ebu Bekr Muhammed ibn 'Abdullah ibn el-'Arebi, *Ahkam el-Kur'an*, ur: Ali Muhammed Bidževi (Bejrut: Dar el-džil, 1407/1987), tom 1, str. 206.

340 Buhari, *Sahih*, „Libas“, hadisi 5931-5948, str. 1040-1042; Muslim, *Sahih*, „Libas“, hadis 2125, str. 845; Tirmizi, *Sunen*, „Libas“, hadis 1759, tom 4, str. 236; Ibn Madže, *Sunen*, „Nikah“, hadis 1996, tom 3, str. 367.

341 Međutim, autor nije zastupao ovaj stav prilikom tumačenja citiranog ajeta u svom komentaru Kur'ana: *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 11/22, str. 106-107.



Stoga, pažljivo razmatranje ovih pitanja i pomno istraživanje zakonskih razloga naspram njihovih rodova navodi nas na važnu spoznaju. Ukazuje nam na razliku u šerijatskim partikularijama (*džuz'ijjat*) između onoga što jeste i onoga što nije podesno da se uzme kao referentno pravilo (*asl*) za prosuđivanje njegovih analoga shodno kijasu, jer pitanja islamskog zakonodavstva nisu bazirana na jednom obrascu.

Možda bi bilo prikladno da kao jedan aspekt univerzalnosti Šerijata navedemo činjenicu da su mnoga pitanja prepuštena idžtihadu učenjaka. Postoje pitanja za koja nemamo tekstualnog dokaza koji bi konkretizirao relevantna pravila ili odredio namjeru prenosilaca koji ih prenose. Tako se prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Allah je postavio granice, pa ih nemojte prelaziti; On je prešutio neke stvari iz milosti prema vama, a ne iz zaborava, pa ne pitajte o njima.“³⁴² Ovoj kategoriji pripada ono što smo spomenuli vezano za Poslanikovu, a. s., zabranu ashabima da zapisuju ono što on govori, osim Kur'ana, kako univerzalno i trajno zakonodavstvo ne bi bilo pomiješano s vremenski ograničenim i pojedinačnim slučajevima.

Ashabi su oponašali Poslanikove, a. s., postupke i primjenjivali sudske odluke iako nisu preneseni konkretni tekstovi koji zahtijevaju kontinuitet njihove primjene. Ovi postupci i odluke pomagali su im da spoznaju šta je ispravno u datom slučaju, jer su okolnosti u kojima su se nalazili bile slične onima koje su preovladavale u Poslanikovo, a. s., doba. Zato je Omer ibn 'Abd el-'Aziz, tokom svoje vladavine hilafetom, zatražio od Ebu Bekra ibn Muhammeda ibn 'Amra ibn Hazma³⁴³ da zabilježi hadis prenesene od Poslanika, a. s.³⁴⁴ Pretpostavljam da je imao namjeru da tim hadisima osigura vodič učenicima zajednice u razumijevanju ciljeva Šerijata. To je osobito važno onda kada kratkoća vremena ne dopušta pažljivije proučavanje temeljnih pravila i suštinskih dokaza Šerijata na kojima bi se utemeljila nova pravila, s tim da bi oni mogli ponovo primijeniti odredbe tih pojedinačnih primjera u sličnim okolnostima. Kao što je Omer ibn 'Abd el-'Aziz kazao: „Ljudi se suoče s onolikim brojem sudskih postupaka koliko nezakonitih djela počine.“

Primjer konkretizacije jeste preokupiranost učenjaka prikupljanjem i izučavanjem naslijeđa pravednih halifa (*el-hulefa' er-rašidun*) kako bi

342 Darekutni, *Sunen*, „Ešribe“, hadis 104, tom 2/4, str. 298. Autor je citirao cijeli hadis u poglavlju „Promjena i potvrda u Šerijatu“.

343 Ebu Bekr ibn Muhammed ibn 'Amr ibn Hazm bio je čovjek od znanja, s izvanrednim poznavanjem historije. Služio je kao sudija i namjesnik u Medini. Kada je umro 120. god. po H., imao je više od 80 godina.

344 Buharija (*Sahih*, „Ilm“, Bab 34, str. 22) bilježi da je Omer ibn 'Abd el-'Aziz pisao Ebu Bekru ibn Hazmu: „Tragaj za znanjem o hadisu i zapiši ga, jer se bojim da će nestati znanja o vjeri i da će učeni ljudi pomrijeti. Ne prihvataj ništa osim Poslanikovih izreka (hadisa). Širi znanje i poučavaj one koji ne znaju, jer znanje neće nestati, osim ako se čuva u tajnosti (za sebe).“



ustanovili precizne kazne koje su primjenjivali za neka krivična djela, zatim iznose glavarine (*džizja*), poreza na zemljište (*haradž*), krvarine i naknade za povrede (*urus*). Međutim, neki od ovih iznosa s vremenom su izgubili na vrijednosti, te su tako postali neadekvatnim.

Sličan je slučaj s preciziranjem hadžskih mikata³⁴⁵ kod malikijskih pravnikar itd. Tu spada i ono što su pravници različiti mezheba precizirali vezano za riječi i iskaze razvoda braka i zakletve, premda se neki od tih izraza više ne koriste, a čak i ako se koriste nemaju jasno i kategoričko značenje. Ove konkretizacije treba posmatrati kao primjere za razmatranje ili modele za razmišljanje.

Ukratko, univerzalnost Šerijata i njegovo uključivanje cijelog čovječanstva kroz sve epohe predmetom je opće saglasnosti muslimanskih učenjaka. Pored toga, oni su se saglasili o njegovoj prikladnosti za sve ljude, u svim vremenima i mjestima. Međutim, muslimanski učenjaci nisu pokazali kako se ta prikladnost manifestira. Prema našem shvatanju, prikladnost Šerijata za čovječanstvo očituje se u dva vida.

(1) Prvi podrazumijeva da su temeljna pravila (*usul*), univerzalni principi (*kullijjat*) i pravila (*ahkam*) primjenjivi u svim okolnostima, bez bilo kakve poteškoće. Kao argument uzet ćemo to što su učenjaci ummeta interpretirali brojne tekstualne argumente šerijatskih pravila na način koji osigurava njihovu fleksibilnu primjenu. Naravno, svaki šerijatski pravnik učestvuje u interpretaciji. Kada se njihovi napori posmatraju kao jedna cjelina, onda imamo bogatstvo pouzdanih tumačenja očiglednih značenja (*zavahir*) Šerijata koja čine primjenu njegovih pravila prikladnim za ljude u različitim uslovima.

Uzet ćemo kao primjer zabranu iznajmljivanja zemljišta. Malik i mnogi drugi pravnici protumačili su ovo pravilo u smislu da se njime promovira pobožnost a muslimani podstiču da se međusobno pomažu, a ne da se njime kategorički zabranjuje spomenuta praksa niti proglašavaju ništavnim ugovori o iznajmljivanju zemlje.³⁴⁶ Drugi primjer je zabrana sticanja koristi od davanja pozajmica drugima. Neki hanefijski pravnici ograničavaju ovu zabranu na ono što nije stvar nužde (*darura*), zbog čega odobravaju kuporodaju *vefa*³⁴⁷ u vinogradima Buhare.

345 *Mevakit* (jed. *mikat*) su mjesta gdje treba donijeti nijet o početku obavljanja hadža i obući posebnu hadžsku odjeću, koja se zove *ihram*. Za više detalja v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 1, str. 381-384.

346 Za detaljnu diskusiju o različitim stavovima o davanju zemlje pod zakup v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 264-267.

347 *Bej' el-vefa'* uveli su i formulirali hanefijski pravnici Transoksanije tokom 5. st. po H. U drugim pravnim školama izražen je različitim terminima kao što su *bej' el-'uhde* (malikije), *bej' et-ta'a* (hanbelije), *bej' er-redža'* (zejdiije) i *bej' el-hijar* (imamije).

Definira se kao „ugovor kojim se osigurava plaćanje duga ...“ Šejh el-Islam Ebu 'Abdullah Muhammed Bajram II (u. 1247. god. po H.), „El-Vefa' bi ma jete'alleku bi bej' el-vefa'“, ur. Mu-



(2) Drugi se ogleđa u činjenici da su stanja svih naroda i nacija u različitim historijskim periodima bila receptivna za učenja islama, bez bilo kakve poteškoće. Kao dokaz uzet ćemo preobražaj koji je islam unio u svakodnevni život Arapa, Perzijanaca, Kopta u Egiptu, Berbera, Tatara, naroda Indije, Kineza i Turaka, a da se oni pritom nisu suočili sa bilo kakvom poteškoćom u odbacivanju starih navika, niti su bili primorani da odbace svoje lijepe običaje.

Ova dva vida međusobno su povezana i nadopunjuju se. Iskazani su na implicitan način u sljedećem kur'anskom ajetu: *I u vjeri vam nije ništa teško propisao (22:78).*³⁴⁸ Prema tome, prikladnost Šerijata ne treba razumjeti na način da su svi ljudi obavezni da slijede običaje i manire određenog naroda ili nacije, kao npr. Arapa u vrijeme Objave. Također, to ne znači da su druge nacije obavezne slijediti posebne slučajeve i posebna pravila koja su donosila određene koristi onima koji su živjeli u vrijeme Objave, bez obzira da li su ta pravila prikladna ili ne (za novo vrijeme, prim. N. B.). Time se izbjegava situacija u kojoj bi primjena Šerijata bila neprikladna ili protivna nečemu što je neophodno ljudima. Neki će razumjeti mudrost prikladnosti Šerijata u smislu da će ljudi živjeti po njemu i implementirati njegova učenja u svakom vremenu a da se neće izložiti riziku propasti ili nevolje. Međutim, ako je to značenje prikladnosti, onda se ono ne može smatrati distinktivnom odlikom islamskog prava. Naime, mi ne nalazimo u ljudskim pravnim sistemima odredbe koje je obavezno poštovati a koje bi imale za cilj da ljude vode ka destrukciji ili anarhiji. Inače, svaki narod mogao bi argumentirati da njegov pravni sistem ima odliku univerzalnosti i vječnosti.

Iz ovog proistječe da se značenje prikladnosti Šerijata za svako vrijeme i prostor mora razumjeti na drugačiji način. Naime, njegova pravila (*ahkam*) sastoje se od univerzalnih principa i značenja koja obuhvataju mudrost i koristi (*mesalih*) koje se mogu projicirati u pravila koja se razlikuju po formi, ali su jedinstvena po svrsi. Zbog toga temeljni izvori islamskog zakonodavstva izbjegavaju detaljiziranje i precizno determiniranje (u vrijeme Objave).

ammed el-Habib ibn el-Hudže, *Medželle Medžme' el-fikh el-islami*, br. 7, tom 3, 1412/1992, str. 187-306. V. također *The Mejelle*, engleski prijevod *Medželle el-ahkam el-adlije* (kompendij islamskog građanskog prava prema hanefijskoj školi) (Kuala Lumpur: The Other Press, b. d.), str. 58-59; Mustafa Ahmed ez-Zerka, *Akd el-bej'* (Damask: Dar el-Kalem, 1420/1999), str. 155-165.

348 „Bilo kakva 'teškoća' u vjeri islamu odsutna je zbog nekoliko faktora: (1) lišena je svake dogme ili mističke propozicije koja bi mogla kur'ansku doktrinu učiniti teškom za razumijevanje ili biti u suprotnosti s razumom; (2) izbjegava sve komplicirane rituale ili sistem tabua koji bi nametnuo nepotrebna ograničenja svakodnevnom životu čovjeka; (3) odbacuje samopovređivanje i pretjerani asketizam, koji je neizbježno u konfliktu s čovjekovom istinskom prirodom i (4) u potpunosti uzima u obzir činjenicu da je 'čovjek stvoren kao nejak o biće.'" (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 517-518)



U ovom kontekstu, čitamo kur'anski ajet o sankcioniranju onih koji počinje preljub: *A ako dvoje to učine, izgrdite ih* (4:16). Ne spominju se ovdje ni „bičevanje“, niti „kamenovanje“. Kur'an i Sunnet odvrćaju muslimane od postavljanja pitanja o šerijatskim naredbama. Tako se u Kur'anu navodi:

O vjernici, ne zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti ako vam se objasni; a ako budete pitali za to dok se Kur'an objavljuje, objasniće vam se, ono ranije Allah vam je već oprostio. – A Allah prašta i blag je. Neki ljudi su prije vas pitali za to, pa poslije u to nisu povjerovali. (5:101–102)

U vjerodostojnom hadisu navodi se da je „On (tj. Uzvišeni Allah) prešutio neke stvari iz milosti prema vama, a ne iz zaborava, pa ne pitajte o njima“.³⁴⁹ U drugom hadisu kaže se: „Najviše griješi među muslimanima onaj ko pita o nečemu što nije bilo zabranjeno, pa bude zabranjeno zbog njegovog pitanja.“³⁵⁰

Poslanik, a. s., zabranio je muslimanima da zapisuju bila šta od onoga što on govori, osim Kur'ana. Razlog je taj što je on govorio i ophodio se s ljudima na različite načine, koji su bili rezultat različitih okolnosti, a što bi prenosioci hadisa mogli razumjeti na način da ima univerzalan i trajni karakter. Kao primjer navest ćemo hadis prema kojem je „Allahov Poslanik pravo prvokupnje (*šuf'a*) dodijelio komšiluku“.³⁵¹ Naši učenjaci smatraju da ova predaja nema autoritativni karakter jer je vjerovatno ograničena na slučaj nekog konkretnog komšije koji je u isto vrijeme bio suvlasnik i komšija. Međutim, prenosilac hadisa smatrao je da je ovo pitanje regulirano na osnovu kriterija susjedstva.³⁵² Prenosi se da Malik ibn Enes nije vo-

349 Ovaj hadis je već dokumentovan.

350 Buhari, *Sahih*, „I'tisam“, hadis 7289, str. 1254; Muslim, *Sahih*, „Feda'il“, hadis 2358, str. 920-921. O pitanju „šutnje Zakonodavca“ (*sukut eš-Šari'*) i njegovom pravnom značenju i implikacijama, v. Nu'man Džugajm, *Turuk el-kešf 'an mekasid eš-Šari'* (Amman: Dar en-nefa'is, 1422/2002), str. 187-213.

351 Ebu Bekr 'Abdullah ibn Muhammed ibn Ebi Šejbe, *el-Musannef*, ur. Kemal Jusuf el-Hut (Rijad: Mektebe er-rušd, 1409), hadis 22 716, tom 4, str. 518; Ahmed ibn Muhammed ibn Seleme ibn 'Abd el-Melik Ebu Dža'fer et-Tahavi, *Šerh Me'ani el-Asar*, ur. Muhammed Zuhri en-Nedždžar (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1399), tom 4, str. 123.

Slične predaje dostupne su u: Buhari, *Sahih*, „Šuf'a“, hadis 2258, str. 359; „Hijel“, hadisi 6977-6981, str. 1203-1204; Ebu Davud Sulejman ibn el-Eš'as, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Bejrut: Dar el-fikr el-'arebi, b. d.), „Idžare“, hadis 3517, tom 3, str. 186; Ahmed ibn el-Husajn ibn 'Ali Ebu Bekr el-Bejhaki, *es-Sunen el-kubra*, ur. Muhammed 'Abd el-Kadir 'Ata (Mekka el-mukerrema: Mektebe dar el-Baz, 1414. god. po H. / 1994), hadis 11 361, tom 6, str. 106; Sulejman ibn Ahmed ibn Ejjub Ebu el-Kasim et-Taberani, *el-Mu'džem el-kebir*, ur. Hamdi 'Abd el-Medžid es-Selefi (Mosul: Mektebe el-'ulum ve el-hikem, 1408/1988), hadis 6903, tom 7, str. 196.

352 U ovom kontekstu prenesene su dvije predaje, jedna od Džabira ibn 'Abdullaha i druga od 'Alije ibn Ebi Taliba i 'Abdullaha ibn 'Abbasa, prema kojima je Poslanik, a. s., presudio u slučaju na osnovu prava prvokupnje komšije (Nesa'i, *Sunen*, ur. 'Abd el-Fettah Ebu Gudde



lio da se nagađa o fikhskim slučajevima, pa je svakome ko bi se bavio hipotetičkim slučajevima govorio: „Ostavi ih dok se ne dogode.“³⁵³

Pošto je Kur'an objavljan u različitim okolnostima i tretirao različite situacije, pošto je njegova svrha da služi kao vodič zajednici na različite načine, te s obzirom na to da je nemogućnost imitacije (*i'džaz*) jedna od njegovih suštinskih odlika, nalazimo da Kur'an obuhvata različite vidove zakonodavstva. On sadrži trajne opće i univerzalne forme zakonodavstva. Također sadrži partikularna pravila koja se bave specifičnim stvarnim slučajevima, služeći kao primjer za razumijevanje temeljnih univerzalnih pravila. Isto tako, u Kur'anu ima partikularnih legislativnih pravila koja su ekvivalentna partikularijama Sunneta, kao što je slučaj s pravilom sadržanim u ajetu: *Bludnicu i bludnika izbičujte sa stotinu udara biča* (24:2) i *A one čijih se neposlušnosti pribogavate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite* (4:34).³⁵⁴ A u ovim ajetima nalaze se propisi koji su derogirani. Ipak, veći dio kur'anskog zakonodavstva pripada univerzalnoj i trajnog kategoriji.

Sunnet su sakupili i klasificirali učenjaci iz generacije ashaba i njihovih nasljednika. Motivi njegovog sakupljanja i klasificiranja bili su različiti, kao i kriteriji za prihvatanje predaja. Uglavnom se sastoji od partikularnih legislativnih odredbi, jer se bavi pojedinačnim slučajevima (*kadaja e'jan*). Međutim, on sadrži i jasna opća zakonodavna pravila koja čine odgovarajuću osnovu za univerzalno trajno zakonodavstvo.

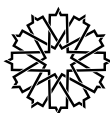
Prema tome, neizbježno je da mudžtehidi istražuju islamsko zakonodavstvo u njegovim univerzalnim i partikularnim formama. Njihova je dužnost da ulože svaki napor kako bi u Kur'anu i Sunnetu napravili razliku između ova dva modela zakonodavstva i kako bi klasificirali šerijatske tekstove na ispravan način. To je, doista, veliki zadatak, kome su učenjaci iz prethodnih generacija doprinijeli na najbolji način producirajući relevantne uvide.

(Halep: Mekteb el-matbu'at el-islamijje, 1406/1986), hadis 4 705 (Džabir), tom 7, str. 321; Ibn Ebi Šejbe, *Musannef*, ur: Kemal Jusuf el-Hut (Rijad: Mektebe er-rušd, 1409. god. po H.), hadis 22 716 ('Ali i 'Abdullah), tom 4, str. 518).

V. detaljnu diskusiju o različitim stavovima s njihovim dokazima u: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 307-316; Bedr ed-Din Ebu Muhammed Mahmud ibn Ahmed el-'Ajni, *'Umde el-Kari Šerh Sahih el-Buhari* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.), tom 12, str. 21.

353 Muhammed ibn Muhammed er-Ra'i, *Intisar el-fekir es-salik* (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1981), str. 186.

354 Za diskusiju o novoj interpretaciji ovog ajeta v. Abdulhamid Abu Sulayman, *Marital Discord: Recapturing the Full Spirit of Human Dignity* (London: IIIT, 2003) (prijevod s arapskog).



17

RAVNOPRAVNOST U ŠERIJATU

Jedna od najvažnijih posljedica univerzalnosti Šerijata, čije razmatranje zavisi od odgovarajućeg razumijevanja njegovih značenja, vidova i manifestacija, jeste pitanje značenja i prirode ravnopravnosti u zajednici, kako je Šerijat postiže među svojim članovima i koliko se ona uzima u obzir. Naime, muslimani su ravnopravni članovi muslimanske zajednice shodno Allahovoj odredbi prema kojoj: *Vjernici su samo braća* (49:10). Bratstvo podrazumijeva univerzalnu ravnopravnost, prema kojoj svi muslimani imaju ista prava koja im je dodijelio Šerijat bez diskriminacije u svim pitanjima koja ne dopuštaju pravljenje razlike između muslimana. Znajući da su muslimani ravnopravni zbog svoje zajedničke stvorene prirode i jedinstva u vjeri, možemo ustvrditi da oni zavređuju da budu ravnopravni prema šerijatskom pravu, bez obzira na moć kojom raspolažu. Stoga, ni snaga moćnih ne uzdiže ih iznad drugih u očima Šerijata, niti skromnost slabih sprečava da oni budu tretirani ravnopravno.

Isto tako, pošto je islam u osnovi vjera ljudske prirode (*din el-fitre*), sva pitanja u kojima primarna ljudska priroda (*fitra*) zahtijeva ravnopravnost ljudi tretiraju se na takav način u islamskoj jurisprudenciji. Međutim, Šerijat izbjegava nametanje ravnopravnosti i istovjetnosti na bilo koje pitanje u kome primarna ljudska priroda potvrđuje različitost. Različitost se prepušta socijalnim i građanskim sistemima shodno islamskoj politici, a ne njegovim fundamentalnim zakonodavnim pravilima. Uzvišeni Allah o ravnopravnosti veli:

O vjernici, budite uvijek pravedni, svjedočite Allaha radi, pa i na svoju štetu ili na štetu roditelja i rođaka, bio on bogat ili siromašan, ta Allahovo je da se brine o njima! (4:135)
Što se tiče različitosti, On veli: *Nisu jednaki među vama oni koji su davali priloge*



prije pobjede i lično se borili – oni su na višem stupnju od onih koji su poslije davali priloge i lično se borili. (57:10)

Prema islamskom zakonodavstvu ravnopravnost u društvu proistječe iz ravnopravnosti ljudi po njihovoj urođenoj prirodi i svim pitanjima koja su s tim povezana, u kojima razlika (između pojedinaca) nema posljedice po blagostanje društva (*salah el-'alem*). Ljudska bića jednaka su u pogledu svoje ljudskosti: „Svi ste vi djeca Ademova.“³⁵⁵ Oni su također ravnopravni u pravu da žive na ovom svijetu zbog svoje primordijalne prirode, te bilo kakva razlika u boji, anatomiji, rasi ili mjestu življenja ne može utjecati na tu ravnopravnost. Ova temeljna ravnopravnost osigurava im ravnopravnost u temeljima islamskog zakonodavstva, kao što su pravo na postojanje, koje je iskazano terminima „zaštita života“ i „zaštita potomstva“ i pravo na sredstva za život, koje je iskazano terminom „zaštita imovine“. Među glavnim sredstvima za život na koja ljudi imaju jednako pravo jeste da žive na zemlji koju su stekli ili gdje su rođeni i podizani. Oni također imaju pravo na sredstva dostojnog i lijepog života, koja su izražena terminima „zaštita intelekta“ i „zaštita časti“. Iznad svega jeste pravo na pripadnost vjerskoj zajednici (*džem'ijje dinijje*), iskazano terminom „zaštita vjere“. Način postizanja i ostvarenja ovih prava već je spomenut a dalje razmatranje slijedi po redoslijedu njihove važnosti.

Jasno nam je, dakle, da su ljudi po Šerijatu ravnopravni s obzirom na ono što je nužno (*daruri*) i potrebno (*hadži*). Nema razlike među njima u odnosu na nužno (*daruri*), a rijetko susrećemo razlike među njima u odnosu na potrebno (*hadži*), kao u slučaju lišavanja roba poslovne sposobnosti (*ehljuje*) da slobodno raspolaže svojom imovinom, bez saglasnosti svog gospodara. Razlike među ljudima javljaju se samo onda kada validni razlozi sprečavaju ravnopravnost (*mevani'*).

Ravnopravnost je u islamskom zakonodavstvu temeljni princip koji djeluje bez razlike osim u situacijama kada postoje validne zapreke (*mevani'*). To znači da, ako želimo ustanoviti ravnopravnost pojedinaca ili grupa u islamskom zakonodavstvu, ne moramo tragati za osnovnim razlozima (*mudžib*); dovoljno je da osiguramo da ništa ne proturječi ravnopravnosti. Zato su učenjaci ummeta insistirali na tome da kur'anski diskurs izražen u muškom rodu obuhvata i žene također.³⁵⁶ Nadalje, da bi se šeri-

355 Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned*, tom 4, str. 158 i tom 5, str. 411; 'Abd er-Reuf ibn 'Ali el-Menavi, *Fejd el-kadir bi šerh el-Džami' es-sagir* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1972), hadis 6368, tom 5, str. 37.

356 Za detaljniju diskusiju o ovom pitanju od strane autora v. *Usul en-nizam el-idžtima'i fi el-islam*, str. 156-162.

Muslimanski pravni teoretičari (*usulijun*) bavili su se ovim pitanjem u okviru rasprava o temi općenitosti (*'umum*). V. npr. Ebu Muhammed 'Ali ibn Ahmed ibn Se'id Ibn Hazm, *el-Ihkam fi*



jatske odredbe primijenile na žene, nema potrebe za promjenom diskursa Kur'ana i Sunneta iz muškog u ženski rod, niti obrnuto. Zabilježeno je u Buharijinom *Sahihu* od 'Ubade ibn es-Samita da je rekao: „Dok smo bili s Allahovim Poslanikom, a. s., on je rekao: 'Hoćete li mi se zavjetovati da nećete obožavati nikoga osim Allaha, da nećete stupati u vanbračne seksualne odnose i da nećete krasti?' Potom je citirao ajet koji govori o ženama.“³⁵⁷ Pravilo koje regulira postupke Allahovog Poslanika, a. s., jeste da su propisana cijeloj zajednici na ravnopravnoj osnovi, osim ako je dokazano da je nešto specifično za njega.

PREPREKE RAVNOPRAVNOSTI

Prepreke (*mevani'*) ravnopravnosti sastoje se od događaja (*'avarid*) koji, kada se dese, zahtijevaju suspenziju ili dokidanje ravnopravnosti zbog neke preovladavajuće *maslehe* ili *mefsede* koja je ishod njene primjene. Pod pojmom *mevani'* mislimo na razloge koji proistječu iz primjene ravnopravnosti u određenim slučajevima tako da poštovanje ravnopravnosti ne proizvodi željeno dobro koje može biti u njenoj suprotnosti ili rezultira pretežnom ili totalnom štetom. Označavanje tih prepreka pojmom *mevani'* ne znači da su one nužno privremene, jer one zapravo mogu biti trajne ili česte. Opisuju se pojmom *mevani'* jer sprečavaju implementaciju primarnog pravila u Šerijatu. Te prepreke smatraju se sporednim zbog njihovog djelovanja u pravcu suspenzije temeljnog principa, jer je ravnopravnost, kao što smo već pokazali, pravilo u islamskom zakonodavstvu.

Uzimanje u obzir ovih događaja i njihovog djelovanja u pravcu suspenzije ravnopravnosti podvrgnuto je sljedećem pravilu. Moraju se ograničiti na cilj zbog kojeg oni suspendiraju primjenu ravnopravnosti i ocijeniti u skladu s frekvencijom njihovog javljanja, trajanja i učestalosti. Npr. u meritokraciji iz-

usul el-ahkam, ur. Muhammed Muhammed Temir (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1424/2004), tom 1, str. 408-414; el-Karafi, *Šerh tenkih el-fusul*, str. 156-157; Nedžm ed-Din et-Tufi, *Šerh Muhtesar er-revda*, tom 2, str. 514-523; Bedr ed-Din Muhammed ibn Behadar ibn 'Abdullah ez-Zerkeši, *el-Bahr el-muhit fi usul el-fikh*, ur. Muhammed Muhammed Temir (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1421/2000), tom 2, str. 331-336; Muhammed ibn 'Ali eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul ila tahkik el-hakk min 'ilm el-usul*, ur. Muhammed Subhi ibn Hasan Hallak (Damask / Bejrut: Dar Ibn Kesir, 1421/2000), str. 435-439; Bernard G. Weiss, *The Search For God's Law*, str. 437-438.

357 To je 12. ajet 60. sure, koji glasi: *O Vjerovjesniče, kada ti dođu vjernice da ti polože prisegu: da neće Allahu nikoga ravnim smatrati, i da neće krasti, i da neće bludničiti, i da neće djecu svoju ubijati, i da neće muževima tuđu djecu podmetati i da neće ni u čemu što je dobro poslušnost odricati – ti prisegu njihovu prihvati i moli Allaha da im oprost; Allah, zaista, mnogo prašta, i On je milostiv.*



vrskom i manje izvrsnom nisu date iste nagrade i priznanja, premda ovaj nejednak tretman ne dovodi u pitanje njihovu ravnopravnost u drugim pravima. Kriteriji za vredovanje obima u kojem te zapreke mogu otkloniti ravnopravnost između ljudi proistječu iz pažljivog racionalnog razmatranja (*ma'na*) koje zahtijeva suspenziju ili pravila kodificiranog prava. Utvrđivanje nejednakosti između osobe koja je učena u određenoj naučnoj disciplini i druge koja nije učena nastaje zbog razloga koji suspendira njihovu ravnopravnost.

Nadalje, nejednakost u određenim pravima između muslimana i nemuslimana koji žive pod islamskom vlasti (*ehl ez-zimme*), kao što je kompetentnost za obavljanje vjerskih službi, također je zasnovana na posebnim razlozima. Razlog je taj što ispravnost vjerovanja spada u temelje islama, što znači da neispravnost vjere nemuslimana implicira njihovu nekompetentnost iz perspektive Šerijata da im se povjeri kontrola nad muslimanskim vjerskim poslovima. Teško je predvidjeti i izmjeriti efekat njihovog djelovanja na muslimansku zajednicu ako im se da autoritet nad muslimanskim vjerskim poslovima. Shodno tome, muslimanski učenjaci saglasili su se da nemuslimani ne mogu obavljati određene vjerske službe.

Utvrđivanje nejednakosti nemuslimana i muslimana u određenim propisima koji regulišu transakcije (*mu'amelat*) obuhvaćeno je pravilima kodificiranog prava, što je pitanje partikularija (*furu'*) Šerijata. Ono zavisi od prosudbe pravnik i njihovog razumijevanja islamskih učenja. Kao primjer uzet ćemo nejednakost između nemuslimanskih i muslimanskih srodnika u pogledu prava na nasljeđivanje, što je pitanje o kome su učenjaci postigli konsenzus.³⁵⁸ Drugi primjer je nejednakost između muslimana i nemuslimana u sprovođenju pravednog poravnjanja (*kisas*) nad muslimanom zarad ubistva nemuslimana,³⁵⁹ i prihvatanja svjedočenja nemuslimana, što su pitanja o kojima učenjaci imaju različite stavove.³⁶⁰ Sva

358 Ovo se temelji na Poslanikovom hadisu koji prenosi Usame ibn Zejd a zabilježen je u: Buhari, *Sahih*, „Fera'id“, hadis 6764, str. 1167. Hadis glasi: „Musliman ne nasljeđuje nevjernika, niti nevjernik muslimana.“ Međutim, saglasnost pravnik a o ovom pitanju ne doseže nivo univerzalnog konsenzusa (*idžma'*) kao što bi se moglo razumjeti iz izlaganja autora. U najboljem slučaju, radi se o većinskom stavu. Među učenjacima koji su ga osporavali jesu Ibn Tejmijje i njegovi učenik Šems ed-Din Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Ebi Bekr ibn Kajjim el-Dževzijje. Ovaj drugi tome je posvetio dugu i detaljnu diskusiju u svom djelu *Ahkam ehl ez-zimme*, ur. Subhi es-Salih (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 1994), tom 2, str. 462-474. Nedavno je istaknuti učenjak Jusuf el-Karadavi snažno podržao mišljenje dvojice hanbelijskih pravnik a u fetvi koju je izdao kao odgovor na pitanje koje je postavio jedan britanski musliman da li mu je dopušteno da naslijedi svoje roditelje kršćane. V. njegovo djelo *Fi fikh el-ekallijjat el-muslima* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1422/2001), str. 126-131.

359 Ebu Davud Sulejman ibn el-Eš'as, *Sunen* (Istanbul: Dar ed-da'va, 1413/1992), „Džihad“, hadis 2751, tom 3, str. 183.

360 Ova pravna odredba zasniva se na hadisu koji prenosi 'Abdullah ibn 'Amr ibn el-'As (Ebu Davud, *Sunen*, „Džihad“, hadis 2751, tom 3, str. 183): „Muslimani su ravnopravni u pogledu vri-



ova pitanja vezuju se za pravila koja uređuju kodifikaciju primijenjenih šerijatskih pravila (*furū'*), što je sastavni dio zadaće pravnika.

Jednakost između nemuslimana i muslimana u većini prava u svjetovnim relacijama (*mu'amelat*) jasno je ustanovljena riječima Allahovog Poslanika, a. s.: „Oni imaju ista prava kao i mi, jer nose iste odgovornosti kao i mi.“³⁶¹ U našem znanju uvriježena je ideja da je ravnopravnost građana jedne države vladavine temeljni princip (*asl*), koji ne treba nikakvo dodatno argumentiranje. Ipak, Poslanik, a. s., dao je spomenutu izjavu kako bi naglasio da je ovaj princip čvrsto prihvaćen. Neke prepreke ravnopravnosti zapravo i nisu prepreke u pravom smislu te riječi. One se zapravo sastoje od situacija u kojima osnove za ravnopravnost ne postoje. Primjer takve nejednakosti jeste faktična nejednakost koja postoji između bilo kojeg člana muslimanske zajednice i Poslanikovih, a. s., ashaba u pogledu vrijednosti i vrlina koje su ashabi posjedovali, budući da ovaj prvi nije imao privilegiju da istovremeno vidi Poslanika, a. s., druži se snjim i vjeruje u njega kao u Allahovog poslanika.

Nadalje, prepreke ravnopravnosti na određenim poljima Šerijata mogu se podijeliti u četiri kategorije: urođene i prirodne (*džibillije*), pravne (*šer'ijje*), društvene (*idžtima'ijje*) i političke (*sijasijje*). Ovi razlozi mogu biti trajni ili privremeni, veliki ili mali. Prirodni, pravni i društveni razlozi odnose se na moralno ponašanje, uvažavanje prava drugih i zakonito i etičko upravljanje poslovima muslimanske zajednice. Politički razlozi imaju za cilj da zaštite islamsku političku vlast od njenog potkopavanja.

Trajne prirodne zapreke ravnopravnosti obuhvataju neravnopravnost muškarca i žene u nekim slučajevima gdje je žena po prirodi slabija od muškarca, kao što je komandovanje vojskom i služba suverena (*halife*),

jednosti svojih života. Najslabiji među njima ima pravo da pruži zaštitu (*zimme*) u njihovo ime, i onaj koji živi daleko također može pružiti zaštitu u njihovo ime. Oni su poput jedne ruke nasuprot svih onih koji su izvan zajednice. Oni koji imaju brze jahalice treba da se vrate onima koji imaju spore jahalice a oni koji su otišli s odredom treba da se vrate onima koji su stacionirani. Vjernik neće biti ubijen zbog nevjernika, a saveznik za vrijeme saveza s njim.“ Međutim, kao što je autor spomenuo, prisutno je neslaganje među pravnicima u ovom pogledu, kao i oko prihvatanja svjedočenja nemuslimanskih subjekata (*zimmija*) i grešnika (*fasik*). Za više detalja v. Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, str. 251-252; Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 483-484 i 556-557; eš-Ševkani, *Nejl el-evtar*, str. 1406-1411; Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 2, str. 140 i tom 4/7, str. 95-97.

361 Ovo je dio duže smjernice koju je Poslanik, a. s., obično slao vođama vojnih pohoda protiv arapskih politeista. Ona glasi: „Ako oni (arapski politeisti) prihvate ugovor o zimmi ('*akd ez-zimme*'), onda ih obavijestite da imaju ista prava i dužnosti kao i muslimani“ ('Ala' ed-Din Ebu Bekr el-Kasani, *Beda'ī es-sana'ī fi tertib eš-šera'ī'* (Kairo: Šerike el-matbu'at el-'ilmijje, 1327. god. po H.), tom 7, str. 100). V. također 'Abd el-Kerim Zejdan, *Ahkam ez-zimmijjin ve el-muste'minin* (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1988), tom 2, str. 70.



prema svim učenjacima,³⁶² kao i služba sudije, prema većini učenjaka.³⁶³ One također obuhvataju neravnopravnost muškarca i žene u pravu na starateljstvo nad malom djecom.³⁶⁴ Odmah nakon prirodnih prepreka ravnopravnosti dolaze razlozi koji su blisko povezani s njima, koji proistječu iz izvorne ljudske prirode, kao što je neravnopravnost muškarca i žene u kontekstu pravila da žena nije dužna izdržavati svog muža jer je općeprihvaćen običaj da je muškarac onaj koji izdržava porodicu. Ovaj običaj manifestacija je čovjekove urođene dispozicije koja mu omogućava da nosi teret napornog posla kako bi zaradio i akumulirao bogatstvo.

Postoje također neke stečene kvalitete koje su rezultat izvorne ljudske prirode i ličnog napora. Ove stečene kvalitete važne su u oblikovanju urođenog karaktera ličnosti i samo oni koji posjeduju njihova odgovarajuća sredstva postići će ih na takav način da će se one odraziti na planu usavršavanja njihove percepcije i mišljenja. To se manifestira u razlikama između ljudskih umova i talenata a s obzirom na njihovu sposobnost da poimaju skrivene istine i suptilna značenja. Tako npr. učena osoba ne može biti jednaka neukoj u svim pitanjima u kojima razlika u intelektualnoj percepciji i shvatanju ima odlučujući karakter. Primjeri ove nejednakosti obuhvataju sposobnost tumačenja Šerijata i razumijevanja onih njegovih aspekata koji su predmet suptilnog izvođenja i zaključivanja. Tu spada i sposobnost razumijevanja šerijatskih odredbi o različitim situaci-

362 Stav pravnika o tome da žena ne može obavljati službu vrhovnog lidera (imamet) uglavnom se zasniva na izoliranoj predaji koju prenosi Ebu Bekr. On je rekao: „Za vrijeme Bitke kod deve (između 'Alija i 'Aiše), Uzvišeni Allah mi je dao da kažem riječ (koju sam čuo od Poslanika, a. s.). Kada je Poslanik, a. s., čuo vijest da su Perzijanci Kisraovu kćerku proglasili kraljicom (svojim vladarem), rekao je: 'Nikada neće uspjeti narod koji za vladara postavi ženu'" (Buhari, *Sahih*, „Megazi“, hadis 4425, str. 753 i „Fiten“, hadis 7099, str. 1224).

Ovo konkretno pitanje kao i učešće žene u politici općenito bili su predmetom žustrih polemika u proteklih nekoliko decenija, posebno zbog kritike koja je islamu upućena na račun ovog i nekih drugih pitanja. Za jezgrovitu diskusiju o suprotstavljenim stavovima i njihovoj argumenataciji v. Rašid el-Ganuši, *el-Hurriyat el-'amme fi ed-devle el-islamije* (Bejrut: Merkez dirasat el-vihde el-'arebijje, 1993), str. 128-133.

363 Sumirajući klasični stav muslimanskih pravnika o kvalificiranosti žene da obavlja dužnost sudije, el-Maverdi je naveo: „Žene, iako presude uzimaju u obzir njihovo svjedočenje, nisu kvalificirane da obavljaju najviše pozicije u vlasti. Prema Ebu Hanifi, žene mogu donositi presude o onim pitanjima u kojima je njihovo svjedočenje validno, ali ne o onima gdje njihovo svjedočenje nije prihvatljivo. Ibn Džerir et-Taberi odstupa od konsenzusa svojim stavom da je žena kvalificirana da obavlja sudsku funkciju u svim okolnostima, ali nema snage u ovom mišljenju, koje nailazi na jednoglasno odbacivanje, pored riječi samog Uzvišenog Allaha: *Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima* (Kur'an, 4:34).“ (Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, str. 72)

364 Prema većini muslimanskih pravnika, *hadana* ili starateljstvo pripada majci ako se ona razvede od muža a dijete je još uvijek malodobno. Većinsko mišljenje temelji se na hadisu Poslanika, a. s.: „Onome ko uzrokuje razdvajanje majke i njenog djeteta, Allah će uzrokovati da bude razdvojen od svojih voljenih na Sudnjem danu.“ (Ibn Rusud, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 66)



jama i njihove odgovarajuće primjene na relevantne subjekte, kao što je razlikovanje složenih slučajeva, otkrivanje trikova kojima se parničari služe u sudskim predmetima i utvrđivanje integriteta (*'adale*) sudskih svjedoka. Zato se prednost daje onima koji su postigli nivo idžtihada nad onima koji to nisu u imenovanju na sudske funkcije, čime se sprečava njihovo izjednačavanje s učenjacima nižeg ranga. Isti princip primjenjuje se na one koji su bliži nivou idžtihada od onih koji to nisu.

Stoga, obaveza je i pravnika i vladara da uzmu u obzir ove zapreke i shvate u kojoj su mjeri one ustaljene u životima ljudi. Onda kada to učine, trebalo bi da prouče njihove posljedice na ravnopravnost. Oni bi također trebalo da unutar zapreka razlikuju ono što je daleko od urođene dispozicije ljudskih bića (*džibille*) – otuda podložno otklanjanju zbog postojanja suprotnih uzroka – i onoga što je nejasno u svom odnosu prema toj prirodi. Treba da budu oprezniji u odnosu spram prve kategorije zapreka kako bi izbjegli formuliranje trajnih šerijatskih pravila za njih, dok bi drugu kategoriju prepreka trebalo da zanemare, osim ako iskustvo pokaže da ih je vrijedno uzeti u razmatranje.

Pravne zapreke sastoje se od okolnosti čiji je utjecaj na ravnopravnost priznat islamskim zakonodavstvom. Doista, istinsko i pravedno zakonodavstvo može biti utemeljeno jedino na mudrosti i priznatim razlozima, koji mogu biti očvidni ili skriveni. To znači da je Šerijat referentni okvir i vodič u konkretizaciji ovih zapreka i utvrđivanju njihovih posljedica tako što uzima u obzir specifična zakonodavna pravila, čijoj se primjeni daje prioritet nad ostvarenjem jednakosti. Ova zakonodavna pravila zasnovana su na šerijatskim temeljnim univerzalijama, kao što je zaštita porijekla (*hifz el-ensab*), koja sprečava ravnopravnost mušakaraca i žena u pogledu poligamije. Da je poliandrija dozvoljena, ne bi bilo moguće sačuvati porijeklo. Ovi principi također se mogu spoznati na osnovu njihovog izvođenja iz šerijatskih partikularija, kao što je slučaj sa svjedočenjem dviju žena specifično u finansijskim i komercijalnim pitanjima.³⁶⁵

Društvene prepreke ravnopravnosti uglavnom se temelje na onome što se smatra da je općekorisno za društvo. Neke od njih mogu imati raci-

365 Ovo se zasniva na sljedećoj kur'anskoj odredbi: *I navedite dva svjedoka, dva muškarca vaša, a ako nema dvojice muškaraca, onda jednog muškarca i dvije žene, koje prihvaćate kao svjedoke; ako jedna od njih dvije zaboravi, neka je druga podsjeti (2:282).*

„Usluv da dvije žene mogu zamijeniti jednog muškog svjedoka ne odnosi se na moralne i intelektualne kapacitete žene: to je zbog činjenice da su žene, u pravilu, manje upoznate s finansijskim procedurama od muškaraca pa tako i podložnije pravljenju grešaka u ovom pogledu“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 63, bilj. 273). V. detaljno izlaganje različitih pravnih mišljenja o valjanosti i obimu svjedočenja žene, samostalnog ili skupa s muškim svjedocima, u: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 558-560; Abd el-Gani el-Mejdani, *el-Lubab fi šerh el-kitab* (Bejrut: El-Mektebe el-'ilmije, 1400/1980), tom 4, str. 54.



onalnu osnovu, dok druge mogu biti posljedica duboko usađenih konvencija u životima ljudi. Primjer racionalne kategorije jeste neravnopravnost između neuke i učene osobe u pogledu njihove sposobnosti da upravljaju javnim poslovima i interesima zajednice. (Historijski gledano), druga kategorija može se ilustrirati neravnopravnošću robova i slobodnih ljudi u pogledu prihvatanja njihovog svjedočenja. Većina društvenih zapreka ravnopravnosti otvorene su za idžtihad. Rijedak je slučaj da je Šerijat uspostavio stroga i čvrsta pravila o njima.

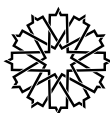
Političke zapreke proistječu iz općih uslova koji pogađaju politički život zajednice. One mogu zahtijevati suspenziju principa ravnopravnosti između određenih grupa ili pojedinaca ili, pak, u određenim okolnostima, radi zaštite specifičnog interesa islamske države. Jedna od njihovih odlika jeste da su uglavnom vremenski ograničene. Primjer stalnog razloga jeste ograničavanje *imameta* na pleme Kurejš,³⁶⁶ dok je Poslanikova, a. s., izjava data na dan osvojenja Mekke (*el-Feth*): „Onaj ko uđe u kuću Ebu Sufjanovu, siguran je“³⁶⁷ očigledno privremenog karaktera.

366 Autor na ovom mjestu samo ponavlja klasični stav muslimanskih pravnika da je kurejšijsko porijeklo jedan od uslova za obavljanje službe halife. Međutim, mnogi eminentni pravnici i drugi učenjaci osporili su ovaj uslov, kao npr. Imam el-Haremejn Ebu el-Me'ali el-Džuvejni i Ibn Haldun. Za el-Džuvejnija (v. *el-Gajjasi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1417/1997), str. 140) kurejšijsko porijeklo (*en-neseb el-kurejši*) nije neophodno budući da „ništa od ciljeva (*mekasid*) imameta ne zavisi od pripadanja određenom porijeklu“, jer znamo da je cilj povjeravanja nekome službe imama da se osigura „uredno vođenje (*intizam*) poslova muslimana i islama“.

Ibn Haldun je također raspravljao o uslovljavanju kurejšijskog porijekla i reformulirao ga u svojoj teoriji o grupnom osjećanju i socijalnoj koheziji. Nakon što je naveo navodni konsenzus o tome među pravnicima, rekao je: „Sada ćemo razmotriti mudrost postavljanja porijekla kao uslova za imamet, da bismo uočili ispravne činjenice koje stoje u osnovi svih tih mišljenja. Mi kažemo: svi vjerski propisi moraju imati (specifične) svrhe i značenja na kojima se zasnivaju. Ako sada istražimo mudrost kurejšijskog porijekla kao uslova za imamet i svrhu koju je zakonodavac (Muhammed) imao na umu, (ustanovit ćemo da) u ovom kontekstu on nije mislio samo na blagoslov koji počiva u direktnom odnosu s Poslanikom, kako se općenito pretpostavlja. Takav direktni odnos postoji (u slučaju kurejšijskog porijekla) i on jeste blagoslov. Međutim, poznato je da vjerski zakon nema za cilj da pruža blagoslov. Stoga, ako se (određeno) porijeklo postavi kao uslov imameta, mora postojati (javni) interes zbog kojeg je ustanovljen taj propis. Ako ispitamo stvar i analiziramo je, nalazimo da je (javni) interes ništa drugo doli uvažavanje grupnog osjećanja. Ono pruža zaštitu i pomaže ljudima da obuzdaju svoje zahtjeve. Postojanje grupnog osjećanja oslobađa nosioca dužnosti imama od opozicije i podjela. Muslimanska zajednica prihvata njega i njegovu porodicu, a on je u mogućnost da s njima uspostavi prijateljske odnose.“

On potom navodi: „Kurejšije su bili u stanju da preuzmu odgovornost da se izbore protiv podjela. Stoga, kurejšijsko porijeklo postavljeno je kao uslov za ustanovu imameta. Kurejš je predstavljao najsnažnije (dostupno) grupno osjećanje ... Svi ostali Arapi njima su bili pokorni.“ (Ibn Haldun, *The Muqaddimah*, tom 1, str. 399-400)

367 Muslim, *Sahih*, „Džihad“, hadis 1780, tom 3, str. 1406 i 1408.



18

SLOBODA U ŠERIJATU

Već je ustanovljeno da je ravnopravnost jedan od ciljeva Šerijata. Iz tog nužno proistječe da je ravnopravnost članova zajednice u slobodnom izvršavanju ličnih poslova jedan od primarnih ciljeva Šerijata. To je ono što se podrazumijeva pod „slobodom“. Arapska riječ *hurrije* koristi se u dva značenja, pri čemu je jedno značenje izvedeno iz drugog.

(1) Prvo značenje je suprotnost ropstvu. Odnosi se na izvornu mogućnost svih racionalnih i zrelih ljudi da sami obavljaju svoje poslove a da pri tome ne zavise od odobrenja drugih. Pod pojmovima „izvorna“ i „sami“ isključujemo postupanje poslovno neposobnih lica (*sufeha*) u pogledu raspolaganja vlastitom imovinom, postupanje muža i žene vezano za bračna prava i postupanje dvije ugovorne strane u skladu s uslovima ugovora. Ova pitanja ne potpadaju pod prvo značenje slobode jer postupanje svake od navedenih kategorija lica zavisi od pristanka nekog drugog. Ova zavisnost nije izvorna. To je nešto konvencionalno, na što se osoba obavezuje ugovorom. Međutim, u konačnoj analizi, to je dobrovoljni čin kojim osoba prihvata ograničenja svoje lične slobode radi vlastitog interesa. Kao što je prethodno spomenuto, ovo značenje slobode je suprotnost ropstvu. Shodno tome, ropstvo znači nemogućnost ljudi da djeluju samostalno, bez odobrenja njihovih gospodara.

Ropstvo se javilo kao rezultat hegemonije i dominacije u antičko doba, kada je sila bila jedini arbitar ljudskih odnosa. Zarobljavanje u ratovima i osvajanjima bila je jedna od najistaknutijih manifestacija ropstva. Tokom zarobljeništva zatvorenici su podvrgavani različitim vrstama terora i mučenja. Međutim, ako bi porobljivači odlučili da im poštede živote,



porobili bi ih, te bi oni mogli djelovati samo u skladu s voljom svojih gospodara. Robovi su mogli biti predmet transfera između jedne i druge osobe. Tako su porobljivači ratnih zarobljenika mogli da ih predaju drugima, koji bi bili neprijateljski nastrojeni prema njima pa bi ih ubijali ili podvrgavali prisilnom radu. Mogli su ih isto tako prodati drugima pa bi oni na taj način postali robovima njihovih kupaca.

(2) Drugo značenje pojma *hurrijje* izvodi se iz prvog metaforičkom upotrebom. Ono označava mogućnost osobe da djeluje slobodno i izvršava svoje poslove kako želi, bez protivljenja drugih. To je suprotno od stanja u kome su nečije ruke svezane ili nije u mogućnosti da slobodno djeluje. Stanje u kome su nečije ruke svezane opisuje osobu koja je, zbog nemoći, siromaštva, odsustva zaštite ili neke nužde, dovedena u situaciju sličnu onoj u kojoj se nalazi rob, u kojoj je ona podređena volji nekog drugog u svim njenim poslovima. Time je lišena osjećanja samopoštovanja i osuđena da prihvati poniženje.

Ova dva značenja slobode namjeravana su Šerijatom jer proistječu iz *fitre* i odražavaju koncept ravnopravnosti, koji predstavlja, kao što smo pokazali, jedan od suštinskih ciljeva Šerijata. U ovom svjetlu Omer ibn el-Hattab je jednom prilikom uzviknuo: „Po kojem osnovu porobljavate ljude koje su njihove majke rodile slobodnim?“³⁶⁸, izražavajući time ideju da je sloboda inherentna čovjekovoj urođenoj prirodi.

Upotreba prvog značenja slobode u Šerijatu opća je i dobro poznata. Jedna od maksima islamske jurisprudencije glasi: „Zakonodavac želi slobodu.“³⁶⁹ Ona je izvedena iz različitih šerijatskih dispozicija koje ukazuju na to da je jedan od glavnih ciljeva Šerijata da dokine ropstvo i promovira slobodu za sve. Međutim, pažnja s kojom Šerijat pristupa uvažavanju javnih i zajedničkih interesa i očuvanju društvenog poretka spriječila ga je da oslobodi sve robove i potpuno ukine faktore koji dovode do ropstva odjedanput, premda bi to bilo u službi njegovog općeg cilja. Razlog je taj što je ustanova ropstva predstavljala sastavni elemenat ljudskih društava u vrijeme pojave islama. Robovi su tako bili radnici na farmama, sluge u domaćinstvu, baštovani i pastiri, dok su robinje bile supruge svojih gospodara, služavke u do-

368 'Ali ibn Husam ed-Din 'Abd el-Melik el-Mutteki el-Hindi, *Muntehab kenz el-'ummāl fi sunen el-akval ve el-ef'al* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, 1410/1990), tom 4, str. 577.

369 Ovu pravnu normu (*eš-Šari' muteševvij li el-hurrijje*) pravници su formulirali u vezi s raspravom o šerijatskim odredbama koje tretiraju brak između slobodnih muškaraca i robinja. V. npr. Šems ed-Din Muhammed ibn el-Hatib eš-Širbini, *Mugni el-muhtadž ila ma'rife elfaz el-minhadž*, ur. Dževbeli eš-Šafi'i (Bejrut: Dar el-fikr, 1419/1998), „Nikah“, tom 3, str. 239. Norma se može izvesti iz brojnih pravnih pravila (*ahkam*) koje je Šerijat postavio u različitim prilikama s jedinstvenim ciljem promoviranja oslobađanja i emancipacije robova. Autor je citirao niz takvih odredbi u ovom poglavlju.



maćinstvu i odgajateljice djece. Nadalje, robovi su bili jedna od najvažnijih kategorija koje su činile osnovu porodice i društveno-ekonomskog sistema naroda u to vrijeme. Da je islam pokušao preobraziti taj poredak na radikaln način, to bi dovelo do sloma ljudske civilizacije na takav način da bi je bilo teško obnoviti. To je glavni razlog zbog kojeg se islam suzdržao od naprasitog dokidanja postojećeg robovlasničkog sistema.³⁷⁰

Razlog zbog kojega Šerijat nije potpuno dokinuo faktore koji dovode do porobljavanja – naročito zarobljavanje u ratu – i spriječio njihovo obnavljanje jeste sljedeći: tokom dužeg perioda prije dolaska islama bio je općeprihvaćen običaj da narodi porobljavaju zarobljenike u ratovima. Jedan od velikih ciljeva strategije koju je usvojio islam bio je da dokine pretjeranu agresiju dominantnih naroda, omogući ostvarenje pravde slabima i pomogne im da se suprotstave agresorima. Širenje njegove poruke i uspostavljanje njegove vladavine u svijetu bila su sredstva koja je islam upotrijebio kako bi ostvario ovaj cilj. Međutim, da su moćne sile tog vremena koje su dominirale svijetom bile sigurne da njihovi vojnici neće pasti u zarobljeništvo rastuće muslimanske vlasti (a porobljavanje je bilo posljedica ratovanja koje su se ti dominirajući narodi najviše bojali i od nje najviše prezali), oni – Arapi i ostali – ne bi se kolebali ni trenutka u suprotstavljanju poruci islama. Oslonili bi se na svoju snagu i mnogobrojnost kako bi održali dominaciju i nezavisnost.³⁷¹ U ovom pogledu Safvan ibn Umejje³⁷² je rekao: „Biti po-

370 Istaknuti pjesnik i filozof Muhammed Iqbal napisao je 1909: „Poslanik islama, kao veza između starog i modernog svijeta, obejano je princip jednakosti i premda je, poput svakog mudrog reformatora, načinio blagi ustupak prevladavajućim socijalnim uslovima zadržavajući naziv ropstvo, otklonio je duh te ustanove ... Demokratski ideal savršene jednakosti koji svoj najbeskompromisniji izraz nalazi u Poslanikovom životu, mogao je biti predstavljen krajnje aristokratskom narodu samo uz veoma oprezno upravljanje situacijom“ (*Thoughts and Reflections of Iqbal*, ur. Syed Abdul Vahid (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1992), str. 39). V. također vrijednu diskusiju o pitanju ropstva i njegovog tretiranja u islamu u: Marcel A. Boisard, *Humanism in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003), str. 77-82.

371 Opravdanje koje je autor ovdje ponudio nije održivo. Prije svega, razlog zbog kojeg su ljudi usvojili sistem vjerovanja u islamu, pokorili se propisima Šerijata i postali dijelom muslimanske zajednice ne može se ni u kojem slučaju objasniti strahom od toga da će ih porobiti arapski muslimani tokom ranih islamskih osvajanja. Inače, očekivalo bi se da mnogi ljudi odbace islam nakon vojnog i političkog nazadovanja muslimana u svijetu.

372 Safvan ibn Umejje ibn Halef bio je smrtni neprijatelj islama. Njegov otac Umejje ubijen je u Bici na Bedru, dok je njegova majka Nadžija bint el-Velid ibn el-Mugire primila islam. Kada je Mekka oslobođena od paganske kurejšijske vojske, Safvan je pobjegao u Džeddu s namjerom da ide dalje u Jemen. 'Umejr ibn Vehb, bliski Safvanov prijatelj, koji je islam primio nakon što je pokazivao veliku mržnju i neprijateljstvo prema Poslaniku, a. s., došao je Poslaniku i rekao mu za Safvana. Poslanik mu je dao svoj turban i rekao: „Ovo je znak amnestije.“ 'Umejr je otišao Safvanu noseći turban i rekao mu da nema razloga da bježi, jer je njegova sigurnost zagarantovana. Kada je Safvan došao Poslaniku, a. s., upitao ga je: „Jesi li mi dao sigurnost?“ Poslanik, a. s., je odgovorio: „Da, tako je.“ Kasnije je i on postao musliman i istakao se u službi islamu (Ibn Hišam, *Es-Sire en-nebevijje*, tom 2/4, str. 47). Safvan je umro iste godine kada i Osman ibn 'Affan (35/656).



koren od čovjeka iz plemena Kurejš (njegovog plemena) bolje je za mene nego biti pokoren od čovjeka iz plemena Hevazin.³⁷³ U ovom kontekstu preislamski arapski pjesnik en-Nabiga³⁷⁴ rekao je:

Uvijek pazim da ne budem podjarmljen,
Niti će moje žene biti ponižene, nego će radije umrijeti plemenite i slobodne.³⁷⁵

U nastojanju da ostvari svoje ciljeve islam uspostavlja ravnotežu između širenja slobode i očuvanja poretka u svijetu promoviranjem načina širenja slobode nad sredstvima uspostavljanja robovlasništva. Tako se islam borio protiv uzroka nastanka ropstva nastojeći da ih reducira i rješavajući one koji su preostali na različite konkretne načine. Šerijat je dokinuo mnoge faktore koji su vodili ka ropstvu, osim porobljavanja u ratu. Npr. dokinuo je dobrovoljno porobljavanje, gdje bi čovjek prodao sam sebe u ropstvo ili bi najstariji član porodice prodao neke njene članove u roblje, što je bila praksa koju su mnogi stari pravni sistemi odobravali. Također je dokinuo ropstvo kao kaznu za počinjeni prijestup, gdje bi prijestupnik bio kažnjen time što je postajao rob osobe prema kojoj je počinio taj prijestup. Kur'an opisuje ovu pojavu u vezi sa stanjem koje je preovladavalo u Egiptu:

"Kazna je onome u čijem se tovaru nađe – sam on" – odgovoriše. – "Eto tako mi kažnjavam kradljivce. I on poče s vrećama njihovim, prije vreće brata svoga, a onda izvadi čašu iz vreće brata svoga. – Mi poučismo Jusufa da tako varku izvede. – On po vladarevu zakonu nije mogao uzeti kao roba brata svoga, ali je mogao Allahovim dopuštenjem. Mi uzvisujemo onoga koga Mi hoćemo, a nad svakim znalcem ima još znaniji. (12:75–76)

Osim navedenog, islam je dokinuo ropstvo kao način otplate duga, što je praksa koja je činila dio rimskog prava³⁷⁶ i Solonovog prava,³⁷⁷ koje mu je

373 Hišam, *es-Sire en-nebevije*, tom 2/4, str. 67.

374 En-Nabiga ez-Zubjani je preislamski arapski pjesnik koji je živio u 5. st. Pisao je poeziju na dvorcu princeze od Hire, naročito tokom vladavine En-Nu'mana ibn el-Munzira III.

375 En-Nabiga ez-Zubjani, *Divan*, ur. Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur (Tunis: eš-Šerike et-tunisijje li et-tevzi', 1976), str. 115.

376 Prema Marcelu Boisardu, zahvaljujući islamskom temeljnom pogledu na čovjeka kao stvošenje koga je njegov Stvoritelj odlikovao, status robova u islamskom društvu nikada nije bio problem kao u rimskom pravu. „Nikakva ljaga nije zaprljala njegov status. Za razliku od srednjovjekovnog kršćanstva, muslimanska doktrina, snažno prožeta kur'anskim odredbama, nije bila pod utjecajem teorija iz grčke antike, naročito onim Aristotelovim, vezano za ropstvo“ (Boisard, *Humanism in Islam*, str. 79)

377 Solon je bio zakonodavac Atenjana. Umro je 559. god. po H. Zapamćen je kao jedan od „sedam mudraca stare Grčke“, također nazivanih Sofoi. Ovaj termin tradicionalno je korišten za opisivanje grupe antičkih grčkih mudraca 7. i 6. st. p.n.e. potekle od izvanrednih politič-



prethodilo u Grčkoj.³⁷⁸ Ono je također kategorički zabranilo porobljavanje u vremenima opresije i unutarnjeg sukoba između muslimana. Dokinuo je porobljavanje putnika, još jednu opću praksu, kao što je bio slučaj s karavanom koja je porobila Jusufa kada su ga našli.³⁷⁹

Nadalje, islam je pristupio ropstvu na način kako je ono egzistiralo ili kako je moglo egzistirati u budućnosti i tretirao ga usvajanjem dva metoda. Jedan je imao cilj da eliminiira sveukupne štetne posljedice ropstva uvođenjem mnoštva načina njegovog dokidanja. Drugi metod sastojao se od ublažavanja posljedica postojećeg ropstva kroz reformu ponašanja gospodara prema robovima, koje je uglavnom bilo opresivno.³⁸⁰ Kao ispo- moć u dokidanju ropstva islam je dodijelio jedan dio zekata u svrhu kupovine robova i njihovog oslobađanja, kao što se jasno navodi u Kur'anu: *I za otkup iz ropstva* (2:177). Propisao je oslobađanje robova kao jednu od mogućnosti obaveznog iskupljenja za ubistvo,³⁸¹ namjerno mršenje u mjesecu ramazanu,³⁸² uvredljivo poređenje (*zihar*)³⁸³ i kršenje zakletve.³⁸⁴ U istom duhu islam je dao smjernicu vlasnicima robova da omogućće otkup onima koji su u njihovom posjedu ukoliko oni to žele. Tako Kur'an veli: *A s*

čara i političkih filozofa. Prvi među njima bio je Platon sa svojom Protagorom. Mada se liste mudraca razlikuju, one obično uključuju Talesa Milećanina, filozofa, i Solona, zakonodavca Atene kao najistaknutije. Drugi, malo poznati sada, bili su Pitak iz Mitilene, Bijant iz Prijene, Mizon iz Hene, Kleobul iz Linde i Hilon iz Sparte.

378 Za više detalja v. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1960).

379 Kur'anski prikaz Jusufove sudbine nakon što su ga braća odbacila glasi: *I dođe jedna karavana, te poslaše vodonošu svoga i on spusti vedro svoje. "Muštuluk!" – viknu on – "evo jednog dječaka!" I oni su ga kao trgovačku robu sakrili, a Allah dobro zna ono što su uradili. I prodadoše ga za jeftine pare, za nekoliko groša; jedva su čekali da ga se oslobode* (12:19-20). Usp. biblijski prikaz u Genezi, 37:12-36 i 39:1-6.

380 U svom pristupu problemu ropstva, islam je usvojio „sistem koji je imao dvije karakteristike: redukciju pristupa porobljavanju i širenje puta prema slobodi“ (Boisard, *Humanism in Islam*, str. 79). Za elaboraciju ovog aspekta v. Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 3/5, str. 158-159.

381 Shodno sljedećem ajetu: *Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika, to se može dogoditi samo – nehotice. Onaj ko ubije vjernika nehotice – mora osloboditi ropstva jednog roba vjernika i predati krvarinu porodici njegovoj; oslobođen je krvarine jedino ako oni oproste. Ako on pripada narodu koji vam je neprijatelj, a sam je vjernik, mora osloboditi ropstva jednog roba vjernika; a ako pripada narodu s kojim ste u savezu, mora dati krvarinu porodici njegovoj i osloboditi ropstva jednog roba vjernika. Ne nađe li, mora uzastopce postiti dva mjeseca da bi Allah primio pokajanje – a Allah sve zna i mudar je* (4:92).

382 Buhari, „Savm“, hadis 1936, str. 311; „Hibe“, hadis 2600, str. 420-421; „Nefekat“, hadis 5368, str. 959.

383 *Zihar* je praksa da muž izjavi kako mu je njegova supruga zabranjena poput njegove majke. Bila je uobičajena među predislamskim Arapima. Kur'an ju je jasno osudio i dokinuo. V. ajete 33:4 i 58:2-4.

384 Shodno ajetu: *Allah vas neće kazniti ako se zakunete nenamjerno, ali će vas kazniti ako se zakunete namjerno. Otkup za prekršenu zakletvu je: da deset siromaha običnom hranom kojom hranite čeljad svoju nahranite, ili da ih odjenete, ili da roba ropstva oslobodite. A onaj ko ne bude mogao – neka tri dana posti. Tako se za zakletve vaše otkupljujte kada se zakunete; a o zakletvama svojim brinite se! Eto, tako vam Allah objašnjava propise Svoje da biste bili zahvalni* (5:89).



onima u posjedu vašem koji se žele otkupiti, ako su u stanju to učiniti, o otkupu se dogovorite (24:33). Učenjaci imaju različite stavove o tome da li ovaj ajet implicira naredbu ili samo preporuku. Prema uputi Poslanika, a. s., ako neko oslobodi roba u svom suvlasničkom udjelu, udio drugog suvlasnika bit će procijenjen i on će platiti tu vrijednost tako da rob postane potpuno slobodan. Naime, Poslanik, a. s., je rekao: „Ko god oslobađa roba koji je u suvlasništvu dvojice, neka ga potpuno (ne djelimično) oslobodi ako je imućan, nakon što bude procijenjena njegova vrijednost.“³⁸⁵

Slično tome, ako robinja rodi dijete iz seksualnog odnosa sa svojim gospodarom, ona stiče status slobodne žene, a njen gospodar ne može je prodati ili je dati nekome drugom nit je čak prisiliti da radi neki težak posao. Nakon njegove smrti, ona mora biti oslobođena njegovom imovinom.³⁸⁶

Islam je budio interes ljudi i poticao ih na oslobađanje robova. Tako Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *Pa, zašto on na blagodatima zahvalan bio nije? – A šta ti misliš: kako se može na blagodatima zahvalan biti? – roba ropstva osloboditi* (90:11–13). Poticaj islama na oslobađanje onih robova koji su bili najskuplji i najdraži svojim gospodarima bilo je čak i snažnije. U ovom pogledu Ebu Zerr prenosi: „Upitao sam Poslanika, a. s.: ‘Koje je djelo najbolje?’ On je odgovorio: ‘Da vjeruješ u Allaha i boriš se na Njegovom putu.’ Potom sam upitao: ‘Koji je najbolji način oslobađanja robova?’ On je odgovorio: ‘Oslobađanje najskupljeg roba i onoga koji je nadraži gospodaru.’“³⁸⁷

U drugom hadisu prenosi se da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., rekao: „Onaj ko posjeduje djevojku robinju, pa je obrazuje i lijepo se prema njoj odnosi, a potom je oslobodi i oženi se njom, imat će dvostruku nagradu.“³⁸⁸ Prema našem shvatanju, jedan važan aspekt ove mudrosti jeste da ti ljudi ne bi smjeli ostati u ropstvu, jer bi društvo time bilo lišeno koristi od njihovih talenata kao i zbog toga što je oslobađanje bolje za njih same.

Drugom metodu pripada zabrana preopterećivanja robova brojnim ili teškim poslovima kao i obaveza da im se osiguraju hrana i odjeća. Prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao:

Vaši robovi su vaša braća, nad kojima vam je Allah dao autoritet. Pa, ako neko ima svoju braću pod kontrolom, treba ih hraniti onim što i on jede i odijevati onim što i on nosi. Ne smijete ih pretovarati onim što ne mogu podnijeti, a ako to činite, pomozite im (u njihovom napornom poslu).³⁸⁹

385 Buhari, *Sahih*, „Itk“, hadis 2521, str. 407.

386 Za više detalja o tretmanu pitanja ropstva u klasičnoj islamskoj jurisprudenciji v. Ibn Rušd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 443-474.

387 Buhari, *Sahih*, „Itk“, hadis 2518, str. 407; Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 136, str. 52.

388 Buhari, *Sahih*, „Ilm“, hadis 97, str. 22.

389 Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 30, str. 8; Muslim, *Sahih*, „Ejman“, hadis 1661, str. 652.



Islam je također zabranio udaranje robova bez ikakva razloga; ako neko vrši torturu nad robom, dužan je da ga oslobodi.³⁹⁰ U istom kontekstu promoviranja lijepog odnosa prema robovima Poslanik, a. s., je rekao: „Čovjek ne bi trebalo da govori ‘robe moj’ (*‘abdi*) ili ‘robinjo moja’ (*emeti*), nego bi trebalo da govori ‘mladiću’ (*fetaj*), ‘djevojko’ (*fetati*) i ‘dječače’ (*gulami*).“³⁹¹

Na osnovu tematske analize ovih i sličnih učenja i dispozicija, zaključujemo da je cilj Šerijata da promovira i širi slobodu u spomenutom prvom značenju ove riječi. Što se tiče drugog značenja, ono ima brojne forme i manifestacije koje čine sastavni dio ciljeva islama. Te forme i manifestacije odnose se na temeljne principe koji upravljaju ljudima u pogledu njihovih vjervanja, mišljenja, govora, kao i ponašanja i djelovanja. Sve to može se podvesti pod univerzalno pravilo prema kojem svi koji žive pod autoritetom islamske države moraju imati mogućnost da djeluju slobodno i bave se svime što im je Šerijat stavio na raspolaganje bez straha od bilo koga. Sve ove stvari regulirane su kategoričkim pravilima i granicama koje je Šerijat uspostavio i niko ne može prisiliti ljude da se pridržavaju nečega drugog.

Iz tog razloga Uzvišeni Allah je strogo osudio ljude koji pokušavaju da to učine:

Reci: "Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela?" Reci: "Ona su za vjernike na ovome svijetu, na onome svijetu su samo za njih." Eto, tako Mi podrobno izlažemo dokaze ljudima koji znaju. Reci: "Gospodar moj zabranjuje razvrat, i javni i potajni, i grijeh, i neopravdano nasilje, i da Allahu smatrate ravnim one za koje On nikakav dokaz objavio nije, i da o Allahu govorite ono što ne znate." (7:32–33)

Rečenica *i da o Allahu govorite ono što ne znate* uključuje zabranjivanje dopuštenih stvari spomenutih na početku pasusa u formi pitanja s namjerom negacije (*istifham inkari*).

Islam je ustanovio i slobodu vjerovanja. Islam je odbacio sva pogrešna vjerovanja koja su iskvareni ljudi nametali svojim sljedbenicima bez znanja, bez upute i bez prosvjetljujuće Objave i pozvao na pronalaženje uvjerljivih dokaza za bilo koju proklamovanu vjeru. Nadalje, dok je islam potvrdio slobodu vjerovanja naređujući svojim sljedbencima da pozivaju i druge Allahovom putu mudro i lijepim savjetom (16:126), on je također zabranio prisilu u stvarima vjere (2:256). O ovome smo detaljnije rasprav-

390 Ibn Madže, *Sunen*, „Dijjat“, hadisi 2679-2680, tom 2, str. 894.

391 Buhari, *Sahih*, „Itk“, hadis 2552, str. 412.



ljali u našoj knjizi *Usul el-nizam el-idžtima'i fi el-islam*.³⁹² Da sloboda vjerovanja nije jedan od temelja Šerijata, kazna za krivovjernika koji skriva nevjerovanje a pokazuje vjerovanje ne bi bila takva da se njegovo pokajanje ne prima od Allaha, jer on nema opravdanja da tako postupa.

Sloboda izražavanja (*hurrije el-akval*) sastoji se od iskazivanja vlastitih uvjerenja i stavova u okviru onoga što je Šerijat dozvolio. Allah je tretirao jedan segment onoga što se tiče ove vrste slobode u sljedećem ajetu:

Tako vam Allah objašnjava Svoje dokaze, da biste na Pravom putu istrajali. I neka među vama bude onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se čini dobro, a od zla odvrćati – oni će šta žele postići (3:103–104).

Ova vrsta slobode izražena je i u sljedećem hadisu Poslanika, a. s.:

Onaj među vama koji vidi neko zlo, treba ga otkloniti rukom. Ako nema snage za to, onda to treba učiniti jezikom. Ako nema snage ni za to, onda ga treba osuditi srcem, a to je najslabiji stepen vjere.³⁹³

Sloboda izražavanja također uključuje slobodu traganja za znanjem (*te'allum*), poučavanja drugih (*ta'lim*), produciranja intelektualnih radova i publiciranja vlastitih stavova. Ovaj aspekt slobode manifestirao se u prva tri stoljeća muslimanske historije, kada su učenjaci mogli javno iznositi svoje stavove i doktrine i argumentirati ih otvoreno a da time nisu uzrokovali bilo kakve animozitete. To je, doista, bilo ostvarenje Poslanikove, a. s., izreke: „Neka Allah osvijetli lice čovjeku koji čuje moj govor, pa ga zapamti i prenese drugima. Ponekad onaj koji pamti znanje prenese ga onome ko to bolje razumije od njega, a ponekad onaj koji pamti znanje ne razumije ga.“³⁹⁴

U ovom kontekstu Malik ibn Enes odbacio je prijedlog abasijskog halife Ebu Dža'fera el-Mensura da propiše njegovu pravnu doktrinu kao zakon u cijeloj državi. Prenosi se da mu je halifa kazao:

„Odlučio sam da umnožim tvoju knjigu (tj. *Muvetta'*), pošaljem po jedan primjerak u svaku pokrajinu hilafeta i naredim (ljudima) da je se pridržavaju i da je ne ostavljaju radi nečega drugog.“ Malik je odgovorio: „O, vođo pravovjernih, nemoj to činiti, jer su ljudi već naučili određena mišljenja i saznali za određene hadise, a stanovnici svake pokrajine pridržavaju se jednog od različitih mišljenja ashaba

392 Ibn 'Ašur, *Usul en-nizam el-idžtima'i fi el-islam*, str. 159-178.

393 Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 78, str. 42; Tirmizi, *Sunen* (Istanbul: Dar ed-da'va, 1413/1993), „Fiten“, hadis 2172, tom 4, str. 469-470; Ebu Davud, *Sunen*, „Melahim“, hadis 4340, tom 4, str. 511.

394 Ebu Davud, *Sunen*, „'Ilm“, hadis 3660, tom 2/3, str. 322.



Allahovog Poslanika, a. s., i drugih, prema čemu je oblikovana njihova vjerska praksa. Spriječiti ih da tako nastave bilo bi teško, pa pusti ljude da nastave sa svojom praksom i onim što su odabrali za sebe.”³⁹⁵

Da se sloboda izražavanja ne uvažava, priznanja, ugovori, obligacije, izjave o razvodu braka i oporuke ne bi imali pravne efekte. Zato ove radnje ne proizvode posljedice ako se ustanovi da su preduzete pod prisilom.

Sloboda djelovanja (*hurrijje el-e'mal*) odnosi se na upravljanje vlastitim ličnim i drugim poslovima. Ova vrsta slobode koja se tiče ličnih poslova sastoji se od uživanja onoga što je pravno dopušteno (*mubah*). Dopustivost (*ibaha*) je najširi domen gdje se ljudska sloboda djelovanja uglavnom manifestira. Niko nema pravo da ljudima zabrani da uživaju ono što je dozvoljeno, jer niko nije plemenitiji prema njima od Gospodara. Pod dopuštenim se misli na sve što je dozvoljeno po Šerijatu čak i ako je iskazano općim izrazima (*'umum*), uključujući i pokuđeno (*mekruh*).

Dopušteno je npr. baviti se bilo kojom zakonitom profesijom, nastaniti se na mjestima gdje je to dozvoljeno i koristiti se svim prirodnim resursima kao što su voda i pašnjaci. Dopušteno obuhvata također raspolaganje imovinom i sticanje zarade na zakonit način, izbor vrste hrane, odjeće ili smještaja, kao i ispunjavanje dopuštenih želja. Zato supruga može slobodno poslovati svojom imovinom bez odobrenja muža, uprkos neslaganju pravnika o obimu te njene slobode.³⁹⁶

Sloboda djelovanja koja pogađa druge dozvoljena je sve dok se tim djelovanjem ne uzrokuje šteta drugima. Ova vrsta slobode kombinira dvostruki cilj Šerijata, naime, slobodu djelovanja koja ne ide dalje od onoga koji djeluje i slobodu djelovanja koja pogađa istu tu slobodu drugog lica a da se pritom ne nanosi šteta tom drugom licu. Šteta se može sastojati od suspenzije nečijeg prava ili njegovog uništenja. To obavezuje prijestupnika da kompenzira štetu koju je prouzrokovao, kao što su to izložili pravni-

395 Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džerir et-Taberi, *Zujul tarih et-Taberi* (tom 11 njegovog djela *Tarih er-rusul ve el-muluk*, ur. Muhammed Ebu el-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar el-me'rif, b. d.), str. 659-660. V. također el-Kadi 'Ijad ibn Musa el-Jahsubi, *Medarik*, ur. Ahmed Bakir Mahmud (Bejrut: Dar mektebe el-hajat, Tripoli (Libija): Dar mektebe el-fikr, 1387/1967), tom 1, str. 191-193.

396 Prema Ebu Hanifi, Šafiji i Ahmedu ibn Hanbelu, ona je potpuno slobodna da upravlja svojom imovinom kako god ona želi. 'Abdullah ibn Ahmed ibn Kudame, *el-Mugni*, ur. 'Abdullah et-Turki i dr. (Kairo: Dar Hadžer, 1406/1986), tom 4, str. 513-514. Ovaj stav zasniva se na hadisima Poslanika, a. s., koje prenose Džabir ibn 'Abdullah i Zejneb ('Abdullahova supruga). Džabirova predaja glasi: „O, žene! Dajte sadaku ... Pa su žene davale svoj nakit, stavljajući naušnice i prstenje na Bilalovo platno.“ Muhammed ibn 'Ali ibn Dekik el-'Id, *Ihkam el-ahkam šerh 'Umde el-ahkam* (Kairo: Idare el-matbe'a el-munirijje, 1340), tom 2, str. 129-130. Zejnebina predaja glasi: „O, žene! Dajte sadaku, čak i ako je od vašeg nakita“ (Muslim, Sahih, „Zekat“, hadis 1000, str. 360).



ci. Iz ovog razloga, osoba može biti spriječena da čini nešto što rezultira narušavanjem slobode drugog lica, jer bi to bila jedna forma nepravde. Kada neko počini djelo kojim prouzrokuje štetu drugom licu, odgovoran je za pričinjenu štetu i mora je ispraviti koliko je to moguće. Ako je šteta takva da se ne može ispraviti finansijskom kompenzacijom, onda se mora pribjeći kažnjavanju s ciljem odvratanja od takvog postupanja.

Sloboda djelovanja koja pogađa slobodu drugog lica također pripada sferi obligacija, tj. ugovora i sporazuma, u koje ljudi ulaze slobodno radi ostvarenja određenih koristi koje od njih očekuju. Na ovaj način osoba manifestira vlastitu slobodu djelovanja, prihvatajući da neka svoja prava dodijeli drugome. To je predmet detaljne pravne diskusije koja se tiče ugovora i razlike između onih ugovora koji su pravno obavezujući već od momenta postizanja konsenzusa ugovornih strana i onih koji postaju obavezujućim tek nakon izvršenja ugovorenog predmeta.

Šerijat je postavio izvjesna ograničenja svojim sljedbenicima, prema kojima je njihova sloboda djelovanja ograničena radi njihovog vlastitog dobra (*salah*), sadašnjeg i budućeg. Ove obaveze uključuju ispunjenje onoga što se tiče javnog interesa (*mesalih 'amme*), kao što je izvršenje kolektivnih obaveza (*furud el-kifajat*) ili činjenje dobra onima čije je blagostanje Šerijat stavio u obavezu konkretnim licima, npr. izdržavanje srodnika. Ako ljudi pređu granice svoje slobode u ovom pogledu, bit će zaustavljeni na granicama Šerijata tako što će biti obavezani da izvrše kompenzaciju zbog nemara ili će biti kažnjeni bez prava na pokajanje, kao u slučaju razbojništva (*hirabe*) ili nakon što se pokušaju navesti na pokajanje, kao u slučaju apostazije (*ridde*). Ima mnogo primjera koji ilustruju navedeno.

Treba da znaš da je narušavanje slobode jedna od najvećih formi nepravde i nasilja (zulm). Stoga, ostvarenje i utvrđivanje obima slobode ljudi u svjetlu Šerijata zadaća je sudija kojima je dato ovlaštenje da rješavaju sporove među ljudima. Zato će se osveta žrtve u odnosu na prijestupnika tretirati kao agresija koja zaslužuje prijekor. Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu:

I ne ubijajte nikoga koga je Allah zabranio ubiti, osim kad pravda zahtijeva! A ako je neko, ni kriv ni dužan, ubijen, onda njegovom nasljedniku dajemo vlast, ali neka ni on ne prekoračuje granicu u ubijanju, ta njemu je data vlast (17:33).

To je razlog zbog kojeg je Omer ibn el-Hattab preduzimanje osвете smatrao jednim vidom porobljavanja, kao u slučaju 'Amra ibn el-'Asa. Kada je 'Amrov sin ošamario nekoga ko je nagazio njegovu odjeću, taj se požalio halifi, pa je Omer izrekao svoju čuvenu izjavu: „Po kojem osnovu poroblja-



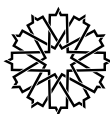
vate ljude koje su njihove majke rodile slobodne?“ Doista, ‘Amrov sin je mogao biti povrijeđen nenamjerno time što je njegova odjeća mogla biti uprljana ili pocijepana. Međutim, kada je lično htio da se osveti počinocu, otišao je predaleko tretirajući tu osobu kao da je rob. Ipak, Omer se nije zadovoljio samo izjavom, nego je dao pravo toj osobi da se osveti sinu ‘Amra ibn el-‘Asa.³⁹⁷ Zatvaranje ljudi u isključivoj je nadležnosti sudija i niko drugi nema pravo da bilo koga stavi u zatvor, jer je to ozbiljno narušavanje čovjekove slobode, a isto važi i za protjerivanje.

Dakle, u mnogim svojim dispozicijama Šerijat je očuvao slobodu djelovanja blokirajući sve puteve koji vode njenom narušavanju, kao npr. zabranjujući obaveznu autorizaciju (*vekale*) gdje bi dužnik ovlastio svog povjerioca na prodaju (njegove imovine, prim. N. B.) itd. na datum dospjeća duga.³⁹⁸ Šerijat je zabranio sve vrste uslova koji su nametnuti od strane vlasnika kapitala radnicima koji preuzimaju obaveze (*kirad*),³⁹⁹ zakup zemlje (*muzaré’a*), *mugaresu*, *musaku* itd., što ćemo pojasniti u okviru diskusije o specifičnim ciljevima Šerijata – neke od njih spomenut ćemo u 24. poglavlju.

397 V. cijeli prikaz ovog događaja u: ‘Ali ibn Husam ed-Din el-Mutteki el-Hindi, *Kenz el-‘ummal fi sunen el-akval ve el-ef‘al* (Bejrut: Dar ihja’ et-turas el-‘arebi, 1410/1990), tom 4, str. 420; Muhammed Jusuf el-Kandahlavi, *Hajat es-sahabe*, ur. Najif el-‘Abbas i dr. (Damask: Dar el-Kalem, 1388/1968), tom 2, str. 97.

398 V. u ovom smislu: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, tom 2, str. 286-287.

399 *Kirad* ili *mudareba* je ugovor o partnerstvu koji se zasniva na podjeli profita. Sastoji se od „davanja imovine (*mal*) od strane jednog lica drugom licu kako bi ovaj drugi trgovao njime u zamjenu za definirani procenat profita koji će radnik (*‘amil*) zaraditi, tj. dio profita o kome su obje strane postigle saglasnost.“ (Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, tom 2, str. 284)



19

PROMJENA I POTVRDA: CILJEVI ŠERIJATA

Moguće je da su mnogi učenjaci ubijedeni, bez pomnog proučavanja različitih modela islamskog zakonodavstva, da je Šerijat došao isključivo kako bi promijenio uslove ljudskih bića. Međutim, istina je da je islamsko zakonodavstvo usvojilo dvostruki metod koji se sastoji od promjene i potvrde.

Prvi metod sastoji se od otklanjanja dekadencije i javnog proklamiranja njene iskvarenosti (*fesad*). Ovaj metod naglašen je u sljedećim kur'an-skim ajetima, u kojima Uzvišeni veli:

Allah je zaštitnik onih koji vjeruju i On ih izvodi iz tmina na svjetlo. (2:257)

A od Allaha vam dolazi svjetlost i Knjiga jasna kojom Allah upućuje na puteve spasa one koji nastoje steći zadovoljstvo Njegovo i izvodi ih, po volji Svojoj, iz tmina na svjetlo i Pravi put im ukazuje. (5:15–16).

Promjena može značiti dalje ograničavanje ili striktnost (*šidde*) imajući na umu čovjekovu dobrobit. Ona također može značiti olakšavanje (*tahfif*) kako bi se otklonili ekstremizam i pretjerivanje (*guluvv*) kao što je npr. smanjenje perioda čekanja udovice s jedne godine na četiri mjeseca i deset dana.⁴⁰⁰ Nema nikakve koristi za bilo koga od perioda čekanja osim u pogledu očuvanja porijekla djeteta umrle osobe (*hifz el-ensab*), u slučaju kada je nje-

⁴⁰⁰ Ovo se temelji na sljedećem kur'anском ajetu: *Žene su dužne čekati četiri mjeseca i deset dana poslije smrti svojih muževa. I kada one ispune njima propisano vrijeme za čekanje, vi niste odgovorni za ono što one, po zakonu, sa sobom urade – a Allah dobro zna ono što vi radite (2:234).*



gova supruga trudna, a ovaj period dovoljan je za potvrdu eventualne trudnoće. Isto važi i za period žaljenja za umrlim mužem. U doba džahilijeta udovica je bila prisiljena da nosi najskromniju odjeću i boravi u bijednoj kući bez prava da se kupa ili miriše cijelu godinu dana. Kada je islam došao, dokinuo je ovu praksu zabranjujući nošenje gizdave odjeće, parfemisanje i šminkanje (*kohl*) samo u periodu od četiri mjeseca i deset dana.

Jedan aspekt mudre i svrhovite promjene u ljudskim odnosima jeste briga o tome da se ona primijeni bez odstupanja, jer nemar prijeti da je potkopa s obje strane. Ako se radi o promjeni u pravcu ograničavanja, ljudi bi mogli pokušati da je izbjegnu, dok ako je u smjeru olakšavanja, oni bi mogli pomisliti da je to razlog da je se ne pridržavaju. Zato Poslanik, a. s., kada mu je došla jedna žena i pitala ga smije li njena kćerka udovica, čije su je oči zabrinjavale, staviti šminku, nije to dozvolio, rekavši: „Ne“ dva ili tri puta. Potom je kazao: „To su samo četiri mjeseca i deset dana. U džahilijetu nijedna od vas ne bi bacila komad izmeta dok ne bi prošla godina dana.“ S tim u vezi Zejneb bint Ebi Seleme⁴⁰¹ je kazala:

U džahilijetu kada bi umro muž, žena bi otišla u mali šator i odjenula najgoru odjeću. Nije doticala parfem niti nešto drugo dok ne bi prošla godina. Zatim bi joj donijeli neku životinju – magarca, ovcu ili pticu pa bi prekinula svoj period čekanja (*'iddet*) trljanjem svog tijela od nju (*tefteddu*). Rijetko je prekidala period čekanja nečim (trljajući svoje tijelo naspram toga) drugim osim krepane životinje. Onda bi izašla i dali bi joj komad izmeta. Bacila bi ga a zatim ponovo koristila parfem ili drugo.⁴⁰²

Drugi metod sastoji se od potvrde dobrih praksi koje su ljudi slijedili. Radi se o onome što je Kur'an definirao pojmom *ma'ruf* u sljedećem ajetu: *Oni koji će slijediti Poslanika, Vjerovjesnika, koji neće znati čitati ni pisati, kojeg oni kod sebe, u Tevratu i Indžilu, zapisana nalaze, koji će od njih tražiti da čine dobra djela (ma'ruf) (7:157).*⁴⁰³ Ako se pažljivo istraže stvari koje

401 Zejneb bint Ebi Seleme je kćerka 'Abdullaha ibn 'Abd el-Eseda ibn Hilala, poznatog kao Ebu Seleme, i Hinde bint Ebi Umejje ibn el-Mugire, poznate kao Ummu Seleme. Njen otac Ebu Seleme učestvovao je u Bici na Bedru s Poslanikom, a. s. Umro je od rana zadobijenih na Uhudu. Pored Zejnebe, Hind je rodila 'Abdullaha ibn Omera, Selemu i Durreh. Nakon smrti njenog muža Ebu Selemeha, Ummu Seleme se udala za Poslanika, a. s., 3/624. Njen sin Seleme oženio se kćerkom Hamze ibn 'Abd el-Muttaliba.

402 Malik je objasnio: „*Tefteddu* znači trljati kožu time (tj. životinjom) na isti način kao što se radi s hamajlijom.“ (*Muvetta'*, „*Talak*“, hadis 1265, str. 409-410)

403 Značenje kur'anskog termina *ma'ruf* obuhvata sve što je prihvatljivo čovjekovoj izvornoj prirodi i prihvatljivo zdravom razumu, ono što je ispravno i dobro. Termin *munker* odnosi se na sve što nije prihvatljivo ljudskoj prirodi i razumu, ono što je lažno i štetno. Njihovo priznavanje sastavni je dio ljudske urođene dispozicije. (Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 2/4, str. 36-52 i tom 5/9, str. 135)



je čovječanstvo usvojilo od davnina i na kojima je zasnovana ljudska civilizacija, otkrit će da se one uglavnom sastoje od dobrih praksi koje su naslijeđene na osnovu savjeta roditelja, poučavatelja, edukatora, poslanika, mudraca i pravednih vladara te su postale duboko ukorijenjene u ljudskom životu i psihologiji. One obuhvataju prakse kao što su spašavanje čovjeka kojeg je zadesila nesreća, odbrana od agresora, odbrana vlastitog plemena i grada, post u određenim danima, brak, briga o djeci i nasljeđivanje.

Ove vrline i lijepe stvari nisu se podjednako proširile među plemenima i narodima, što zahtijeva od univerzalnog Šerijata da se njima pozabavi na način da ih vrednuje (*hukm*) kao obavezne (*vudžub*), preporučene (*nedb*) i dopuštene (*ibaha*) i konkretizira njihove definicije. Uvažavanje razlika između plemena i naroda spada među najvažnije ciljeve svakog univerzalnog prava, na što ukazuje hadis koji bilježe Malik, Buharija i Muslim u kome Poslanik, a. s., kaže: „Imao sam namjeru da zabranim bračni odnos u periodu trudnoće žene (*gile*), ali sam obaviješten da ga Perzijanci i Bizantijci prakticiraju bez štete po njihovu djecu.“⁴⁰⁴ Slično tome, Šerijat pridaje naročitu pažnju razlikama između ljudi u pogledu njihove spremnosti da odbace dobre prakse kada su u iskušenju da prihvate loše prakse koje proistječu iz ljudskih strasti, budući da očuvanje lijepih vrlina zahtijeva određeni napor. Otuda nalazimo da Šerijat podstiče ljude da sklapaju brak i obavezuje ih da obezbijede izdržavanje svojih srodnika.

Kad je riječ o principu potvrde, najneophodnije je da se afirmiše legislativno pravilo dopustivosti (*ibaha*) kako bi se otklonilo pretjerivanje ekstremista tako što će se podstaknuti da slijede ono što je normalno i prihvatljivo većini razumnih i dobrih ljudi. Tako Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *Koji će im lijepa jela dozvoliti (tajjibat) (7:157)*.⁴⁰⁵ Premda su ljudi uvijek uživali u lijepim stvarima u životu, neki narodi i plemena zastranili bi od općeg pravila zabranjujući sami sebi mnoge vrste lijepih i dopuštenih stvari. Ovaj pristup bio je prisutan među nekim arapskim plemenima, kao što je Benu Salim, koji su sami sebi zabranjivali jedenje mesa guštera (*dabb*) tvrdeći da se radi o preobraženim jevrejima. Mnoga arapska ple-

404 Malik je objasnio: „*Gile* znači da čovjek ima seksualni odnos sa svojom suprugom u periodu kada ona doji dijete.“ (*Muvetta'*, „Reda“, hadis 1288, str. 418; Muslim, *Sahih*, „Nikah“, hadis 1442, str. 542)

405 Kada se čita u cjelini, ovaj ajet odnosi se na „brojne stroge obrede i obaveze koje je postavljao Musaov vjerovjodnik, kao i na tendenciju spram asketizma koja je evidentna u učenjima Indžila. Kur'an implicira da 'tereti i okovi' (*isr i aglal*) koji su imali za cilj da duhovno discipliniraju određene zajednice i pojedine etape ljudskog razvoja postaju nepotrebne nakon što je Božanska poruka čovjeku dostigla svoj finalni, univerzalni karakter u učenjima posljednjeg poslanika Muhammeda.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 226, bilj. 125)



mena zabranjivala su ženama da jedu živu rođenu mladunčad *behire* i *sa'ibe*,⁴⁰⁶ koja je bila rezervisana isključivo za muškarce, što je opisano u sljedećem kur'anskom ajetu: *Oni govore: "Ono što je u utrobama ove i ove stoke dozvoljeno je samo muškarcima našim, a zabranjeno ženama našim. Ako se plod izjalovi, onda su u tome sudionici"* (6:139). Zato se u Kur'anu na drugom mjestu navodi: *Reci: "Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela?" Reci: "Ona su za vjernike na ovome svijetu, na onome svijetu su samo za njih. Reci: "Gospodar moj zabranjuje razvrat, i javni i potajni"* (7:32–33).

Potvrda također zahtijeva otklanjanje iluzija koje ljudi mogu imati a koje ih navode da vjeruju kako su dobra djela loša kada ih čine nepravedni ljudi. Zato je Hakim ibn Hizam postavio Poslaniku, a. s., sljedeće pitanje:

„O, Allahov Poslaniče! Šta misliš o mojim dobrim djelima koja sam obično radio u vrijeme džahilijeta (prije prihvatanja islama) poput održavanja lijepih odnosa s poznanicima i rodbinom, oslobađanja robova, davanja sadake itd. Hoću li imati nagradu za njih?“ Allahov Poslanik, a. s., mu je odgovorio: „Primio si islam sa svim tim dobrim djelima koja si učinio.“⁴⁰⁷

Uzvišeni Allah je rekao u Kur'anu: *Od sada vam se dozvoljavaju sva lijepa jela; i dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga* (5:5). Isto tako, među različitim vrstama seksualnih odnosa (*enkiha*) između muškarca i žene, islam je jedino odobrio javno obznanjen brak, a zabranio je sve osim toga, kao što su prostitucija, pozajmljivanje žene (*istibda*) i preljub (*sifah*).⁴⁰⁸

406 Termini *behire* i *sa'ibe* javljaju se u 103. ajetu sure el-Ma'ide skupa sa još dva termina (tj. *vesile* i *ham*) u značenju „određenih kategorija domaćih životinja koje su predislamski Arapi posvećivali različitim božanstvima, puštajući ih da slobodno pasu i zabranjujući njihovo klanje. Birane su uglavnom na osnovu broja, spola i niza potomstva, ali su ih leksikografi i komentatori definirali na različite načine. Iz tog razloga – kao i zbog njihove složenosti – ova četiri termina ne mogu se prevesti na bilo koji drugi jezik. Zato ih ja (Muhammed Asad) prevodim kao 'određene vrste stoke koje su obilježene sujevjerjem i izdvojene od upotrebe čovjeka', pri čemu je ovo zajednički nazivnik sve četiri kategorije. Očito je da se na ovom mjestu spominju (5:103) (implicitno i u 6:138-139 i 143-144) kao ilustracija arbitrarnog uvođenja određenih tzv. 'vjerskih' obaveza i zabrana.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 166, bilj. 124)

407 Buhari, *Sahih*, „Adab“, hadis 5992, str. 1049; Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 123, str. 64.

408 Prema opisu 'Aiše, supruge Poslanika, a. s., (Buhari), među različitim vrstama seksualnih odnosa koji su prakticirani u predislamskom periodu bilo je pozajmljivanje žene (*nikah el-istibda*). „Čovjek bi rekao svojoj supruzi nakon što bi se očistila od svog perioda: 'Pozovi toga i toga i imaj seksualne odnose s njim'. Njen muž bi se onda klonio nje i ne bi s njom spavao sve dok ne bi zatrudnjela s drugim muškarcem s kojim je spavala. Kada bi njena trudnoća bila vidljiva, njen muž bi ponovo spavao s njom ako bi to želio. Njen muž je tako postupao (tj. puštao da njegova supruga spava s drugim muškarcem) kako bi dobio dijete plemenitog porijekla.“ (V. cjelovit tekst 'Aišine predaje u 34. poglavlju o ciljevima porodičnih pravila.)



Potvrđivanje ne zahtijeva verbalnu izjavu. Kao što smo vidjeli, potreba za verbalnom izjavom u ovom modelu islamskog zakonodavstva javlja se samo onda kada je to neophodno, npr. radi otklanjanja pogrešnog razumijevanja, odgovaranja na upit, ili poticanja drugih na djelovanje. Osim zbog ovih i sličnih razloga šutnja Zakonodavca (*sukut eš-Šari'*) smatra se indikatorom potvrde onoga što ljudi inače rade. Stoga, dopustivost je najistaknutije pravilo Šerijata jer njegov predmet obuhvata bezbrojne vrste. Izvedeno je induktivnim putem iz Poslanikovih, a. s., riječi i djela i dodatno potkrijepljeno hadisom koji bilježe ed-Darekutni i drugi, a prenosi ga Ebu Sa'lebe el-Hušeni:

Allah je propisao obaveze, pa ih ne propuštajte. Postavio je granice, pa ih ne prelazite. Zabranio je određene stvari, pa ih ne narušavajte, a prešutio je druge stvari iz milosti prema vama, a ne iz zaborava, pa ne pitajte o njima.⁴⁰⁹

Stoga, Poslanik, a. s. nije volio da ga stalno pitaju o stvarima koje nisu spomenute u Šerijatu, jer je postavljanje nepotrebnih pitanja o nedvosmislenim stvarima znak dokolice i besposlice. Otuda Kur'an kaže: *O vjernici, ne zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti ako vam se objasni* (5:101). Iz Zakonodavčeve šutnje koja ukazuje na potvrdu izuzete su stvari koje su obuhvaćene drugim pravilima, pored dopustivosti, koja su ustanovljena razumom, odn. drugim riječima *kijasom* u svim njegovim varijantama.

Promjena i potvrda ne odnose se u našem razmatranju isključivo na posebne uslove života Arapa, nego na cijelo čovječanstvo. Naime, čovječanstvu nikada nisu nedostajale dobre prakse koje su trag Božanskih zakona, lijepih savjeta ili čistih umova. Arapi su tako bili nasljednici *hanifija*, jevreji su nasljednici velikog Musaovog vjerzakona, a kršćani nasljednici i Musaovog vjerzakona i učenja Isaa, a. s. Cijelo čovječanstvo naslijedilo je brojne antičke dobre zakone, kao što su zakoni Egipćana, Grka i Rimljana te slijedi dobre prakse i vrijednosti koje emaniraju iz zdrave ljudske prirode (*fitre selime*), kao što je tretiranje ubistva zločinom. Stoga, promjena i potvrda u islamskom zakonodavstvu mogu, kao što većinom i jeste slučaj, korespondirati s uslovima određenih naroda za razliku od drugih, kao što je zabrana kamate i propisivanje vjenčanog dara (*mehra*) i krvarine (*dijje*). Oni ponekad mogu korespondirati s uslovima svih naroda, kao što je zabrana opojnih sredstava, dokidanje oporuke u korist nasljednika, oporučivanje više od jedne trećine imovine licima koja nisu nasljednici i priznavanje brakova lica koja prime islam.

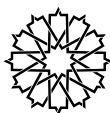
409 Ovaj hadis dokumentovan je ranije.



Jedan važan aspekt milosti Šerijata jeste da je ostavio različitim narodima njihove naslijeđene običaje sve dok oni ne rezultiraju nečim što je ružno. U *Muvetti* je zabilježeno da je Poslanik, a. s., rekao: „Svaka kuća ili zemlja koja je podijeljena u džahilijetu, ostaje u skladu s podjelom iz doba džahilijeta. Svaka kuća ili zemlja koja nije bila podijeljena prije dolaska islama, dijeli se shodno islamu.“⁴¹⁰ Na dan osvojenja Mekke (*Feth*) Poslanik, a. s., je rekao: „Je li nam ‘Akil ostavio neku kuću da se u njoj nastanimo?“⁴¹¹ misleći time da je ‘Akil ibn Ebi Talib njome raspolagao shodno pravilima koja su važila u periodu džahilijeta, tako da Poslanik, a. s., nije htio mijenjati ono što je ranije učinjeno kada je osvojio Mekku.

410 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Akdije“, hadis 1430, str. 530.

411 Poslanikova izjava je, zapravo, bila odgovor na pitanje koje je Usame ibn Zejd postavio na dan osvojenja Mekke: „O, Allahov Poslaniče! Gdje ćemo se sutra ulogoriti?“ (Buhari, *Sahih*, „Megazi“, hadis 4282, str. 725)



20

U ŠERIJATSKIM PRAVILIMA MJERODAVNI SU SUŠTINA I SVOJSTVA, A NE NAZIVI I FORME

Ono što smo naučili iz prethodnih diskusija, posebno u okviru poglavlja 18 i 19, kao i 12, sada će nam omogućiti da lahko ostvarimo sljedeće. Svrha Šerijata u svim njegovim pravilima i odredbama jeste da poveže rodove⁴¹² tih pravila i odredbi sa stanjima, svojstvima i postupcima u ljudskom ponašanju, kako individualno, tako i kolektivno. Ovo vezivanje temelji se na suštinskim značenjima (*me'ani*) onih stanja, svojstava i postupaka koji imaju za posljedicu dobrobit i korist ili nered i štetu, bili oni snažni ili slabi. Treba da budeš svjestan pogrešnog uvjerenja da su neka pravila i odredbe vezani isključivo za nazive stvari ili njihove vanjske forme bez razmatranja suštinskih značenja koja su namjeravana Šerijatom (*me'ani šer'ijje*), uslijed čega se zapada u veliku grešku u fikhu.

Stoga, treba izbjegavati oponašanje onih pravnikâ koji zabranjuju konzumiranje pliskavice, koju neki ljudi zovu morskom svinjom, jer je tretiraju kao svinju, kako kažu.⁴¹³ Trebalo bi također izbjegavati neke pravničke koji zabranjuju istovremeno sklapanje braka između dva muškarca i

412 Pojmom „rodovi“ obuhvatamo obavezu (*vudžub*), zabranjenst (*hurme*), valjanost (*sihha*), relativnu nevaljanost (*fesad*) i apsolutnu nevaljanost (*butlan*), kao i *gurm*, sankciju i nagradu i sl. koji se odnose na posljedice djelovanja (autor).

413 Ebu Bekr Muhammed ibn 'Abdullah ibn el-'Arebi, *el-Kabes 'ala Muvetta'*, ur. Muhammed 'Abdullah Veled Kerim (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1992), tom 3, str. 1171-1172.



dvije žene na osnovu shvatanja da ova praksa potpada pod pojam *šigar*,⁴¹⁴ gledajući isključivo vanjsku formu, koja podsjeća na *šigar*: jedan čovjek udaje ženu koja se nalazi pod njegovim starateljstvom za drugog čovjeka uz ugovoreni mehr, dok drugi čovjek udaje ženu koja se nalazi pod njegovim starateljstvom za prvog čovjeka uz ugovoreni mehr (koji može biti jednak mehru prve žene, ali i ne mora). Ti pravnici nisu razumjeli pravi razlog i odgovarajuće svojstvo zbog kojeg je Šerijat zabranio *šigar* brak.

Pravnik je obavezan pažljivo proučiti izvorne nazive stvari i varijacije koje su uzete u obzir u vrijeme Objave. One predstavljaju prikladan način da se spoznaju i savremene okolnosti koje Šerijat uvažava tako da možemo biti vođeni tim znanjem do svojstva koje je Zakonodavac uzeo kao osnovu *hukma*. Ovo pitanje dalje ćemo elaborirati u okviru rasprave o odlikama preciznosti (*dabt*) i određivanja (*tahdid*) u islamskom zakonodavstvu. U ovom kontekstu neki pravnici zapali su u brojne greške, kao što je slučaj s izdavanjem pravnog mišljenja (*fetve*) koje podržava smrtnu kaznu za šarlatane jer ih nazivaju čarobnjacima, za koje je Zakonodavac propisao smrtnu kaznu.⁴¹⁵ Kada raspravljaju o čarobnjaštvu ili kada budu pitani o

414 Kao što je pojasnio 'Abdullah ibn 'Abbas, veliki ashab i Poslanikov, a. s., rođak, *šigar* „znači oženiti se sestrom nekog čovjeka a u isto vrijeme svoju kećrku udati za njega bez mehra (u oba slučaja) ili oženiti se sestrom nekog čovjeka a u isto vrijeme udati svoju sestru za njega bez mehra“ (Buhari, *Sahih*, „Hijel“, hadis 6960, str. 1200; Muslim, *Sahih*, „Nikah“, hadisi 1415-1417, str. 527). Kao što se vidi iz Ibn 'Abbasovog objašnjenja, razlog zabrane *šigar* braka jeste odsustvo mehra, što ga čini sličnim trampii.

415 Pravi razlog zbog kojeg se vradžbina smatra drugim najvećim grijehom nakon pridruživanja druga Uzvišenom Allahu iskazan je u sljedećem hadisu Poslanika, a. s., koji prenosi Ebu Hurejre: „Poslanik, a. s., je rekao: ‘Klonite se sedam upropaštavajućih grijeha.’ Ljudi su upitali: ‘O Allahov Poslaniče! Koji su to?’ On je odgovorio: ‘Da pridružuješ druga Allahu, da praviš vradžbine, da ubiješ nekoga koga je Allah zabranio osim zbog pravednog razloga, da jedeš *riba* (kamatu), da jedeš imetak siročeta, da okreneš leđa neprijatelju i pobjegneš s bojnog polja i da optužiš čestite žene koje nikada nisu ni pomislile na nešto nečasno i koje su dobre vjernice.’“ (Buhari, *Sahih*, „Vesaja“, hadis 2766, str. 458; „Hudud“, hadis 6857, str. 1182; Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 145, str. 53).

Naime, jedno od najvažnijih značenja vradžbine u to vrijeme bilo je obožavanje džina i odstupanje od monoteizma (*tevhid*) i vjerovanja u Allahove poslanike i objavljenu istinitu vjeru. Ovo značenje daleko je od današnje percepcije ljudi da se vraćanje sastoji od čarobnjačkih vještina kao što su hiromantija i talismani ili nekih neobičnih praksi koje izvođe šarlatani da bi razonodili ili zabavili ljude (autor).

Prema Ibn 'Ašuru vraćanje (čarobnjaštvo) se vraća na tri osnovna principa: (1) Potčinjavanje ljudi upotrebom obmanjujućih i zastrašujućih stvari koje proizlaze iz čarobnjakovog psihološkog utjecaja i psihološke slabosti osobe na koju se vrši utjecaj, kao i iz prethodnih doživljaja koje je ta osoba iskusila na način da kada je vrač cilja, ona pada pod njegov utjecaj. Ovaj princip istaknut je u sljedećem kur'anskom ajetu, koji govori o faraonovim čarobnjacima: „*Bacite vi*“ – *reče on. I kad oni baciše, oči ljudima začarase i jako ih prestrašiše, i vradžbinu veliku prirediše* (7:116). (2) Primjena specijalnih efekata koji se odnose na karakteristike životinje i mineralnih tijela. Ovo se izvodi iz prirodne karakteristike stvari s različitim stupnjevima utjecaja. Obuhvata karakteristike kao što su efekat žive i efekti određenih droga, koje pozitivno ili negativno djeluju na um ili prouzrokuju malaksalost u tijelu i doping nerava. Ovo je istaknuto u sljedećem kur'anskom ajetu u vezi s faraonovim čarob-



tome, pravnici treba da objasne tu pojavu i pažljivo razlože njenu suštinu. Ne bi trebalo da žure s izdavanjem fetvi koje su utemeljene isključivo na terminu čarobnjaštvo (*sahr*) i kojima se odlučuje kako vračara treba kazniti smrtnom kaznom te da se njegovo pokajanje ne prima, jer je to doista veoma ozbiljna stvar.

Podjednako je pogrešna bila fetva nekih pravnika koja proklamira zabranu pušenja duhana koji je u ranom 12/18. st. bio poznat pod imenom *hašiš*. Ti pravnici mislili su da je duhan isti kao i opojna droga koju su uzimali ovisnici o *hašišu*. Također, pogrešna je bila i fetva nekih pravnika kojom su zabranili konzumiranje jemenskog zrnevlja po imenu kahva, koje je otkriveno početkom 10/16. st., upravo zbog njegovog imena *kahve* koje u arapskom jeziku ima značenje 'vino'. Međutim, nazivanje kahvenih zrna *kahvom* zapravo je značilo iskrivljenu upotrebu francuske riječi *café*.

Stoga, pravnici su uvijek nastojali da naprave razliku između svojstva za koja je Zakonodavac vezao propise (*el-evsaf el-maksude li et-tešri*) i onih koja su samo kontekstualno povezana s njima (*el-evsaf el-mukarane leha*) ali nemaju ništa sa Zakonodavčevim ciljem. Oni ova pridružena svojstva nazivaju „suprisutnim svojstvima“ (*evsaf tardijje*), iako ona mogu činiti dominantan aspekt stvarnog značenja (*hakika šer'ijje*) koje Šerijat ima za cilj, kao što je činjenica da se događa u nenaseljenom području u slučaju razbojništva (*hirabe*). Premda se razbojništvo uglavnom dešava u nenaseljenim područjima, to nije ono što je Zakonodavac namjeravao. Stoga su vješti pravnici ustanovili da se kazna (*hadd*) primjenjuje i na razbojнике koji koriste oružje i zastrašuju ljude u urbanim područjima.

Islamske pravne termine (*esma' šer'ijje*) treba tumačiti samo u skladu sa značenjima koja je predvidio Zakonodavac vezano za prakse koje ti ter-

njacima: *Samo baci to što ti je u desnoj ruci, progutaće ono što su oni napravili, jer je ono što su oni napravili samo varka čarobnjaka, a čarobnjak neće, ma gdje došao, uspjeti* (20:69). (3) Šarlatanstvo i izvođenje prikrivenih, brzih i valovitih pokreta na način da se stvori dojam kako se kreću stvari koje su inače nepokretne. Na ovaj aspekt ukazuje se u sljedećem ajetu: „*Bacite vi!*“ – *reče on – i odjednom mu se pričinu da se konopi njihovi i štapovi njihovi, zbog vradžbine njihove, kreću* (20:66).

Kao što on dalje pojašnjava, sva tri spomenuta principa djeluju u spoju s djelima koja se vrše na opčinjenoj osobi i u direktnoj vezi s njom, te na nju utječu u skladu s njenom psihičkom osjetljivošću na njihov utjecaj u toj mjeri da ona nije svjesna njihovog djelovanja. Uzeti u cjelini, oni predstavljaju značenje čarobnjaštva koje je opisano u 2:102.

Čarobnjaštvo se oduvijek dovodilo u vezu s izopačenim vjerovanjima, lošim djelima i zastrašivanjem ljudi. Zbog svega toga, sve istinske vjere osuđuju svaki pokušaj korištenja magije i vračanja i smatraju ga činom apostazije i nepokornosti uzvišenom Allahu jer se oni sastoje od vjerovanja u utjecaj lažnih božanstava i džina koji im se pripisuju u starim religijskim vjerovanjima. Muslimanski pravnici, posebno Malik ibn Enes, snažno su naglasili kažnjavanje čarobnjaka i tretirali čarobnjaštvo kao manifestaciju neutemeljene i iskrivljene vjere lica koje ga prakticira (Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 1, str. 633-638).



mini označavaju. Kada se praksa koju termin označava promijeni, onda sam taj termin nema vrijednost po sebi. Zato malikijski pravници zastupaju stav da pravne forme kojima se izražavaju dobročina raspolaganja (*teberru'at*) mogu biti uzajamno zamjenjive. Tako *'umra mu'akkabe*⁴¹⁶ postaje zakladom; zaklada s uslovom prodaje postaje poklon za života poklonoprимca (*'umra*), sadaka sa pravom donatora da je kupi nazad pretvara se u poklon, a donacija pod uslovom prava donatora na raspolaganje za života preobražava se u oporuku, iako se može nazivati zakladom, poklonom ili poklonom za života poklonoprимca (*'umra*).⁴¹⁷ Oni su, također, kazali da ukoliko staratelj žene kaže nekom čovjeku: „Poklanjam ti taj i taj mehr“, to bi bio izraz volje za sklapanjem braka, premda je staratelj upotrijebio termin poklon (*hibe*).

Doista, Poslanik, a. s., strogo je upozorio na to da će neki pripadnici njegove zajednice konzumirati opojna sredstva a nazivati ih drugim imenima.⁴¹⁸ Isto tako, baš kao što promjena naziva i termina ne utječe na legalizaciju onoga što je zabranjeno, isto tako ne utječe na zabranjivanje onoga što je dozvoljeno. Općenitije, sami termini ne mogu biti razlozima šerijatskih odredbi. Umjesto toga, oni identificiraju prakse sa specifičnim svojstvima na kojima se odredbe zasnivaju. Prema tome, ta svojstva imaju naročitu važnost. Kao primjer uzet ćemo Poslanikovu, a. s., zabranu pripreme bezalkoholnih pića u posudama kao što su *hantem* (kožni mjehur), *dubba* (zeleni ćupovi) i *muzaffat* (vrč namazan smolom),⁴¹⁹ zato što pića u ovim posudama brzo fermentiraju, a ne zbog njihovih naziva.

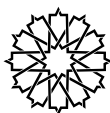
416 *'Umra mu'akkabe* je poklon za života poklonoprимca (prema hadisima Allahovog Poslanika, a. s., takav poklon postaje dijelom imovine poklonoprимca koju nasljeđuju njegovi nasljednici, odn. ne vraća se u vlasništvo poklonodavca u slučaju smrti poklonoprимca (prim. N. B.).

417 Džabir ibn 'Abdullah prenosi da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., rekao: „Ako neko dodijeli nekoj osobi poklon za njenog života (*'umra*), taj poklon postaje svojinom druge osobe i njenih potomaka, jer je time poklonodavac predao svoje pravo svojom izjavom. (Imovina) sada pripada poklonoprимcu i njegovim potomcima.“ Jahja navodi na početku svoje predaje: „Kome god je dat poklon za njegova života (*'umra*), taj poklon pripada njemu i njegovim potomcima“ (Muslim, *Sahih*, „Hibe“, hadis 1625-1626, str. 633-635; Buhari, *Sahih*, „Hibe“, hadisi 2625-2626, str. 424).

418 Hadis bilježe Ahmed i Ibn Ebi Šejbe (autor). V. također: Buhari, *Sahih*, „Ešribe“, hadis 5590, str. 992; Ebu Davud, *Sunen*, „Ešribe“, hadisi 3688-3689, tom 3, str. 329. „Neki pripadnici mog ummeta sigurno će piti vino nazivajući ga drugim imenom.“ (Ibn Madže, *Sunen*, „Ešribe“, hadis 3427-3428, tom 2, str. 256; Ebu Bekr ibn Ebi Šejbe, *el-Musannef*, ur. Ahmed en-Nedvi (Bombaj: Ed-Dar es-selefiije, 1403./1983.), hadis 381, tom 1, str. 107; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 5, str. 318)

Prema Buhariji, Poslanik, a. s., je rekao: „Među pripadnicima mog ummeta bit će onih koji će smatrati dozvoljenim nezakonit seksualni odnos, nošenje svile, konzumaciju alkohola ..., (nazivajući ih fiktivnim imenima). Neki će ljudi stajati u podnožju brda. Uvečer će im dolaziti pastir vodeći njihova stada ovaca i tražiti pomoć, a oni će mu odgovarati: 'Dodi nam sutra! Allah će ih uništiti tokom noći ...'“

419 Buhari, *Sahih*, „Ešribe“, hadisi 5593-5596; Malik, *Muvetta'*, „Ešribe“, hadisi 1534-1535, str. 608; Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 23, str. 31.



21

ANALOŠKO ZAKLJUČIVANJE UTEMELJENO NA DJELOTVORNIM UZROCIMA I POSREDNIM I VIŠIM CILJEVIMA ŠERIJATA

Ne smatramo da je bilo ko ko sumnja u to da su šerijatske odredbe otvorene za analoško zaključivanje (*kijas*) sposoban za duboko promišljanje i ispravno razumijevanje Šerijata. Na njih gledamo kao na pasivne recipijente i memori-zatore prenesenih pojedinačnih pravnih pravila, koji ne razumiju zajedničke aspekte pojedinačnih pravila koja se mogu podvesti pod ista opća pravila. Do-ista, možemo zamisliti njihovu zbunjenost kada tragaju za pravilima koja uređuju prakse za koje nema konkretnih smjernica u prenesenim hadisima.

Međutim, neće proteći mnogo vremena a da oni neće shvatiti urgen-tnu potrebu za *kijasom*, a ako ispitaju svoje vlastito mišljenje, ustanovit će da su ga zapravo utemeljili na analoškom zaključivanju.

Zapravo, induktivno proučavanje Šerijata u svim njegovim različitim dispozicijama (*tesarrufat*) uvjerilo je učenjake ummeta da on nije tretirao mnogobrojne pojedinačne slučajeve i detalje podjednako podvodeći ih pod jedno opće pravilo (*džins hukm*) osim gdje ono obuhvata zajednička specifična svojstva. Shodno tome, među učenjacima iz generacije ashaba i tabi'ina ustanovljena je praksa da se određene stvari vrednuju i procjenju-ju na osnovu drugih stvari. Drugim riječima, učenjaci su primjenjivali še-rijatska pravila kojima se uređuju ranije prakse na kasnije prakse, na osnovu svojstava (*evsaf*) zbog kojih su ta pravila propisana i koja je Zako-nodavac predvidio prilikom donošenja šerijatskih odredbi. Ako se ta svoj-



stva mogu odmah razumjeti (*karibe*), nazivamo ih djelotvornim uzrocima (*'ilel*), kao što je opojnost (*iskar*); ako su to temeljne univerzalije, nazivamo ih posrednim ciljevima (*mekasid karibe*), kao što je zaštita intelekta (*hifz el-'akl*); a ako su to krajnje univerzalije, onda ih nazivamo višim ili konačnim ciljevima (*mekasid 'alije*), koje dijelimo na dvije vrste: *masleha* i *mefseda* – o čemu smo već raspravljali.

Pravnici su u zakonodavstvu (*tešri'*) i elaboraciji (*tefri'*) šerijatskih pravila pribjegli zaključivanju po analogiji na osnovu analogana (*neza'ir*) i partikularija (*džuz'ijjat*), a ne na temelju potrage za posrednim temeljnim univerzalijama i dva konačna viša cilja, a to su *masleha* i *mefseda*, iz dva razloga. (1) Ustanovili su da je implikacija analogana jednog naspram drugog (*delle en-nezir 'ala nezirih*) bliže značenju koje je Zakonodavac eksplicitno spomenuo ili aludirao na njega ili, pak, značenju za koje su osjećali da postoji velika vjerovatnoća da ga je Zakonodavac konkretno uvažio u dodjeljivanju analogana istom pravilu (*hukm*). To je zato što je ukazivanje analogana na značenje koje je Zakonodavac predvidio precizno i jasno a prati ga i njegov primjer. Jedan od naših vrsnih učenjaka kazao je kako je navođenje primjera i analogana od strane učenjaka bilo od krucijalne važnosti za otkrivanje suptilnih značenja i skrivenih istina.⁴²⁰ Poređenja i analogani poštedjeli su pravnike napora da tragaju za dubljim značenjima i njihovim rodovima (*edžnas 'alije*). (2) Dalje, zahvaljujući njihovom jasnom objašnjenju, poređenja i analogani omogućili su mudžtehidima da se kreću prema značenju koje je prisutno u analoganima čije pravilo (*hukm*) nije poznato i da ih na taj način podvedu pod pravilo koje upravlja njihovim posrednim univerzalijama, a zatim pod njihove generičke univerzalije. U tom slučaju, ne bi trebalo predstavljati poteškoću za mudžtehide da to urade, jer su im tri nivoa (*meratib*)⁴²¹ ciljeva šerijatskih pravila i odredbi očividni.

Zapravo, oduvijek je jedan aspekt racionalnog argumentiranja (*istidlal*) filozofa i matematičara predstavljalo razumijevanje suptilnih i iznijansiranih značenja na osnovu jednostavno shvaćenih primjera. Isto tako, smatramo da i pravnici treba da slijede ovaj metod, jer je on najpodesniji za ljude koji imaju veću moć zapažanja. S obzirom na navedeno, sada možeš sigurno usvojiti načelno pravilo da sva šerijatska pravila i odredbe dopuštaju analoško zaključivanje ako je potvrđeno osnovno značenje koje je

420 Riječ je o velikom egzegeti ez-Zamahšeriju, koji je to naveo tumačeći sljedeći kur'anski ajet: *Allah se ne ustručava da za primjer navede mušicu ili nešto sićušnije od nje; oni koji vjeruju – ta oni znaju da je to Istina od Gospodara njihova; a oni koji ne vjeruju – govore: "Šta to Allah hoće s ovim primjerom?"* (2:26) (autor).

V. Mahmud ibn Omer ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik gavamid et-tenzil*, ur. Muhammed 'Abd es-Selam 'Abd eš-Šafi (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1415/1995), tom 1, str. 116.

421 Ova tri nivoa čine *'ilel*, *mekasid karibe* i *mekasid 'alije*, koje autor spominje u istom paragrafu.



Zakonodavac predvidio tim pravilima. Prema tome, veoma je mali broj pravila koja ne pripadaju ovoj kategoriji.

Vodeći učenjaci islamske jurisprudencije imaju različite stavove o primjenjivosti analogije na kategoričke sankcije (*hudud*), iskupljenja (*keffare*) i olakšice (*ruhas*), kao i povode, uslove i zapreke.⁴²² Saglasni su oko nemogućnosti primjene *kijasa* u pitanjima obredoslovlja (*'ibadat*).⁴²³ Ebu Bekr i Omer izjednačavali su nanu po ocu i nanu po majci u nasljeđivanju, pa je Ebu Bekr dijelio nasljedni dio jedne šestine među njima. Zabilježeno je u *Muvetti* da su „dvije nane došle Ebu Bekru es-Siddiku pa je on htio dati šestinu nani po majci. Neki ensarija je primijetio: 'Šta? Zar izostavljaš osobu od koje bi on naslijedio da je ona prije njega umrla?' Ebu Bekr je tada podijelio šestinu među njima dvjema.“⁴²⁴ To je bilo zaključivanje na osnovu razloga *utoliko prije (fahva)*, na koje su Ebu Bekru skrenule pažnju riječi ensarije, dok je podjela šestine između dvije nane predstavljala verifikaciju prisustva *ratio legis* pravila u ovom slučaju (*tahkik menat*). Ovo je uvijek slučaj kada postoji više nasljednika, ali tekst ne dopušta povećanje nasljednih dijelova. U *Muvetti* je također zabilježena sljedeća predaja:

Jedna nana po ocu došla je Omeru ibn el-Hattabu i zatražila svoj nasljedni dio. On joj je rekao: „Tebi ne pripada ništa, prema Allahovoj Knjizi, a ono što je ranije presuđeno tiče se samo drugog osim tebe (tj. ono što je odlučio Ebu Bekr, na osnovu Poslanikove, a. s., prakse, što je također zabilježeno u *Muvetti* na osnovu predaje el-Mugire ibn Šu'be i Muhammeda ibn Mesleme). Nije na meni da dodajem fiksnim dijelovima osim te šestine. Ako vas je dvije skupa, onda se ona dijeli među vama. Ako je bilo koja od vas dvije sama nasljednica, onda šestina pripada njoj.“⁴²⁵

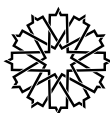
Dakle, Omer je primijenio analoško zaključivanje u podjeli šestine između dvije nane, ali se sustegnuo od primjene *kijasa* u smislu povećanja propisanog nasljednog dijela na jednu trećinu, u slučaju kada ima više nasljednika, gdje bi se kao osnova *kijasa* uzela braća po majci.

422 Pojmovi *sebeb* (povod), *šart* (uslov) i *mani'* (zapreka) odnose se na tri komponente *hukm vad'i* (deklaratorno pravilo). Deklaratorno pravilo ne stvara obavezu, nego olakšava djelovanje *hukm teklifi* (normativnog pravila), odn. pravila koje stvara obavezu. U svom tehničkom značenju, *sebeb* je ono što je Zakonodavac odredio kao identifikator pravnog pravila na način da njegovo postojanje znači istovremeno i postojanje *hukma* ili normativnog pravila, a njegovo odustvo znači odsustvo i normativnog pravila. *Šart* se odnosi na postojanje činjenica koje predstavljaju nužan preduslov za *hukm*. Konačno, *mani'* je stanje ili skup činjenica čije postojanje sprečava primjenu *hukma* bez obzira na postojanje povoda i ispunjenje uslova. Drugim riječima, to je faktor čije postojanje ukazuje na negaciju *hukma* ili njegovog sebeba. (Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, 2000), str. 74-76)

423 V. u ovom pogledu Ebu el-Husejn el-Basri, *Kitab el-mu'temed fi usul el-fikh*, tom 2, str. 794-796; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, str. 66-67.

424 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Fera'id“, hadis 1088, str. 346.

425 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Fera'id“, hadis 1087.



22

MANIPULACIJA S CILJEM DA SE NEZAKONITO PREDSTAVI KAO ZAKONITO

Termin manipulacija (*tehajjul*) znači predstaviti zakonitom neku praksu koja je zabranjena Šerijatom ili predstaviti prihvatljivim neko djelo koje Šerijat inače ne odobrava, kako bi se izbjegla krivica za činjenje tog djela. Dakle, manipulacija se u kontekstu Šerijata odnosi na prakse čija je zabrana potvrđena u zakonu (*šer'ī*) a autoritet koji stoji iza nje jeste sam Zakonodavac.

Međutim, manipulacija ne znači nastojanje da se zakonito djelo izvrši na drugačiji način ili drugačijim sredstvima. To se može nazivati upravljanjem (*tedbir*), težnjom (*hirs*) ili posvećenošću (*vere*).

Primjer upravljanja jeste slučaj čovjeka koji se zaljubio u neku ženu te nastoji da se njome oženi kako bi mogao živjeti s njom na zakonit način. Primjer težnje jeste slučaj Ebu Bekreta, koji je, nakon što je ušao u džamiju da klanja namaz dok je Poslanik, a. s., već bio na ruku' u, a bojeći se da ne propusti rekat i želeći da bude u prvom safu kako bi postigao njegovu korist, učinio ruku i pomjerio se pritom naprijed kako bi došao u prvi saf. Tada mu je Poslanik, a. s., rekao: „Neka Allah poveća tvoju ljubav prema dobru. Ali nemoj to ponovo raditi.“⁴²⁶

Posvećenost se može ilustrirati molbom upućenom nekome da te probudi na sabah-namaz iz straha da ne prespiš. Tako je Poslanik, a. s., učinio prilikom povratka iz Hajbera. Kada je stao da se odmori na kraju

⁴²⁶ Buhari, *Sahih*, „Ezan“, hadis 783, str. 127.



noći, zamolio je Bilala da pazi na sabah-namaz, iako je i sam Bilal bio savladan snom, kako je zabilježeno u *Muvetti*.⁴²⁷

Manipulacija može biti verbalna. Npr. neko pod prijetnjom smrću biva prisiljen da izgovori blasfemične riječi, te mu sama okolnost da je pod prisilom to dopušta, shodno sljedećem kur'anskom ajetu: *Onoga koji zaniječe Allaha, nakon što je u Njega vjerovao – osim ako bude na to primoran, a srce mu ostane čvrsto u vjeri* (16:106). Druga forma verbalne manipulacije jeste upotreba izraza koji su nejasni javnosti od strane osoba koje su izložene progonu. Npr. kada su velikog muhaddisa Ebu 'Abdullaha el-Buharija pitali o „stvaranju“ Kur'ana (*halk el-Kur'an*), njegov odgovor je bio sljedeći: „Naš govor je dio naših djela, a naša su djela stvorena.“

Međutim, to nije značenje manipulacije koje mi ovdje istražujemo. Naša diskusija ne uključuje ni upotrebu manipulacija u transakcijama kako bi se ljudi namamili na određene pravne posljedice kojih nisu ni svjesni. To se zove prevarom (*tagrir*), kao kada jedan od dvojice parničara pribjegne mirenju kao načinu da zadobije priznanje ili ustupak svog suparnika. Stoga, definicija manipulacije u terminologiji šerijatskih pravnika data je na početku poglavlja. Ebu Ishak eš-Šatibi objašnjava je u desetoj propoziciji drugog dijela *Kitab el-mekasida*, u knjizi *'Unvan et-ta'rif* na sljedeći način:

Allah je propisao neke stvari, a zabranio druge u apsolutnom smislu bez navođenja specifičnih razloga (*esbab*), kao što je slučaj s propisivanjem namaza i posta (...) i zabranom preljuba i kamate. Također je neke stvari propisao, a druge zabranio zbog konkretnih razloga, kao što je slučaj s propisivanjem zekata i iskupljenja (*keffarat*) i zabranom udaje razvedene žene (koja se udala prije isteka perioda čekanja) kao i upotrebom uzurpiranih ili ukradenih stvari. Tako, ukoliko pravni subjekt (*mukellef*) uspije izbjeći svoje obaveze ili činiti ono što je zabranjeno na takav način da obavezno predstavi kao dobrovoljno, a zabranjeno kao dopušteno, onda se njegovo ponašanje (*tesebbub*) naziva manipulacijom (*tehajjul*).⁴²⁸

Eš-Šatibi navodi niz primjera u svojoj analizi. Ovim se bavio i Buharija u poglavlju *Kitab el-hijel* (Knjiga o manipulaciji) svoje hadiske zbirke. On bilježi Poslanikove, a. s., hadise koji poništavaju pravne doskočice/smicalice (*hijel*) i klasificira ih prema kriterijima pravnika, shodno različitim postupanjima pravnih subjekata (*tesarrufat el-mukellefin*).⁴²⁹ Nema sumnje da su pravne doskočice u ovom smislu zabranjene. Eš-Šatibi u drugom dijelu *Kitab el-mekasida* u knjizi *'Unvan et-ta'rif* navodi sljedeće:

427 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Vukut es-salah“, hadisi 24-25, str. 19-21.

428 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/2, str. 655-656.

429 V. Buhari, *Sahih*, „Hijel“, hadisi 6539-6981, str. 1199-1204.



Dvanaesta propozicija: pošto je ustanovljeno da su šerijatske odredbe (*ahkam*) uvedene radi dobrobiti (*mesalih*) ljudi, ljudska se djela vrednuju shodno njima, jer to predstavlja Zakonodavčev cilj u pogledu tih djela. Ako je neko djelo, vanjsko ili unutarnje (tj. po svojoj koristi i unutarnjoj mudrosti) u skladu s izvornim pravilom legitimnosti, onda nema problema. Međutim, ako njegova vanjska forma jeste u skladu s pravilima Šerijata, ali narušava unutarnju mudrost i svrhu, onda je ono ništavno. To je zato što djela prema Šerijatu (tj. koja treba izvesti shodno njegovim pravilima) nisu cilj sama po sebi (tj. samo po svojoj formi i izgledu). Ona treba da se čine radi nečega što nadilazi formu, a sastoji se od unutarnjih smislova koji im se pripisuju, tj. interesa (*mesalih*) zbog kojih su propisana. Stoga, svako djelo koje se izvršava protivno ovim uslovima u suprotnosti je sa šerijatskim propisima (*mešru'at*).⁴³⁰

U drugoj propoziciji istog dijela knjige on navodi:

Zakonodavčeva namjera koja se odnosi na pravni subjekt (*mukellef*) jeste da njegova namjera u izvršenju propisanih djela mora biti usklađena s Njegovom (tj. Zakonodavčevom) namjerom propisivanja pravila (*tešri'*). To je jasno argumentirano samim ozakonjenjem (*vađ'*) Šerijata jer smo već pokazali da je on ustanovljen radi dobrobiti (*mesalih*) ljudskog roda.⁴³¹

U trećoj propoziciji istog dijela on navodi:

Šerijatske obaveze i zabrane ustanovljene su isključivo radi ostvarenja dobrobiti (*mesalih*) i izbjegavanja i otklanjanja šteta (*mefasid*). Ako one budu narušene, onda se djelima neće postići ono što je dobro, niti izbjeći ono što je zlo.⁴³²

Ono što je eš-Šatibi naveo može se sumirati na sljedeći način. Sva propisana djela zavise od konkretnih uzroka (*esbab*), koji su klasificirani kao takvi samo zato što odražavaju unutarnju mudrost i osnovne interese (*mesalih*) koje Zakonodavac dovodi u vezu s njima. On je te uzroke učinio indikatorima te mudrosti i njenih relevantnih interesa (*mesalih*). Shodno tome, ako neko djelo bude lišeno te mudrosti, njegovo izvršavanje neće imati prvobitno zamišljenu svrhu. Npr. borba može biti u istoj formi i sličnim sredstvima, ali se može preduzeti zbog različitih razloga i ciljeva. Može biti legitimna, kao što je borba u ime Allaha ili protiv grupe muslimana koja pogrešno postupuje prema drugoj grupi muslimana, što se regu-

430 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/2, str. 660.

431 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/2, str. 613.

432 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/2, str. 615.



lira različitim pravilima. Ona može biti i nelegitimna, kao npr. borba radi plijena ili slave, kao što se navodi u Poslanikovom, a. s., hadisu: „Allah će njemu (tj. borcu) kazati (na Sudnjem danu): 'Borio si se kako bi te ljudi nazvali hrabrim ratnikom. I nazvan si tako.'“⁴³³

Nakon što smo pažljivo razmotrili različite pravne doskočice koje se koriste da bi se izbjegle šerijatske odredbe i kako one vode potpunom ili djelimičnom ispuštanju šerijatskih ciljeva, ustanovili smo da manipulacija ne slijedi jedinstven obrazac. Pažljivo proučavanje šerijatskih izvora omogućilo nam je da ih podijelimo u pet kategorija:

(1) Pravne doskočice koje rezultiraju potpunim odsustvom šerijatskog cilja (*maksad*) a da on ne bude zamijenjen drugim ciljem. One se sastoje od manipulacije kojom se kreira prepreka (*mani'*) ostvarenju cilja koji je Šerijat propisao. Dakle, neko djelo koristi se kao prepreka, a ne kao sredstvo ostvarenja cilja koji Šerijat predviđa. Nema nikakve dileme da je ova vrsta pravnih doskočica nezakonita te da se onaj koji se njome koristi treba tretirati suprotno njegovoj namjeri kada se ona spozna. Ima mnogo dokaza u Kur'anu i Sunnetu o tome, tako da se može govoriti o njihovoj kategoričnosti. Ebu 'Abdullah el-Buhari često ih navodi u poglavlju *Kitab el-hijel* svog *Sahiha*, kao i eš-Šatibi u 11. dijelu poglavlja *Kitab el-mekasid* svog *el-Muvafekata*, mada su neki citati sporni.⁴³⁴

Primjer ove vrste manipulacije jeste slučaj osobe koja pokloni svoju imovinu jedan dan prije kraja lunarne godine kako bi izbjegla plaćanje

433 Ovo je dio duže predaje koju prenosi Ebu Hurejre (Muslim, *Sahih*, „Imare“, hadis 1905, str. 759-760):

„Čuo sam Allahovog Vjerovjesnika, a. s., da govori: 'Prvi čovjek (čiji slučaj) će biti riješen na Sudnjem danu bit će onaj koji je poginuo kao šehid. Bit će doveden (na sud). Allah će ga navesti da govori o Njegovim blagodatima (tj. blagodatima koje mu je On podario) i on će o njima govoriti (te priznati da ih je uživao u svom životu). (Potom) će Allah upitati: 'Šta si radio (da uzvратиš na ove blagodati)?' On će odgovoriti: 'Borio sam se zbog Tebe dok nisam poginuo kao šehid.' Allah će kazati: 'Slagao si. Borio si se kako bi te ljudi nazvali hrabrim ratnikom. I nazvan si tako.' (Potom) će mu biti izrečena presuda te će biti povučen licem okrenutim dolje i bačen u Džehennem. Zatim će biti doveden čovjek koji je sticao znanje, prenosio ga (drugima) i učio Kur'an. Bit će doveden a Allah će ga navesti da govori o Njegovim blagodatima i on će o njima govoriti te priznati da ih je uživao u svom životu). (Potom) će Allah upitati: 'Šta si radio (da uzvратиš na ove blagodati)?' On će odgovoriti: 'Sticao sam znanje, širio ga i učio Kur'an, tražeći Tvoje zadovoljstvo.' Allah će kazati: 'Slagao si. Sticao si znanje da bi te ljudi nazivali učenjakom; učio si Kur'an da bi ljudi mogli kazati: On je karija (učač Kur'ana), i tako je i bilo.' (Potom) će mu biti izrečena presuda te će biti povučen licem okrenutim dolje i bačen u Džehennem. Zatim će biti doveden čovjek koga je Allah učinio iznimno bogatim i dao mu svaku vrstu imovine. Bit će doveden a Allah će ga navesti da govori o Njegovim blagodatima i on će o njima govoriti te priznati da ih je uživao u svom životu). (Potom) će Allah upitati: 'Šta si radio (da uzvратиš na ove blagodati)?' On će odgovoriti: 'Trošio sam imetak u one svrhe u koje si Ti želio da ga trošim.' Allah će kazati: 'Slagao si. Radio si to da bi ljudi mogli reći za tebe: On je velikodušan čovjek i tako je i bilo.' (Potom) će mu biti izrečena presuda te će biti povučen licem okrenutim dolje i bačen u Džehennem.“

434 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/2, str. 656-660.



zekata koji je dužna izdvojiti od te imovine, a zatim je uzme nazad od osobe kojoj je dala poklon. Drugi primjer tiče se onoga koji konzumira opojna sredstva kako bi bio pijan u vrijeme namaza te tako bio spriječen da klanja. Tu spadaju i mnoge vrste kupoprodaja na kredit koje služe kao sredstvo naplate kamate.

(2) Postoje pravne doskočice koje se koriste kako bi se zaobišla neka zakonita praksa da bi se došlo do druge stvari koja je također zakonita. Tj. ove doskočice sastoje se od upotrebe nekog djela kao sredstva postizanja nečega što je dopušteno, jer je to nešto što je Zakonodavac odredio da kao posljedica proistječe iz svog uzroka.

To se može ilustrirati slučajem nepovratno razvedene žene (*mebtuta*) koja predlaže muškarcu brak sa stvarnom namjerom da se od njega, tj. svog drugog muža razvede *hul'om*⁴³⁵ ili da ga isprovocira da se od nje razvede *talakom* nakon što konzumira brak s njim, čime joj postaje dozvoljeno da se ponovo uda za svog prvog muža. Dakle, brak se koristi kao sredstvo zaobilazjenja norme koja važi za nepovratni razvod braka. Kada se ona uda za drugog čovjeka, njena je namjera ostvarena na zakonit način. Drugi primjer jeste investiranje akumuliranog novca u trgovinu kako se ne bi smanjio davanjem zekata. Čineći to, čovjek zapravo koristi novac na zakonit način. To ima za posljedicu trošenje novca na kupovinu trgovačke robe, a to zauzvrat vodi ka smanjenju ušteđevine ispod nivoa *nisaba* zekata, čime postaje podobna za izuzeće od zekata na zlatni i srebreni novac (*nakdejn*).⁴³⁶ Ipak, prednost ove prakse jeste u tome što se umjesto ostvarenja koristi za siromašne, kojima bi se zekat mogao dati, koristi široj zajednici zahvaljujući cirkuliranju novca u ekonomskim aktivnostima. Isto tako, zekat na novac preobražava se u zekat na trgovačku robu u posjedu osobe.

Istoj kategoriji pripada kretanje od uzroka jednog propisanog djela do uzroka drugog isto tako propisanog djela, pri čemu je pravni subjekt slobodan da bira jedno od ta dva djela. Nakon što shvati da je jedno od ta dva djela teže za njega, on bira lakše djelo. Primjer je slučaj osobe čiji je novac dostigao nisab do kraja lunarne godine u mjesecu zul-hidždžetu. Potom, ta osoba odluči da obavi hadž i potroši novac u zakonitu svrhu pa tako cjelokupan iznos padne ispod nivoa nisaba. Kada dođe kraj godine, osoba više nema iznos novca koji podliježe zekatnoj obavezi.

435 *Hul'* ili otkup je transakcija u kojoj supruga plaća mužu kako bi dobila razvod braka. Drugim riječima, to je vrsta razvoda kojeg inicira supruga na temelju plaćanja otkupa. Za više detalja v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 79-84; Ahmad ibn Naquib al-Misri, *Reliance of the Traveller*, prijevod: Nuh Ha Mim Keller (Beltsville, MD: Amana Publications, 1997.), str. 562-563.

436 Zlato i srebro bili su službeni novac koji se koristio u ekonomskim transakcijama.



Općenito uzevši, ova je kategorija doskočica dopuštena. Ovdje zapravo pravni subjekt zaobilazi jedno šerijatsko pravilo samo kako bi primijenio drugo i odriče se jednog šerijatskog cilja samo kako bi ostvario drugi cilj, bez obzira na razlike između pojedinih slučajeva i primjera.

(3) Ova kategorija sastoji se od doskočica koje se primjenjuju kako bi se zaobišlo nešto što je propisano Šerijatom na način da se prelazi na drugu propisanu praksu koja je lakša pravnom subjektu za izvršenje od one koju zaobilazi. Kao primjer uzet ćemo nošenje mestvi kako bi se izbjeglo pranje stopala prilikom uzimanja abdesta, te se prelazi na potiranje (*mesh*).⁴³⁷ Nošenje mestvi primijenjeno je u svojoj uzročnosti kao povod (*sebeb*), a ne zapreka (*manī'*) potiranju.

Drugi primjer tiče se osobe koja, zbog toga što ramazan pada u vrućem ljetnom periodu ili zbog zaborava, odluči da ode na putovanje kako bi izbjegla post po vrućini, a zatim naposti propuštene dane u hladnijem periodu. Ovdje imamo traženje olakšice (*terehhus*) pri suočavanju s teškoćom u izvršenju pravila (*hukma*), koje je ipak jače od pravnog izuzeća (*ruhsa*) koje se sastoji od potpune suspenzije primarnog pravila.

(4) Ova kategorija sastoji se od pravnih doskočica koje se koriste u djelima koja ne sadrže važna značenja koja je predvidio Zakonodavac. Pribjegavanje ovoj vrsti manipulacija može voditi ka postizanju određenih ciljeva koji podsjećaju na ciljeve Zakonodavca. Ove vrste jesu doskočice koje se koriste u zakletvama koje ne pogađaju prava drugih, kao što je zaklinjanje da se neće ući u kuću ili nositi određena odjeća. Šerijatsko je pravilo da je iskupljenje (*keffaret*) obavezno za nekoga ko se zakune a zatim prekrši zakletvu. Svrha iskupljenja jeste da se poštuje Allahovo ime, koje je osoba uzela kao Svjedoka da će ispoštovati zakletvu. Ako nekome bude teško da ispoštuje zakletvu i pokušava da se oslobodi iste na način koji podsjeća na njeno ispunjenje, onda će svrha poštovanja Allahovog imena biti ispunjena. U ovom kontekstu, sudija Ebu Bekr ibn el-'Arebi spomenuo je sljedeću priču u svojoj knjizi *el-'Avasim*:

Vidio sam imama Ebu Bekra Fahr el-Islama eš-Šašija⁴³⁸ u svom sjedištu kod javnog ulaza u halifinu palatu. Došao je neki čovjek i rekao mu: „Zakleo sam se da neću nositi ovu odjeću.“ Imam je odrezao komad čovjekove odjeće veličine prsta a zatim mu rekao: 'Sada je možeš nositi i nećeš biti kriv za kršenje zakletve.'⁴³⁹

437 Potiranje mestvi (*el-mesh 'ala el-huffejn*) vlažnim rukama može zamijeniti pranje stopala, koje je sastavni dio abdesta. Mestve koje muslimani koriste u ove svrhe kožne su čarape koje pokrivaju stopalo do gležnjeva i zatvaraju se rajferšlusom a mogu se nositi ispod obuće. Za više detalja v. Ibn Naquib al-Misri, *Reliance of the Traveller*, str. 67-70.

438 Muhammed ibn Ahmed ibn Omer eš-Šaši umro je 507/1115.

439 Ebu Bekr ibn el-'Arebi, *el-'Avasim min el-kavasim*, ur. 'Ammar Talbi (Doha: Dar es-sekafe, 1413/1992), str. 373.



Učenjaci su imali širok prostor za idžtihad o različitim detaljima ove kategorije doskočica i zato se mnogo razilaze o ovom konkretnom slučaju. Malikov stav je da je ta osoba dužna ispuniti svoju zakletvu, inače je kriva za njeno neispunjenje. Nasuprot njemu, eš-Šaši je bio šafijski pravnik i moguće je da je dao ovu fetvu, koju prenosi Ibn el-'Arebi, nekome za koga je znao da neće moći ispuniti keffaret za *kršenje* zakletve ili nekome za koga je znao da neće moći priuštiti sebi da nahrani siromahe ili oslobodi roba. Moguće je i da je znao da taj čovjek nije u stanju da posti ili da mu je post pretežak, kao što je slučaj s osobama koje obavljaju teške fizičke poslove. Zato je pribjegao ovoj fetvi kao sredstvu očuvanja svetosti zakletve u svijesti lica koje je postavilo pitanje. U sličnom tonu, neki hanefijski pravници, kada bi ih pitali o licu koje se zakune da neće ulaziti u kuću, savjetovali bi onima koji su postavili pitanje da se u kuću popnu kroz prozor ili svjetlarnik.

(5) Postoje pravne doskočice koje nisu protivne Zakonodavčevoj namjeri ili čak mogu pomoći u ostvarenju Njegovog cilja. Ipak, one znače gubitak prava nekog drugog ili prouzrokovanje štete po njega. Ova kategorija može se ilustrirati produžavanjem perioda čekanja razvedene žene u vrijeme kada razvod nije imao precizno ograničenje u ranom periodu islama.

Malik bilježi u *Muvetti* putem dva seneda sljedeće:

Bilo je uobičajeno da se muškarac razvede od svoje žene a zatim joj se vrati prije isteka perioda čekanja (*'iddet*), što je smatrano prihvatljivim, čak i ako se razvodio od nje hiljadu puta. Čovjek bi došao svojoj supruzi i razveo se a kada bi kraj njenog perioda čekanja bio na vidiku, vratio bi je nazad a potom se opet razveo govoreći: „Ne! Tako mi Allaha, niti ću ti ja prilaziti, niti ćeš se ikada moći ponovo udati.“ Uzvišeni Allah je objavio: *Puštanje može biti dvaput, pa ih ili velikodušno zadržati ili im na lijep način razvod dati (2:229) i I ne zadržavajte ih da biste im učinili nasilje; a onaj ko tako postupi – ogriješio se prema sebi. Ne igrajte se Allahovim propisima (2:231).*⁴⁴⁰

Uzvišeni Allah govori o predislamskim običajima kod razvoda braka koji su bili štetni po ženu, pa je zato ograničio razvod na tri puta. Sličan je i primjer čovjeka koji se oženi nepovratno razvedenom ženom (*mebtuta*) s namjerom da njenom prvom mužu, koji se od nje razveo, učini dozvoljenim da ponovo sklopi brak s njom. Naizgled, takvo je djelo u skladu sa šerijatskim pravilima i ostvaruje cilj Zakonodavca koji se ogleda u podsticanju muža da vrati svoju razvedenu suprugu (*redž'a*) pod uslovom da se ona prethodno uda za drugog čovjeka. Međutim, Poslanik, a. s., je u

440 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Talak“, hadisi 1242-1243, str. 403.



hadisu koji prenosi 'Abdullah ibn Mes'ud a bilježi ga et-Tirmizi, koji je potvrdio njegovu vjerodostojnost, prokleo osobu koja postupa na ovakav način.⁴⁴¹

Ako je ovaj hadis vjerodostojan, Poslanikova, a. s., stroga osuda spomenutog postupka može, prema našem shvatanju, ovisiti o jednom od dva ili od oba razloga koja ćemo navesti. Prvi, takav postupak može značiti nedostatak časti i poštenja, jer je prava svrha braka združivanje muškarca i žene, tako da u skladu s njom muž ne bi smio svoju suprugu činiti dostupnom drugim muškarcima. To bi također moglo da se tretira kao jedan oblik privremenog braka (*nikah el-mut'a*), shodno pravnom mišljenju koje zabranjuje ovu vrstu ugovora.

Svaki od ova dva razloga čini dio djelotvornog uzroka. Zapravo, učejnci nemaju jedinstven stav o tome da li je muškarcu dozvoljeno da ponovo sklopi brak sa nepovratno razvedenom suprugom nakon što je ona zaključila fiktivni brak s drugim muškarcem.

Ovo pitanje zahtijeva dodatno promišljanje, jer se njegov štetni aspekt tiče *muhallila*, a ne *muhallela lehu*,⁴⁴² osim ako dokidanje ove vrste braka ima za svrhu da onoga ko ga prakticira tretira suprotno od njegovog neprimjerenog cilja u manipulaciji propisima. S tim u vezi, Poslanik, a. s., je rekao: „Čovjek ne treba zadržavati višak vode koja je u njegovom posjedu kako bi time onemogućio rast trave (koju drugi koriste za napasanje svoje stoke).“⁴⁴³ Zadržavanje viška vode koju neko posjeduje dozvoljeno je, jer je to vršenje vlastite slobode u pogledu imovine, te, prema našem mišljenju,⁴⁴⁴ takva sadaka nije obavezna. Međutim, ako se to zadržavanje koristi kao način da se drugi ljudi spriječe da koriste višak trave, onda je zadržavanje viška vode zabranjeno jer pastiri ne vode stoku tamo gdje nema vode.

Isto vrijedi za ništavnost verbalnih doskočica u zakletvama koje imaju za cilj da liše ljude njihovih prava. Prema tome, zakletve se tumače shodno namjeri osobe koja je izrekla zakletvu.

441 Hadis prenose 'Ali ibn Ebi Talib, Ebu Hurejre i 'Ukbe ibn 'Amir i glasi: „Allah je prokleo *muhallila* i čovjeka za koga je (tj. razvedenu ženu) on čini dopuštenom“ (Tirmizi, *Sunen*, „Nikah“, hadis 1943, tom 5, str. 44). Bilježe ga i Muslim, *Sahih*, „Nikah“, hadis 1433, str. 537-538 i Darimi, *Sunen*, ur. Fevvez Ahmed Zemerli i dr. (Kairo: Dar er-rejjan i Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, 1407/1987), „Nikah“, hadis 2258, tom 2, str. 211.

442 *Muhallil* je čovjek koji oženi nepovratno razvedenu ženu pod uslovom da je učini dopuštenom njenom prvom mužu (*muhallel lehu*). Za više detalja v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 104-105.

443 Buhari, *Sahih*, „Musaka“, hadis 2353, str. 378 i „Hijel“, hadis 6962, str. 1200; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Akdije“, hadis 1424, str. 528.

444 Pod izrazom „naše mišljenje“ autor se referira na malikijski stav o neobaveznoj prirodi sadake. V. Karafi, *Zakire*, tom 5, str. 355.



Nakon što smo ustanovili ove kategorije doskočica, oni koji žele da ih shvate otvorenih umova i bez predrasude sigurno će zaključiti da argumenti koji se obično navode kako bi se potkrijepilo manipuliranje propisima najčešće nisu adekvatno ispitani. Takvima neće biti teško da te argumente primijene na njihove odgovarajuće kontekste i trasiraju njihove potankosti. Shodno tome, ono što se u ovom smislu prenosi kao dio Šerijata, može se lahko riješiti. Npr. djela koja su pravno kvalificirana različito od ustanovljenih pravila koja uređuju njihove analogane (*neza'ir*) takva su zašto što su se dogodila na početku Objave, pa ih je Poslanik, a. s. izuzeo, ili zato što su se ticala specifičnih situacija.

Prvoj kategoriji pripada npr. ono što Malik u *Muvetti* i Muslim u *Sahihu* bilježe vezano za dokidanje usvojenja u islamu. Druga kategorija obuhvata npr. ono što je zabilježeno u hadisu o nekom čovjeku koga je Poslanik, a. s., oženio ženom koja se povjerila Poslaniku, a. s., (da je uda za nekoga po svojoj diskreciji). Taj je čovjek rekao Poslaniku, a. s.: „Nemam joj šta dati kao mehr.“ Poslanik, a. s., mu je na to odgovorio: „Idi, ženim te njome za dio Kur'ana koji znaš,⁴⁴⁵ Nema dileme da je to bio specifičan slučaj kome je data forma koja podsjeća na formu braka i mehra kako bi se koliko je moguće sačuvala svetost mehra shodno jednoj interpretaciji izraza „za dio Kur'ana koji znaš“ u Poslanikovom, a. s., iskazu.

Nema potrebe da naširoko raspravljamo o sadržaju ranijih objava, zato što dostupni detalji ranijih vjerzakona nisu dovoljni da ustanovimo do koje se mjere poznate forme doskočica razlikuju od ostalih odredbi tih vjerzakona. Npr. kur'ansko kazivanje o poslaniku Ejjubu: *I uzmi rukom svojom snop i njime udari, samo zakletvu ne prekrši!* (38:44) protumačeno je na sljedeći način. Ejjub se zakleo da će kazniti svoju suprugu sa stotinu udaraca. Međutim, kada je ljutnja prošla, osjetio je sažaljenje prema njoj, što znači da se kolebao da li da ispuni zakletvu. Onda mu je Allah naredio da je udari snopom travki. Vjerovatno se radi o posebnoj Allahovoj odredbi za njega kao o jednom od dva moguća načina ispunjenja zakletve, budući da nam je Allah propisao odredbu koja regulira iskupljenje za prekršenu zakletvu. Može se raditi i o posebnom odobrenju koje je Allah dao Svojim poslanicima jer su oni sačuvani od nepoštovanja svetosti Njegovog imena.

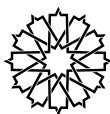
Nema potrebe ni da raspravljamo o kur'anskom kazivanju o poslaniku Jusufu: *Mi poučismo Jusufa da tako varku izvede. – On po vladarevu zakonu nije mogao uzeti kao roba brata svoga, ali je mogao Allahovim dopuštenjem*

445 Buhari, *Sahih*, „Nikah“, hadis 5121, str. 915; Muslim, *Sahih*, „Reda“, hadis 1425, str. 530.



(12:76). Ako je ovo bila manipulacija, ona je imala cilj da se njome ostvari korist koju nijedan Božiji vjerezakon nije zabranio. Jasno je da se sintagma „po vladarevom zakonu“ tiče faraona; stoga, pripisivanje zakona tom vladaru ukazuje na to da se ne radi o Allahovom zakonu.⁴⁴⁶

446 Prema Muhammedu Asadu postoji još jedan važan aspekt kazivanja o Jusufu, a. s.: „To je ilustracija temeljne doktrine da odluka o tome šta će se dogoditi pripada samo Allahu (67. ajet iste sure). Jusuf je htio zadržati Benjamina kod sebe, ali prema egipatskom pravu on to nije mogao učiniti bez saglasnosti svoje polubraće, koji su bili zakonski staratelji maloljetnog brata, a oni, vezani svečanim obećanjem koje su dali svom ocu, sigurno ne bi pristali na to da ostave Benjamina. Jedina alternativa koju je Jusuf imao na raspolaganju bila je da im otkrije svoj identitet, ali pošto nije bio spreman da ide toliko daleko, bio je dužan da pusti Benjamina da ide sa svojom braćom. Iznenadno otkriće njegovog poklona, potpuno neočekivano od Jusufa, promijenilo je tok stvari: jer sada je ispalo da je Benjamin kriv za krađu, a prema zakonu zemlje, Jusuf je imao pravo uzeti ga kao roba i tako ga zadržati u svojoj kući. Riječi: *Mi poučismo Jusufa da tako varku izvede*, koje se odnose na događaj sa čašom ukazuju da konačan ishod nije bio planiran niti ga je mogao predvidjeti Jusuf.“ (Asad, *The Message and the Qur'an*, pon. cit., str. 349, bilj. 77)



23

PРАВНА ПРЕВЕНЦИЈА

U terminologiji muslimanskih pravnika sintagma *sedd ez-zera'i'* koristi se u značenju poništavanja (*ibtal*) onih djela koja vode ka znatnoj šteti, iako nisu štetna sama po sebi. Prema el-Mazerijevom komentaru djela *et-Telkin* 'Abdu el-Vehhaba el-Bagdadija,⁴⁴⁷ „blokiranje puteva (*sedd ez-zera'i'*) je zabrana dopuštenog djela kako ne bi bilo upotrijebljeno kao sredstvo za postizanje nedopuštenog cilja“.⁴⁴⁸ Ova praksa bliska je manipulaciji (*tehajjul*). Međutim, pravne doskočice (*hijel*) predstavljaju djela koja neki ljudi čine samostalno kako bi izbjegli određene obaveze korištenja sredstava koja su dopuštena u Šerijatu, tako da njihovo djelovanje naizgled biva u skladu sa šerijatskim pravilima. Međutim, pojam *zeri'a* u spomenutoj sintagmi odnosi se na ono što vodi zlu u mnogim slučajevima, bez obzira da li pravni subjekti to namjeravaju ili ne. Osim toga, sredstva (*zera'i'*) i pravne doskočice (*hijel*) razlikuju se u dva aspekta: općenitosti (*'umum*) i posebnosti (*husus*), s jedne strane, i namjeri i odsustvu namjere, s druge strane. Nadalje, doskočice i sredstva razlikuju se u još jednom pogledu. Dok se doskočice odnose isključivo na djelo koje vodi neostvarenosti nekog cilja Šerijata, sredstva (*zera'i'*) mogu, ali ne moraju uvijek imati takav efekat.

447 El-Kadi Ebu Muhammed 'Abd el-Vehhab ibn 'Ali ibn Nasr el-Bagdadi rođen je 363. god. po H. a umro 421. god. po H. Izvanredan tradicionalist i pravnik, el-Kadi 'Abd el-Vehhab studirao je kod nekih od najeminentnijih učenjaka Bagdada, poput Ebu Bekra el-Ebharija, Ibn el-Kassara i Ebu Bekra el-Bakillanija. Kod njega su studirali veliki učenjaci, poput el-Mazerija. Autor je velikih djela iz malikijske jurisprudencije. Tu spadaju, između ostalih, *el-Muhtesar*, *el-Me'une*, *Šerh er-risale*, *el-Mumehhed*, *el-Insaf*, *Šerh el-Mudevvene* i *et-Telkin*.

448 Prilikom dokumentovanja ovog citata, autor se oslonio na kopiju rukopisa el-Mazerijevog komentara djela *et-Telkin* autora el-Kadija 'Abd el-Vehhaba. On se poziva na početak poglavlja o kupoprodajama na odgodu (*buju' el-adžal*). Nažalost, do sada su tek prva tri toma koja tretiraju abdest i namaz redigovana od strane Šejha Muhtara es-Sellemija i objavljena u izdanju kuće Dar el-garb el-islami (Bejrut, 1997).



Da dobre prakse mogu voditi lošim posljedicama, treba da znaš, poznato je u iskustvu ljudi. Zapravo, može se desiti da se te posljedice dogode tek onda kada proces dosegne stanje perfekcije. Npr. savršeno stanje vatre koje se sastoji od sagorijevanja od koga ljudi imaju stvarnu korist, postiže se destruktivnom manifestacijom plamena. Šerijat zabranjuje sredstva (*sedd ez-zera'ī*) uvijek kada postoji vjerovatnoća da će loše posljedice prevagnuti u odnosu na izvorno dobro nekog djela. Dakle, sredstva koja moraju biti zabranjena ili blokirana jesu djela čije loše posljedice pretežu u odnosu na dobre. El-Karafi je u 94. dijelu svoje knjige *el-Furuk* podijelio sredstva koja vode lošim posljedicama u tri kategorije:

1. Sredstva za koja su pravnici saglasni da ih ne treba zabraniti, kao što je sprečavanje uzgoja vinove loze iz bojazni da bi se moglo proizvesti vino i sprečavanje izgradnje kuća u nizu iz bojazni od preljuba.
2. Sredstva o čijoj zabrani postoji konsenzus pravnika, kao što je kopanje bunara na javnom putu bez zaštitne ograde.
3. Sredstva o čijoj zabrani pravnici imaju različite stavove, kao što je kupoprodaja na odgodu (*buju' el-adžal*).⁴⁴⁹

Međutim, el-Karafi nije diskutirao o pitanju zašto se neka od tih sredstava pravno tretiraju za razliku od drugih. Prema našem shvatanju, odgovor na to pitanje jeste da Šerijat nastoji uspostaviti balans između inherentne dobrote nekog djela koje se koristi kao sredstvo i njegovih mogućih štetnih posljedica. Dakle, ovo pitanje potpada pod pravilo koje uređuje konflikt između dobrobiti (*mesalih*) i šteta (*mefasid*), o kome smo diskutirali u vezi sa sveobuhvatnim principom zakonodavstva u 12. poglavlju. Naime, sredstva koja su zabranjena sastoje se od stvari čije štetne posljedice pretežu u odnosu na njihovo izvorno dobro, kao u slučaju kopanja bunara na putu bez zaštitne ograde. Međutim, prakse čije izvorno dobro ima prednost u odnosu na moguće loše posljedice, kao što je uzgoj vinove loze – nisu zabranjene. Nadalje, bez obzira na posljedice sredstava, potreba društva za njima te okolnost da se posljedice mogu ili ne mogu ostvariti drugim sredstvima imaju veliki utjecaj na zabranu određenih sredstava u odnosu na druga.

Ipak, to ne znači da potreba društva za datim sredstvima proistječe iz nužde (*darura*) u smislu da egzistencija društava zavisi od njih. Ustvari, ukoliko se neko djelo koje se koristi kao sredstvo zabrani, onda će se veliki broj ljudi suočiti s poteškoćom. Npr. premda društvo može opstati i bez

449 Karafi, *Furuk*, tom 2, str. 450-451; *Šerh Tenkih el-fusul*, str. 353; *ez-Zakire*, tom 1, str. 147-148.



grožđa, opterećivanje ljudi tim lišavanjem suprotno je tolerantnosti Šerijata (*semaha*). Iz tog razloga, daje se prednost dopustivosti uzgoja vinove loze u odnosu na moguću štetnu posljedicu koja se sastoji od proizvodnje vina. Ako bi se zabranila izgradnja kuća u nizu, to bi uzrokovalo ozbiljnu štetu, koja gotovo da se i ne može tolerisati; dakle, radi se o nečemu što pripada kategorija *hadžijjat*. Premda su potencijalne posljedice preljuba teže od onih koje proizlaze iz konzumacije vina, one su malo vjerovatne.

Tako princip zabrane sredstava ima važnu zakonodavnu svrhu. Ona je potvrđena induktivnim izvođenjem iz različitih šerijatskih dispozicija u njegovim detaljnim pravilima, načinima na koje tretira različite narode u svijetu i strategije koju je ustanovio kako bi postigao svoje ciljeve. Ona se zapravo manifestira na tri različita nivoa. Pažljiva analiza ljudskih postupaka iz perspektive sredstava koja vode lošim posljedicama pokazuje da se ona mogu klasificirati u dvije glavne kategorije:

1. Prva kategorija sastoji se od djela koja nesumnjivo predstavljaju sredstva koja vode ka lošim posljedicama. Zlo je jedan od njihovih stalnih efekata. Drugim riječima, ono čini sastavni dio njihove suštine. Njihovo tretiranje je jedan je od temeljnih principa u Šerijatu i čini osnovu brojnih tekstualnih pravila (*ahkam mensusa*) Šerijata, kao što je zabrana vina.
2. Druga kategorija sastoji se od djela koja mogu, ali ne moraju nužno voditi lošim posljedicama. Vjerovatnoća da će se te posljedice ostvariti varira od velike do male. I ova kategorija predmet je tekstualnog zakonodavstva, kao npr. prodaja namirnica prije nego što se dođe u puni posjed nad njima.⁴⁵⁰ Određene vrste ove kategorije nisu se pojavile u vrijeme Poslanika, a. s., nego kasnije, zbog čega ih pravnici različito procjenjuju, u rasponu između dopuštenja i zabrane. Naime, njihove štetne posljedice mogu biti očite ili skrivene, česte ili rijetke, privremene ili trajne i suprotstavljene ili ne onim što zahtijeva otklanjanje štete.

Dok je prva kategorija osnova (*asl*) analoškog zaključivanja (*kijas*) u ovom kontekstu, druga kategorija je područje gdje *kijas* može biti očigledan (*dželi*) ili skriven (*hafi*),⁴⁵¹ zavisno od toga koliko je pravnik uspješan u

450 U vezi s tim, 'Abdullah ibn Omer prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Onaj ko kupuje namirnice, ne treba ih prodavati dok ih ne preuzme.“ (Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadis 1329-1330, str. 442; Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadis 2133, str. 342; Muslim, *Sahih*, „Buju“, hadis 1525, str. 588)

451 Izraz *kijas dželi* može se prevesti kao očigledna analogija. Sastoji se od *a fortiori* argumenata u analoškom zaključivanju u kojem novi slučaj (*fer*), iako nije tretiran šerijatskim tekstovima, dolazi u okvir značenja tih tekstova. Drugim riječima, to je analogija u kojoj je djelotvorni uzrok (*'illet*) očigledniji u novom slučaju nego u izvornom slučaju (*asl*). Što se tiče izraza *kijas hafi*, može se prevesti kao skrivena analogija. Uključuje proces u kome mudžtehid ne pron-



ustanovljenju relevantnosti djela u pitanju u odnosu na izvorni slučaj (*asl*). Nadalje, otkriva se kako razmatranje tih sredstava (*zera'i*) pripada očuvanju interesa (*hifz el-mesalih*) i otklanjanju šteta (*der' el-mefasid*). Ovoj kategoriji pripadaju ugovori o kupoprodaji na odgodu koji se javljaju u različitim formama. Malik ibn Enes nije odobravao ove ugovore, nego ih je zabranio na osnovu toga što ih ljudi često koriste kao sredstvo legalizacije kamatnih transakcija, koje su štetne po sebi.⁴⁵² Prema njegovom mišljenju, namjera ljudi da zaključuju takve ugovore vodi ka njihovom propagiranju i širenju, uslijed čega oni rezultiraju zlom (*mefседа*) kamate, koja je zabranjena. To je razlog zbog kojeg je Malik ovdje uzeo u obzir sumnju, jer inače ljudske namjere ne utječu na prirodu zakonodavstva. Odluka bi bila drugačija da to nije slučaj, jer u slučaju kada bi ove transakcije prevladale, ljudi koji žele legitimirati ono što je zabranjeno svjesno bi nastojali postići loše posljedice.

Ovo je važan aspekt Malikove misli, koji niko nije pravilno razumio. Zapravo, kao što je spomenuo el-Karafi, ona je tako pogrešno shvaćena da su neki vični pravnici kazali: „Pošto je zabrana ovih transakcija zasnovana na sumnji, one koje sklapaju ugledni i pobožni ljudi ne bi trebalo da budu zabranjene.“⁴⁵³ Daleko od toga! Ljudske namjere ne utječu na promjenu Božanskog zakonodavstva. Međutim, one se uzimaju kao pokazatelj njihove dosljednosti u legaliziranju nedopuštenog. Zar ne vidiš da se namjera ne uzima u obzir izvan takvih okolnosti?

Npr. ako bi čovjek koji se u periodu džahilijeta bavio kamatnim poslovima preobrazio svoje poslovanje u formu pretplate (*selem*) nakon što je primio islam, njegova praksa ne bi se smatrala nezakonitom. Naime, pošto bi svoje kamatne profite zamijenio onima koji su zasnovani na *selemu*, njegovi poslovi bili bi oslobođeni štete (*mefседа*) koju zabranjeni kamatni poslovi uključuju. Štaviše, njegovo postupanje ispunilo je dobru svrhu (*masleha*), zbog koje je *selem* i dozvoljen. A s obzirom na to da Šerijat, kao što smo ranije pokazali, nije osvetnički nastrojen, nije mu cilj da tog čovjeka liši profita koji je zaradio na zakonit način samo zbog njegove namjere.

Postaje jasno da je razmatranje blokiranja puteva (*sedd ez-zera'i*)

lazi odmah djelotvorni uzrok *hukma*, nego ga izvodi iz tekstova pribjegavajući pritom nizu metoda. Može se definirati i kao analogija u kojoj je djelotvorni uzrok manje očit u novom nego u izvornom slučaju. Za više detalja o različitim stavovima o značenju, opsegu i validnosti ovih i drugih vrsta *kijasa* v. Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, str. 79-91; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, str. 96-104.

452 V. Malikov komentar u tom pogledu u: *Muvetta'*, „Buju“, str. 460-461 i 468-469. Za više detalja o istom pitanju v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 171-179; Karafi, *Šerh Tenkih el-fusul*, str. 353.

453 Karafi, *Furuk*, tom 3, str. 1056; *Šerh Tenkih el-fusul*, str. 356.



otvoreno i za ograničavanje i za relaksiranje, shodno stepenu ljudske samodiscipline, kao što ćemo vidjeti u diskusiji o pojmu *vazi'* u 27. poglavlju. Ako se sintagma *sedd ez-zero'i'* ne koristi isključivo da se njome označi zabrana sredstava ili blokiranje puteva koji vode zlu, kao što smo ranije pokazali, željeli bismo dodati sljedeće. Kao što je s pravom primijetio el-Karafi u svom *Tenkih el-fusulu*, kako god Šerijat zabranjuje određena sredstva, on isto tako dozvoljava druga.⁴⁵⁴

Ipak, s obzirom na to da smo slijedili terminologiju pravnika u ovom kontekstu, ne smijemo propustiti da čitaocu skrenemo pažnju na sljedeći momenat. Šerijat je tretirao sredstva koja vode onome što je dobro i dozvolio ih, podvođenih ih, zapravo, pod kategoriju obaveza, čak i kada njihov formalni izgled može podrazumijevati zabranu ili samo dopustivost. To je u *usul el-fikhu* poznato u vidu pravila „da sve što je neophodno za ostvarenje obaveze i samo postaje obavezom“, a u fikhu kao predostrožnost (*ihtijat*). Zar ne vidiš da je borba na Allahovom putu po svojoj vanjskoj formi loša praksa, jer rezultira gubitkom ljudskih života i imetaka? Međutim, ona čini jednu od velikih vjerskih obaveza jer je sredstvo pružanja sigurnosti muslimanskoj zajednici. Kada bi ljudi potpuno odustali od borbe, gubitak bi bio još veći. Ovaj pojedinačni slučaj potpada pod pravilo prema kojem se ljudska djela dijele na sredstva (*vesa'il*) i ciljeve (*mekasid*), o čemu ćemo raspravljati u trećem dijelu ove knjige (32. poglavlju). Stoga, treba paziti da se ne pomiješaju ova dva pitanja.

Potrebno je naglasiti još jednu stvar koja se tiče razumijevanja Šerijata i idžtihadske prakse. Radi se o razlikovanju pretjerivanja (*gulu'v*) i zabrane sredstava. Doista, riječ je o suptilnoj razlici zbog koje se pitanje zabrane sredstava javlja gdje god je prisutno zlo, dok pretjerivanje znači dodavanje dopuštenog djela onome što je obavezno ili zabranjeno. Pretjerivanje također uključuje izvršavanje nekih šerijatskih propisa na teži način nego što se zahtijeva, pod izgovorom bojazni da će se iznevjeriti cilj Zakonodavca. Ovaj stav u Sunnetu se opisuje kao preuveličavanje (*te'am-muk*)⁴⁵⁵ i cjepidlačenje (*tenettu'*).⁴⁵⁶

Pretjerivanje je prisutno na različitim nivoima. Može se objasniti kao posvećenost (*vere'*),⁴⁵⁷ bilo individualna na način da se osoba posvećuje

454 Karafi, *Šerh Tenkih el-fusul*, str. 353 i *Furuk*, tom 2, str. 451.

455 Muslim, *Sahih*, „Sijam“, hadis 1104, str. 399; Buhari, *Sahih*, „Temenni“, hadis 7241, str. 1247.

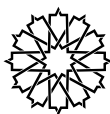
456 Muslim, *Sahih*, „Ilm“, hadis 2670, str. 1029.

457 *Vere'* se razvija kada se želi postići izvjesnost u stvarima u kojima je velika vjerovatnoća dovoljna, kao npr. nastojanjem da se odredi smjer kible korištenjem astronomskih metoda koje se od nas ne traže ili nastavljanje s postom tokom ramazana nakon zalaska sunca kako bi se bilo potpuno sigurno u validnost prekida posta, kao i otpočinjanje s postom dosta



nekim teškim postupcima ili prisiljavanjem drugih ljudi da prihvate teškoću. Drugi nivoi pretjerivanja mogu pripadati pokuđenom došaptavanju (*el-vesvese el-mezmume*). Zaista, pravnici i muftije ovdje se susreću s ozbiljnim izazovom. Oni moraju izbjeći zamku pretjerivanja i biti oprezni koju mjeru propisuju ljudima.

prije zore. Još ozbiljnije od toga jeste izbjegavanje pranja zuba dok se posti, post na ramazanski bajram (*'id el-fitr*) ako je mlađak mjeseca ševvala viđen tek kasno u noć. Neki aspekti *vere'a* spadaju u polje šejtanskog došaptavanja, kao što je npr. pretjerana upotreba vode pri uzimanju abdesta ili kupanju (*gusl*), vezivanje nečega što je dozvoljeno s onim što je obavezno ili zabranjeno, te obavljanje propisanog djela više nego što je Zakonodavac zahtijevao, kao npr. post ozbiljno oboljele osobe. Takav stav nekada zauzimaju čak i mudžtehidi, kao npr. usvajanje stava da je namaz pokvaren ako magarac prođe pored klanjača (autor).



24

PRECIZNOST I ODREĐIVANJE U ISLAMSKOM ZAKONODAVSTVU

Već smo pokazali da je jedna od najvažnijih karakteristika Šerijata povezivanje njegovih pravila (*ahkam*) s konkretnim svojstvima i značenjima (*evsaf ve me'anin*). Tome bismo dodali sljedeće. S obzirom na to da je cilj Šerijata da ljudi lahko primijene njegova pravila u svim okolnostima, on je obuhvatio i svojstva preciznosti (*dabt*) i određivanja ili determinacije (*tahdid*), tako da su njegova značenja jasna. Isto tako, ustanovio je ta svojstva kao indikatore (*emarat*) učenjacima kako bi mogli spoznati značenja koja pravila sadrže. Za obične ljude Šerijat je odredio jasne granice (*hudud*) i precizne mjere (*davabit*) koje obuhvataju ona značenja koja mogu biti izvan njihovog dosega. Ovi pojmovi i mjere prikladan su vodič za učenjake u situacijama kada su im nejasna dublja značenja koja spomenuta svojstva impliciraju. Pojmovi i mjere neophodni su i laicima kako bi bolje razumjeli dublja značenja i nejasna svojstva podrazumijevana pravilima i obuhvaćena tim pojmovima i mjerama. Stoga, znanje o svemu navedenom neophodno je svakome ko želi ovladati ciljevima Šerijata.

Zaista, ovo je suptilno pitanje koje je pobjeglo pažnji mnogih pravni-ka. Malik je to naglasio u *Muvetti*, u iskazu o transakciji zvanoj *hijar el-medžlis*.⁴⁵⁸ Naveo je hadis koji prenosi 'Abdullah ibn Omer u kome Poslanik, a. s., veli: „Obje stranke u poslovnoj transakciji imaju pravo da odustanu sve dok se ne odvoje, osim u transakciji zvanoj *hijar* (izbor).“

458 *Hijar el-medžlis* ili „pravo otkazivanja ugovora u vrijeme njegovog zaključenja“ znači pravo kupca i prodavca da ponište ugovor u bilo koje vrijeme prije nego što se razidu s mjesta zaključenja ugovora.



Potom je iznio sljedeći komentar: „Nema konkretne granice koja se primjenjuje u ovom slučaju, prema našem mišljenju.“ Time je htio kazati da je teško oslanjati se na ovu predaju kao na osnovu za propis o transakciji koja se zove *hijar*, jer se u njoj ne precizira ni *medžlis* niti postoji bilo kakva praksa koja bi to mogla pojasniti. Štaviše, *medžlis* je neodređen jer obje stranke mogu biti na brodu ili u vozilu.

Stoga, kada primjenjuju *kijas*, pravnici treba da svu svoju pažnju usmjere prema očitim i redovnim svojstvima (*el-evsaf ez-zahire el-mundabit*) kao osnovi šerijatskih pravila. I pored toga, oni također eksplicitno priznaju da postojanje tih svojstava ukazuje na osnovna značenja koja se mogu nazivati mudročću (*hikme*), *maslehom* ili *mefsedom*. U svakom slučaju, Šerijat kategorički izbjegava nepreciznost u svojim pravilima jer je to bila odlika vladavine u doba džahilijeta, na koju nas Uzvišeni Allah upozorava u sljedećem ajetu: *Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi?* (5:50).⁴⁵⁹

U tom sistemu upravljanje ljudskim poslovima bilo je zasnovano isključivo na impresijama koje su proizlazile iz konkretnih okolnosti, kao u primjerima razvoda (*talak*) i vraćanja žene (*redž'a*),⁴⁶⁰ koji nisu imali konkretne uslove ili granice. To je praksa koju Kur'an jasno osuđuje u sljedećem ajetu: *I ne zadržavajte ih da biste im učinili nasilje; a onaj ko tako postupi – ogriješio se prema sebi* (2:231). Isto vrijedi i za podjelu nasljedstva. U ovom pogledu, sudija Isma'il ibn Ishak⁴⁶¹ navodi da ljudi u vrijeme džahilijeta nikada nisu davali suprugama i kćerkama nasljedna prava koja im je islam dodijelio, niti su postojala neka kategorička pravila nasljeđivanja koja je trebalo poštovati. Isto važi za poligamiju i potvrdu porijekla (*luhuk en-neseb*).

459 „Pod paganskim neznanjem (džahilijet) ovdje se podrazumijeva ne samo vrijeme prije dolaska poslanika Muhammeda, a. s., nego, općenito, stanje stvari koje se odlikovalo nedostatkom moralne percepcije i potčinjavanjem svih ličnih i komunalnih interesa isključivo kriteriju „ekspeditivnosti“, tj. isključivo razmatranju da li neki pojedinačni cilj ili postupak koristi ili šteti (kratkoročno, u praktičnom značenju tih riječi) interesima date osobe ili zajednice kojoj ona pripada. Pošto ovaj „zakon ekspeditivnosti“ stoji u temeljnom proturječju s konceptima moralnosti koje propovijeda svaka objavljena vjera, on se u Kur'anu opisuje kao 'zakon (*hukm*) paganskog neznanja.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 154, bilj. 71)

460 *Redž'a* ili *talak redž'i* je razvod u kojem „suprug posjeduje pravo da vrati suprugu pri čemu ona nema pravo izbora“ (Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 71).

461 Ebu Ishak Isma'il ibn Ishak ibn Isma'il ibn Muhammed ibn Zejd el-Ezedi rođen je 200. god. po H. u Basri, a umro 282. god. po H. u Bagdadu. Bio je veliki malikijski pravnik, koji se također ubrajao među vodeće poznavaoce kur'anskih recitiranja (*kira'at*) i arapskog jezika. Kao potomak ugledne porodice s dugom tradicijom učenosti, Isma'il ibn Ishak imao je krucijalnu važnost u širenju i konsolidaciji malikijske jurisprudencije u Iraku zahvaljujući svojoj autoritativnoj učenosti i brojnim studentima. Njegovi radovi obuhvataju, između ostalih, *Muvettu*, *Ahkam el-Kur'an*, *el-Mebsut*, *el-Usul*, *Kitab el-fera'id* i *el-Ihtidadž bi el-Kur'an*.



Tek se nekoliko primjera može izuzeti od ovog općeg stanja, kao što je slučaj sa krvarinom za pripadnike elite (*hassa*) i običnog svijeta (*'amme*). Tako se znalo da je iznos krvarine za običnog čovjeka stotinu deva, a za plemića dvostruko ili čak i više, što se zvalo *tekajul*.⁴⁶² Kada je došao islam sa svojim Božanskim odredbama i pravilima, potpuno je otklonio ovaj haos koji je vladao u svim aspektima života, usvajajući metod preciznosti i determinacije. Šerijat naređuje svojim sljedbenicima da se pridržavaju njegovih uslova i granica (*hudud*). Stoga, ako neko obavi podne-namaz (*zuhr*) prije vremena, namaz mu neće biti ispravan. Na osnovu temeljitog istraživanja načina i sredstava koje Šerijat koristi da bi postigao precizno određivanje ustanovio sam da se radi o šest metoda.

1. Prvi metod podrazumijeva da se jasno definiraju suštine i značenja (*el-mahijjat ve el-me'ani*), kako bi se izbjegla konfuzija. Tako, svako je značenje detaljno objašnjeno, skupa sa svojim karakteristikama i posljedicama, kao u primjeru konkretiziranja stepena srodstva koji kvalificiraju za nasljeđivanje ili postojanje bračne smetnje. Uzeti su u obzir samo ovi razlozi, a svi drugi koji nisu redovni i kategorički, poput ljubavi, prijateljstva, koristi ili adopcije, isključeni su bez obzira o kojem se stepenu radi. Kur'an kaže: *Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed! – Allah, zaista, sve zna i mudar je (4:11) i Niti je posinke vaše sinovima vašim učinio. To su samo vaše riječi, iz usta vaših, a Allah istinu govori i na Pravi put izvodi (33:4)*. Također, prenosi se u vjerodostojnom hadisu da, kada je Poslanik, a. s., prosio 'Aišu od Ebu Bekra, on mu je rekao: „Ali, ja sam tvoj brat!“ Poslanik, a. s., je kazao: „Ti si mi brat po Allahovoj vjeri i Njegovoj Knjizi, ali je meni dozvoljeno oženiti se Aišom.“⁴⁶³ Ova kategorija obuhvata i vezu između konzumacije vina i blage opijenosti, bez obzira da li je vino napravljeno od grožđa ili hurmi.

Sintagma „kako bi se izbjegla konfuzija“ može se objasniti na sljedeći način. Konfuzija se može javiti u nastojanju pronicljivih pravnika da razlikuju karakteristike pravnih suština (*mahijjat šer'ijje*), mada se ona kod nekih ljudi može javiti vezano za određene suštine koje dijele slične karakteristike. To ćemo ilustrirati sljedećim kur'anskima ajetom: ... *zato što*

462 Pojam *tekajul* odnosi se na praksu Arapa u predislamskom periodu paganskog neznanja (džahilijet) vezano za sprovođenje odmazde za ubistvo. Sastojala se od sljedećeg: ako bi pripadnik jednog plemena ubio pripadnika drugog plemena koji je bio višeg društvenog statusa od ubice, srodnici ubijenog tražili bi da se odmazda sprovede ne na počinitelju ubistva, nego na nekome čiji je status ravan statusu žrtve. Vjerovali su da je vrijednost života neke osobe ravna njenom društvenom statusu, koji je određen porijeklom, bogatstvom, plemenitošću itd. (Ibn Ashur, *Et-Tahrir ve et-Tenvir*, tom 2, str. 136)

463 Buhari, *Sahih*, „Nikah“, hadis 5081, str. 909.



su govorili: "Kamata je isto što i trgovina." A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu (2:275). Trgovina i kamata na prvi pogled mogu izgledati isto, jer se u oba slučaja radi o transakcijama s ciljem ostvarenja profita, naročito ako trgovina uključuje odgodu plaćanja. Zato je Uzvišeni Allah ukazao riječima *a Allah je dozvolio trgovinu* da je jednu dozvolio, a drugu zabranio samo zbog toga što se razlikuju po svojim suštinama i karakteristikama. Tako se trgovina sastoji od transakcije između dviju strana koja uključuje razmjenu s obje strane, dok je kamata transakcija koja se tiče samo jedne strane, tj. zajmodavca kako bi zadovoljio potrebu zajmoprimca. Kao rezultat ove razlike, nastojanje za ostvarenjem profita dopušteno je stranama koje su uključene u trgovinu, dok je u ugovoru o zajmu zabranjeno bilo kojoj strani da traži profit. Alternative kamati jesu da neko pozajmi novac drugome kako bi mu pomogao da zadovolji svoju potrebu ili da zadrži novac za sebe.

2. Drugi metod sastoji se od jednostavnog podudaranja između imena i imenovanog, kao što je slučaj s povezivanjem kazne (*hadd*) za konzumiranje alkohola s jednim konkretnim gutljajem vina. Naime, da je kazna uslovljena stvarnim efektom opijanja (*iskar*), u njoj primjeni bilo bi mnoštva neregularnosti i nepreciznosti. Opojno djelovanje alkohola uveliko se razlikuje od jedne do druge osobe, što bi imali za posljedicu teškoću i zbrku kod primjene kazne.

S druge strane, kad bi se kazna primjenjivala samo za najviši stepen opijenosti, nastala bi ozbiljna šteta i prije nego što osoba dospije u to stanje. Isto vrijedi za vezivanje validnosti prodaje voća sa crvenilom plodova odn. prodaje hurmi za njihovo žutilo.⁴⁶⁴ Isto važi i za vezivanje plaćanja ostatka mehra konzumacijom braka sa suprugom⁴⁶⁵ kao i vezivanje neopozivosti ugovora za ispunjenje forme koju čine ponuda jedne i prihvatane druge ugovorne strane.

3. Treći metod sastoji se od konkretiziranja iznosa (*takdir*), kao što je konkretiziranje minimalnog iznosa (*nisaba*) žitarica i novca itd. za obavezu davanja zekata, ograničavanje broja žena u poligamnom braku, postavljanje ograničenja za razvod braka, utvrđivanje vrijednosti ukradenih dobara za primjenu kazne (*hadd*) za krađu, shodno pravničkom mišljenju koje zastupa minimalan iznos (*nisab*) za ovaj zločin,⁴⁶⁶ fiksiranje minimal-

464 Tj. zrelost hurmi.

465 V. Malikov komentar u tom pogledu o hadisima 1111-1113, *Muvetta'*, str. 359. Za više pravnih pojedinosti v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 25-26; Karafi, *ez-Zakire*, tom 4, str. 160-162.

466 V. detaljnu raspravu o ovom pitanju u: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 538-540.



nog iznosa mehra,⁴⁶⁷ i definiranje maksimalne udaljenosti od 12 milja između kuće djetetovog staratelja i kuće dojilje, prema malikijskim pravnicima.

4. Četvrti metod jeste proračun vremena, kao što je protek jedne godine za izdvajanje zekata na novac i ostalu imovinu, četiri mjeseca kod *ila'a*,⁴⁶⁸ jedne godine za poništavanje braka u slučaju određenih mahana,⁴⁶⁹ dva mjeseca za nemogućnost izdržavanja supruge,⁴⁷⁰ četiri mjeseca i deset dana kao perioda čekanja udovice i jedne godine za prestanak prava prvokupnje.

Neki naši učenjaci zastupaju stav o neprihvatanju tvrdnje žene o isteku perioda čekanja (*mu'tedda*) ako je on kraći od četrdesetpet dana. Ibn el-'Arebi je zauzeo stav da ne treba prihvatati period čekanja kraći od tri mjeseca, stav koji je postao pravilo među narodom Ifrikije (Tunisa) zbog težnje za preciznosti.

5. Peti metod tiče se konkretiziranja svojstava predmeta ugovora, kao što je konkretiziranje vrste posla kod najma radnika i uslovljavanje mehra i prisustva staratelja za validan brak kako bi se on razlikovao od bluda.⁴⁷¹

6. Šesti metod sastoji se od uključivanja (*ihata*) i određivanja. Kao primjere uzet ćemo uslov za pravo na kultiviranje neplodne zemlje (*ihja' el-mevat*) da je toliko udaljena od sela ili grada da se dim iz naselja ne može vidjeti, zabranu sječe drveća u haremu Mekke i uslov da imovina mora biti čuvana na sigurnom mjestu (*hirz*) da bi se krađa (*serika*) razlikovala od sitne krađe (*hilsa*).⁴⁷²

467 Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 22-23.

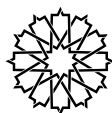
468 *Ila'* je zakletva muža da neće imati seksualne odnose sa suprugom neograničen period ili više od četiri mjeseca. U ovom smislu *ila'* je zabranjen. Međutim, neće se uzimati u obzir zakletva muža ako se zakune da neće imati seksualne odnose četiri mjeseca ili kraće ili kada je impotentan.

469 O tome se obično raspravlja u okviru teme o pravu izbora u slučaju nedostataka u braku zbog kojih se on poništava. Period od godinu dana koji autor spominje odnosi se na impotenciju muža. V. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 58-60.

470 Ovo je stav Malika ibn Enesa. Za više detalja o ovom pitanju v. Šems ed-Din Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Ebi Bekr ibn Kajjim el-Dževzije, *Zad el-me'ad fi hedj hajr el-'ibad* (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1420/1999), str. 1044-1049.

471 V. raspravu o ovim pitanjima u III dijelu knjige.

472 Za detalje u tom pogledu v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 540-542.



25

RIGOROZNOST (*HAZM*) I MILOSRĐE (*RAHME*) U PROVOĐENJU I POŠTOVANJU ISLAMSKOG ZAKONODAVSTVA

Teme o kojima je do sada diskutirano bit će dovoljne da razumiješ da je jedan od ciljeva Šerijata da se njegovo zakonodavstvo primjenjuje u zajednici te da su svi njeni članovi dužni pridržavati ga se. Naime, koristi koje on podrazumijeva ne mogu se postići bez njegove implementacije i poštovanja njegovih pravila. Prema tome, pokornost zajednice Šerijatu veliki je cilj a krajnji motiv za njegovo pridržavanje i implementaciju jeste svijest da se radi o Allahovoj Riječi upućenoj čovječanstvu. Poštovanje njegovih pravila stvar je vjere, kojoj se muslimani predaju dobrovoljno jer time stiču zadovoljstvo svog Gospodara i Održavatelja, traže Njegovu milost te da im da uspjeh na ovom svijetu i spas na budućem. Zato u Kur'anu čitamo sljedeće: *A od Allaha vam dolazi svjetlost i Knjiga jasna kojom Allah upućuje na puteve spasa one koji nastoje steći zadovoljstvo Njegovo i izvodi ih, po volji Svojoj, iz tmina na svjetlo i na Pravi put im ukazuje (5:15–16).*

Shodno tome, sve šerijatske odredbe (*ahkam šer'ijje*) koje je Poslanik, a. s., dostavio njemu su objavljene. Učenjaci Šerijata od generacije ashaba pa nadalje uvijek su težili ka tome da svoje pravne stavove deriviraju iz temeljnih izvora, Kur'ana i Sunneta, i da ih na njima zasnivaju. Zato često kod njih nalazimo snažnu kritiku onih koji pribjegavaju spekulativnom mišljenju (*re'j*), bez utemeljenja u Kur'anu i Sunnetu. Da bi postigao nave-



deni cilj, Šerijat je usvojio dvije tehnike koje su podjednako primjenjivane. Jedna je primjena striktnosti (*hazm*) i odlučnosti u implementaciji njegovih pravila. Druga je primjena olakšavanja i milosrđa (*tejsir ve rahme*) na način koji ne znači iznevjeravanje njegovih ciljeva.

STRIKTNOST I ODLUČNOST

Šerijat je utabao put striktnosti putem podsticanja i ulijevanja straha. Tako u Kur'anu Uzvišeni Allah veli: *To su Allahovi propisi, pa ih ne narušavajte! A oni koji Allahove propise narušavaju, nepravedni su (2:229)*. Prenosi se u vjerodostojnom hadisu da je Poslanik, a. s., rekao: „Ako neko uvede praksu koja nije u skladu s principima vjere, ona se odbacuje.“⁴⁷³ Također se prenosi vezano za oslobađanje Berire da se Poslanik, a. s., obratio ljudima i rekao:

„Šta je ljudima koji postavljaju uslove kojih nema u Allahovoj Knjizi? Bilo koji uslov kojeg nema u Allahovoj Knjizi ništavan je čak i ako ih je stotinu. Allahova odredba je pravednija, Njegovi uslovi su čvršći, a *vela'* pripada samo onome ko oslobodi roba.“⁴⁷⁴

Iz takvih učenja vodi porijeklo pravilo islamske jurisprudencije prema kojem „pravno nepostojeće je isto kao i stvarno nepostojeće“,⁴⁷⁵ koje ima brojne posljedice i primjene (*furu'*). Sličnog porijekla je i pravilo koje kaže da „zabrana podrazumijeva ništavnost (*fesad*)“,⁴⁷⁶ što je ustanovljeno pravilo *usul el-fikha* i *fikha*. Ova pravila imaju cilj da spriječe ljude da ignorišu ciljeve Šerijata, jer bi takav stav u konačnici vodio njegovoj potpunoj suspenziji.

Zbog ovog razloga, Šerijat pridaje veliku pažnju implementaciji svojih pravila i odredbi, čak i kada je jasno da nijedan od njegovih ciljeva neće

473 Buhari, *Sahih*, „Sulh“, hadis 2697, str. 440; Muslim, *Sahih*, „Akdije“, hadis 1718, str. 682.

474 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „el-Ataka ve el-vela“, hadis 1473, str. 555; Buhari, *Sahih*, „Salat“, hadis 456, str. 79; „Šurut“, hadis 2729, str. 446-447; Muslim, *Sahih*, „Itk“, hadis 1504 (6, 8), str. 580.

475 Ovo je prijevod izraza *el-ma'dum šer'an ke el-ma'dum hissana*. Za više detalja o ovom pravilu v. Ahmed ibn Jahja el-Venšerisi, *Idah el-mesalik ila kava'id el-Imam Malik*, ur. Ahmed el-Hattabi (Rabat: Ministarstvo vakufa, 1400/1980), str. 138-140.

476 V. detalje o različitim stajalištima pravnih teoretičara vezano za ovo pravilo u: Ebu el-Husejn el-Basri, *Mu'temed*, tom 1, str. 183-200; el-Amidi, *el-Ihkam*, tom 1, str. 407-411; Karafi, *Šerh Tenkih el-fusul*, str. 138-140; el-Hafid el-'Ala'i, *Tahkik el-murad fi enne en-nehj jaktedi el-fesad*, ur. Ibrahim es-Selkini (Damask: Matbe'a Zejd ibn Sabit, 1395/1975).



biti narušen. To ćemo ilustrirati zabranom oporuke (*vasijet*) nasljednicima čak i u iznosu manjem od jedne trećine imovine, mada je Šerijat dozvolio oporuku u korist lica koja nisu nasljednici, što čini posvećivanje jedne trećine imovine vlastitim nasljednicima, putem oporuke, još više opravdanim. Ipak, to je nešto što je zabranjeno jer se time čuva smisao nasljeđivanja, naime preciziranje nepovredivih kategoričkih dijelova, čime se dokida praksa iz doba džahilijeta. Stoga, oporuka u korist nasljednika apsolutno je zabranjena, dok je dozvoljeno oporučno raspolagati s jednom trećinom imovine u korist lica koja nisu zakonski nasljednici.

Da bi u potpunosti ostvario cilj primjene striktnosti i odlučnosti, Šerijat teži izgradnji pouzdanih i snažnih pojedinaca čija će zadaća biti da sprovedu njegova pravila u društvu putem ubjeđivanja ljudi, ali i primjenom sile od strane nadležnih organa. Na to se ukazuje u sljedećem kur'anskom ajetu:

Mi smo izaslanike Naše s jasnim dokazima slali i po njima knjige i terazije objavljivali, da bi ljudi pravedno postupali – a gvožđe smo stvorili, u kome je velika snaga i koje ljudima koristi (57:25).⁴⁷⁷

477 U svom komentaru ovog ajeta autor navodi da se riječ *mizan* (terazija) koristi u metaforičkom smislu kako bi se njome simboliziralo ostvarenje pravde među ljudima, budući da ljudski poslovi mogu uredno funkcionirati jedino na osnovu implementacije pravde. Ovo značenje dalje je konsolidirano i produbljeno ukazivanjem na svrhu slanja poslanika i objava, naime *da bi ljudi pravedno postupali*. Po njegovom mišljenju, pojmom *kist* (pravda) označava se pravda u obuhvatnijem i općenitijem smislu od onoga koji implicira pojam *mizan*, jer se ovaj drugi može odnositi konkretno na pravdu koju parničari ostvaruju na sudu. Konačan cilj objave jeste da uspostavi pravdu u svim ljudskim odnosima shodno zahtjevima istine (*hakk*). Stvaranje i darovanje gvožđa referenca je na Božansku inspiraciju ljudima da koriste ovaj metal u različite svrhe. Naznaka da gvožđe sadrži veliku moć i koristi za čovjeka ima za cilj „da poveća svijest slušateljstva i uvažavanje Božanske dublje mudrosti u stvaranju gvožđa i inspiriranju ljudi da ga koriste i ukaže na to da koristi i veliku moć koja je njemu svojstvena treba koristiti na primjeren način“ u cilju ostvarenja pravde. (Ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 13/27, str. 416-417)

Komentirajući isti ajet Muhammed Asad navodi sljedeće: „Uporedo s osposobljavanjem čovjeka da razlikuje ispravno od neispravnog (što je najdublja svrha svih Božanskih objava), Allah je čovjeka obdario sposobnošću da koristi prirodne resurse koji se nalaze u njegovom zemaljskom okruženju. Izvanredan simbol te sposobnosti je čovjekova vještina izrade oruđa, po kojoj je on jedinstven među živim bićima. Osnovni materijal od kojeg se izrađuje oruđe, kao i cjelokupna ljudska tehnologija, jeste gvožđe, metal kojeg ima u obilju u zemlji i koji se može koristiti u lijepe ali i u destruktivne svrhe. „Velika snaga“ (*ba's šedid*) koja je svojstvena gvožđu manifestira se ne samo u proizvodnji oružja za ratovanje nego u suptilnijem smislu u stalno rastućoj čovjekovoj tendenciji da podstiče razvoj sve složenije tehnologije koja mašinu smješta u prvi plan ljudske egzistencije i koja, po svom inherentnom, gotovo neodoljivom dinamizmu, postepeno otuđuje čovjeka od njegove unutarnje veze s prirodom. Ovaj proces rastuće mehanizacije, tako evidentan u našem modernom životu, narušava samu strukturu ljudskog društva i tako doprinosi postepenoj razgradnji svih moralnih i duhovnih shvatanja sažetih u konceptu „Božanske Upute“. Da bi čovjeka upozorio na tu opasnost, Kur'an naglašava – simbolički i metonimijski – potencijalno zlo „gvožđa“ ako se upotrijebi u pogriješne svrhe: to je opasnost da se tehnološka genijalnost razvija neobuzdano i tako nadvlada ljudsku savjest, te u konačnici uništi svaku mogućnost ostvarenja individualne i društvene sreće“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 841. bilj.



Stoga, Poslanik, a. s., je izvršavao *hudud* sankcije i imenovao namjesnike i sudije u udaljenim krajevima pa je to postalo njegovom ustanovljenom praksom. Kao što je Osman ibn 'Affan rekao: „Allah odvraća vlašću države (*sultan*) ono što ne može biti suzbijeno kur'anskim ubjeđivanjem.“⁴⁷⁸

Shodno navedenom, jedan od temeljnih principa islamskog sistema vladavine jeste imenovanje halifa, vladara, sudija i konsultanata (*ehl eš-šura*), nosilaca službi izdavanja fetve (*ifta'*), policije i *hisbe* kao i njihovih zamjenika. Svrha svih ovih službi jeste da se sprovedu šerijatska pravila koja se tiču prava zajednice i pojedinaca. Prema Karafijevom djelu *el-Furuk*, osobe koje se imenuju da vrše spomenute službe moraju ispunjavati niz ličnih, mentalnih i obrazovnih kvaliteta kako bi pravilno izvršile zadaće koje su im povjerene.⁴⁷⁹

OLAKŠAVANJE I MILOSRĐE

Ova tehnika može se objasniti na sljedeći način. Kao što smo već pokazali, odlika Šerijata jeste da ga ljudi prihvataju s lakoćom. Daleko od teškoće i mučenja, Šerijat je prirodno i tolerantno pravo. Ono primjenjuje sva moguća sredstva olakšavanja i milosrđa kako bi ljude podstaknulo da postignu ono što je dobro za njih kroz primjenu njegovih pravila, jer samo zakonodavstvo nema nikakvu svrhu ako se ne primjenjuje. Ova odlika olakšavanja ima tri aspekta u Šerijatu:

1. Njegova pravila utemeljena su na olakšavanju (*tejsir*) zbog uvažavanja općih okolnosti ljudi. Tako Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *On vas je izabrao i u vjeri vam nije ništa teško propisao (22:78) i Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate (2:185) itd.*

2. Pod određenim okolnostima, koje se mogu ticati cijelog društva ili pojedinaca, Šerijat zamjenjuje striktna pravila olakšicama, ublažavajući na taj način striktnost i poteškoću. U ovom kontekstu, Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu:

A zašto da ne jedete ono pri čijem klanju je spomenuto Allahovo ime kad vam je On

42).

478 Ova izjava, koja se pripisuje trećem halifi Osmanu ibn 'Affanu prenosi se različitim, ali sličnim verzijama. V. Jusuf ibn 'Abdullah ibn 'Abd el-Berr, *et-Temhid lima fi Muvetta' min el-esanid* (Rabat: Ministarstvo vakufa, 1411. god. po H.), tom 1, str. 118; Ibn Rushd, *el-Bejan ve et-tahsil*, tom 17, str. 59.

479 Karafi, *Furuk*, tom 4, str. 1165-1179.



objasnio šta vam je zabranio – osim kad ste u nevolji. (6:119)

On vam jedino zabranjuje: strv i krv i svinjsko meso, i ono što je zaklano u nečije drugo ime, a ne u Allahovo. A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu grijeh nije. – Allah zaista prašta i milostiv je. (2:173)

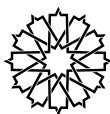
Iz ovog razloga jedno od temeljnih načela islamske jurisprudencije glasi: „Poteškoća zahtijeva olakšicu“⁴⁸⁰ što se odnosi na pitanje olakšice (*ruhsa*).

3. Šerijat nije ostavio svojim adresatima mogućnost bilo kakvog izgovora za nepoštovanje njegovih pravila, jer je zasnovan na mudrosti i racionalnosti i odlikovan preciznošću i determinacijom. Tako Uzvišeni Allah veli u Kur'anu:

Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi? A ko je od Allaha bolji sudija narodu koji čvrsto vjeruje? (5:50)

“Allah je nas uputio, a zar ima ljepše upute od Allahove? Mi se samo Njemu klanjamo.“ (2:138)

480 Ovo pravno pravilo (*ka'ide fikhije*) glasi: *El-mešekka tedžlib et-tejsir*. To znači da kad god postoji neka poteškoća s kojom se pravni subjekti (*mukellefun*) susreću u implementaciji naredbi i zabrana Šerijata, on primjenjuje specifične mjere kako bi ih oslobodio te poteškoće. Za detalje o ovom pravilu v. Zerka', *Šerh el-kava'id el-fikhije*, str. 105-110.



26

OPĆA I POJEDINAČNA OLAKŠICA (*RUHSA*)

S obzirom na to da smo se prethodno dotaknuli pitanja olakšice (*ruhse*), moramo se jasnije i detaljnije pozabaviti ovom temom. Zapravo, ustanovio sam da su pravnici zanemarili neke aspekte olakšice. Naravno, oni se slažu u tome da se olakšica sastoji od zamjene napornog djela lakšim zbog neke isprike i nužde koja zahtijeva da Šerijat odustane od svog cilja da ostvari dobrobit ili otkloni štetu izvornim propisom. Olakšavanje se ostvaruje putem činjenja djela koje u osnovi podrazumijeva stanovitu štetu. Kao ilustraciju pravnici su uzeli primjer dozvole jedenja strvine u situaciji nužde. S tim u vezi, Šatibi je pokazao da se '*azima* odnosi na princip izvornog zaduženja (*teklif*), dok *ruhsa* proistječe iz pravila olakšavanja (*tahfif*) i da obje predstavljaju kategorička opća i trajna pravila Šerijata.⁴⁸¹

Primijetili smo da su pravnici raspravljali o olakšici i ilustrirali je primjerima samo u vezi s pojedincima koji se nalaze u stanju nužde.⁴⁸² Međutim, kada pažljivo istražimo ovu temu i ustanovimo da se olakšica primjenjuje u stanju poteškoće (*haredž*) i nužde (*darura*), onda dolazimo do zaključka da ju je potrebno razmotriti na individualnoj i razini zajednice. Prema tome, potreba je obično opća i trajna, što čini osnovu općeg zakonodavstva o praksama koje pripadaju općim kategorijama djela koja su

481 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/1, str. 273-286, 301-303.

482 Ipak, treba napomenuti da je Imam el-Haremejn el-Džuvejni tretirao pitanje kolektivne nužde i snažno kritizirao pravnike zato što su se ograničili na *ruhsu* na nivou pojedinca. Išao je tako daleko da je pravnički pristup ovom pitanju opisao kao nekoherentan i konfuzan. V. njegovo djelo *Gijasi*, str. 218-225.



izvorno zabranjena, kao što su selem,⁴⁸³ partnerstvo u podizanju plantaža (*mugarese*),⁴⁸⁴ i partnerstvo u navodnjavanju voćnjaka (*musaka*).⁴⁸⁵

Uprkos šteti koja proistječe iz ovih praksi i vjerovatnoći da one mogu rezultirati finansijskim gubitkom koji zahtijeva njihovu zabranu, one su dozvoljene zbog velike potrebe koju društvo ima za njima. Zato su svrstane u kategoriju *hadžijjat*, kao što navodi Šatibi u svojoj diskusiji o *ruhsi* i *'azimi*.⁴⁸⁶ Dakle, one pripadaju onome što je trajno dozvoljeno. Također smo ustanovili da postoje primjeri pojedinačne i privremene nužde koji se spominju u Kur'anu i Sunnetu, kao npr. u sljedećem ajetu: *A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu grijeh nije* (2:173). Pravnici su se ograničili na ovu vrstu kada su raspravljali o pitanju nužde.

Međutim, između spomenute dvije vrste nalazi se još jedna, koju ne bi trebalo zanemariti. Radi se o trajnoj općoj nuždi gdje se cijela zajednica ili veći dio zajednice nalazi u situaciji koja zahtijeva dopuštenost zabranjenog djela kako bi se postigao neki konkretan cilj. Primjer je zaštita sigurnosti zajednice, čije su privremene i opće okolnosti varijabilne. Nema dileme da je uvažavanje ove vrste nužde važnije od individualnih zahtjeva. Stoga, neophodno je modificirati pravila koja tretiraju okolnosti u kojima se javlja opća nužda.

Nema mnogo slučajeva ove vrste. Primjer je trajni zakup (*kira' mu'ebbed*), čija je zakonitost potvrđena fetvom izdatom krajem 9/15. st. od strane nekih andalužanskih pravnika, kao što su Ibn Siradž⁴⁸⁷ i Ibn

483 *Selem* je ugovor koji dopušta pretplatu robe koja će naknadno biti isporučena ili proizvedena. Za više detalja o njegovoj validnosti i različitim pravnim mišljenjima koja se odnose na ugovor *selem* v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 240-249.

484 *Mugarese* je vrsta zakupa zemlje ili ugovor u kojem vlasnik zemlje daje nekome zemlju pod zakup kako bi ovaj na njemu zasadio stabla voćki. O različitim pravnim mišljenjima oko validnosti ove transakcije i njenom odnosu s različitim poslovima sa zemljištem v. Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), str. 311-346.

485 Prema Ibn Rushdu „većina pravnika – Malik, Šafija, es-Sevri, Ebu Jusuf i Muhammed ibn el-Hasen, učenici Ebu Hanife, Ahmed i Davud – podržavaju dopuštenost *musake*. Za njih je ona izuzetak, utemeljen na sunnetu, od zabrane prodaje neizvjesnih stvari i od neizvjesne idžare (*The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 291).

486 Šatibi, *Muvafekat*, tom 1/1, str. 268-270.

487 Ebu el-Kasim Muhammed ibn Siradž umro je 848. god. po H. u Granadi. Bio je glavni muf-tija i glavni sudija, kao i vodeći učenjak malikijske jurisprudencije u Granadi. Putovao je u Tilmisen i Tunis, gdje se susreo s eminentnim učenjacima. Među njegovim profesorima bio je poznati Ebu Se'id ibn Lubb (u. 782. god. po H.), koji je bio i Šatibijev profesor. Među njegovim studentima bili su Ebu 'Amr ibn Manzur (v. sljedeću fusnotu) i Ebu 'Abdullah el-Mevvak (u. 897/1491). Napisao je, između ostalih djela, *Šerh el-Muhtesar*. Njegove fetve sabrao je, redigovao i objavio Muhammed Ebu el-Ejfan pod naslovom *Fetava Kadi el-Džema'a Ebi el-Kasim ibn Siradž* (Abu Dabi: El-Medžme' es-sekafi, 1420/2000).



Manzur,⁴⁸⁸ vezano za vakufsku zemlju. Ljudi su izgubili interes za uzimanje pod zakup vakufske zemlje radi uzgoja žitarica, jer je on podrazumijevao izuzetno težak rad i visoke troškove proizvodnje, pa je dugo ostajala neobrađena. Isto tako, nisu bili zainteresirani za njen zakup radi podizanja voćnjaka ili izgradnje objekata zbog kratkoće perioda zakupa.

Iz navedenih razloga kao i zbog toga što investitori i voćari ne bi bili voljni da unište zgrade koje su podigli na vakufskim parcelama ili uklone stabla voćki koje su na njima uzgojili, Ibn Siradž i Ibn Manzur izdali su fetvu kojom se dozvoljava trajni zakup vakufske zemlje. Prema njihovom mišljenju, ova praksa ne uzrokuje nikakvu štetu jer vakufsko zemljište time neće prestati postojati.⁴⁸⁹ Nasir ed-Din el-Lakkani⁴⁹⁰ slijedio ih je izdavajući fetvu u 10/16. st. u Egiptu kojom je dozvolio trajni zakup (*ihkar*)⁴⁹¹ vakufske imovine. Na ovim fetvama utemeljene su popularne prakse u Maroku i Tunisu koje su poprimile raznolike forme. Slično promišljanje susrećemo u fetvi hanefijskih učenjaka iz Buhare kojom se dopušta *bej' el-vefa'* grožđa zbog potrebe voćara da ulože novac u kultiviranje vinograda prije nego što donesu plodove; dakle, moraju pozajmiti taj novac.

Može se dogoditi da se jave veći oblici nužde koji zahtijevaju posebnu pažnju u smislu njihovog kvalificiranja odgovarajućim pravilima. 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam raspravlja o tome u dijelu svoje knjige *el-Furuk* koji tretira opća pravila koja upravljaju transakcijama na sljedeći način:

Ako bi zabranjeno (*haram*) u toj mjeri preplavilo svijet da se u njemu ne može naći ništa što je dozvoljeno (*halal*), onda bi bilo dopušteno od zabranjenog koristiti ono čime se mogu zadovoljiti potrebe ljudi. To dopuštenje ne može se ograničiti samo na nivo nužnosti (*darurat*), jer bi to vodilo slabljenju muslimana i dominaciji nevjernika i pobunjenika nad islamskim zemljama. To bi dovelo do propadanja zanata (*hiref*) i proizvodnje (*sana'i'*) koji su neophodni za ostvarenje dobrobiti ljudi ... Međutim, ljudi se ne bi smjeli upuštati u korištenje nezakonite

488 Ebu 'Amr ili Omer Muhammed ibn Muhammed ibn Muhammed ibn Manzur umro je 887. god. po H. u Granadi u veoma poznim godinama. Bio je sudija mnogo godina. Jedan broj njegovih fetvi sačuvan je u el-Venšerisijevom *el-Mi'jaru*.

489 V. njihove fetve u el-Venšerisijevom *el-Mi'jaru* (autor). El-Venšerisi, *el-Mi'jar*, tom 5, str. 37-38 (Ibn Manzur) i tom 7, str. 140 i 153 (Ibn Siradž; također njegovo djelo *Fetava*, str. 165).

490 Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Hasan Nasir ed-Din el-Lakkani rođen je 873. god. po H. a umro 958. god. po H. Bio je eminentan pravnik i dostigao je nivo naučnog autoriteta u Egiptu nakon smrti svog brata Šems ed-Dina. Studirao je kod mnogih izvanrednih učenjaka, kao što su Ahmed Zarruk, en-Nur es-Senhuri i el-Burhan el-Lakkani. Imao je mnoge istaknute studente, kao što je bio poznati biograf Ahmed Bab od Timbuktua (Mali).

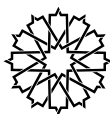
491 Trajni zakup vakufske imovine (*ihkar el-evkaf*) podrazumijeva da vakufsko zemljište ostaje u rukama zakupca, koji se označava terminom *muhtekir* sve dotle dok plaća zakup. Za više detalja v. Zuhdi Jeken, *el-Evkaf fi eš-šeri'a ve el-kanun* (Bejrut: Dar en-nehde el-'arebijje, 1388. god. po H.), str. 102-104 i 121-124.



imovine na način kako se koriste zakonitom imovinom; oni bi se morali ograničiti na ono što im je stvarno potrebno. To bismo mogli ilustrirati sljedećim primjerom. Pretpostavimo da postoji imovina čiji je vlasnik nepoznat (trenutno), ali za koga bismo mogli saznati u budućnosti. Naravno, ako nema nikakve prilike da saznamo za njega, ovakav slučaj ne bismo mogli pretpostavljati, jer bi imovina tada pripala državnoj blagajni. Bilo bi nam dozvoljeno da koristimo tu imovinu samo do momenta kada bismo bili u mogućnosti da saznamo ko je njezin vlasnik, jer je opći interes važan jednako kao i lična nužda. Ako je neko primoran da uzme nečiju imovinu silom, dozvoljeno mu je to učiniti. Zapravo, on je dužan tako postupiti ako se boji da će umrijeti od gladi, vrućine ili hladnoće. Ako je to dozvoljeno kako bi se spasio jedan čovjek, kako ne bi bilo dozvoljeno radi spašavanja brojnih ljudi?⁴⁹²

To je situacija koju su mudžtehidi sa manje ili više uspjeha uvažavali prilikom izvođenja šerijatskih pravila. Zapravo, možemo pronaći kako se jedan te isti pravnik približava istini ili se udaljava od nje u svojim različitim pravnim mišljenjima zbog konflikta dokaza i drugih faktora.

492 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 2, str. 313-314.



27

VAZI': ZNAČENJA I VRSTE

Sada se vraćamo temi provođenja i poštovanja Šerijata, nakon što smo raspravljali o olakšici (*ruhsa*). Želimo pokazati kako se Šerijat, prilikom provođenja svojih legislativnih pravila (*tešri'*) među ljudima, služi različitim vrstama ograničenja (*vazi'*) kako bi ljude spriječio da ignoriraju njegove granice.

Prvo, Šerijat priziva urođena ograničenja (*vazi' džibilli*). Ograničenja ove vrste smatraju se samodovoljnim tako da Šerijat nije morao elaborirati njihovo propisivanje. Ljudi instinktivno nastoje ostvariti neke koristi, a izbjeći određene štete. Primjeri su jedenje hrane, nošenje odjeće i zaštita vlastite supruge i djece.

Zato npr. u Šerijatu ne nalazimo pravila koja bi se ticala zaštite supruge, jer je to sastavni dio urođene prirode muškarca (*džibille*) i samo postojanje bračne veze dovoljno je da stimulira muževe da štite svoje supruge.⁴⁹³ Slično tome, rijetko nalazimo da Šerijat naređuje ljudima da štite svoju djecu, osim u nekim specifičnim okolnostima u kojima su Arapi zanemari-vali ovu dužnost, npr. ukopavajuću svoju živu žensku novorođenčad (*ve'd*).

493 Ovu ideju izrazio je predislamski arapski pjesnik 'Amr ibn Kulsum u sljedećim stihovima: *One (tj. naše supruge) hrane naše konje i govore Vi niste naši muževi ako nas ne zaštitite* (autor).

Ovo je 92. stih njegove ode (*mu'allake*) (Tabrizi, *Šerh el-kasa'id el-'ašr*, str. 27). Izvorno, autor je citirao ovaj stih u osnovnom tekstu, ali smo mi smatrali da je prikladnije da ga pomjerimo u fusnote. 'Amr ibn Kulsum je bio predislamski arapski pjesnik, koji je djelovao u 6. st. i čija je *kasida* jedna od sedam kasida koje čine slavnu antologiju predislamske poezije *el-Mu'allakat* (<http://www.britannica.com/needmore>). Malo se zna o njegovom životu. Postao je starješinom plemena Taglib u Mezopotamiji u ranoj dobi i, prema predaji, ubio je 'Amra ibn Hinda, arapskog kralja el-Hire oko 568. god. n. e. Doživio je pozne godine i bio veoma uvažena osoba.



Kur'an o tome kaže: *Ne ubijajte djecu svoju iz straha od neimaštine, i njih i vas Mi hranimo, jer je ubijati njih doista veliki grijeh (17:31).*⁴⁹⁴

Tretirajući važna pitanja u odnosu na koja postoji bojazan od nedostatka vjersko-duhovnog samoograničenja (*vazi' dini*), Šerijat ih opisuje predstavljajući ih kao ljudske urođene instinkte. Na ovaj način tretira zabranu ženidbe punicom ili pastorkom. Poredeći oca i majku supružnika s njihovim vlastitim roditeljima, Šerijat je povezoao tazbinstvo sa krvnim srodstvom (*neseb*) kao način preobražaja samoograničenja protiv činjenja preljuba s pastorkom ili punicom u nešto što sliči ljudskom instinktu. Zato Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu:

Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše, i sestre očeva vaših, i sestre matera vaših, i bratične vaše, i sestrične vaše, i pomajke vaše koje su vas dojile, i sestre vaše po mlijeku, i majke žena vaših, i pastorka vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose – ali ako vi s njima niste imali bračne odnose, onda vam nije grijeh – i žene vaših rođenih sinova, i da sastavite dvije sestre – što je bilo, bilo je, Allah zaista prašta i samilostan je (4:23).

Komentirajući ovaj ajet, Fahr ed-Din er-Razi navodi:

Ako bi čovjek oženio neku ženu, a zatim njegovom ocu i sinu ne bi bilo dozvoljeno da budu u njenom prisustvu (da se osame, prim. N. B.) niti ženinoj majci i kćerki da budu u njegovom prisustvu, žena bi tada bila poput zatvorenika u svom vlastitom domu, a ostvarenje brojnih koristi za oba supružnika bilo bi onemogućeno. Međutim, ako bi njihovo druženje bilo dozvoljeno a da pritom ne važe pravila nepovredljivih granica odnosa između spolova (*hurme*), moglo bi se dogoditi da neko od njih osjeti naklonost prema drugome. Ako bi muškarac potom oženio svoju punicu ili pastorku, to bi rezultiralo ozbiljnim otuđenjem između nje i njih, jer gnjev srodnika najteže pada čovjeku,⁴⁹⁵ što bi u konačnici vodilo odvajanju i razvodu supružnika. Međutim, ako se uvedu zabrane koje su zasnovane na tazbinskoj vezi, time se prekidaju potencijalne naklonosti i sprečava šteta, time se pruža zaštita bračnom odnosu između supružnika od bilo kakve štete. Dakle, jasno je da je svrha ove zabrane da se sačuva i osnaži odnos između muža i supruge.⁴⁹⁶

494 V. također Kur'an, 6:151 i 81:8-9.

495 Ovdje se poziva na stih (br. 75) predislamskog arapskog pjesnika Tarefe ibn el-'Abda (*Divan*), u kome on kaže:

*A nepravda koju rođaci nanesu bolnija je
Za čovjeka nego dještvo naoštrene sablje.*

(Autor)

Tabrizi, *Šerh el-kasa'id el-'ašr*, str. 115. Tarefe ibn el-'Abd je bio iz Bahrejna i živio je od 543. do 569. n. e.

496 Razi, *et-Tefsir el-kebir*, tom 5/10, str. 19.



Er-Razijevom komentaru možemo dodati da je namjera Zakonodavca da preljub koji bi mogao nastati zbog intimnog druženja pretvori u tabu pribjegavajući instinktivnom ograničenju umjesto vjerskoduhovnog ograničenja; naime, nije moguće pribjegavati pravnoj prevenciji u društvenoj interakciji, kao što je sam pokazao.

Zapravo, nije teško preobraziti vjerskoduhovno samoograničenje u prirodni instinkt upozoravanjem na kaznu i opetovanom i snažnom osudom svih vrsta nepoželjnog ponašanja. Mnoge prakse koje se čine nazgled instinktivnim zapravo su samo rezultat vjerskih učenja, kao što je pokrivanje stidnih dijelova tijela i zabrana incesta. Također, možemo pronaći neke dopuštene stvari koje ljudi izbjegavaju samo zato što su prezrene. Tako npr. ljudi su u vrijeme džahilijeta dozvoljavali sinu da oženi udovicu svog oca, iako su to smatrali gnusnim i prezrenim brakom (*nikah el-makt*). U tom pogledu prenosi se da je neko rekao Ebu 'Aliju el-Džubba'iju:⁴⁹⁷ „Ti misliš da je *nebiz* (ukiseljeno piće od datula) dozvoljen ali ga ti lično ne piješ!“ On je na to odgovorio: „Zato što ga piju razvratni ljudi, ono je postalo odvratno.“

Pravnici slijede ovu ustanovljenu normu Šerijata kad god žele da naglase zabranu sredstava koja vode lošim posljedicama. Tako npr. Malik ibn Enes bio je stava da žive svinje nisu nečiste (*nadžis*), a da je vino nečisto po sebi, iako je bio svjestan toga da je Allah zabranio samo njegovo konzumiranje. On npr. nije zabranio da se ono maže po tijelu. Naime, Malik je iz opetovane argumentacije Sunneta izveo kategorički cilj Šerijata da ljudi apstiniraju od konzumiranja opojnih sredstava. Međutim, ostvarenje tog cilja nije bilo jednostavno zbog jake sklonosti prema vinu kao posljedice raširene glorifikacije vina među njegovim konzumentima. Zato je Sunnet imao za cilj da osnaži vjerskoduhovno samoograničenje kako bi ljude spriječio da ga konzumiraju. Nastojao je u ljudski um usaditi osjećaj da je vino nečisto tretirajući ga kao nečistoću (*nedžasat*). Kada se u Tunisu želi opisati nečije gađenje prema nekome ili nečemu, upotrebljava se narodna

497 Ebu 'Ali Muhammed ibn 'Abd el-Vehhab el-Džubba'i rođen je 235. god. n. e. a umro 303. god. n. e. Bio je jedan od najistaknutijih mu'tezilijskih učenjaka. Rođen je u Džubbi, u Huzistanu, pohađao je školu u Basri kod Ebu Ja'kuba Jusufa eš-Šehhama, koji je u to vrijeme držao katedru Ebu el-Huzejla el-'Allafa. Naslijedio je eš-Šehhama i može se reći da je mogao dodati konačan sjaj tradiciji istaknutih učenjaka, dok je istovremeno otvorio put ka novim rješenjima.

Držao se stajališta basranskih mu'tezilija, koji su se, naročito u pitanju ljudskog djelovanja, razlikovali od bagdadskih mu'tezilija. U samoj Basri razlikovao se od en-Nazzama i el-Džahiza, ali i od dvije linije mišljenja koje su zastupali el-Elsam i 'Abbad, premda su mu oni bili bliži.

El-Džubba'i je imao dva učenika koji su se kasnije proslavili: svog sina Ebu Hašima i Ebu el-Hasana el-Eš'arija, koji je, nakon što je i sam bio mu'tezilija, raskinuo s ovom školom mišljenja i posvetio se opovrgavanju mu'tezilizma, postajući utemeljiteljem nove teološke škole – eš'arizma.



poslovica: „Rekao je o tome ono što je Malik kazao o vinu.“ Sličan je po smislu hadis Poslanika, a. s.: „Loš primjer nije za nas. Onaj ko uzme nazad svoj poklon poput je psa koji guta svoju bljuvotinu.“⁴⁹⁸

Ipak, implementacija većine šerijatskih odredbi zavisi od vjerskohovnih samoograničenja, tj. moć istinske vjere sastoji se od nade (*redža'*) i straha (*havf*) u isto vrijeme. Iz tog razloga, provođenje zapovijedi i zabrana Šerijata povjerava se vjerskoj savjesti onih kojima su te zapovijedi i zabrane adresirane. Tako Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu:

Raspuštenice neka čekaju tri mjeseca pranja; i nije im dopušteno kriti ono što je Allah stvorio u matericama njihovim, ako u Allaha i u onaj svijet vjeruju (2:228);

I nije vam grehota ako tim ženama na znanje date da ćete ih vi zaprositi ili ako to u dušama svojim krijete. Allah zna da ćete o njima misliti, ali im potajno ništa ne obećavajte, samo pošteno govorite. I ne odlučujte se na brak prije nego što propisano vrijeme za čekanje ne isteče; i imajte na umu da Allah zna šta je u dušama vašim, pa Ga se pričuvajte, i znajte da On prašta i da je blag (2:235).

Postoje brojni kur'anski ajeti i poslanički hadisi koji naglašavaju ovaj aspekt, ali nam nije cilj navoditi ih ovdje.

Međutim, kada vjerskohovno ograničenje oslabi u određeno vrijeme ili među određenom grupom ljudi ili pod određenim okolnostima u kojima se vjeruje da je motiv koji vodi ljude da narušavaju šerijatska pravila jači kod većine pojedinaca od vjerskohovnog ograničenja, onda je sljedeće pribježište državna kontrola (*vazi' sultani*). Implementacija šerijatskih pravila povjerava se vanjskoj sili političkog autoriteta; kao što je kazao Osman ibn 'Affan: „Allah odvrća vlašću države (*sultan*) ono što ne može biti suzbijeno kur'anskim ubjeđivanjem.“⁴⁹⁹ Zbog toga je andalužanski učenjak Ibn 'Atije⁵⁰⁰ bio stava da mišljenje oporučnih izvršilaca (*evsija'*) njegovog vremena o zrelosti šticećenika siročadi ne treba prihvatati ako ga nije potvrdio sudija.⁵⁰¹ Nije ih smatrao dostojnim povjerenja koje Šerijat uvjetuje, kao što je izraženo u sljedećem ajetu: *I provjeravajte siročad dok ne stasaju za brak; pa ako ocijenite da su zreli, uručite im imetke njihove. I ne žurite da ih rasipnički potrošite dok oni ne odrastu (4:6).*

498 Buhari, *Sahih*, „Hibe“, hadis br. 2622, str. 424.

499 V. Jusuf ibn 'Abdullah ibn 'Abd el-Berr, *et-Temhid lima fi Muvetta' min el-esanid* (Rabat: Ministarstvo vakufa, 1411), tom 1, str. 118; Ibn Rushd, *el-Bejan ve et-tahsil*, tom 17, str. 59.

500 Ibn 'Atije, 'Abd el-Hakk, 481-546. god. po H., rođen je i živio u Granadi. Bio je pravnik, komentator Kur'ana i sudija (autor).

501 Ibn 'Atije, *el-Muharrer el-vedžiz*, tom 2, str. 11.



Kasniji malikijski pravници odobrili su ovaj stav. Ibn el-'Arebi je zauzeo stav da se ne prihvata tvrdnja žene da je istekao njezin period čekanja ako je on kraći od četrdeset pet dana,⁵⁰² zbog slabljenja vjerske svijesti kod žena njegovog vremena. On je zastupao ovaj stav uprkos tome što je Kur'an ovo pitanje jasno povjerio njihovoj vjeri i poštenju u sljedećem ajetu: *I nije im dopušteno kriti ono što je Allah stvorio u matericama njihovim, ako u Allaha i u onaj svijet vjeruju* (2:228). Ibn el-'Arebijevo mišljenje postalo je osnovom za donošenje fetvi i sudsku praksu kasnijih malikijskih pravnika, kao što navodi (Ebu 'Abdullah el-Fulali es-Sildžimasi) autor djela *el-Amelijat el-'amme*.

Kada se javi sumnja o pouzdanosti nekoga kome je Šerijat povjerio implementaciju određenih prava, prikladno je prenijeti kontrolu na državnu vlast (*sultan*).

Dužnost je pravnika da utvrde situacije u kojima ljudi kojima je povjeren implementacija šerijatskih pravila mogu biti lišeni nadležnosti koje imaju kada postoje dokazi koji ukazuju na slabljenje samoograničenja kod ljudi, površnost njihove religioznosti ili širenje neznanja među njima. Tekstualni izvori Šerijata dopuštaju takvu mogućnost, jer je veći dio kur'an-skog diskursa o ovim pitanjima u formi množine. Pošto je njegov diskurs jasno adresiran pojedincima kao i muslimanskoj zajednici kao cjelini, možemo ga uzeti kao indikator potrebe za ustanovljenjem posebne grupe ljudi, tj. vladara (*evlija' el-umur*), kojima će biti povjeren moć implementacije šerijatskih propisa. Stoga, Omer ibn el-Hattab uveo je *hisbu*⁵⁰³ kao instituciju različitu od sudstva. Razlog je taj što postoje određena prava čija je zaštita i promocija cilj Šerijata. Međutim, ako su ta prava narušena, to neće rezultirati štetom po neku određenu osobu koja će stvar iznijeti pred sud, a može biti i da žrtva nije u poziciji da brani svoja prava.

Treba imati u vidu da se vjerskoduhovno samoograničenje uvijek uzima u obzir, čak i ako se koriste druge dvije vrste ograničenja (*vazi'*). Zapr-

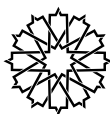
502 Ibn el-'Arebi, *Ahkam el-Kur'an*, ur. Muhammed 'Ali el-Bidževi (Bejrut: Dar el-džil, 1407/1987), tom 1, str. 187.

503 *Hisba* je vjerska institucija koja stoji pod autoritetom države koja imenuje ljude koji preuzimaju zadatak da ljude podstiču na dobro, uvijek kada ga ljudi počnu zanemarivati, i odvraćaju od zla, kad god ga ljudi počnu činiti. Njena svrha je da se društvo zaštiti od devijantnosti, da se zaštiti vjera i osigura dobrobit ljudi u vjerskim i svjetovnim pitanjima shodno Allahovom zakonu. Uzvišeni Allah naredio je svim muslimanima da naređuju dobro i odvraćaju od zla shodno svojim znanjima i mogućnostima. Tako Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *I neka među vama bude onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se čini dobro, a od zla odvraćati – oni će šta žele postići* (3:104).

Hisba se organizira s ciljem zaštite od narušavanja Allahovih granica, zaštite časti ljudi i osiguranja javne bezbjednosti. Ona obuhvata i nadzor tržišta, zanatstva i proizvodnje kako bi se osiguralo poštovanje islamskih propisa u ovim sektorima. *Hisba* izvršava ove dužnosti skupa s odgovarajućim vladinim agencijama i drugih relevantnim ustanovama.



vo, ograničavajuća moć države (*vazi' sultani*) jeste primjena vjerskoduhovnog ograničavanja (*vazi' dini*), dok je urođeno samoograničenje (*vazi' džibilli*) uvodnica u to. Dakle, ono što je najvažnije u Šerijatu jeste vjerskoduhovno ograničenje, bilo da je ono rezultat dobrovoljne poslušnosti ili vanjske prisile. Na nosiocima vlasti je odgovornost da sačuvaju vjerskoduhovno ograničenje i zaštite ga od zanemarivanja ili podrivanja. Ukoliko postoji bojazan da bi vjerskoduhovno ograničenje moglo biti zanemareno ili zloupotrijebljeno, onda je potrebno pozvati se na politički autoritet kako bi se ono osnažilo.



28

MILOSRDNA PRIRODA ŠERIJATA

Na temelju iscrpne diskusije definitivno je ustanovljeno da je Šerijat velikodušan i tolerantan pravni sistem koji se distancira od otežavanja i opterećivanja ljudi. Jedna od njegovih odlika jeste da se radi o praktičnom pravu koje nastoji ostvariti svoje ciljeve i radi pojedinca i radi zajednice. Stoga, važno je da postoji mogućnost ostvarenja njegovih ciljeva, a to je moguće samo zahvaljujući osobini blagosti. Smatramo da je izbjegavanje osvetoljubivosti u zakonodavstvu jedna od glavnih karakteristika islamskog vjerzakona.

U Kur'anu se navodi da je Uzvišeni Allah nametnuo neke kaznene odredbe određenim narodima:

I zbog teškog nasilja jevreja Mi smo im neka lijepa jela zabranili koja su im bila dozvoljena,⁵⁰⁴ i zbog toga što su mnoge od Allahova puta odvrćali i zato što su kamatu uzimali, a bilo im je zabranjeno, i zato što su tuđe imetke na nedozvoljen način jeli. A za nevjernike među njima Mi smo kaznu bolnu pripremili (4:160–161).

504 Muhammed Asad je imao širi pogled od legalističke interpretacije ovog i drugih sličnih ajeta koje zagovara većina komentatora Kur'ana, uključujući Ibn 'Ašura, jer on pokušava obuhvatiti cijelo historijsko iskustvo jevreja koje se odlikuje „poniženjem i patnjom“. Tako on iznosi sljedeći komentar ovog ajeta: „Većina komentatora pretpostavlja da se ovo odnosi na stroga ograničenja u pogledu ishrane koja su nametnuta jevrejima a na koja se ukazuje ajetima 3:93 i 6:146. Međutim, pošto ajet 3:93 jasno kaže da su ova ograničenja i zabrane bile kazna za zla djela koja su počinjena „prije nego što je spuštena Tora“, dok se ajet o kome sada raspravljamo odnosi na njihovo griješno ponašanje u kasnijem periodu, moramo zaključiti da kazna o kojoj se u njemu govori ima drugo značenje: naime, riječ je tome da je jevrejski narod dugo bio lišen mnogih „lijepih stvari u životu“ koje su drugi narodi uživali; drugim riječima, poniženje i patnja kroz koju su prolazili kroz veći dio svoje poznate historije a naročito nakon vremena Isaa (Isusa). Na temelju ove interpretacije, izraz *harremna 'alejhim* (jez. 'zabranili smo im') prevodimo kao 'uskratili smo im' (*The Message of the Qur'an*, str. 135, bilj. 174).



U ovom ajetu jasno se ukazuje na to da su neka lijepa jela zabranjena Izraelcima kao kazna zbog njihovog nepoštovanja Božanskog zakona koji im je objavljen. Kada islam odobrava neku praksu ili olakšava svoje propise, on djeluje shodno svojoj manifestnoj odlici velikodušnosti. Kada primjenjuje ograničenja ili modificira neko pravilo od dopustivosti prema zabrani itd., Šerijat uvažava dobrobit ljudi i njihovo postepeno napredovanje na putu reforme jednim blagim pristupom. Naprimjer, islam je imao kao cilj da zabrani alkohol od samog početka misije Poslanika, a. s. Međutim, jedno vrijeme nije tretirao ovo pitanje, nego je dozvolio njegovo konzumiranje, a zatim ga je zabranio u toku namaskog vremena. Bila je to postepena priprema za njegovu potpunu zabranu.⁵⁰⁵

Odvraćanja (*zevadžir*), sankcije i kategoričke kazne (*hudud*) mogu se posmatrati samo kao odredbe koje imaju za cilj da reformiraju uslove ljudi korištenjem nužnih mjera kako bi se ostvarilo ono što je za njih korisno, ni više ni manje. Naime, ako je manje dovoljno da se ostvari dobrobit, Šerijat ne bi tražio više. Slično tome, ako bi šerijatske kazne prelazile granice predviđenih sankcija, onda bi one nosile značenje osvetoljubivosti, a ne reforme. Zato je većina šerijatskih kazni tjelesne prirode; uzrokuju fizički bol, koji osjeća svaka osoba. Nasuprot tome, novčane kazne nisu uobičajene u Šerijatu, osim kao kompenzacija za povredu (*gurm ed-darer*).⁵⁰⁶

Ako je počinjen prijestup za koji Šerijat nije predvidio konkretnu kaznu i čiji je motiv gomilanje bogatstva, onda će mudžtehid vjerovatno nametnuti novčanu kaznu, kao što je konfiskacija. Navest ćemo primjer kada je Omer ibn el-Hattab naredio da se spali kuća Ruvejšida es-Sekafija koju je on koristio kao pivnicu u kojoj se sastajao sa svojim društvom i pio al-

505 Postepeni pristup Šerijata uvođenju zabrane alkohola iskazan je u sijedećim kur'anskim ajetima, koje navodimo prema hronološkom slijedu njihovog objavljivanja.

(1) *Pitaju te o vinu i kocki. Reci: "Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo je šteta od njih veća od koristi." I pitaju te koliko da udjeljuju. Reci: "Višak!" Eto, tako vam Allah objašnjava propise da biste razmislili (2:219-220).*

(2) *O vjernici, pijani nikako molitvu ne obavljajte, sve dok ne budete znali šta izgovarate, i kada ste džunubi – osim ako ste putnici – sve dok se ne okupate. A ako ste bolesni, ili na putu, ili ako je neko od vas obavio prirodnu potrebu, ili ako ste se sastajali sa ženama, a ne nađete vode, onda dlanovima čistu zemlju dotaknite i lica vaša i ruke vaše potarite. – Allah, zaista, briše grijeha i prašta (4:43).*

(3) *O vjernici, vino i kocka i kumiri i strelice za gatanje su odvratne stvari, šejtanovo djelo; zato se toga klonite da biste postigli što želite (5:90).*

506 Ova odredba potpada pod pravnu maksimu: Šteta se mora otkloniti (*ed-darer juzal*). Za više detalja o značenju, opsegu i primjeni ove maksime v. 'Abd el-Vehhab ibn 'Ali Tadž ed-Din es-Subki, *el-Ešbah ve en-neza'ir*, ur. 'Adil 'Abd el-Mevdžud i 'Ali Mu'avved (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1411/1991), tom 1, str. 41; Ahmed ez-Zerka, *Šerh el-kava'id el-fikhijje*, ur. Mustafa ez-Zerka i 'Abd el-Fettah Ebu Gudde (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1403/1983), str. 120.



koholna pića. Isto tako, Jahja el-Lejsi⁵⁰⁷ prenosi da je Malik bio stava da se kuća trgovca alkoholnim pićima ima spaliti.⁵⁰⁸ U *el-Vadihi* se navodi da je Malik zastupao stav da se svaka kuća koja se koristi kao sklonište za razvratnike ima konfiskovati i prodati.⁵⁰⁹ Međutim, Ibn el-Kasimovi⁵¹⁰ stavovi o oba ova pitanja razlikuju se od Malikovih.⁵¹¹

Među kaznama koje osciliraju između osvetoljubivosti i običnog kažnjavanja s obzirom na motiv činenja prijestupa jeste pravnički stav o apsolutnoj i trajnoj zabrani braka između žene i muškarca koji su brak konzumirali dok je ona još bila u periodu čekanja (*'iddet*). Presuda Omera ibn el-Hattaba bila je utemeljena na ovom stavu, a zastupao ga je i Malik.⁵¹² Međutim, neki učenjaci islamske jurisprudencije bili su stava da se bračni ugovor ima poništiti, premda nisu podržali njegovu trajnu zabranu – što je prihvatljivije.⁵¹³

Stoga, neki malikijski pravnici su, prosuđujući o ovoj vrsti slučajeva, preferirali poništenje braka nad trajnom zabranom. Razlog je taj što bi njihov odnos mogao ispravno funkcionirati shodno stavu koji ne podržava trajnu (*te'bid*) zabranu. Iste prirode je slučaj čovjeka koji pobjegne s udatom ženom.⁵¹⁴

507 Jahja ibn Jahja el-Lejsi umro je 234/848. u Kordobi. Njegov otac Jahja bio je iz plemena Masme u Tandžeru. Putovao je u Hidžaz u potrazi za znanjem i izučavao *Muvettu* pred Malikom tokom posljednje godine Malikovog života. Njegov rivajet *Muvette* predstavlja tekst koji je Malik poučavao na kraju svog života. To je najbolji rivajet i onaj za koji se obično misli da se poziva na *Muvettu*. Jahja je uglavnom zaslužan za širenje malikijske škole u Andaluziji a Malik mu je dao nadimak „mudrac Anadolije“.

508 Ibn Rushd, *el-Bejan ve et-tahsil*, tom 9, str. 417; Muhammed ibn Ebi Bekr ibn Kajjim el-Dževzije, *Zad el-me'ad fi hedj hajr el-'ibad*, ur. Šu'ajb el-Arna'ut i dr. (Bejrut: Mu'essesse er-ri-sale, 1405/1985), tom 3, str. 572.

509 Ibn Rushd, *el-Bejan ve et-tahsil*, tom 9, str. 416-417.

510 Ebu 'Abdullah 'Abd er-Rahman ibn el-Kasim el-'Utaki (u. 191/806) bio je istaknuti Malikov učenik. Bio je jedan od Malikovih prijatelja koji su imali iznimno veliki utjecaj u bilježenju njegovog mezheba pošto je on bio izvor za *Sahnun* u bilježenju učenja Imama Malika. Ibn el-Kasim je imao istu poziciju u malikijskoj školi kao Muhammed ibn el-Hasan eš-Šejbani u školi Ebu Hanife. Između njih dvojice vodila se bliska korespondencija. Obojica su prenijeli mezhebe imama a u isto vrijeme i sami bili mudžtehidi. Ibn el-Kasim je imao stavove koji su se razlikovali od stavova njegovog profesora Malika. Ibn 'Abd el-Berr od Kordobe (368-463), veliki hadiski ekspert malikijske pravne škole, rekao je o njemu: „Bio je fekih koji je dominirao mojim mišljenjem. Bio je pravedan, siromašan i postojan čovjek.“ Ibn el-Kasim je umro 191. god. po H, u dobi od 63 godine u Egiptu.

511 V. u ovom pogledu Ibn Rushd, *el-Bejan ve et-tahsil*, tom 9, str. 416-417.

512 Ibn el-'Arebi, *Ahkam el-Kur'an*, tom 1, str. 215 (ajet 235).

513 Od Poslanikovih, a. s., ashaba ovaj stav podržali su 'Ali ibn Ebi Talib i 'Abdullah ibn Mes'ud. To je bio i stav Ebu Hanife, Sufjana es-Sevrja i Šafije. Muhammed ibn Ahmed el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an*, ur. Ahmed 'Abd el-'Alim el-Berduni (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.), tom 3, str. 193-195; Ibn 'Atije, *el-Muharrer el-vedžiz*, tom 1, str. 317-318; Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 2, str. 455.

514 Ova odredba temelji se na Poslanikovom, a. s., hadisu koji bilježe Ebu Davud i en-Nesa'i: „Onaj ko pokvari nečiju suprugu ili robinju ne pripada nama.“ Za detalje v. *el-Mevsu'a el-fik-*



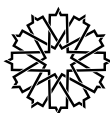
To se ne može osporavati na osnovu predaje Ebu Hurejre koja je zabilježena u Buharijinom *Sahihu* u kojoj se navodi da je Poslanik, a. s., saznao da su neki

ashabi prakticirali *visal* (neprekinuti post), pa im je to zabranio. Jedan od muslimana upitao ga je: „Ali ti prakticiraš *visal*, o Allahov Poslaniče!“ Poslanik mu je odgovorio: „Ko je među vama nalik meni? Moj Gospodar me hrani i poji dok ja spavam.“ Kada su ljudi odbili da napuste *visal*, Poslanik je postio danju i noću kontinuirano skupa s njima dva dana. Zatim su vidjeli mlađak (mjeseca ševvala). Poslanik im je (ljutito) rekao: „Da se (mlađak) nije pojavio, naredio bih vam da postite duži period.“ Bila bi to kazna za njih jer su odbili da prestanu prakticirati neprekinuti post.⁵¹⁵

Ovaj konkretni postupak Poslanika, a. s., nije imao značenje općeg zakonodavstva, nego je to bila mjera s ciljem odgoja ashaba. Dakle, radi se o jednoj vrsti savjeta ashabama, a ne o općem legislativnom pravilu.

hijje el-kuvejtije (Ministarstvo vakufa i islamskih poslova, 1412/1992, tom 5, str. 291).

515 Buhari, *Sahih*, „Savm“, hadis 1965, str. 316; Muslim, *Sahih*, „Sijam“, hadis 1103, str. 398; Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Sijam“, hadisi 672-673, str. 203-204.



29

CILJ ŠERIJATA JE IZBJEGAVANJE DETALJISANJA U VRIJEME OBJAVE

Induktivno tematsko izvođenje iz Poslanikovih, a. s., riječi i djela i uvažavanje univerzalnosti i trajnosti Šerijata jasno pokazuju da je jedan od glavnih ciljeva Šerijata da utemelji svoje odredbe (*ahkam*) na različitim svojstvima koja ih zahtijevaju, te da promjena odredbi slijedi promjenu svojstava. Inače, da je Šerijat privremen, odn. ograničen na jedan narod ili jednu epohu, moglo bi se ustvrditi da su njegova pravila fiksna, jer se primjenjuju na jedan fiksno određen period. Kada se taj period završi, uzvišeni Allah ljudima će poslati novu objavu koja derogira ranije vjerezakone. Međutim, s obzirom na to da je islamski vjerezakon univerzalan i vječan a da su promjenjive okolnosti veoma očigledan aspekt trajnog Božanskog zakona (Sunneta) u stvaranju, fiksiranje šerijatskih odredbi dok su u isto vrijeme uzroci koji ih zahtijevaju (*mudžib*) podvrgnuti promjeni podrazumijeva priznanje onoga što je suprotno Zakonodavčevom cilju utemeljenja šerijatskih pravila na konkretnim uzrocima.

Bilo koji od dva postupka apsurdan je u negiranju promjene u uzrocima šerijatskih pravila. U većini slučajeva to je suprotno opservaciji koja daje pouzdano ili vrlo vjerovatno znanje. Kako god bilo, ovakav pristup podrazumijeva da su šerijatska pravila sama sebi cilj, a ne da zavise od uzroka koji ih zahtijevaju (*mudžibat*).

Potrebno je da navedemo dodatne primjere Poslanikovih, a. s., izreka i djela kako bismo uvjerali one koji tragaju za istinom, jer negatora može biti mnogo, a posmatrača slijepih. U hadisu koji bilježe Malik, Buharija i



Muslim a koji prenosi 'Asim ibn 'Adijj el-Ensari, vezano za *li'an*⁵¹⁶ prenosi se da je 'Umejmir el-'Adžlani došao 'Asimu i rekao mu:

„O, 'Asime! Zamisli da čovjek vidi drugog čovjeka (u seksualnom odnosu) sa svojom suprugom, hoće li ga ubiti, nakon čega bi ljudi njega ubili ili kako treba postupiti? Molim te, 'Asime, pitaj o ovome u moje ime.“ 'Asim je pitao Allahovog Poslanika, a. s., o tome. Poslaniku, a. s., nije se sviđjelo što mu postavljaju ovakva pitanja (*mesa'il*) i smatrao ih je sramotnim.⁵¹⁷

Naime, Poslanik, a. s., nije volio da ga pitaju ne samo o ovom pojedinom slučaju nego o svim hipotetičkim slučajevima, što je podrazumijevano 'Asimovom upotrebom množine *mesa'il*.

U drugom hadisu koji Buharija bilježi od Sa'da ibn Ebi Vekkasa prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao: „Najgrješniji je onaj musliman koji pita o nečemu što nije bilo zabranjeno, pa bude zabranjeno zbog toga što je on postavio pitanje.“⁵¹⁸ U jednom vjerodostojnom hadisu o noćnom namazu u mjesecu ramazanu (*teravih*) 'Aiša je kazala:

Allahov Poslanik, a. s., izašao je usred noći i klanjao u džamiji a neki ljudi su klanjali za njim. Ujutro, ljudi su pričali o tome a onda ih se veliki broj okupio i klanjao iza njega (druge noći). Sljedećeg jutra ljudi su opet pričali o tome, pa je treće noći džamija bila popunjena velikim brojem ljudi. Allahov Poslanik, a. s., je izašao a ljudi su klanjali za njim. Četvrte noći džamija je bila prepuna ljudima i nije ih mogla sve primiti, ali je Poslanik, a. s., izašao samo da klanja sabah-namaz. Kada je sabah-namaz završen, proučio je *tešehhud* i (obraćajući se ljudima) rekao: „Vaše prisustvo nije mi bilo nepoznato, ali sam se pobojavao da će vam noćni namaz (*kijam*) biti stavljen u obavezu a da vi nećete moći nastaviti s tim.“⁵¹⁹

Još instruktivniji za našu diskusiju jeste hadis Poslanika, a. s., koji prenosi Ebu Sa'lebe el-Hušeni: „Allah je postavio granice, pa ih nemojte prelaziti; On je prešutio neke stvari iz milosti prema vama, a ne iz zaborava, pa ne

516 *Li'an* ili *mula'ane* obično se prevodi kao proklinjanje. To je postupak koji slijedi nakon što muž optuži suprugu za nezakonit seksualni odnos za što nije u mogućnosti obezbijediti četiri svjedoka shodno kur'anskom zahtjevu postavljenom u sljedećem ajetu: *A oni koji okrive svoje žene, a ne budu imali drugih svjedoka, nego su samo oni svjedoci, potvrđiće svoje svjedočenje zakletvom Allahom, i to četiri puta da zaista govore istinu, a peti put da ih pogodi Allahovo prokletstvo, ako lažu! A ona će kazne biti pošteđena, ako se četiri puta Allahom zakune da on, doista, laže, a peti put da je stigne Allahova srdžba, ako on govori istinu!* (24:6-9).

517 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Talāk“, hadis 1194, str. 386; Buhari, *Sahih*, „Talāk“, hadis 5308, str. 948-949; Muslim, *Sahih*, „Li'an“, hadis 1492, str. 594.

518 Buhari, *Sahih*, „I'tisam“, hadis 7289, str. 1254.

519 Buhari, *Sahih*, „Salat et-teravih“, hadis 2012, str. 322.



pitajte o njima.⁵²⁰ Ibn 'Abbas je rekao: „Nisam vidio da je iko bolji od Muhammedovih ashaba, oni su mu postavili samo petnaest pitanja, a sva su spomenuta u Kur'anu.“⁵²¹

Da bi spriječio krivotvorenje Posanikovih, a. s., hadisa i odvratio one koji izučavaju jurisprudenciju od oslanjanja na neke postupke Poslanika, a. s., koji su vezani za pojedinačne slučajeve ili na neke predaje čija je vjerodostojnost upitna ili nepoznatog porijekla, Omer ibn el-Hattab, kako navodi Ebu Bekr ibn el-'Arebi u svojoj knjizi *el-Avasim*, zabranjivao je ljudima da govore „Allahov Poslanik je rekao“ i nije im dopuštao da propagiraju hadise bespotrebno, čak i po cijenu da oni budu potisnuti u zaborav. Zaista, ova je politika bila mudra jer je uzvišeni Allah već jasno naveo šta je propisano i zabranjeno u Svojoj Knjizi i upozorio ljude da ne postavljaju nepotrebna pitanja. Tako Uzvišeni veli:

O vjernici, ne zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti ako vam se objasni; a ako budete pitali za to dok se Kur'an objavljuje, objasniće vam se, ono ranije Allah vam je već oprostio. – Allah prašta i blag je. Neki ljudi su prije vas pitali za to, pa poslije u to nisu povjerovali (5:101–102).

Potom je Ibn el-'Arebi naveo: „Ashabi su se saglasili oko sabiranja Kur'ana kako ne bi bio izgubljen, a ostavili hadise da cirkuliraju shodno javljanju novih slučajeva (*nevazil*). Kada su neki među ashabima počeli prenositi Poslanikove hadise, Omer ih je odvrćao od toga.“⁵²²

Željeli bismo dodati sljedeće. Istražili smo pojednosti Šerijata u vrijeme Poslanika, a. s., i ustanovili da se većina njih tiče obredoslovnih pitanja (*'ibadat*). Doista, ako se pogledaju hadiske zbirke, shvatit će se da su poglavlja koja se tiču obredoslovlja mnogo duža od onih koja tretiraju društvene odnose (*mu'melat*). Razlog je taj što se obredoslovnih akti tiču ostvarenja nepromjenjivih ciljeva čija trajnost i uniformna obaveznost kroz različita vremena ne rezultira bilo kakvom štetom osim u veoma rijetkim situacijama koje se tretiraju pravnim olakšicama. Nasuprot tome, društveni odnosi zahtijevaju objašnjenje shodno promjenama okolnosti i vremena. Stoga, obavezivanje ljudi fiksnim i uniformnim pravilima ima za posljedicu značajnu poteškoću i neprijatnosti u mnogim segmentima za-

520 Ova predaja već je dokumentovana u poglavlju o univerzalnosti Šerijata.

521 Muhammed ibn Ahmed el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an*, ur. Ahmed 'Abd el-'Alim el-Berduni (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.), tom 3, str. 40. Pitanja na koja se Ibn 'Abbas referira nalaze se u suri el-Bekare, 2:189, 215, 217, 219, 220 i 222; el-Ma'ide, 5:4; el-E'raf, 7:187; el-Enfal, 8:1; el-Isra', 17:85; el-Kehf, 18:83; Ta Ha, 20:105 i en-Nazi'at, 79:44.

522 Ibn el-'Arebi, *el-Avasim min el-kavasim*, str. 255.



jednice. Zato je analoško zaključivanje veoma rijetko prisutno u obredoslovlju, za razliku od društvenih odnosa, gdje je veoma rašireno. Zbog toga, nalazimo da su kur'anske naredbe o transakcijama oblikovane pretežno u općim i univerzalnim iskazima, tako da je propisivanje detaljnih normi o nasljeđivanju⁵²³ Poslanik, a. s., prokomentirao riječima: „Allah je odredio raspodjelu nasljedstva.“⁵²⁴

Šerijatsko objašnjenje transakcija ima dvojaku svrhu. Ponekad je cilj Šerijata da obaveže ljude trajnim i univerzalnim pravilom, kao što je zabrana kamate (*riba*); u drugim prilikama njegov cilj je da formulira presudu između ljudi, pri čemu pojedinačna sudska odluka predstavlja implementaciju univerzalnog legislativnog pravila. To su dva aspekta koja traže dosta pažnje kako bi se shvatile razlike među njima. Stoga, vodeći učenjaci *usul el-fikha* kazali su kako stvari za koje Zakonodavac nije pružio konkretna pravila treba tretirati u skladu sa sljedećim pravilom: Sve što je korisno u principu je dozvoljeno, a sve što je štetno u principu je zabranjeno.⁵²⁵

Nadalje, pošto smo razmotrili blokiranje puteva (*sedd ez-zero'ī'*) kao jedno od temeljnih pravila islamskog zakonodavstva i s obzirom da ovo

523 Osnove nasljeđivanja postavljene su u sljedećim ajetima: (7) *Muškarcima pripada dio onoga što ostave roditelji i rođaci, a i ženama dio onoga što ostave roditelji i rođaci, bilo toga malo ili mnogo, određeni dio.* (8) *A kada diobi prisustvuju rođaci, siročad i siromasi, i njima nešto darujete i lijepu riječ im recite.* (9) *I neka se pribojavaju, kao kad bi sami iza sebe ostavili nekaku djecu za koju strahuju, i neka se boje Allaha i neka govore istinu.* (10) *Oni koji bez ikakva prava jedu imetke siročadi – doista jedu ono što će ih u vatru dovesti i oni će u ognju gorjeti.* (11) *Allah vam naređuje da od djece vaše – muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskima. A ako bude ženskih više od dvije, njima – dvije trećine onoga što je ostavio, a ako je samo jedna, njoj – polovina. A roditeljima, svakome posebno – šestina od onoga što je ostavio, ako bude imao djetete; a ako ne bude imao djeteta, a nasljeđuju ga samo roditelji, onda njegovoj materi – trećina. A ako bude imao braće, onda njegovoj materi – šestina, pošto se izvrši oporuka koju je ostavio, ili podmiri dug. Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed! – Allah, zaista, sve zna i mudar je.*

(12) *A vama pripada – polovina onoga što ostave žene vaše, ako ne budu imale djeteta, a ako budu imale djetete, onda – četvrtina onoga što su ostavile, pošto se izvrši oporuka koju su ostavile, ili podmiri dug. A njima – četvrtina onoga što vi ostavite, ako ne budete imali djeteta; a ako budete imali djetete, njima – osmina onoga što ste ostavili, pošto se izvrši oporuka koju ste ostavili, ili podmiri dug. A ako muškarac ili žena ne budu imali ni roditelja ni djeteta, a budu imali brata ili sestru, onda će svako od njih dvoje dobiti – šestinu; a ako ih bude više, onda zajednički učestvuju u trećini, pošto se izvrši, ne oštećujući nikoga, oporuka koja je ostavljena ili podmiri dug; to je Allahova zapovijed! – Allah sve zna i blag je.* (13) *To su Allahovi propisi. Onoga ko se pokorava Allahu i Poslaniku Njegovu – On će uvesti u džennetske bašče, kroz koje će rijeke teći, u kojima će vječno ostati, i to je uspjeh veliki.* (14) *A onoga ko se bude protiv Allaha i Poslanika Njegova dizao i preko granica Njegovih propisa prelazio – On će u vatru baciti, u kojoj će vječno ostati; njega čeka sramna patnja (4:7-14).*

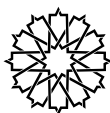
524 Darekutni, *Sunen*, hadis 13, tom 2/4, str. 152-153. Hadis se može prevesti i na sljedeći način: „Allah je svakome dao njegov nasljedni dio ...“

525 V. detaljnu raspravu o ovom pravilu u: Bedr ed-Din ez-Zerkeši, *el-Bahr el-muhit fi usul el-fikh*, ur. Muhammed Muhammed Temir (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1421/2000), tom 4, str. 322-325.



pravilo djeluje u specifičnim okolnostima, dužnost je mudžtehida da razmatraju kada te puteve treba zatvoriti a kada ih treba ostaviti otvorenim. Oni to treba da učine na osnovu razumijevanja obima i trajanja usputne štete koja proistječe iz datog djela, zahtijevajući njegovu zabranu. Kada usputna (*'arid*) šteta prestane, djelo treba podvesti pod izvorno (*zati*) pravilo koje mu je Šerijat dodijelio.⁵²⁶

526 Za detaljnu diskusiju o ovom i drugim pitanjima koja se tiču ciljeva i sredstava u šerijatskim odredbama v. Ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 2, str. 7-9; Karafi, *el-Furuk*, tom 2, str. 450-453.



30

CILJ ŠERIJATA JESTE IZGRADNJA ČVRSTOG I STABILNOG DRUŠTVENOG PORETKA

Da je glavni cilj Šerijata da uspostavi snažnu zajednicu sa stabilnim društvenim sistemom i promovira uredno funkcioniranje njenih poslova kroz ostvarenje dobrobiti i otklanjanje štete tako je očigledno da u umu bilo koje razumne i misleće osobe ne bi trebalo da se javi ni najmanja sumnja o tome. Svi muslimanski pravnici i učenjaci Šerijata spoznali su to u odnosu na dobrobit pojedinaca, mada nisu uspjeli da to demonstriraju u odnosu na dobrobit zajednice. Ipak, niko od njih neće osporiti da ukoliko Šerijat nastoji ostvariti dobrobit pojedinca i uredno upravljanje njegovim poslovima, onda se to isto odnosi i na zajednicu, što je zapravo još značajnije. Nije li tačno da je ispravnost dijelova način da se postigne ispravnost cjeline? Nije li istina da se čvrsta cjelina sastoji od čvrstih dijelova, kao što se dobra koplja mogu napraviti samo od jakog drveta? Stoga, ako se pretpostavlja da će grupa pravednih pojedinaca činiti iskvarenu cjelinu, onda to znači da ta pravednost može iščeznuti poput svijeće koja se ugasi na vjetru.

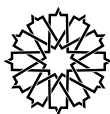
Uzvišeni Allah podsjeća muslimane i druge ispravne zajednice na blagodati koje im je podario nastanjujući ih na Zemlji i pružajući im dobre uvjete za život. Tako On veli: *Allah obećava da će one među vama koji budu vjerovali i dobra djela činili sigurno namjesnicima na Zemlji postaviti, kao što je postavio namjesnicima one prije njih (24:55); Onome ko čini dobro, bio muškarac ili žena, a vjernik je, Mi ćemo dati da proživi lijep život (16:97).* Obraćajući se prvim muslimanima On kaže: *I sjetite se Allahove milosti pre-*



ma vama kada ste bili jedni drugima neprijatelji, pa je On složio srca vaša i vi ste postali, milošću Njegovom, prijatelji (3:103). On također veli: *A snaga je u Allaha i Poslanika Njegova i u vjernikā, ali licemjeri neće da znaju* (63:8). Shodno navedenom, potrebno je da muslimansku zajednicu zamislimo kao jednog pojedinca muslimana i podvrgnemo je šerijatskim pravilima baš kao što smo i pojedince podvrgnuli. To će nam sigurno pružiti jasan uvid u način na koji treba da se primjenjuju islamska zakonodavna pravila na javne poslove zajednice.

Jedna od najvažnijih stvari koju nikada ne treba izgubiti iz vida kada se razmatraju opći društveni uvjeti zajednice u svjetlu Šerijata jeste koncept olakšice. Problem je što su se pravnici ograničili na raspravljanje o olakšici i na njeno ilustriranje u odnosu spram pojedinca. Zanemarili su činjenicu da se cijela zajednica može suočiti s društvenim poteškoćama koje zahtijevaju primjenu olakšice, kao što smo već pojasnili u 26. poglavlju. Treba napomenuti da ništa manje važna nisu načela blokiranja puteva (*sedd ez-zera'i*) i uvažavanja tekstualno nereguliranih interesa (*masleha mursela*). Jedna od suštinskih karakteristika ova dva koncepta jeste da se tiču cijele zajednice, a da se rijetko primjenjuju na pojedince.⁵²⁷

527 Važno je spomenuti da je autor pitanje društveno-političkog poretka i javnog interesa elaborirao u drugom dijelu svoje knjige *Usul en-nizam el-idžtima'i fi el-islam*.



31 NUŽNOST IDŽTIHADA

Zahvaljujući onome što je navedeno u prethodnom poglavlju, muslimanska zajednica je uvijek u potrebi da ima dalekovidne učenjake koji su u stanju razumjeti Šerijat i obuhvatiti njegove ciljeve ali i koji dobro poznaju potrebe ljudi. Njihova je dužnost da osiguraju Šerijatom inspirirana rješenja za probleme zajednice kako bi je izliječili od svih vrsta bolesti i sačuvali njenu snagu i čast. Zapravo, Uzvišeni Allah uputio nas je na to naređujući nam da razmišljamo o šerijatskim pravilima i dokazima i da uložimo svaki napor kako bismo otkrili Njegovu namjeru. To je izvedeno iz brojnih kur'anskih ajeta i vjerodostojnih Poslanikovih, a. s., hadisa.

Uzvišeni Allah kritizirao je mnoge zajednice zbog prihvatanja površnog značenja stvari i odsustva pažljivijeg promišljanja i traganja za dubljim smislovima. Kritizirajući Izraelce, On kaže:

I kada smo od vas zavjet uzeli da krv jedni drugima nećete prolijevati i da jedni druge iz zemlje vaše nećete izgoniti – vi priznajete da je tako i svjedoci ste – vi ipak jedni druge ubijate, a pojedine od vas iz zavičaja njihova izgonite – pomažući jedan drugom protiv njih, čineći i grijeh i nasilje; a ako vam kao sužnji dođu, vi ih otkupljujete – a zabranjeno vam je da ih izgonite.

Smisao ovog ajeta jeste da od njih nije uzet zavjet za apstiniranje od uzimanja otkupa od njihovih vlastitih sunarodnjaka, koje su tretirali kao sužnje, jer se ne može zamisliti da se to događa bez razloga. Zapravo, radi se o tome da ih nisu smjeli izgoniti iz njihovih domova, jer se to moglo dogoditi zbog ljutnje i kao jedan oblik kažnjavanja. Međutim, oni nisu ispoštovali Allahovu naredbu, protjerali su neke svoje sunarodnjake, tretirali ih



kao neprijatelje, borili se protiv njih i uzeli ih kao ratne zarobljenike koje bi oslobodili samo uz naplatu otkupa.

Uzvišeni Allah osuđuje ih zbog nametanja otkupa nekima od svojih sunarodnjaka, što implicira da su ih tretirali kao strance u njihovoj vlastitoj domovini, pa su morali platiti otkup da bi im bilo dozvoljeno da se nastane u svojim kućama.⁵²⁸ Isto tako, Allah osuđuje one ljude koji traže fiksna i detaljna pravila za sve, kao što se navodi u kur'anskom kazivanju o kravi.⁵²⁹ O ovome smo već raspravljali u 29. poglavlju.

Idžtihad je kolektivna obaveza (*fard kifaje*) muslimanske zajednice shodno potrebama i okolnostima njenih naroda i zemalja. Stoga, cijela muslimanska zajednica griješna je ako ne ispuni ovu obavezu kada su njena sredstva i instrumenti dostupni.⁵³⁰ Učenjaci *usul el-fikha* saglasili su se

528 Prema Muhammedu Asadu ajeti upućuju na „uslove koji su prevladavali u Medini u vrijeme Poslanikove, a. s., Hidžre. Dva arapska medinska plemena, el-Evs i Hazredž, bila su u predislamskom periodu u stalnom ratu; od tri jevrejska plemena koja su tamo živjela – Benu Kajnuka, Benu Nadir i Benu Kurejza, prva dva su bili saveznici Hazredža, a treće el-Evsa. U toku sukoba, jevrej bi ubio drugog jevreja u savezu s paganima („pomažući jedan drugom protiv njih“): dvostruki zločin iz perspektive Musaovog zakona. Ipak, oni bi potom otkupljivali zarobljenike u uzajamnom sukobu pokoravajući se time istom zakonu. Kur'an aludira na ovu nedosljednost u nastavku: *Kako to da u jedan dio Knjige vjerujete, a drugi odbacujete?! Onoga od vas koji čini tako stići će na ovome svijetu poniženje, a na Sudnjem danu biće stavljen na muke najteže.* – *A Allah motri na ono što radite (The Message of the Qur'an, str. 18, bilj. 69).*

529 Autor se ovdje poziva na kur'ansko kazivanje o kravi koje je sadržano u ajetima 2:67-71. V. njegov komentar ovih ajeta i tumačenje njihovog značenja koje ukazuje na tvrdoglavost sinova Israilovih u odnosu prema Božanskim zapovijedima koje im je dostavio poslanik Musa, a. s., u: Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 1, str. 546-562.

Prikladno je da ovdje citiramo i Asadov komentar značaja ovog kazivanja. Kao što on navodi, kazivanje iznosi na vidjelo „tvrdoglavo nastojanje da se dobiju bliže i preciznije definicije jednostavne zapovijedi koja im je objavljena posredstvom Musaa, što je njeno ispunjenje učinilo gotovo nemogućim“. U svom komentaru ovog stavka Taberi citira sljedeću primjedbku Ibn 'Abbasa: „Da su (odmah) žrtvovali bilo koju kravu po svom izboru, ispunili bi dužnost, ali su to sami sebi zakomplicirali, pa je i Allah njima zakomplicirao.“ Sličan stav iznosi i Zamahšeri. Čini se da pouka ovog kazivanja ukazuje na važan problem svake (pa tako i islamske) vjerske jurisprudencije: naime, nije pohvalno da se pokušavaju 'izmamiti' dodatne pojedinosti u pogledu bilo kojeg vjerskog propisa koji je izvorno dat u općoj formi, jer što su te pojedinosti brojnije i raznovrsnije, pravo postaje sve složenije i rigidnije. Ovu poentu dobro je primijetio Rešid Rida, koji u svom komentaru spomenutog kur'anskog pasusa (v. *Menar I*, 345f.) veli: „Pouka ajeta je da ne treba postavljati pravna pitanja na način koji propise čini složenijim ... Ovakvo su rane generacije muslimana vidjele problem. Nisu komplicirali stvari sami sebi. Za njih je vjer zakon (*din*) bio prirodan, jednostavan i oslobođajući. Ali oni koji su došli kasnije dodali su mu druge odredbe, koje su izveli vlastitim zaključivanjem (idžtihad); oni su umnožili te dodatne odredbe do te mjere da je vjerski zakon postao teretom za zajednicu.“ Za uvid u sociološko objašnjenje zbog čega su izvorne instrukcije islamskog prava, tj. one koje su postavljene u Kur'anu i učenjima Poslanika, a. s., gotovo uvijek lišene pojedinosti, upućujemo čitatelje na našu knjigu *Država i vlast u islamu (State and Government in Islam, str. 11 ff. i passim)*. Važnost ovog problema koji je ilustriran kroz kur'ansko kazivanje o kravi i koji su ashabi pravilno razumjeli objašnjava zašto se ova sura naziva „Krava“ (*The Message of the Qur'an, str. 15-16, bilj. 55*).

530 Najgrješniji su oni učenjaci koji dobro poznaju Šerijat a žive za sebe u izolaciji od ljudi. Iza njih dolaze obični ljudi koji ne traže znanje od učenjaka i koji čak okreću leđa kompetentnim učenjacima kada ih oni pokušavaju poučiti. Treći po redu jesu vladari koji ne podstiču kompetentne učenjake da prakticiraju idžtihad (autor).



da se obaveza idžtihada podrazumijeva iz sljedećih ajeta: *Zato se Allaha bojte koliko god možete, i slušajte i pokoravajte se* (64:16) i *Zato uzmite iz toga pouku, o vi koji ste razumom obdareni!* (59:2).⁵³¹ Šihab ed-Din el-Karafi u djelu *et-Tenkih* traži utočište kod Allaha od prestanka idžtihada.⁵³²

Negativan utjecaj odsustva idžtihada jasno se vidi u onim aspektima života muslimana koji su se promijenili od vremena velikih mudžtehida, kao i u onim aspektima koji nemaju presedana u ranijoj historiji. Očito je i da nove životne okolnosti traže od muslimana da djeluju jedinstveno, a to nije moguće postići s različitim pravnim doktrinama koje danas postoje. Muslimani sada trebaju učenjake koji će biti u stanju da ocjenjuju različite pravne škole koje ljudi slijede i odlučuju o tome kojoj od njih će se dati prednost kako bi zajednica mogla djelovati jedinstveno. Na svim ovim nivoima postoji urgentna potreba za temeljitim proučavanjem i raspravljajanjem o Šerijatu kako bi se utvrdili njegovi primarni i sekundarni ciljevi kao i prilagodljivost ili rigidnost doktrina ranih mudžtehida.

Dovoljno je istaknuti nekoliko pitanja koja traže poseban tretman. Radi se o prodaji hrane (*bej' et-ta'am*), poravnanju računa (*mukassa*), kupoprodaji na odgodu plaćanja (*buju' el-adžal*), partnerstvu u navodnjavanju voćnjaka (*musakah*) i pitanju prvokupnje u onome što je podložno podjeli. Mnoga od ovih pitanja podvrgnuta su ograničenjima u pravnoj literaturi.

Prvi korak koji bi trebalo preduzeti prema ovom izuzetno važnom intelektualnom i naučnom cilju jeste da se formira stručno tijelo sastavljeno od eminentnih učenjaka Šerijata iz svih pravnih škola (*mezahib*) u muslimanskim zemljama.⁵³³ Zadatak ovih učenjaka bio bi da izučavaju vitalne potrebe ummeta, raspravljaju o njima i donose konsenzualna rješenja kako muslimanska zajednica treba da se postavi spram tih potreba. Potom bi trebalo da svoje rezolucije prenose u svim muslimanskim zemljama, a ja nemam dilemu da bi se muslimani pridržavali njihovih preporuka.

Sljedeća dužnost članova ovog predloženog tijela bila bi da identificira učenjake Šerijata diljem svijeta koji su dostigli nivo idžtihada ili su blizu njegovog dostizanja. Nakon što to učine, muslimanski učenjaci moraju

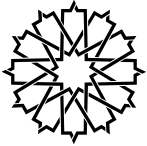
531 V. npr. Ebu Bekr Muhammed ibn Ahmed ibn Ebi Sehl es-Serahsi, *Ušul es-Serahsi*, ur. Refik el-'Ajm (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1418/1997), tom 2, str. 125; et-Tufi, *Šerh Muhtesar er-revda*, tom 3, str. 259-260.

532 Karafi, *Šerh Tenkih el-fusul*, str. 268.

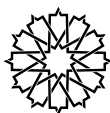
533 Uspostavljanje nekoliko međunarodnih institucija i tijela kao što su Akademija islamskog prava (el-Medžme' el-fikhi el-islami, 1398/1978) Svjetske muslimanske lige i Akademija islamskog prava Organizacije islamske saradnje (1408/1987) mogu se uzeti kao pokušaj da se aktualizira prijedlog koji je autor iznio sredinom 1940-ih godina.



odabrati najsposobnije među sobom, koji će preuzeti vodeću ulogu u prakticiranju idžtihada. Prilikom izbora ove grupe učenjaka, posebna pažnja mora se posvetiti sljedećem. Osim znanja, ova grupa učenjaka mora posjedovati integritet i poštovati Šerijat u svome vlastitom životu tako da ummet ima povjerenja u njihovu naučnu erudiciju i da se ne ostavi prostor za bilo kakvu sumnju u njihovu pouzdanost i utemeljenost njihovih preporuka.



III. CILJEVI ŠERIJATA:
MEĐULJUDSKI ODNOSI
(*MU'AMELAT*)



32

CILJEVI I SREDSTVA U TRANSAKCIJAMA

Ova tema pretpostavka je istraživanja šerijatskih pravila o ljudskom ponašanju i društvenoj interakciji. Njen cilj je da ustanovi razliku između onoga što predstavlja cilj (*maksad*), a čemu Šerijat daje prednost u afirmaciji i realizacije i prevencije, i onoga što predstavlja samo sredstvo, a što zauzima sekundarno mjesto jer zavisi od nečega drugog. To je važan predmet, kojim se raniji učenjaci nisu bavili na zadovoljavajući način. Oni su se ograničili na razmatranje principa *sedd ez-zera'i*, u kome su koncept *zeri'a* koristili u značenju sredstva ali i cilja (*maksad*). Pošto smo se već bavili principom *sedd ez-zera'i*, naš cilj je sada da temeljitije istražimo pitanje sredstava (*vesa'il*) i ciljeva (*mekasid*). Nismo naišli ni na jednog autora koji je ovo pitanje tretirao izvan teme blokiranja puteva / zabrane sredstava, osim u djelu *el-Kava'id 'Izz ed-Dina ibn 'Abd es-Selama* i poglavlju „Pedeset osma razlika (*ferk*)“ Karafijevog djela *el-Furuk*. Zato ću kombinirati njihove iskaze jer niti jedan nije dovoljan sam po sebi.

KLASIFIKACIJA MESALIHA I MEFASIDA KAO CILJEVA I SREDSTAVA

Predmet šerijatskih pravila spada u dvije kategorije: ciljeve (*mekasid*) i sredstva (*mesa'il*). Ciljevi se sastoje od *mesaliha* i *mefasida* za sebe, dok se sredstva sastoje od puteva i metoda koji vode njima. Sredstva koja vode najboljim ciljevima najbolja su sredstva, sredstva koja vode najgorim ci-



ljevima najgora su sredstva, a preostala su između tog dvoga.⁵³⁴ Sredstva se, dakle, klasificiraju shodno nivoima *mesaliha* i *mefasida*. Sretna je ona osoba koju Allah uputi i dā joj da razumije nivoe *mesaliha*, kako bi ih bila u stanju smjestiti u hijerarhijski poredak. Međutim, učenjaci se mogu razilaziti o redoslijedu određenih *mesaliha*, u smislu različitih stavova o tome čemu treba dati prednost u realizaciji u odnosu na nešto drugo onda kada ostvarenje oba *mesaliha* nije moguće. Sretna je i ona osoba koja je upućena u shvatanje poretka *mefasida* i koja zna kako da izbjegne najgore među njima, tolerirajući manje *mefaside* kada se nađe u situaciji konflikta. I ovdje je moguće da se učenjaci razilaze o poretku *mefasida* tj. šta se mora izostaviti, a šta se može tolerirati kada je izbjegavanje svih *mefasida* nemoguće. Šerijat obiluje primjerima onoga što smo spomenuli.⁵³⁵

'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam u svojoj knjizi *el-Kava'id*, u poglavlju o nivoima *mesaliha* navodi sljedeće:

On (Poslanik, a. s.) spomenuo je u hadisu⁵³⁶ džihad nakon imana jer vrijednost džihada ne počiva u njemu samom, nego u tome što je džihad sredstvo. Potom je dodao: „Nema sumnje da imenovanje sudija i vladara jeste sredstvo realizacije *mesaliha*, dok je imenovanje pomoćnika sudija sredstvo sredstava (*vesa'il el-vesa'il*) ... Svjedočenje nekog svjedoka je sredstvo svjedočenja pred sudom, dok je svjedočenje sredstvo presuđivanja, dok presuđivanje služi kao sredstvo realizacije *mesaliha* i izbjegavanje *mefasida*.”⁵³⁷

Jasno je iz navoda Ibn 'Abd es-Selama i Karafija o ciljevima i sredstvima da su se oni ograničili na pitanje *mesaliha* i *mefasida*. Međutim, mi imamo namjeru da ih dalje razmatramo, a potreba pravnika za njihovim poznavanjem doista je velika. Premda mogu izgledati slično u svojoj klasifikaciji shodno onome što se u *fikhu* i *usul el-fikhu* označava kategorijama pravnog pravila (*hukm šer'i*),⁵³⁸ pravila ljudskog ponašanja, kako lijepog, tako i

534 Karafi, *Šerh Tenkih el-fusul*, str. 353; *Furuk*, tom 2, str. 450-451.

535 Ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 1, str. 74-75.

536 Ovo se odnosi na sljedeći hadis, koji prenosi Ebu Hurejre, a bilježe ga Buharija i Muslim: „Allahov Poslanik, a. s., upitan je: 'Koje je djelo najbolje?' On je odgovorio: 'Da vjeruješ u Allaha i Njegovog Poslanika (Muhammeda)'. Čovjek je onda upitao: 'Koje je sljedeće najbolje djelo?' On je odgovorio: 'Da učestvuješ u džihadu na Allahovom putu'. Čovjek je potom upitao: 'Koje je sljedeće najbolje djelo?' On je odgovorio: 'Da obaviš hadž (hodočašće u Mekku) *mebrur* (koji je primljen od Uzvišenog Allaha, obavljen s namjerom da se postigne Njegovo zadovoljstvo, a ne da se pokazuje, bez činjenja grijeha i u skladu s hadisima Poslanika, a. s.'“ (Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 26, str. 5; Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 136, str. 52).

537 Ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 1, str. 75.

538 Ovo se odnosi na preskriptivne norme kojima se uređuju ljudska ponašanja, naime *vadžib* (obavezno), *mendub* (preporučeno), *muharrem* (zabranjeno), *mekruh* (pokuđeno) i *mubah* (dopušteno).



ružnog, razlikuju se zavisno od toga da li su to ciljevi ili sredstva, u očima Zakonodavca ili ljudi. Stoga, imamo potrebu da elaboriramo ova dva nivoa ljudskog ponašanja.

1. CILJEVI (*MEKASID*)

Ciljevi se sastoje od vrsta ponašanja koja su namjeravana poradi njih samih i koja ljudi nastoje ostvariti različitim sredstvima ili s kojima su primorani da se usklade. Diješe se na dvije vrste: djela koja se temelje na ciljevima Zakonodavca (*mekasid eš-Šari'*) i djela koja se temelje na ciljevima ljudi (*mekasid en-nas*).⁵³⁹ Do sada bi trebalo da imaš jasniju ideju o ciljevima Zakonodavca, jer nije prošlo mnogo od kako smo te upoznali s njima, elaborirajući ih u prvom i drugom dijelu ove knjige.

U trećem dijelu knjige treba da se pozabavimo znanjem o ciljevima Šerijata vezano za različite sfere ljudskih poslova ili transakcija (*mu'amelat*). Ovi ciljevi sastoje se od metoda (*kefijjat*) koje Zakonodavac namjenjuje radi ostvarenja korisnih ciljeva ljudi (*mekasid en-nas en-nafi'a*) ili zaštite njihovih općih interesa (*mesalih 'amme*) koji se tiču njihovih privatnih postupaka. Cilj je da se spriječi da ostvarenje ličnih interesa ljudi vodi ka narušavanju njihovih općih interesa, uslijed nemara, kapricioznih grešaka ili strasnih želja. Obuhvata svaku razumnu mjeru uvedenu prilikom ustanovljena šerijatskih pravila kojima se uređuje ljudsko postupanje, kao što je dokumentiranje (*tevsik*) u ugovoru o zalogu, osnivanje porodice ugovorom o braku ili otklanjanje trajne štete legaliziranjem razvoda braka.

Ciljevi ljudskih djela obuhvataju sve svrhe (*me'ani*) zbog kojih oni sklapaju ugovore, izvršavaju transakcije, novčano kažnjavaju jedni druge, tuže jedni druge na sudovima, prihvataju nagodbu itd. I ove svrhe diješe se u dvije kategorije. Prva kategorija, koja je najraširenija i najvažnija, sastoji se od djela o kojima se većina razumnih ljudi slaže jer ih smatraju prikladnim za odgovarajuće funkcioniranje njihovog društvenog života, kao što su prodaja, iznajmljivanje i posuđivanje. Ona obuhvata i pravila koja upravljaju djelima koja čine njihov suštinski dio, kao što su distribucija (*tevzi'*) u iznajmljivanju, odgoda u *selem* kupoprodaji i zabrana iznajmlji-

539 Prikladno je ovdje spomenuti da je Šatibi strukturirao drugi dio svoje knjige (tj. *Kitab el-mekasid*), koji se uglavnom tiče teme *mekasida*, u dvije glavne teme, pod naslovima *Kasd eš-Šari'* i *Kasd el-mukellef*. V. *El-Muvafekat*, tom 1/2, str. 321-685.



vanja uvakufljene imovine. Znanje o ovoj kategoriji djela može se steći kroz historijski uvid u društvene prilike čovječanstva.

Druga kategorija, koja je manje važna i manje raširena, sastoji se od ciljeva koje ostvaruje konkretna grupa ljudi ili pojedinci jer odgovaraju njihovim prilikama. Ovu kategoriju možemo ilustrirati poklonom za života poklonoprimeca ('*umra*) i avansnom prodajom ('*arije*).⁵⁴⁰ Još jedan primjer jeste trajni zakup ('*kira' mu'ebbed*), poznat pod nazivom *inzal* i *nusbe* kod zakupa komercijalnih premisa u Tunisu, *hikr* u Egiptu i *džilse* u Maroku. Zalaganje prinosa posebnog vakufa (*vakf hass*)⁵⁴¹ u oazi Džerid u Tunisu i *bej' el-vefa'* u vinogradima Buhare također su primjeri druge kategorije. Načini prepoznavanja ove kategorije djela mogu biti znakovi (*emare*), kontekstualni dokaz (*karine*) ili nastajuća potreba (*hadže tari'e*).

Allahova prava i prava pojedinaca

Spomenute dvije kategorije ciljeva opet se dijele na Allahova prava (*hukukullah*) i prava ljudi (*hukuk el-'ibad*).⁵⁴² Sintagma Allahova prava ne odnosi se na njeno vanjsko značenje, koje konotira vezivanje prava za Allaha, u smislu da ona predstavljaju Njegova vlastita prava. Naime, Allahova prava u ovom smislu odnose se na područje vjere (*iman*) i obrednih djela kao što je izraženo u hadisu i ajetu koje ćemo citirati. Mu'az ibn Džebel prenosi da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., kazao: „Mu'aze, znaš li koja su to Allahova prava nad robovima ('*ibad*)?“ Mu'az je odgovorio: „Allah i Njegov Poslanik najbolje znaju.“ On (Allahov Vjerovjesnik) je rekao: „Da samo Allaha obožavaju i da Mu druga ne pripisuju.“⁵⁴³ U Kur'anu čitamo sljedeći ajet: *Džine i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju, Ja ne tražim od njih opskrbu niti želim da Me hrane* (51:56–57).

Allahova prava u prethodnom smislu nisu ono što mi ovdje imamo na umu. Ovaj termin u našoj diskusiji odnosi se, u prvom redu, na skup prava koja pripadaju zajednici kao cjelini, putem kojih se ostvaruje opća dobrobit. Drugo, odnosi se na prava ljudi koji nisu u stanju da sami sebe zaštite.

540 '*Arije* (mn. '*araja*) je plod ostavljen na stablu od strane vlasnika voćnjaka kako bi ga mogli ubrati i konzumirati siromasi. Prodaja '*arije* je razmjena suhih hurmi za svježije hurme koje su još uvijek na stablu. Ova transakcija dozvoljena je kao izuzetak od odredbi o *riba'u* i *selemu*. Za više detalja v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 260-264.

541 *Vakf hass* je posebna vrsta vakufa čiji su prihodi namijenjeni djeci vakifa (autor).

542 Ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 1, str. 219-221 i *passim*; *Karafī*, *Furuk*, tom 1, str. 269-270. V. također Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, str. 92-97.

543 Buhari, *Sahih*, „Džihad“, hadis 2856, str. 472; „Libas“, hadis 5967, str. 1044-1045; „Isti'zan“, hadis 6267, str. 1091; „Rikak“, hadis 6500, str. 1126-1127; „Tevhid“, hadis 7373, str. 1268-1269; Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 48-51, str. 36-37.



Dakle, Allahova prava sastoje se od onih prava za koja je Uzvišeni Allah propisao obaveznu zaštitu, što znači da ljude treba prisiliti da ih poštuju. Priroda ovih prava takva je da nikome nije dozvoljeno da ih ignorira, jer ona služe kao sredstvo očuvanja univerzalnih i krajnjih ciljeva Šerijata. Ona također sprečavaju da ljudsko djelovanje s ciljem ostvarenja ličnih i javnih interesa dovede do narušavanja spomenutih ciljeva. Ona služe i kao zaštita prava slabih koji nisu u stanju da se sami staraju o njima. Primjer Allahovih prava jesu ona koja su oličena u instituciji javne blagajne (*bejt el-mal*). Drugi primjer jesu prava maloljetnika i starateljstvo nad djecom bez roditelja.

S druge strane, prava ljudi koja čine većinu šerijatskih pravila odnose se na djelovanja ljudi s ciljem sticanja onoga što je za njih prikladno i korisno i sprečavanja onoga što je štetno, pod uslovom da se time ne podriva javni interes (*masleha 'amme*) ili prouzrokuje opća šteta (*mefseha 'amme*), potkopava interes pojedinca ili prouzrokuje šteta drugome.

Allahova prava i prava ljudi mogu biti u uzajamnom odnosu. U određenim slučajevima preovladavaju Allahova prava, a u drugima ljudska prava i to onda kada nije moguće nadoknaditi Allahova prava. Pravedno kažnjavanje klevetnika i silovatelja primjeri su prve situacije. Pravo žrtve ubice da oprost krivcu prije smrti primjer je druge situacije, budući da pravo na život, zbog kojeg je ubistvo apsolutno zabranjeno, nije moguće nadoknaditi, te se u ovom slučaju daje prednost individualnom pravu. Međutim, ni Allahovo pravo u ovom slučaju nije potpuno zanemareno jer ubica kome je oprošteno i dalje mora biti kažnjen sa stotinu udaraca bičem i jednom godinom zatvora.⁵⁴⁴

2. SREDSTVA (*VESA'IL*)

Pojam *vesa'il* odnosi se na pravila (*ahkam*) koja je Zakonodavac uveo kao sredstvo realizacije privremenih ciljeva (koja predstavljaju sredstva konačnih ciljeva). Dakle, ona nisu predviđena radi sebe samih, nego kao sredstva postizanja nečega drugog na najprikladniji način. Bez njih bi cilj Šerijata mogao biti potpuno promašen ili ne bi bio ostvaren u potpunosti.

⁵⁴⁴ To je stav Malika ibn Enesa i el-Lejsa ibn Sa'da prema kojem oprost ne isključuje kaznu u potpunosti. Ovaj stav pripisuje se i Omeru ibn el-Hattabu. V. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 489; Muhammed 'Arefe ed-Desuki, *Hašije 'ala eš-Šerh el-kebir Ah-meda ibn Muhammeda ed-Dirdira* (Bejrut: Dar el-fikr, b. d.), tom 4, str. 287.



Npr. zahtjev da se brak javno obznani i da njegovom sklapanju prisustvuju svjedoci nije površna formalnost, nego se zahtijeva kao sredstvo kojim se otklanja bilo kakva sličnost između braka i preljuba, odn. življenja u grijehu. Slično tome, posjedovanje (*havz*) imovine u ugovoru o zalogu (*rehn*) ne traži se radi samog posjeda, nego da bi se zadovoljio princip zaloga i obezbijedila sigurnost duga, tako da zalagodavac (*rahin*) ne može založiti imovinu drugom povjeriocu i tako se odreći prvog zaloga.⁵⁴⁵

Kao i ciljevi, sredstva se također dijele na ona koja se tiču Allahovih prava i ona koja se tiču prava ljudi. Npr. zabrana podmićivanja vladara i vladinih službenika pripada kategoriji Allahovih prava a nije svrha samoj sebi. Naime, njen cilj je da garantira prava koja su data parničarima kojima su oni dužni kao i da osigura da ljudi na vlasti budu sposobni i da uredno izvršavaju svoje dužnosti. Također, brzo izvršenje (*tendžiz*) poklona (*ataja*), prema našem (malikijskom) stavu, jeste sredstvo njihovog upotpunjenja, kako ga neka prepreka (*mani'*) ne bi spriječila. Ono spada u Allahova prava kako bi se spriječilo da pokloni budu sredstvo lišavanja naslijeđa ili sastavljanja oporuke u iznosu većem od jedne trećine imovine. Tretiranje ugovora neopozivim odmah po njihovom zaključenju ili s početkom njihovog izvršenja ima za cilj da izbjegne njihovo opozivanje. Stoga, to je Allahovo pravo predviđeno radi realizacije šerijatskog cilja da se spriječi nastajanje sporova među ljudima.

Sredstva obuhvataju uzroke (*esbab*) koji ukazuju na šerijatska pravila (*ahkam*), uslove (*šurut*) neophodne za njihovu implementaciju i odsustvo zapreka (*mevani*). Ona također obuhvataju ugovorne formule i izjave osnivača vakufa (*vakife*) u smislu da se radi o sredstvima za saznanje namjera ugovornih strana i uslova koje su postavili osnivači vakufa. Već je sasvim jasno da su sredstva sekundarna u odnosu na ciljeve. Zato je jedna od islamskih pravnih maksima da „ukoliko je neki cilj ništavan, onda je i sredstvo ništavno“.⁵⁴⁶

Prikladan primjer jeste poništavanje braka čovjeka u smrtnoj bolesti. Njegovo poništavanje jeste sredstvo zaštite njegovih nasljednika. Međutim, ako brak nije poništen do momenta kada se bolesnik oporavi, onda važi Malikov stav da ga u tom slučaju ne treba poništavati.⁵⁴⁷

Sličan je primjer okončanja prava razvedene žene na starateljstvo nad djetetom ako ona zaključi brak s muškarcem koji nije djetetov otac.⁵⁴⁸

545 Za više detalja o pravilima i uslovima zaloga (*rehn*) v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 325-333.

546 Karafi, *Furuk*, tom 1, str. 452; Ibn 'Abd es-Selam, *Kava'id*, tom 1, str. 168, 175.

547 V. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 53-54.

548 Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 66-67.



Međutim, ako otac nije zahtijevao preuzimanje djeteta od njegove majke, a ona se kasnije razvede i od drugog muža, dijete se ne smije odvajati od nje. Spomenuto pravilo ima za cilj da zaštiti dijete od gubitka. Pošto je ta svrha otklonjena razvodom majke od njenog drugog muža, anulirano je i sredstvo koje vodi ostvarenju tog cilja.

Isto važi za upotrebu određenih formula prilikom sklapanja ugovora u kontekstu koji se razlikuje od njihove izvorne upotrebe, pod uslovom da su povezane s onim što će pojasniti njihovo novo značenje, kao što je npr. upotreba riječi „dati“ u bračnom ugovoru kada se vezuje za riječ „mehr“ itd. Isto vrijedi i za proturječnost između riječi koje je upotrijebio utemeljitelj vakufa i njegove stvarne namjere, pod uslovom da postoji dokaz da se njegova namjera razlikuje od njegovih riječi. U skladu s tim, pravnici su kazali da ako su značenja jasna i ispravna, riječima ne treba pridavati mnogo pažnje.

Može se dogoditi da ima više sredstava kojima se može ostvariti jedan te isti cilj. U tom slučaju Šerijat uzima najbolje sredstvo i propisuje ga za ostvarenje datog cilja, omogućavajući time njegovo efikasno postizanje. To je, doista, veoma široko područje, koje manifestira širinu i dalekovidost Šerijata u bavljenju pitanjem *mesaliha* i svjedoči o njegovoj ispravnosti i odsustvu pretjerivanja, s jedne, i nemara, s druge strane. Ipak, niko do sada, prema našim saznanjima, nije posvetio pažnju ovom važnom aspektu. Ipak, pretpostavljam da su vodeći mudžtehidi bili svjesni tog aspekta u svom pravnom zaključivanju.

Stoga, temeljito istraživanje različitih metoda koje Šerijat slijedi u razmatranju ovog aspekta treba biti jedan od glavnih ciljeva mudžtehida i pravnika koji se bave elaboriranjem temeljnih šerijatskih pravila, izvođenjem njegovih normi i objašnjavanjem njegovih razloga. Također, njemu treba da posvete posebnu pažnju sudije i vladari, čija je zadaća da implementiraju Šerijat. Zaista, radi se o mnogostrukom i dalekosežnom principu. Ako pretpostavimo da postoji mnoštvo puteva koji vode ka istom cilju koji su podjednaki u svakom aspektu, onda ih Šerijat treba tretirati jednako i prepustiti izbor pravnom subjektu (*mukellef*) da bira bilo koji put, jer kako smo već napomenuli, sredstva nemaju svrhu za sebe. Jedan primjer možemo pronaći u sljedećoj kur'anskoj zapovijedi:

Kada neke od žena vaših blud počine, zatražite da to protiv njih četverica od vas posvjedoče, pa ako posvjedoče, držite ih u kućama sve dok ih smrt ne umori ili dok im Allah ne nađe izlaz neki (4:15).

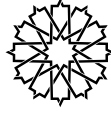


Ova zapovijed upućena je cijeloj zajednici, a njena svrha je da se implementira kazna zatvora nad ženom koja je počinila blud. Svejedno je da li kaznu izvršava ženin staratelj, njezin suprug ili sudija. Međutim, ako zbog preovladavajućih okolnosti oslabi autoritet staratelja ili muža, onda to postaje zadaćom sudije, jer je to efikasniji način da se kazna primijeni.

Ova diskusija tiče se sredstava koja su neophodna za realizaciju šerijatskih ciljeva, tj. sredstava koja čine predmet različitih kategorija šerijatskih obaveza (*ahkam teklijije*). Ne treba pridavati nikakav značaj promjeni sredstava u postizanju ciljeva onda kada su se dogodili uzrok i posljedica.

Zato je većina pravnika usvojila jedinstveno pravilo (*hukm*) o primjeni *hadd* sankcije na onoga koji konzumira vino od grožđa, vino od datula ili drugu vrstu alkohola jer nema razlike između ovih vrsta pića u njihovom opojnom djelovanju.

Iz istog razloga uvedeno je pravilo o pravednom poravnanju (*kisas*) za namjerno ubistvo oruđem koje je osmišljeno da prouzrokuje smrt kada se koristi na čovjeku. Nebitno je da li to oruđe momentalno prouzrokuje smrt ili ga treba više puta upotrijebiti da bi se njime proizveo taj efekat. Tako se pravilo o pravednom poravnanju primjenjuje podjednako bez obzira da li se izvršava sabljom ili vatrenim oružjem, ili nekim drugim oruđem ili metodom.



33

KONKRETIZACIJA PRINCIPA I KATEGORIJA PRAVA U ŠERIJATU

Konkretizacija principa potraživanja prava (*usul el-istihkak*) najbolja je i najčvršća osnova za normiranje ljudskih poslova. Ona ispunjava dva važna cilja koja su osnova za dodjeljivanje prava onima kojima ta prava pripadaju. Postavljanje takvih principa konsolidira i razjašnjava prava u umovima sudija i vladara i uspostavlja ih u srcima parničara. Kada se presude donose u skladu s tim principima, niko neće biti voljan da ih odbaci. Kao što ćemo pokazati u 39. Poglavlju, jedan od ciljeva Šerijata jeste da se iskorijene uzroci konflikata između ljudi. Iz te diskusije vidjet ćemo da je konkretizacija principa koji stoje u osnovi potraživanja različitih vrsta prava krucijalno važan faktor u postizanju tog cilja. Također, vidjet ćemo da otklanjanje uzroka konflikata jeste istovremeno uzrok i svrha šerijatskog cilja koji je predmet ove diskusije.

Pojam „prava“ odnosi se na načine na koje ljudi koriste ono što je Allah stvorio za njih na ovom svijetu, gdje ih je nastanio, kao što se navodi u Kur'anu: *On je za vas sve što postoji na Zemlji stvorio, zatim je Svoju volju prema nebu usmjerio i kao sedam nebesa ga uredio; On sve zna (2:29).*⁵⁴⁹ Izražen u općoj formi koja traži dalju elaboraciju, ovaj kur'anski tekst izričito navodi da su sve blagodati ovog svijeta pravo čovječanstva. Kada bi dostupni resursi na Zemlji bili dovoljni da zadovolje potrebe i želje svih ljudi, u svim okolnostima i u svakom vremenu, onda ljudi ne bi trebali bilo kakvu konkretizaciju svojih prava na korištenje tih resursa. Međutim, ljudske po-

549 V. autorovu temeljitu i analitičku diskusiju o teološkom odnosu ovog ajeta naspram značenja i opsega *maslehe* u: *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 1/2, str. 380-381.



trebe i želje ne moraju nužno biti ekvivalentne dostupnim resursima (bilo u datom vremenu ili pod određenim okolnostima). Naime, moguće je da resursa ima manje u odnosu na potrebe i želje za njima ili da su neki od njih ugodniji i bolji od drugih, zbog čega će ljudi obično hrliti da steknu resurs koji je privlačniji. Očigledno je da tako nastaje natjecanje oko rijetkih resursa koje može prouzrokovati sukob, što bi rezultiralo stanjem u kome bi moćniji uzurpirali prava slabijih. Ovaj sukob u konačnici bi doveo do međusobnog iscrpljivanja moćnih u njihovoj borbi za resurse i istrebljenja bespomoćnih koji *nisu bili dovoljno snalažljivi i nisu znali puta*.⁵⁵⁰

Zato je važan cilj Šerijata da konkretizira različite vrste prava shodno kategorijama ljudi kojima ona pripadaju, da utvrdi prioritet potraživanja prava među ljudima i pokaže način kako bi ljudi trebalo da dijele koristi od resursa koji se moraju dijeliti. U tom kontekstu, Šerijat je slijedio pravedan i prirodan (*fitri*) pristup prema kojem nijedan čovjek ne osjeća da je isključen ili da mu je učinjena nepravda. Izbjegavajući pribjegavanje slučajnosti ili prisili, Šerijat je usvojio pristup koji je utemeljen na pravdi i uvjeravanju naspram kojeg se pošteni i pravedni ljudi ne osjećaju postide-nim ili krivim. Sa svojim čvrsto uvezanim nitima i čvrsto uspostavljenim granicama Šerijat zahtijeva od ljudi da se pridržavaju ljestvice prava čiji su kriteriji jasno definirani čineći ih prihvatljivijim.

Sva pravila koja uređuju pitanje konkretizacije prava mogu se vezati za dva osnovna principa: urođenu konstituciju (*tekvin*) i preferenciju (*terdžih*). *Tekvin* znači da je samo postojanje ljudskih bića temelj određenih neotuđivih prava koja su povezana s njima u njihovom stvaranju. To predstavlja temeljnu i univerzalnu kategoriju prava. *Terdžih*, s druge strane, sastoji se od davanja prednosti jednom pojedincu ili grupi ljudi nad drugima u određenim pravima koja su izvorno namijenjena za njihovu eksploataciju od mnogih. Način kako se vrši preferiranje može biti uvažavanje nekog razloga koji svjedoči o prioritetu jednog čovjeka u odnosu na drugog ili autoritet (*hudždže*) koji je prihvaćen od šire javnosti. Ukoliko nije moguće pronaći potporu u nekom razlogu ili autoritetu, onda se treba okrenuti kriterijima preferencije koji su utemeljeni na ustanovljenim konvencijama (*muredždžihat istilahije vad'ijje*), kao što je pravo prvenstva zbog starosti, odn. prvenstva u postojanju. Ako je na osnovu ovih kriterija preferiranja dokazano da su kandidati jednaki u određenim pravima, onda treba pribjeći bacanju kocke. Također, može se pribjeći podjeli spornog prava među kandidatima, tako da se svaki od njih zadovolji djelimičnom koristi od tog prava.

550 Ovo je umetanje dijela kur'anskog ajeta koji glasi: *Samo nemoćnim muškarcima, i ženama, i djeci, koji nisu bili dovoljno snalažljivi i nisu znali puta* (4:98).



KATEGORIJE PRAVA

Na osnovu temeljitog istraživanja različitih vrsta prava možemo ih klasificirati u devet kategorija prema snazi njihovih razloga.

(1) Prva kategorija sastoji se od izvornih prava na koja su ljudi ovlašteni svojom urođenom konstitucijom (*tekvin*) i prirodnom dispozicijom (*džibille*). Ova kategorija odnosi se na temeljno pravo na korištenje (*tesarruf*) vlastitim tijelom i organima, kao i čulima npr. mišljenjem, jedenjem, spavanjem, slušanjem itd. Ona obuhvata i pravo osobe na ono što potječe od nje, kao što je pravo žene na djecu koju je nosila sve dok ona ne saznaju koja su njihova prava ili do vremena kada im Šerijat dodjeljuje specifična prava. Kada djeca dođu u dob kada su sposobna razlikovati šta je za njih korisno, a šta štetno, pravo njihove majke da ih posjeduje smanjuje se, a njima se daje moć odlučivanja srazmjerno njihovoj sposobnosti razlikovanja koristi i štete. Iz ovog razloga poslanik Ibrahim obratio se svom sinu Isma'ilu, koji je bio razborit dječak, na sljedeći način: *O sinko moj, u snu sam vidio da treba da te zakoljem, pa šta ti misliš?* (37:102), ostavljajući mu time mogućnost da mu odobri ili ne odobri da ga žrtvuje.

Ovoj kategoriji pripada također pravo na sve što potječe od nekog resursa na koji neka osoba ima već ustanovljeno pravo, kao što je npr. pravo na mladunčad goveda ili plodove drveća ili minerale u zemljištu. Pošto je pravo na osnove (*usul*) ovih resursa ustanovljeno nižom kategorijom prava, slijedi da je pravo čovjeka na ono što proistječe iz tih osnova veće.

(2) Druga kategorija blisko je povezana sa prvom, premda se razlikuje u nekim aspektima. Ona traži elemenat konvencije koji je rezultat društvenog poretka ili pravnog sistema zajednice. Možemo je ilustrirati očevim pravom na djecu koju pravo (*Šer'*), s obzirom na posebnu vezu koju imaju s njim, tretira kao njegovo potomstvo iz sljedećih razloga. Zbog činjenice da žena može biti u braku isključivo s jednim muškarcem, izdržavanja i zaštite koju joj on pruža i njenog neupitnog ustezanja od vanbračnih odnosa, Šerijat propisuje da se začecé u toku trajanja braka mora pripisati njenom mužu. Shodno tome, muž se smatra legitimnim ocem začetog djeteta, a odbacuje se svaka tvrdnja kojom se negira djetetovo porijeklo od čovjeka s kojim je žena u braku (*sahib 'ismet ummih*). Samo muž ima potencijalno pravo da se odrekne djeteta ako se definitivno dokaže da nije njegovo.

U predislamskom periodu džahilijeta ljudi su primjenjivali različite metode potvrđivanja porijekla djeteta (*neseb*). Npr. ako bi neudata žena



zatrudnjela iz vanbračnog odnosa, oni bi prihvatili njenu izjavu da je zatrudnjela s tim i tim ljubavnikom. Također bi tražili potvrdu istinitosti nje-
ne izjave kod vračeva. Metodi utvrđivanja očinstva nad djecom rođenom
iz preljubničkih odnosa s robinjama bili su još raznovrsniji.

(3) Treća kategorija sastoji se od situacija u kojima mnoštvo ljudi ima
izvorno pravo na neki resurs na ravnopravnoj osnovi. Međutim, neki od
njih učinili su određeni fizički napor ili su ranije djelovali kako bi stekli taj
resurs prije drugih, kao u primjerima sječe drveća, skidanja listova drveća
(*ihtibat*), lova, crpljenja vode iz zemlje, postavljanja mlinova za vodu na
rijekama, polaganja ribnjaka itd.

(4) Četvrta kategorija, koja je na nižem stepenu od prethodne, sastoji
se od zauzimanja resursa čistom dominacijom i upotrebom sile. Iako je to
bilo pravilo u anarhijskim i barbarskim periodima ljudske historije, više
nego treća kategorija, svjesno smo je uvrstili na ovo mjesto jer i Šerijat i
zdrav razum osuđuju veći dio njenog sadržaja. Ona obuhvata npr. borbu
radi zaposjedanja zemlje, otimanje stoke, uzimanje zarobljenika i njihovo
porobljavanje itd. Međutim, nakon što je objavljen islam, on je potvrdio
vlasništvo nad onim što je ranije već stečeno na taj način.

Bilježi se u *Muvetti* da je Omer ibn el-Hattab svom oslobođenom robu
(*mevla*) Hunej'u kada ga je imenovao da upravlja *hima'om* rekao:⁵⁵¹

Tako mi Allaha, ovi ljudi misle da sam bio nepravedan prema njima. Ovo je njihova
zemlja, borili su se za nju u predislamskom periodu neznanja (*džahilijet*) i
primili su islam (dobrovoljno) dok je zemlja bila u njihovom posjedu. Tako mi
Onoga u Čijoj je ruci moja duša! Da nije životinja (za koje brinem) koje sam dao
da se koriste u borbi na Allahovom putu, ne bih pretvorio ni pedalj njihove zemlje
u *hima'*.⁵⁵²

Ovoj kategoriji također pripada ono što je Šerijat odobrio vezano za javna,
a ne privatna prava, kao što je pravo na ratni plijen. Iako izvorno predstav-
lja javnu imovinu koja pripada svim članovima zajednice, ovaj plijen može
postati predmet pojedinačnih prava određenih osoba (tj. boraca) bilo na
osnovu raspodjele ili kao poklon od vojnog zapovjednika.

(5) Peta kategorija sastoji se od prava koja rezultiraju iz prednosti
koja nije praćena bilo kakvim naporom s ciljem njihovog ostvarenja. Obu-
hvata zauzimanje mjesta na tržnici od strane trgovaca koji nisu vlasnici

551 *Hima'* je ograđeni komad zemlje za uzgoj konja koji pripadaju državi.

552 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Džami'“, hadis 1842, str. 707-708; Buhari, *Sahih*, „Džihad“, hadis 3059, str. 506.



radnji i kupaca, kao i mjesta u džamijama, crpljenje vode iz potoka i rijeka i bilo koje vode koja nije u isključivom vlasništvu određene osobe. Drugi primjer jesu pronađene stvari (*iltikat, lukatah*), za koje islamsko pravo ima razrađene propise za razliku od drugih prava.

(6) Šesta kategorija sastoji se od prava koja su stečena na osnovu prioriteta nad drugim licima koja također imaju prava na istu stvar, zbog nemogućnosti da im se svima omogući da je koriste. Majčino pravo na starateljstvo nad malom djecom, koje ima prednost nad očevim pravom kada su razdvojeni tipičan je primjer ove kategorije. Dok žive skupa kao muž i žena, ovo pravo pripada ocu i majci u isto vrijeme. Kada se razvedu, teško je da ga oboje upražnjavaju, pa se majci daje prednost u odnosu na oca. Drugi primjer ove kategorije prava jeste povjerenje nadzora nad imovinom maloljetnika ocu, a ne majci. Razlog je očeva bolja sposobnost upravljanja imovinom, iako je majčino pravo na djecu veće jer pripada prvoj kategoriji prava.

Ova kategorija manifestira se u različitim formama i kroz brojne primjere, kao što su starateljstva (*vilajat*). Prava koja pripadaju ovoj kategoriji određena su u skladu s prioritetoj jedne strane nad drugom (drugim). U ovom kontekstu, sudija Ebu Muhammed 'Abd el-Vehhab od Bagdada zauzeo je stav u svojoj knjizi *el-Išraf* – „Poglavlje o ila'u“ – da se prava razmatraju u odnosu na one kojima se ona priznaju. Tako je četvromjesečni period čekanja pravo muža bez obzira na status žene, naime da li je slobodna žena ili je robinja.⁵⁵³

(7) Sedma kategorija uključuje pravo na neki resurs koje je stečeno nuđenjem zadovoljavajuće zamjene za taj resurs njegovom izvornom vlasniku, čije je pravo na dotični resurs ustanovljeno na temelju bilo koje od prethodno navedenih kategorija. Ova kategorija sastoji se od razmjene bilo čega što je dostupno za razmjenu, što ćemo pojasniti u nastavku. Kao što je ranije citirano, Omer je rekao Hunej'u:

Ovo je njihova zemlja, borili su se za nju u predislamskom periodu neznanja (*džahilijet*) i primili su islam (dobrovoljno) dok je zemlja bila u njihovom posjedu. Tako mi Onoga u Čijoj ruci je moja duša! Da nije životinja (za koje brinem) koje sam dao da se koriste u borbi na Allahovom putu, ne bih pretvorio ni pedalj njihove zemlje u *hima*.

553 El-Kadi Ebu Muhammed 'Abd el-Vehhab ibn 'Ali, *el-Išraf*, ur. El-Habib ibn Tahir (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1420/1999), tom 2, str. 761-762; v. također njegovo djelo *el-Me'une 'ala mezhebb 'alim el-Medine*, ur. Hamiš 'Abd el-Hakk (Mekka el-mukerrema: Mektebe Nizar el-Baz), 1415, tom 2, str. 885 i tom 4, str. 141-142.



U ljudskoj civilizaciji ova kategorija predstavlja najobuhvatniji način sticanja prava.

(8) Osmo kategorija sastoji se od prava koja su stečena njihovim prijenosom od izvornih titulara na njihove najbliže rođake koji također imaju najjače pravo na naslijeđe izvornih titulara nakon njihove smrti. Različiti običaji ('*ava'id*) i zakoni (*šera'it*) slijede različite metode utvrđivanja srodstva.

Međutim, islam je najpravedniji od svih zakona u tretiranju ovog pitanja, jer je utemeljio nasljedna prava na istinskim prirodnim (*aslijje*) i stečenim akcidentalnim (*'aredijje*) srodničkim vezama, bez uzimanja u obzir kategorije ljubavi i naklonosti ili njene suprotnosti, kao što ćemo vidjeti u nastavku. Tako Uzvišeni Allah kaže u Kur'anu: *Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed! – Allah, zaista, sve zna i mudar je (4:11).*⁵⁵⁴

Uzimajući porodične veze kao rukovodeći princip u ovom pogledu Šerijat je jednim osnovama za nasljeđivanje učinio porijeklo (*neseb*), bračnu vezu (*zevdžijje*) i odnos na osnovi ugovora o patronatu (*vela'*). Svaka od ovih osnova ima svoje konkretne granice, koje se ne smiju narušavati. U odsustvu tih osnova, imovina preminule osobe postaje imovinom koja nema konkretnog vlasnika, čime se ona vraća u svoj izvorni status, tj. postaje javnom imovinom cijele zajednice.

Islam je svoj pristup pitanju nasljeđivanja utemeljio na principijelnom uvažavanju *fitre*. Isto tako, iz nasljeđivanja nije isključio ženske srodnike, koji kod većine antičkih naroda obično nisu nasljeđivali ništa od imovine umrlih rođaka. Nadalje, precizirao je nasljedne dijelove na izbalansiran i uravnotežen način, što ćemo vidjeti iz naše diskusije o srodničkim vezama. S druge strane, islam je ograničio nasljedna prava na čisto ekonomsku i finansijsku imovinu u poređenju s dominantnom praksom iz perioda džahilijeta prema kojoj su sinovi i braća umrloga mogli naslijediti čak i njegovu suprugu.

(9) Deveta kategorija, koja je najniža i najmanje važna sastoji se od slučajnosti i koincidencije bez bilo kakvog pokušaja sticanja prava. Učenjaci nemaju jedinstven stav o valjanosti ove kategorije prava. Prema tome, slučajevi ove kategorije prihvatljivi su samo nekolicini učenjaka. Primjeri su bacanje kocke radi raspodjele imovine (*kisme*), prema Maliku ibn Enesu,⁵⁵⁵ i kod učenja ezana (odn. pristizanja u prvi džamijski saf,

554 Tj. islam je svoje zakonodavstvo o nasljeđivanju utemeljio na realnim i prirodnim osnovama očinstva (*ubuvve*) i sinovstva (*bunuvve*), koje nisu podložne promjeni. (Ibn 'Ašur, *et-Ta-hrir ve et-tenvir*, tom 34, str. 262)

555 O značenju, predmetu, vrstama i metodama i osnovi *kisme* (raspodjele imovine i dobara) v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 317-324; eš-Šejbani, *Tebjin el-me-salik*, tom 4, str. 152-153; Ahmed ibn Muhammed ed-Dirdir, *eš-Šerh es-sagir* na marginama *es-Savijevog Bulgat es-salik* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1398/1978), tom 3, str. 759-771.



prim. N. B.) kao što se prenosi u hadisu,⁵⁵⁶ odnos prema starijima s poštovanjem, kao što se navodi u predaji o Huvejjsi i Muhajjsi,⁵⁵⁷ i sjedenje s desne strane osobe koja nosi posudu s vodom radi prioriteta u pravu na pijenje vode, kako se prenosi od Ibn 'Abbasa.⁵⁵⁸

NAPOMENE

(1) Prava mogu pripadati jednoj osobi, što predstavlja najosobniji i najspecifičniji način njihovog korištenja. Ona također mogu pripadati konkretnoj grupi ljudi, kao npr. partnerima koji zajedno koriste kuću ili zemljište. Ona mogu pripadati neodređenoj grupi ljudi, kao u slučaju prava ljudi koji dijele neko zajedničko svojstvo, poput vojnika, siromaha, učenika i profesora, zajedničke ispaše plemena i javnih prava svih članova zajednice, poput prava na javnu blagajnu. Ako neki članovi grupe koja dijeli određeno pravo zahtijevaju da im se pravo raspodijeli, njihov se zahtjev mora uvažiti jer to pravilo važi uvijek kada je pravo djeljivo.

Nekim varijantama ove vrste prava može se upravljati putem imenovanja povjerenika koji će se starati o upotrebi zajedničkog prava. O tome ćemo raspravljati vezano za šerijatski cilj institucije sudija i vladara (*hukkam*).

(2) Lišavanje ljudi određenih prava za koja je dokazano da za njih nisu kvalificirani jeste cilj Šerijata koji se može ostvariti kroz jednu od kategorija prava koje smo pojasnili, kao u slučaju lišavanja osobe prava na koje, po svojoj prirodi, nije ovlaštena. Primjer je oslobađanje žena obaveze da se bore na Allahovom putu, kao što je spomenuto u hadisu Poslanika, a. s., koji se odnosi na sljedeći ajet:⁵⁵⁹

556 Buhari, *Sahih*, „Ezan“, hadis 615, str. 102. Hadis glasi: „Kada bi ljudi znali vrijednost ezana (poziva na namaz) i stajanja u prvom safu (namaza u džematu) i kada ne bi mogli naći drugog načina da to postignu, bacali bi kocku za to; kada bi znali vrijednost podne-namaza (na početku njegovog propisanog vremena), utrkivali bi se za to, a kada bi znali vrijednost jacijskog i sabahskog namaza u džematu, dolazili bi da ih klanjaju pa makar pužući.“

557 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Kasame“, hadis 1591, str. 633-634; Buhari, *Sahih*, „Adab“, hadis 6142/6143, str. 1070-1071; „Ahkam“, hadis 7192, str. 1239; Muslim, *Sahih*, „Kasame“, hadis 1669, str. 657. Huvejjsi i Muhajjsi bili su sinovi ensarije Mes'uda ibn Ka'ba ibn 'Amira. Muhajjsi je bio mlađi od Huvejjsi. Primio je islam prije njega i učestvovao u bitkama na Uhuđu, Hendeku i u drugim važnim događajima.

558 Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 1, str. 220-225.

559 Ovdje se upućuje na predaju koju prenosi Muhadžahid da je Ummu Seleme upitala Poslanika, a. s.: „O, Allahov Vjerovjesniče! Zašto se ljudi bore na Allahovom putu, a mi (žene) se ne borimo i data nam je samo polovina nasljednog dijela muškaraca? Tada je objavljen citirani ajet“ (Taberi, *Džami' el-bejan fi te'vil aji el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1412/1992), tom 4, str. 49; Ibn Kajjim el-Dževzije, *I'lam el-muvekki'in*, tom 2/4, str. 298)



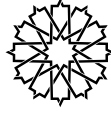
I ne poželite ono čime je Allah neke od vas odlikovao. Muškarcima pripada nagrada za ono što oni urade, a ženama nagrada za ono što one urade. I Allaha iz obilja Njegova molite. – Allah, zaista, sve dobro zna! (4:32)

Učenjaci imaju različite stavove o ovakvim slučajevima, kao npr. o sprečavanju žene da obavlja funkciju sudije.⁵⁶⁰

Osoba može biti lišena određenih prava da bi se dala prednost jednoj strani u odnosu na drugu, kako smo pokazali u okviru šeste kategorije. Također, to je moguće ako je nečije pravo ustanovljeno na neki od načina koji su pojašnjeni u okviru treće i četvrte kategorije. Ovdje spada i lišavanje mentalno oboljele osobe prava da upravlja svojom imovinom, što je rezultat narušavanja njene prirodne sposobnosti da adekvatno upravlja svojim poslovima. Isto vrijedi za sprečavanje poslovno nesposobne osobe da raspolaže svojom imovinom. U oba slučaja moraju se uzeti u obzir prava vlasnika imovine koji nisu sposobni da ih sami zaštite, kao i prava njihovih porodica i nasljednika.

(3) Nijedna osoba ne smije biti lišena svojih prava osim zbog općeg interesa, kao u slučaju rekvizicije zemljišta radi obezbjeđenja javnog pašnjaka (*hima*) ili uspostavljanja vojne baze s ciljem odbrane zajednice. Isto tako, vlasniku se može oduzeti neko pravo samo kao kompenzacija za nečije tuđe pravo koje je on koristio, kao u slučaju prodaje nepokretne imovine prezadužene osobe koju vrši sudija (radi isplate njegovih dugova) ili zbog prioriteta prava kao što je prvokupnja.

560 Što se tiče uslova za imenovanje sudija, el-Maverdi je ponudio jezgrovit prikaz različitih stavova pravnika o pitanju da li je žena kvalificirana da obavlja službu sudije. On navodi: „Premda presude mogu uzeti u obzir njihovo svjedočenje, žene nisu kvalificirane da obavljaju najviše pozicije u vlasti.“ Prema Ebu Hanifi, žene mogu donositi presude o onim pitanjima u kojima je njihovo svjedočenje validno, ali ne i o onim pitanjima u kojima se njihovo svjedočenje ne prihvata. Ibn Džerir et-Taberi je odstupio od konsenzusa držeći žene kvalificiranim da obavljaju dužnost sudije u svim okolnostima, ali nema jačine u stavu koji nailazi na opće odbacivanje, pored riječi Uzvišenog Allaha: *Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje* (Kur'an, 4:34); tj. u razumu i prosuđivanju, pa je neprikladno da one imaju prednost nad muškarcima (al-Mawardi, *The Ordinance of Government*, str. 72). Međutim, sve veći broj učenjaka i mislilaca osporava ovaj stav koristeći se pritom islamskom argumentacijom.



34

CILJEVI ŠERIJATA: PORODICA

Konsolidacija i odgovarajuće funkcioniranje porodice predstavljaju sami temelj ljudske civilizacije i integrativni faktor društvenog poretka. Jedan od ciljeva svih pravnih sistema u svijetu jeste da pruže posebnu zaštitu porodici postavljajući specifična pravila za njeno formiranje i odgovarajuće funkcioniranje. Zapravo, osnivanje porodice bio je jedan od najvažnijih interesa civiliziranih ljudi u procesu uspostavljanja temelja civilizacije, prema kome su ljudi bili vođeni Božanskom inspiracijom. Njena svrha je bila da zaštiti potomke (*ensab*) od sumnje u njihov porodični identitet (*instisab*), tj. da čovjek potvrđuje srodničku vezu između sebe i svoje djece, kao što smo već spomenuli u 15. poglavlju.

Oduvijek su različiti pravni sistemi (*šera'ī'*) brinuli o utemeljujućem principu porodične zajednice, tj. o vezi između muškarca i žene izraženoj terminom brak (*zevadž, nikah*). Naime, ta veza je korijen iz kojeg proistječe rađanje ljudi i širenje koncepta srodstva (*karabe*), uključujući i potomke (*furu'*) i pretke (*usul*). To, također, uključuje reguliranje tazbinstva, koje je imalo veliki značaj u formiranju klanova, plemena i naroda. Bračna veza prouzrokovala je majčinstvo (*umume*), očinstvo (*ubuvve*) i sinovstvo (*bunuvve*), a od ovog posljednjeg ponikao je odnos bratstva (*uhuvve*) i druge udaljenije srodničke veze. Iz kombinacije bračne veze s linearnim i srodničkim vezama pojavilo se srodstvo po tazbinstvu.

Nadvisujući sve istinite zakone, islamsko pravo ustanovilo je najpravednija, najčvršća i najzvišenija pravila kojima se uređuje funkcioniranje porodice. Neupitno, najvažniji princip koji stoji u osnovi svakog zakonodavstva o porodici mora biti učvršćenje bračne veze, srodstva i tazbinstva te razjašnjenje načina prekidanja ovih triju veza ako ih je moguće prekinuti.



BRAČNA VEZA

Volja je Organizatora kosmosa da se osigura opstanak i kontinuitet ljudske vrste i različitih formi života. U tu svrhu, On je uspostavio zakon (*namus*) razmnožavanja kao suštinski aspekt poretka koji upravlja njima. Kao dio tog zakona, On je obdario ljude i žive vrste prirodnim nagonom koji ih pokreće da spontano ostvare taj cilj, bez vanjskog podsticanja ili prisile, kako bi se osiguralo ispunjenje spomenutog zakona u svakom vremenu i pod svim okolnostima. Ovaj prirodni nagon sastoji se od unutarnje sklonosti mužjaka svake žive vrste prema ženka i obrnuto.

Uzvišeni Allah obdario je ljudsku vrstu posebnim osjećanjem za otkrivanje i prepoznavanje značenja i vrijednosti vrline i dostojanstva i za njihovo razlikovanje od lijepih osobina ili loših djela koja ih okružuju. Ljudima je usadio moć razuma, koji djela razmatra u kontekstu njihovih ciljeva i pratećih pojava i koji traga za onim što je suštinsko, bez obzira na način. Dok se seksualna želja između mužjaka i ženki u životinjskim vrstama zadovoljava instinktivno, ljudi su ubrzo nakon njihovog stvaranja shvatili motive i ciljeve, kao i prateće pojave seksualnog čina. Pronašli su u kombinaciji svega osjećanja ljubavi i privlačnosti, nježnosti i samilosti, saradnje i rađanja, komplementarnosti i jedinstva, domaćinstva i ustanovljenja srodničkih veza, plemena i naroda. Kroz sve ovo, oni su prepoznali i otkrili različite ideje dobra, pravednosti, znanja i učtivosti.

Ljudi su inspirirani osjećanjem da seksualni nagon u njihovoj vrsti nije isti kao kod životinja, koje su svjesne isključivo pokretačke sile strasti. Oni su spoznali da je cilj zbog kojeg ih je Stvoritelj obdario tim nagonom zapravo uzvišeniji nego kod životinjskih vrsta. Zahvaljujući savjetima svojih vodiča ljudi su počeli oplemenjivati ovaj impuls, dajući mu oblik koji je drugačiji od njegove primitivne forme na početku stvaranja. Vrline i plemeniti ciljevi koji proizlaze iz ovog nagona učinili su njegov primitivni i instinktivni korijen potpuno beznačajnim. Tako je seksualni nagon kod ljudi zadobio svoju vrijednost i značaj zahvaljujući plemenitosti njegove posljedice.

Ovaj važni razvoj jasno je opisan u sljedećem kur'anskom ajetu, u kome Uzvišeni kaže:

On je Taj koji vas od jednoga čovjeka stvara – a od njega je drugu njegovu stvorio da se uz nju smiri. I kada je on nju obljubio, ona je zanjela lahko breme i nosila ga; a kad joj je ono otežalo, njih dvoje su zamolili Allaha, Gospodara svoga: "Ako nam daruješ dobrog potomka, bit ćemo, zaista, zahvalni!" (7:189)



Razmisli o frazama „a od njega je“, „da se uz nju smiri“, „njih dvoje su zamolili Allaha, Gospodara svoga“, „ako nam daruješ potomka“ i „bit ćemo, zaista, zahvalni“. Sve ove fraze jasan su pokazatelj Božanske upute vezane za seksualni nagon i ostvarenje njegovih vrlina i pravednih posljedica.

Ipak, pokretačka snaga seksa može biti i iskvarena, pa je predmet osude ako je praćena lošim i razvratnim posljedicama, poput posljedica bluda, prostitucije, ubijanja ženske novorođenčadi (*ve'd*), raskalašenosti i razuzdanosti. U periodu džahilijeta loši efekti spomenutih praksi bili su zanemareni, baš kao i mnogih drugih pokuđenih navika i praksi. Tako Buharija bilježi u *Sahihu* da je 'Aiša, supruga Poslanika, a. s., rekla 'Urvi ibn ez-Zubejru:

Postojale su četiri vrste braka (*nikah*) tokom predislamskog perioda paganskog neznanja. Jedna vrsta slična je današnjoj, tj. čovjek bi isprobio od drugog čovjeka ruku djevojke pod njegovim starateljstvom, dao joj vjenčani dar (*mehr*) i oženio se njom. Druga vrsta podrazumijevala je da čovjek kaže svojoj supruzi, nakon što se ona očisti poslije svog perioda: „Pozovi toga i toga i imaj seksualne odnose s njim.“ Njen muž bi je onda izbjegavao i ne bi s njom spava sve dok ne bi zatrudnjela s drugim muškarcem s kojim je spavala. Kada bi njena trudnoća bila vidljiva, njen muž bi ponovo spavao s njom ako bi to želio. Njen muž je tako postupao (tj. puštao da njegova supruga spava s drugim muškarcem) kako bi dobio dijete plemenitog porijekla. Taj brak zvao se pozajmljivanjem žene (*istibda*).

Treća vrsta braka podrazumijevala je da se grupa koju je činilo manje od deset ljudi sastane i posjeti neku ženu, pri čemu bi svi imali seksualne odnose s njom. Ako bi zatrudnjela i rodila dijete, nakon nekoliko dana pozvala bi ih sve i niko ne bi odbio da dođe. Kada bi se sakupili kod nje, rekla bi im: „Svi znate šta se uradili i sada sam rodila dijete. E, to je tvoje dijete, o ti i ti!“, imenujući koga god je željela, pa bi to dijete slijedilo njegovo porijeklo i on nije mogao odbiti to.

Četvrta vrsta braka odnosi se na praksu posjećivanja jedne žene od strane brojnih muškaraca pri čemu ona ne bi odbijala nijednog posjetioca. To su bile prostitutke koje su imale izvještene zastavice kao znak na vratima i svako ko bi želio imao bi seksualni odnos s njima. Ako bi neka od njih zatrudnjela i rodila dijete, svi bi se njeni posjetioci okupili zbog nje. Pozvali bi *ka'ife* (tj. ljude koji su bili vješti u prepoznavanju sličnosti djeteta s ocem) te bi pustili da dijete slijedi čovjeka (koga su prepoznali kao njegovog oca). Majka bi dozvolila da dijete pripadne njemu i zvali bi ga njegovim sinom. Čovjek nije imao pravo da to porekne.



Međutim, kada je poslan Muhammed, a. s. s Istinom, on je dokinuo sve vrste bra-ka koje su prakticirane u predislamskom periodu neznanja, osim one za koju lju-di znaju danas.⁵⁶¹

U spomenutoj predaji 'Aiša je navela samo ono što je bilo opća i otvorena praksa. Nije spomenula preljub i držanje ljubavnica, na koje se ukazuje u sljedećem kur'anskom ajetu:

Čestite vjernice su vam dozvoljene, i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas, kad im vjenčane darove njihove dadete s namjerom da se njima oženite, a ne da s njima blud činite i da ih za prilježnice uzimate (5:5).

Kur'an je spomenuo samo preljub (*sifah*) i držanje ljubavnica (*muhadane*)⁵⁶² jer su prakse koje je 'Aiša navela bile dozvoljene u predislamskom periodu neznanja, a zatim ih je islam zabranio. Međutim, tajne prakse kao što su preljub i držanje ljubavnica nisu bile dozvoljene ni u tom periodu, jer su ljudi sprečavali žene i djevojke pod svojim starateljstvom da se upuštaju u njih, kao što je izrazio pjesnik Imru' el-Kajs⁵⁶³ u sljedećim stihovima:

Bježeći od mnoštva čuvara koji je žele stići
cijelog plemena koje žeđa za mojom krvi
revnosta svaki od njih u nastojanju da me ubije.⁵⁶⁴

Drugi pjesnik, rob plemena Benu el-Hashas,⁵⁶⁵ rekao je:

One su žene plemena, kad bi njihovi ljudi znali (šta smo radili s njima), desila bi se velika katastrofa zbog njih.⁵⁶⁶

561 Buhari, *Sahih*, „Nikah“, hadis 5127, str. 917.

562 Preljub (*sifah*) je privremeni nezakonit seksualni odnos (*zina*) bez vezivanja. Kohabitacija (*muhadane*) je trajni i posvećeni nezakonit seksualni odnos (autor).

563 Imru' el-Kajs ibn Hudžr ibn el-Haris (500-540. god. n. e.) bio je poznati pjesnik predislamskog perioda (džahilijet). Pripadao je kahtanskom plemenu iz Kinde i autor je prve ode (*Mu'allake*). Nadimak mu je bio el-Malik ed-Dillil. Pripadao je porodici s dugom tradicijom vladanja, a i sam je postao kraljem.

564 Tabrizi, *Šerh el-kasa'id el-'ašr*, str. 37.

565 Njegovo ime je Ebu 'Abdullah Sahim ibn Vesil. Bio je elokventan rob i pjesnik iz Abesinije. Kupio ga je Benu el-Haššas, jedan od klanova plemena Benu en-Nedždžar iz Hazredža. Ubi- jen je 40/660. zbog rapsodija o ženama, naročito o sestri i kćerki svog gospodara.

566 Ovo je drugi stih poeme kojom pjesnik opisuje kako zavodi djevojke plemena i uvjerava ih da mu se predaju bez pružanja otpora. [Muhammed ibn Šakir el-Kutubi, *Fevat el-vefajat*, ur. Ihsan 'Abbas (Bejrut: Dar Sadir, b. d.), tom 1, str. 239; 'Abd el-Kadir ibn Omer el-Bagda- di, *Hizane el-edeb ve lubb lubab lisan el-'areb*, ur. 'Abd es-Selam Harun (Kairo: el-Handži, 1409/1989), tom 2, str. 102-106 i *Šerh Ebjat el-Mugni*, ur. 'Abd el-'Aziz Rebeh i dr. (Damask: Dar el-me'mun, 1980), tom 2, str. 340-342]



Osim toga, Arapi su imali još jedan polutajni seksualni odnos koji se zvao *dimad* ili *dimd*. U vremenima ekonomske krize, udata žena našla bi ljubavnika koji bi je izdržavao jer njen muž to nije bio u stanju. To se moglo dogoditi sa znanjem samog muža. Nearapi su imali i druge forme nezakonitih seksualnih odnosa.

Stoga, jedan od najvažnijih ciljeva Šerijata bio je da posveti naročitu pažnju braku jer upravo on predstavlja osnovni princip porodice. Islam je strogo ograničio seksualni odnos između muškarca i žene na bračnu vezu isključivši sve druge vrste odnosa koji se spominju u 'Aišinoj predaji. Suština braka sastoji se od isključivog odnosa između jednog muškarca i jedne ili više žena, koje su spremište njegovog potomstva (*karare en-nesl*) tako da ova isključivost osigurava istinito pripisivanje njenog ili njihovog potomstva njemu. Od davnina je ovaj isključivi odnos između muškarca i žene bio okružen praksama koje bi sprečavale ženu da dođe u situaciju koja bi mogla dovesti do zabune oko porijekla djeteta. Ovo ograničenje ima porijeklo, prije svega, u ženinoj osobnoj čestitosti, koja je posljedica njenog odgoja, obrazovanja i religioznosti. Ono također ima porijeklo u muževljevoj zaštiti supruge, kao i nadzoru komšiluka, koje je poput ogledala za muža. Cilj Šerijata nije bio da dokine brakove zaključene u vrijeme paganskog neznanja, jer su oni sklopljeni u duhu ondašnjih moralnih obzira. Naime, islam ne zahtijeva za valjanost bračnog ugovora da ga ugovorne strane zakluče u skladu sa šerijatskom pravnom odredbom o namjeri (*nijje*), jer namjera nema nikakvog efekta na jačanje tih obzira koji proistječu iz vrlina muževnosti i osjećanja časti.

Međutim, Šerijat je dodijelio bračnoj vezi mnogo dublji smisao plemenitosti i počasti kao što nikada ranije nije bio slučaj. Isto tako, Šerijat tretira brak kao izvor svih vrlina. Stavljajući ga u vjerski kontekst, Šerijat je uzdigao brak na nivo posvećenog čina koji je iznad pukog zadovoljenja seksualnog nagona. Na to se jasno ukazuje u sljedećem kur'anskom ajetu, u kome Uzvišeni veli: *I jedan od dokaza Njegovih je to što za vas, od vrste vaše, stvara žene da se uz njih smirite, i što između vas uspostavlja ljubav i samilost; to su, zaista, pouke za ljude koji razmišljaju (30:21).*⁵⁶⁷

Prethodna diskusija čini kristalno jasnim da je ugovorna forma koja se traži za zasnivanje bračne veze na najprikladniji način sporedna u odnosu na suštinu braka. Ova forma proistječe iz interesa da se osigura pristanak žene i njenih srodnika na brak s muškarcem i njegova iskrena namjera da svoj život dijeli s njom i bude joj vjieran. Inače, brak se u ranim

567 Za dalju elaboraciju autora v. Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 10/21, str. 71-72.



periodima ljudske historije obično događao jednostavnom naklonošću muškarca i žene jednog prema drugome, uzajamnim zavođenjem i pristankom, tako da bi se svako od njih dvoje osjećao ugodno uz drugoga. Njihovi uzajamni odnosi prolazili bi kroz tok intimnosti i sklada, čime se gradila porodica i osiguravao opstanak i zaštita potomstva.

Naša temeljita analiza materijala koji se sastoji od primarnih i sekundarnih pravila kojima se regulira brak i iz kojeg se mogu izvesti šerijatski ciljevi koji se odnose na ovu instituciju omogućila nam je da trasiramo dva temeljna principa. Prvi princip ima cilj da ustanovi jasnu razliku između specifične forme bračne veze i svih drugih mogućih formi udruživanja muškarca i žene. Drugi princip nastoji osigurati da se brak ne sklapa na određeni period.⁵⁶⁸

Važnost i opseg prvog principa trebalo bi da su već jasni na osnovu onoga što smo do sada naveli. U tom pogledu, Šerijat traži da se poštuje suštinska razlika između braka i drugih, zabranjenih formi veza između muškarca i žene, koji imaju za posljedicu sumnju u pogledu porodičnog identiteta (*neseb*). To se postiže propisivanjem tri uslova. Prvi je da staratelj žene mora zaključiti brak s njenim budućim mužem, bilo da je riječ o posebnom (*hass*) ili općem (*'amm*) staratelju, pri čemu se pod općim starateljem misli na sudiju u slučaju kada žena nema rođaka koji bi joj mogao biti staratelj. Cilj je da se osigura da žena ne izrazi naklonost prema muškarcu bez znanja njene najuže porodice i drugih srodnika.⁵⁶⁹

To predstavlja prvi aspekt razlike između braka, s jedne strane, i bluda, kohabitacije, prostitucije i pozajmljivanja žene (*istibda'*), s druge strane. Mudrost ovog pravila je da, općenito uzevši, staratelji ne bi prihvatili ove vrste veza između muškarca i žene. Još važnije, kada staratelj sklapa brak u ime žene koja je njegova štićenica, to ga predisponira da joj pruži zaštitu, a čini i njegove rođake, prijatelje, saradnike i komšije također spremnim da mu pomognu u tome. To je nešto oko čega postoji saglasnost pravnika svih regija i što je postalo osnovom na temelju koje se daju fetve. Uslovljavanje učešća staratelja u bračnom ugovoru većinski je stav muslimanskih pravnika, s izuzetkom Ebu Hanife, koji ga je postavio kao uslov pri sklapanju braka maloljetnice, duševno bolesne djevojke i robinje.⁵⁷⁰

568 V. Hammudah Abd al-Ati, *The Family Structure in Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1977), str. 70-76.

569 Naglašavajući važnost i svetost bračnog ugovora te razliku između ovog i drugih vrsta ugovora (Karafi, *Furuk*, tom 3, str. 931) navodi sljedeće: „Brak (*nikah*) ima svečano značenje i zauzima uzvišeno mjesto. To je zbog toga što je brak put za očuvanje dostojanstva ljudske vrste, koja je izdignuta iznad svih stvorenja. Također, razlog je taj što je brak jedini put do čestitosti, koji sprečava sve puteve koji vode zlu, neredu i zabuni u pogledu porijekla djece. Treće, brak je put do prave ljubavi, saosjećajnosti i prijateljstva (između muškarca i žene).“

570 V. izlaganje različitih stavova o ovom pitanju u: 'Abd el-Ganijj el-Mejdani, *el-Lubab fi Šerh el-kitab* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1400/1980), tom 3, str. 8.



Drugi uslov je da bračni ugovor mora uključivati vjenčani dar (*mehr*), koji muž daje ženi. *Mehr* je postao amblemom braka jer je to trag stare prakse prema kojoj je brak tretiran kao čin sticanja vlasništva u kome je žena smatrana robinjom. Ipak, u islamu vjenčani dar nije supstitut za ekskluzivno vezivanje muža i njegov seksualni odnos sa suprugom, kao što su izrazili neki pravници kao približno poređenje. Da je on supstitut, onda bi trebalo uzeti u obzir iznos koristi koja se njime kompenzira prilikom njegovog kalkuliranja. To bi, zauzvrat, zahtijevalo da muž ima platiti sljedeći iznos novca onda kada postane izvjesno da je prethodna suma nadoknadila koristi koje je muž uživao tokom određenog perioda koji je proveo sa ženom, kao kod ugovora o iznajmljivanju (*idžare*).

Doista, ako se *mehr* daje ženi, kako se onda može od nje zahtijevati da ga vrati u slučaju razvoda, o čemu Uzvišeni Allah veli: *Ako hoćete da jednu ženu pustite, a drugom se oženite, i jednoj od njih ste dali mnogo blaga, ne oduzimajte ništa od toga. Zar da joj to nasilno oduzmete, čineći očigledan grijeh?* (4:20). Dakle, radi se o čistom poklonu i simbolu braka, kojim se pravi razlika između njega i bluda i kohabitacije. Zato ga je Uzvišeni Allah nazvao darom u sljedećem ajetu: *I draga srca ženama vjenčane darove njihove podajte* (4:4).

Što se tiče njegovog imenovanja terminom naknada (*edžr*) u ajetu: *I čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas, kad im vjenčane darove njihove*⁵⁷¹ *dadete s namjerom da se njima oženite, a ne da s njima blud činite i da ih za prilježnice uzimate* (5:5), ovdje se on ne koristi u njegovom vanjskom značenju, pa je potrebna interpretacija. Zbog toga je vrsta braka koja se zove *šigar* zabranjena, jer ne uključuje *mehr*. S pravne tačke gledišta, brak je poprimio ugovornu formu zbog postojanja formule ponude i prihvatanja i mehra, čija je uloga sporedna. Zbog toga su naši učenjaci kazali: „Bračni ugovori utemeljeni su na vrlini i velikodušnosti (*mukareme*), dok su kupoprodaje zasnovane na nadmetanju (*mukajese*).“⁵⁷²

Međutim, ne mislimo da je Šerijat potpuno zanemario koristi koje *mehr* donosi ženi. Međutim, smatramo da te koristi nisu od primarnog značaja iz perspektive Šerijata. U potpunosti prihvatamo da su ženina ljepota i njene

571 Radi pojašnjenja autorove argumentacije, dali smo prednost literalnom značenju pojma *'udžur*, koji inače prevode kao 'vjenčani darovi' mnogi učenjaci, poput Jusufa Alija, Pickthalla i Asada.

572 V. npr. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 8; Jahja ibn Šeref en-Nevevi, *Šerh Sahih Muslim* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.), tom 9, str. 202; Karafi, *Furuk*, tom 3, str. 927; Ebu 'Abdullah Muhammed el-Ensari er-Ressa', *Šerh Hudud ibn 'Arefe*, ur. Muhammed Ebu el-Edžfan i et-Tahir el-Memuri (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1993), tom 1, str. 326.

Za detaljnu sociološku i antropološku raspravu o pitanju mehra i njegovog značenja u islamu v. Abd al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 62-70.



vrline blagoslov koji joj je Allah podario kako bi ga koristila naspram želje muškarca da je uzme za svoju suprugu. Shodno tome, pravo je žene da zahtijeva iznos mehra koji je srazmjeran njenom porijeklu i vrijednosti, jer njena ljepota i dobar karakter spadaju u sredstva njene opskrbe. Zato ni izvršitelju oporuke (*vasijj*), niti sudiji ili vladaru nije dozvoljeno da djevojku bez oca koja je pod njegovim starateljstvom uda prihvatajući mehr koji je manji od onoga koji ona zaslužuje (*mehr el-misl*). Tako Uzvišeni Allah veli: *Ako se bojite da prema ženama sirotama nećete biti pravedni, onda se ženite onim ženama koje su vam dopuštene, sa po dvije, sa po tri i sa po četiri* (4:3). Značenje apodoze koju sadrži ova kondicionalna rečenica rasvijetljeno je u sljedećem hadisu.

'Urve ibn ez-Zubejr prenosi da je na njegovo pitanje o značenju pret hodno spomenutog ajeta 'Aiša odgovorila:

O sestriću! Djevojka sirotica bila bi pod zaštitom staratelja s kojim je dijelila imovinu. Njezin staratelj, privučen njenim imetkom i ljepotom, namjeravao bi da se oženi s njom a da joj ne da pravedan mehr, tj. mehr koji bi ona mogla dobiti ako bi se udala za nekog drugog. Zato je starateljima zabranjeno da tako postupaju, osim ako budu pravedni prema svojim šticećicama i daju im najveći iznos mehra koji bi njihove vršnjakinje mogle dobiti. Allah im je naredio da se žene sa ženama po svom izboru mimo svojih šticećica.

'Aiša je dodala:

Ljudi su tražili od Allahovog Poslanika, a. s., instrukcije nakon što je objavljen spomenuti ajet, poslije čega je Uzvišeni Allah objavio: *Oni traže od tebe propise o ženama. Reci: "Allah će vam objasniti propise o njima – nešto vam je već kazano u Knjizi o ženama sirotama,"⁵⁷³ kojima uskraćujete ono što im je propisano a ne želite se njima oženiti ...* (4:127).

'Aiša je dalje kazala:

A Allahove riječi *vi sami možete željeti da se oženite njima* odnose se na ustezanje muškarca da se oženi djevojkom siroticom (pod svojim starateljstvom) ako ne bi imala imetak i ljepotu. Stoga, bilo im je zabranjeno da se ožene onim djevojkama siroticama čijim su imetkom i ljepotom bili privučeni osim po pravdi, a razlog je taj što bi se ustezali od ženidbe s njima da one nemaju imetak i ljepotu.⁵⁷⁴

573 Riječi *nešto vam je već kazano u Knjizi o ženama sirotama* odnosi se na sljedeći ajet, koji je autor već citirao: *Ako se bojite da prema ženama sirotama nećete biti pravedni, onda se ženite onim ženama koje su vam dopuštene, sa po dvije, sa po tri i sa po četiri* (4:3).

574 Buhari, *Sahih*, „Tefsir“, hadis 4574, str. 780-781.



Iz navedenog vidimo da korištenje mehrom i Bogom danih blagodati i osobina kao sredstvima zarađivanja novca nije potpuno isključeno Šerijatom. Zapravo, da je tako, to bi bilo štetno po ženu. Zato je Uzvišeni Allah kazao *ako se bojite da prema ženama sirotama nećete biti pravedni*, što znači bojati se da se neće postupiti pravedno.

Treći uslov jeste javno obznanjivanje (*šuhre*). Razlog postavljanja ovog uslova jeste taj što se brak koji se drži u tajnosti približava preljubu i sprečava ljude da ga poštuju i štite. Tajni brak izaziva sumnju u porodični identitet (*neseb*) potomaka, podvrgava ženinu čast sumnji i čini je manjkavom u očima ljudi. Sigurno, mogu postojati neki razlozi za skrivanje braka od ljudi, kao što je ljubomora druge žene u poligamnom braku. Međutim, preko toga se može preći ako su drugi uslovi valjanosti braka zadovoljeni, kao što su svjedočenje dvaju svjedoka i upoznatost velikog broja ljudi s njegovim zaključenjem.

Neki pravnici smatraju da je brak za koji su se svjedoci dogovorili da ga drže u tajnosti od drugih zapravo tajni brak, čak i ako je broj svjedoka tako veliki da bi mogli popuniti jednu džamiju. Premda je ovo mišljenje sporno, ono što je vjerovatno jeste da potpuna tajnost braka ima anulirajući efekat na njega. Skrivanje braka od nekih ljudi ne proizvodi ozbiljnu štetu. Ipak, ostaje jedno pitanje koje treba istražiti. Naime, treba razmotriti da li dokumentiranje braka i registracija izjava svjedoka na takav način da se isključuje mogućnost njegovog negiranja može zamijeniti javno obznanjivanje u ostvarenju glavnine razloga i mudrosti obznane braka. To je pitanje koje traži dalji idžtihad.

Javno obznanjivanje braka ima dva glavna cilja. Prvo, stavlja veću odgovornost na muža da se brine o svojoj supruzi. Pošto zna da su ljudi svjesni njegovog ekskluzivnog odnosa s njom, sve što izaziva sumnju u pogledu njenog karaktera sramota je i za njega samog. Drugo, javno obznanjivanje braka zahtijeva veće poštovanje žene od strane drugih ljudi i sprečava druge ljude da pokazuju naklonost prema njoj jer im je ona nedostupna zbog toga što je udata (*muhsana*).⁵⁷⁵

Zbog toga Kur'an tretira brak kao jednu vrstu moralne zaštite (*ihsan*), a muževe kao moralne zaštitnike (*muhsinin*), dok žene opisuje kao moralno zaštićene (*muhsanat*), koristeći pritom isti glagolski korijen.

Isto tako, u Kur'anu nalazimo sljedeće ajete:

575 Zato je 'Antare rekao: „Oh! Havu je zgrabio onaj kome je ona postala dozvoljena, meni je ona postala zabranjena, volio bih da nije.“ Htio je kazati da se ona udala, pa mu nije dozvoljeno da joj prilazi (autor). (Tabrizi, *Šerh el-kasa'id el-'ašr*, stih 59, „Mu'allaka“, str. 243)



I dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga, i vaša jela su njima dozvoljena; i čestite vjernice su vam dozvoljene, i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas, kad im vjenčane darove njihove dadete s namjerom da se njima oženite, a ne da s njima blud činite i da ih za prilježnice uzimate. (5:5)

I ženite se njima, s dopuštanjem vlasnika njihovih, i podajte im vjenčane darove njihove, kako je uobičajeno, kada su čedne (muhsanat) i kada javno ne čine blud i kada tajno ne žive s ljubavnicima. (4:25)

Nadalje, Kur'an opisuje supruge kao žene koje su zaštićene npr. u sljedećem izrazu: *A kada one kao udate (fe iza uhsinne)* (4:25), koristeći pasivnu formu koja implicira da su zaštićene od strane svojih muževa.⁵⁷⁶

Drugi princip koji stoji u osnovi pravila kojima se uređuje brak jeste da zaključivanje bračnog ugovora na određeno vrijeme slično ugovorima o iznajmljivanju i zakupu. Time se brak lišava svojstva svetosti, koje proizlazi iz iskrene namjere oba supružnika da budu partneri i pratioci jedno drugome dok god traje njihov bračni odnos i da u skladu s tim vode život. Pod takvim privremenim okolnostima oni će činiti samo ono što će im pomoći da ga sačuvaju u tom ograničenom periodu. Naime, kad god je nešto privremeno, tj. ograničeno do određenog roka, ono u ljudskom umu stvara osjećanje iščekivanja tog roka i brigu o pripremama za njegovu konačnu zamjenu. Isto tako, žena će biti samo preokupirana radovanjem drugom muškarcu, pružajući mu obećanja i budeći njegovu strast za njom, ili će nastojati iskoristiti muževljevo bogatstvo koliko god bude u stanju.

Ovo odvodi i muža i ženu u stanje psihološkog poremećaja koji ih sprečava da se posvete jedno drugome. Nesumnjivo, ova situacija rezultira slabljenjem osjećanja moralnog utvrđivanja i čestitosti (*hasane*) o kome je prethodno bilo riječi. Zato je privremeni brak (*nikah el-mut'a*) bio dozvoljen u ranom periodu islama, a zatim je zabranjen na Hajberu.⁵⁷⁷ Većina učenjaka smatra da se radi o pravno ništavnom braku te, ukoliko je zaključena takva vrsta braka, on se mora poništiti. Međutim, neki pravници odstupili su od ove opće pozicije i dozvolili privremeni brak u apsolutnom smislu, što je stav zejdijski,⁵⁷⁸ ili samo u slučaju putovanja (ako je muškarac

576 U izlaganju argumenta o značenju moralne zaštite u braku autor pribjegava semantičkoj analizi primarnog smisla glagolskog korijena *h - s - n*, kojim se označava snaga, utvrđivanje, imunitet, zaštita, nemogućnost pristupa itd. V. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1984), tom 1, str. 586-587.

577 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Nikah“, hadis 1140, str. 369; Buhari, *Sahih*, „Nikah“, hadisi 5115-5119, str. 915.

578 Ovo je stav i imamija (također poznatih kao duodecimalne šiije), sljedbenika imama Dža'fara es-Sadika (702-765) ibn Muhammeda el-Bakira. Oni predstavljaju najveću od svih šiij-



daleko od svoje supruge). Čini se da oni koji dopuštaju privremeni brak imaju na umu pravilo o tolerisanju činjenja manjeg od dva zla (*irtikab ehaff ed-darerejn*) kako bi se time izbjeglo zapadanje u zlo preljuba. Ovaj stav pripisuje se Ibn 'Abbasu.⁵⁷⁹

Pošto je čvrsto uspostavio osjećanje svetosti bračne veze, Šerijat je mužu naredio da živi na lijep način sa svojim suprugama i da se o njima istinski brine. Shodno tome, prema Šerijatu svaka šteta koja proistekne iz njegovog neuspjeha u tome predstavlja dovoljan razlog za raskid braka putem sudskog razvoda onda kada je ta šteta dokazana. Tako čitamo sljedeće kur'anske ajete:

S njima lijepo živite! A ako prema njima odvratnost osjetite, moguće je da je baš u onome prema čemu odvratnost osjećate Allah veliko dobro dao. (4:19)

A one čijih se neposlušnosti pribojavate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite; a kad vam postanu poslušne, onda im zulum ne činite! – Allah je, zaista, uzvišen i velik! (4:34)⁵⁸⁰

Ako se neka žena plaši da će joj se muž početi joguniti ili da će je zanemariti, onda se oni neće ogriješiti ako se nagode – a nagodba je najbolji način – ta ljudi su stvoreni lakomi! (4:128)

Vjerujemo da je ograničenje broja suprugama koje muškarac može imati istovremeno na četiri uzelo u obzir muževljevu sposobnost da postupa pravedno i druži se sa svojim suprugama na lijep način. To je jasno implicirano sljedećim ajetom iz Kur'ana: *A ako strahujete da nećete pravedni biti, onda samo sa jednom; ili – eto vam onih koje posjedujete. Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati (4:3)*. Isto tako, dužnost je muža da izdržava (*infak*) svoju suprugu, čak i ako je ona bogata, što ima za cilj aktualizaciju bračne veze, dok tretiranje braka osnovom za nasljeđivanje (između supružnika) ima za cilj njeno učvršćenje.

skih grupa, uprkos tome što njihovi imami nikada nisu ostvarili političku vlast, poput imama koje slijede isma'ilije i zejdiije. Oni priznaju niz od dvanaest uzastopnih imama, među kojima za posljednjeg vjeruju da je živ do danas, premda je otišao u okultaciju 874. Imamijska škola službena je i većinska škola (*mezheb*) u Iranu od ranog 16. st., a snažno je prisutna i diljem Bliskog Istoka i Azije, naročito u Iraku, Libanu, Indiji i Pakistanu.

579 Za detaljnu diskusiju o ovom pitanju v. Abd al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 103-109; Arthur Gribetz, *Strange Bedfellows: Mu'at al-Nisa' and Mu'at al-Hajj* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1994), str. 9-21. V. također Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 67-68 i Muhammed ibn 'Ali ibn Muhammed eš-Ševkani, *Nejl el-evtar*, str. 1264-1267.

580 Usp. sa fusnotom 354 (prim. N. B.).



PORIJEKLO (*NESEB*) I SRODNIČKE (*KARABE*) VEZE

Srodnička veza je izdanak sinovstva (*bunuvve*) i očinstva (*ubuvve*), jer je seksualni odnos između muškaraca i žena u osnovi rađanja potomstva (*nesl*). Međutim, potomak koji uživa priznanje prema Šerijatu je onaj koji je nastao iz seksualnog odnosa u okviru zakonitog braka, pri čemu se isključuje svaka dilema o njegovom porodičnom identitetu (*neseb*). Na temelju pažljivog istraživanja Šerijata ustanovili smo da je cilj Šerijata da ustanovi autentičan porodični identitet koji se može postići samo u okviru braka, čije smo karakteristike već objasnili.

Međutim, Šerijat je prihvatio ono što je proisteklo iz preovladavajućih običaja mimo braka (poput prostitucije, pozajmljivanja žene itd.) koji su korišteni za potvrdu porijekla (*isbat en-neseb*) prije islama, jer su ljudi u periodu džahilijeta imali povjerenje u takve običaje. Razlog je što je ocjena validnosti porijekla prije uvođenja islamskih pravila o braku bila povjerenja ljudskoj prirodnoj sklonosti da odbaci da mu / joj se pripisuje neko ko nije njegov / njen potomak. Potomci iz različitih formi seksualnih odnosa koje su bile poznate u periodu džahilijeta predstavljali su rijetke slučajeve koji su bili pomiješani s preovladavajućim autentičnim potomstvom, jer su ljudi imali povjerenje u njih kao u sredstva potvrde porodičnog identiteta. Detaljnije istraživanje ove teme bilo bi tako teško i nepraktično te bi značilo gubljenje vremena i prouzrokovanje nevolje i nereda. To bi bio izgovor ljudima da ogovaraju jedni druge i bacaju sumnju na porijeklo drugih, naročito zato što se porijeklo u periodu prije objave islama utvrđivalo bez adekvatne preciznosti. Iz svih navedenih razloga, Šerijat se pozabavio dokidanjem samo onih formi seksualnih odnosa koje čine utvrđivanje porijekla neizvjesnim kako im se ljudi ne bi vratili nakon objave islama.

(...)

Vezivanje djece za njihove prave očeve i očuvanje porodičnog porijekla (*hifz el-ensab*) nesumnjivo obdaruju potomstvo dubokim osjećajem pripadanja i poslušnosti roditeljima baš kao što kod roditelja usađuje duboko osjećanje ljubavi i samilosti prema vlastitom potomstvu. To je stvarni i duboko ukorijenjeni elemenat ljudske prirode i ni u kojem slučaju nije plod mašte. Izrazito nastojanje Šerijata da pruži zaštitu porodičnom identitetu i njegovom utvrđivanju bez imalo sumnje proistječe iz uvažavanja važnog psihološkog aspekta Božanske misterije u stvaranju ljudi. Njegov



očigledni i neposredni cilj jeste da stabilizira i poboljša instituciju porodice i spriječi sve uzroke sporova koji proizlaze iz duboko ukorijenjene ljubomore kod čovjeka ili roditeljske sumnje u porijeklo njihove djece.

Bračnoj vezi dodaje se ona koja nastaje dojenjem djeteta, pri čemu se dojilja tretira poput prave majke djeteta, a brat po mlijeku poput pravog brata, kao što se navodi u kur'anskom ajetu i Poslanikovom, a. s., hadisu u kome se nabrajaju osobe s kojima nije dozvoljeno stupiti u brak: *I pomajke vaše koje su vas dojile, i sestre vaše po mlijeku* (4:23); „Sve što je zabranjeno (*haram*) po krvnom srodstvu (*neseb*), zabranjeno je i na osnovi dojenja (*reda*).“⁵⁸¹

Iz svetosti srodničke veze (*karabe*) pojavljuje se osjećanje njene nepovredivosti i dubokog uvažavanja na takav način da je Šerijat proglasio nedozvoljenim brak između srodnika u pravoj liniji, tj. zabranu braka između predaka (*usu*) i potomaka (*furu'*). Naime, puno srodstvo (*karabe tamme*) tretira se s velikim poštovanjem i uzvišenom ljubavlju, koja je lišena opscenih osjećanja ili erotske želje. Iz navedenog razloga zabranjen je brak s rodicama navedenim u tekstovima.

Dakako, razlog bračne zabrane razlikuje se, zavisno od toga o kojim je osobama riječ. Tako Fahr ed-Din er-Razi iznosi sljedeći komentar vezano za zabranu braka na osnovi krvnog srodstva:

Kao razlog zabrane ženidbe vlastitom majkom učenjaci navode da seksualni odnos s njom predstavlja jednu vrstu poniženja pred kojom ljudi obično ustuknu. Stoga, radi se o praksi od koje se majke moraju isključiti i zaštititi. Isto važi i za druge kategorije.⁵⁸²

Prema našem shvatanju, razlog zabrane može se još preciznije izraziti. Pošto se jedan važan i prožimajući aspekt svrhe braka sastoji od seksualnog zadovoljenja, prirodno je da odnos između muža i supruge ne bude opterećen nekim osjećanjem stida. To je nešto što je suprotno onome što srodstvo zahtijeva, naime poštovanje i uvažavanje s jedne strane i pristojnost i skromnost s druge strane. To se odnosi na čovjekove pretke i potomke,

581 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Reda“, hadis 1287, str. 417; Buhari, *Sahih*, „Šehadat“, hadis 2645, str. 428.

582 Razi ovo navodi u komentaru 23. ajeta sure en-Nisa': *Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše, i sestre očeva vaših, i sestre matera vaših, i bratične vaše, i sestrične vaše, i pomajke vaše koje su vas dojile, i sestre vaše po mlijeku, i majke žena vaših, i pastorkе vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose – ali ako vi s njima niste imali bračne odnose, onda vam nije grijeh – i žene vaših rođenih sinova, i da savitate dvije sestre – što je bilo, bilo je, Allah zaista prašta i samilostan je* (v. et-Tefsir el-kebir, tom 5/10, str. 22).



kao i na pobočne srodnike kao što su tetke po ocu i majci. Zabrana braka između braće i sestara usađuje im osjećanje uzajamnog poštovanja.

Što se tiče zabrana koje se zasnivaju na tazbinskom srodstvu, nalazimo da se neke od njih, poput ženidbe punicom, čak i ako je njena kćerka umrla, ili pastorkom, nakon što je brak s njenom majkom konzumiran, vezuju za krvno srodstvo. Druge zabrane treba da spriječe svako neslaganje ili razdor koji bi mogli naškoditi srodničkim vezama, čije je jačanje jedan od ciljeva Šerijata. Prema tome, zabranjeno je sastaviti u braku dvije sestre ili ženu i njenu tetku po majci ili ocu.⁵⁸³

Razlog bračne zapreke na osnovi dojenja (*reda'*) jeste što je Šerijat dodijelio vezi po osnovi dojenja isti status kao srodstvu, shodno Poslanikovom, a. s., hadisu: „Sve što je zabranjeno (*haram*) po krvnom srodstvu (*neseb*), zabranjeno je i po osnovi dojenja (*reda'*).“ Zabrana utemeljena na pravu neke druge osobe očigledna je i ne treba dodatno obrazloženje, kao npr. Malikova zabrana poligamije u nekim slučajevima u kojima se nanosi šteta prvoj supruzi. Postoje također zabrane koje su utemeljene na vjerskoj različitosti, pa tako npr. muslimanu nije dozvoljeno da se oženi ženom koja slijedi vjeru koja nije utemeljena na Božanskoj Objavi.⁵⁸⁴ Razlog je taj što postoji suštinska razlika između islama i neobjavljenih religija, što nije slučaj s religijama utemeljenim na Objavi.

Neke bračne zabrane utemeljene su na onome što je u cjelini Allahovo pravo. Npr. nepovratno razvedenoj ženi zabranjeno je da se uda za čovjeka koji se razveo od nje ako se nakon toga nije udala za drugog čovjeka i konzumirala brak s njim.

Pošto su žene spremište potomstva (*kararat en-nesl*), Šerijat je zabranio da jedna žena bude u braku sa dva ili više muškaraca istovremeno

583 Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 3/4, str. 295-296.

584 Ovo pravilo uvedeno je sljedećim kur'anskim ajetom, u širem kontekstu islamskog zakonodavstva o društvenim relacijama muslimana i sljedbenika Knjige: *Od sada vam se dozvoljavaju sva lijepa jela; i dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga, i vaša jela su njima dozvoljena; i čestite vjernice su vam dozvoljene, i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas, kad im vjenčane darove njihove dadete s namjerom da se njima oženite, a ne da s njima blud činite i da ih za prilježnice uzimate. A onaj ko otpadne od prave vjere – uzalud će mu biti djela njegova i on će, na onome svijetu, nastradati* (5:5).

Komentirajući ovu kur'ansku odredbu koja dopušta muslimanima da se ožene vjernicama drugih objavljenih religija, Muhammed Asad navodi sljedeće: „Dok je muslimanima dozvoljeno da se ožene sljedbenicama druge objavljene religije, muslimanke se ne mogu udati za nemuslimane: razlog je taj što islam traži poštovanje svih poslanika, dok sljedbenici drugih religija odbacuju neke od njih, npr. poslanika Muhammeda, a. s., odn. u slučaju jevreja i Muhammeda, a. s., i Isaa, a. s. Dok će nemuslimanka koja se uda za muslimana biti sigurna da će, uprkos svim doktrinarnim razlikama, poslanici njene vjere biti spominjani s krajnjim poštovanjem u muslimanskom okruženju, muslimanka koja se uda za nemuslimana uvijek bi bila izložena vrijeđanju onoga za koga ona vjeruje da je Allahov poslanik.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 142, bilj. 14)



(*te'ddud ezvadž*), dok je muškarcu dozvolio da ima više od jedne žene do određene granice i pod određenim uslovima.

Razlozi koji su uvažavani u periodu džahilijeta za očuvanje čistote i legitimnosti potomstva i precizna pravila i odredbe koje je islam uspostavio radi postizanja tog cilja proistječu iz veoma duboke i plemenite brige za zaštitu prava potomaka od njihovog narušavanja kao i sprečavanje izopačenog odgoja i obrazovanja kao posljedice nedostatka odgovarajućeg staranja i brige.

Šerijat jača srodničke veze dodatnim mjerama, kao što su obavezivanja na izdržavanje (*nefeka*) djece i roditelja.⁵⁸⁵ Tu spada, prema nekim učenjacima, obaveza pružanja izdržavanja djedu i nani, kao i unučadima.⁵⁸⁶ Te mjere uključuju npr. tretiranje krvnog srodstva općenito osnovom za nasljeđivanje⁵⁸⁷ kao i obaveza da se bude ljubazan prema roditeljima i da se poštuju roditelji i rođaci. Ove mjere nemaju paralele u ranijim vjerozakonima. Ovdje spada i oslobađanje od krivnje zbog jedenja u kućama rođaka bez poziva ili dopuštenja, kao što se navodi u sljedećem kur'anskom ajetu:

Nije grijeh slijepcu, niti je grijeh hromu, niti je grijeh bolesnu, a ni vama samima da jedete u kućama vašim, ili u kućama očeva vaših, ili u kućama matera vaših, ili u kućama braće vaše, ili u kućama sestara vaših, ili u kućama amidža vaših, ili u kućama tetaka vaših po ocu, ili u kućama daidža vaših, ili u kućama tetaka vaših po materi. (24:61)

Slična mjera jeste pravilo koje se tiče pokazivanja ukrasa od strane žene u sljedećem ajetu:

585 Obaveza izdržavanja roditelja, djece i rođaka propisana je muslimanu bez obzira na to da li su oni muslimani ili ne. V. npr. Buhari, *Sahih*, „Zekat“, hadisi 1461 i 1466-1467, str. 236-238; „Hibe“, hadis 2592, str. 419 i 2620, str. 424; „el-Džizje ve el-muvade'a“, hadis 3183, str. 530; „Adab“, hadis 5978, str. 1047; Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadisi 998-1003, str. 360-361.

U ovom kontekstu šafijski pravnik Ibn Nekib el-Misri navodi: „Čovjek je u obavezi da izdržava sljedeće osobe, bez obzira na to da li je u pitanju muškarac ili žena, da li ima sredstava koje prelaze njegove vlastite troškove i (ako je muškarac) troškove njegove supruge.“ Potom je naveo da su to sljedeće osobe: (1) otac, očev otac i dalji preci; (2) majka, nana (po ocu i majci) i dalji preci (bez obzira kojoj vjeri pripadaju); (3) djeca, muška i ženska, njihova djeca i dalji potomci. (*Reliance of the Traveller*, str. 547-548)

586 O stavovima pravnika u pogledu obaveze izdržavanja djeda, nane i unučadi v. sljedeće radove: Muhammed ibn Ahmed eš-Šejbani eš-Šinkiti, *Tebjin el-mesalik* (Bejrut: Dar el-garb el-islam), tom 3, str. 244; Muhammed ibn Ahmed eš-Širbini, *el-Ikna' fi hall elfaz Ebi Šudža'* (Bejrut: Dar el-ma'rife, b. d.), tom 2, str. 140; Muhammed ibn Ahmed el-Ajni, *el-Binaje fi šerh el-Hidaje* (Bejrut: Dar el-fikr, 1400/1980), tom 4, str. 906.

587 V. detaljniju razradu autora u: *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 3/4, str. 247-250 i 255-267.



A reci vjericama neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim; i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje, i neka vela svoja spuste na grudi svoje; neka ukrase svoje ne pokazuju drugima, to mogu samo muževima svojim, ili očevima svojim, ili očevima muževa svojih, ili sinovima svojim, ili sinovima muževa svojih, ili braći svojoj, ili sinovima braće svoje, ili sinovima sestara svojih (24:31).

Kur'an navodi bliske muške rođake skupa s muževima. Isti princip može se primijeniti na rodice koje pripadaju kategorijama koje su pobrojane u ovom ajetu, kao što je punica u odnosu na muža svoje kćerke i bratična u odnosu na svog amidžu. Jedno od prava koja se temelje na srodstvu jeste nasljeđivanje, kojim ćemo se pozabaviti u 36. poglavlju.

SRODSTVO PO TAZBINI (*ASIRE ES-ŠIHR*)

Ovo srodstvo proizlazi iz kombinacije krvnog srodstva i braka, kao što Uzvišeni veli u sljedećem ajetu: *On od vode stvara ljude i čini da su rod po krvi (neseben) i po tazbini (sihren)* (25:54). Ono također prostječe iz osjećanja uvažavanja, na kome se temelji ljubav prema rođacima, kao što je već spomenuto. Tazbinsko srodstvo (*šihr*) uspostavlja se s određenim licima na osnovi bračne veze, kao što su pastorke, svastike, ženine tetke po ocu i majci i punica.

Nakon nastanka, tazbinsko srodstvo dijeli se na dvije vrste: blisko (*karib*) i daleko (*be'id*). Zato je brak zabranjen između punice ili svastike i muža, te svekra i djevera i supruge. Razlog zabrane jeste kombinacija nezakonitosti koja proistječe iz srodničkih veza onih koji su zabranjeni supruzi ili mužu i njihovog tazbinskog srodstva na osnovi braka s mužem ili suprugom.

Šerijat je također zabranio brak između punice i zeta, te pastorke i oca. Svrha ove zabrane nije samo da se sačuva ljubav i naklonost između zabranjene osobe i one koja je uzrok zabrane. Naime, nalazimo da, osim u slučaju zabrane sastavljanja dviju sestara u braku,⁵⁸⁸ bračne zapreke utemeljene na tazbinskom srodstvu (*šihr*) nastavljaju važiti i nakon smrti osobe koja je uzrok zapreke. To je posljedica bliskog tazbinskog srodstva (*šihr karib*). Daleko tazbinsko srodstvo (*šihr be'id*) sastoji se od različitih stepeni. Neki od tih stepeni čine osnove zabrane braka, kao npr. dvije sestre ili žena skupa s njenim tetkama po ocu i majci, dok drugi ne spadaju u ovu kategoriju jer je veza veoma slaba.

588 Ova bračna zapreka spominje se u sljedećem kur'anskom ajetu: *I da sastavite dvije sestre* (4:23).



NAČINI PREKIDANJA TRIJU VEZA

Kad god se dokaže da je neka od ovih veza iskrivljena ili da je nije moguće održati na odgovarajući način, Šerijat je ustanovio konkretan način za njen prekid ili poništavanje. Naš cilj na ovom mjestu jeste da objasnimo kako se to radi. Vrijedno je napomenuti da su metode poništavanja utemeljene na općoj svrsi kreiranja i poništavanja (*fusuh*) ugovora, premda krvno srodstvo (*neseb*) i tazbinsko srodstvo (*sahr*) nisu ugovori, a ugovorna priroda braka tek je uzgredna i ona nema značenje ili svrhu po sebi. Kao što je spomenuto, brak je podignut na viši status od običnih ugovora, pa je tako nastala pravna maksima da su „bračni ugovori utemeljeni na velikodušnosti i počasti (*mukareme*), dok su kupoprodaje zasnovane na nadmetanju (*mukajese*)“.

Razrješenje bračne veze događa se putem razvoda koji inicira muž, na temelju sudske odluke ili poništenjem ugovora. Svrha razvrgnuća braka jeste da se spriječi veća šteta toleriranjem manje onda kada muž i žena nisu u stanju da žive u bračnoj harmoniji i kada postoji bojazan od poremećaja u njihovom privatnom životu koji bi mogli pogoditi cijelu porodicu. Stoga, Kur'an ukazuje na dopuštenost razvoda braka kao krajnjeg pribežišta s ciljem okončanja ovih štetnih efekata:

Puštanje može biti dvaput, pa ih ili velikodušno zadržati ili im na lijep način razvod dati. A vama nije dopušteno uzimati bilo šta od onoga što ste im darovali, osim ako se njih dvoje plaše da Allahove propise neće izvršavati. A ako se bojite da njih dvoje Allahove propise neće izvršavati, onda im nije grehota da se ona otkupi. To su Allahovi propisi, pa ih ne narušavajte! A oni koji Allahove propise narušavaju, nepravedni su. (2:229)

Ovlaštenje za jednostrani razvod braka dato je muškarcu jer je njemu u većini slučajeva više stalo da zadrži suprugu, više je vezan za nju i proncijiviji je od nje kada je u pitanju dobrobit porodice. Ipak, ženi je dato pravo da se razvede putem samootkupa (*hul'*) ili pokretanjem tužbe na sudu ukoliko joj je muž nanio neku štetu. Nadalje, Šerijat je ustanovio mjere za zaštitu žene od bezobzirnosti određenih muškaraca ili određenih plemena ili određenih razdoblja ili od olahkog posezanja za razvodom od strane muža kao posljedice slijeđenja trenutačnih strasti i želja. Ona tako ima pravo da prilikom sklapanja braka postavi uslov da ovlaštenje za jednostrani razvod braka pripada njoj, da njen muž mora tražiti njenu sagla-



snost da bi sklopio brak s drugom ženom, da njoj pripada pravo da odluči u slučaju da joj muž nanese neku štetu itd. U tom smislu prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao: „Od svih uslova koje ste dužni ispuniti, najpreče je da poštujete uslove koji vam čine dozvoljenim seksualne odnose (tj. bračni ugovor).“⁵⁸⁹

U ovom kontekstu Se'id ibn el-Musejjeb je bio mišljenja da je svaki dodatni uslov postavljen u bračnom ugovoru apsolutno ništavan, bez obzira da li čini sastavni dio ugovora ili mu je pridodan.⁵⁹⁰ Nasuprot njemu, Malik ibn Enes bio je stava da, ukoliko je uslov dio bračnog ugovora, ništavan je. Međutim, ako ga je muž dobrovoljno prihvatio nakon što je bračni ugovor već zaključen, onda ima obavezujuću snagu iz dva razloga: (1) čovjek je dužan ispoštovati odluku na koju se sam obavezao i (2) to je očigledno implicirano spomenutim hadisom.⁵⁹¹ To je, zaista, slabo mišljenje. Jer, kako je moguće da ispunjenje uslova zavisi od volje muža, a Poslanik, a. s., ih naziva „najprečim uslovima koje treba poštovati“? Nadalje, ako je poštovanje postavljenih uslova samo dobrovoljno, prikladnije je da ono ne bi trebalo biti obavezujuće za čovjeka za koga je neki uslov stipuliran. To je apsurdno, jer ne postoji drugi razlog zbog kojeg žena pristaje na sklapanje braka!

Razvod putem sudske odluke legaliziran je kao sredstvo sprečavanja štete kada se brak ne odvija u skladu s pravilima koja je propisao Šerijat.

Razmotrimo sada prekid krvnosrodničke veze (*asire en-neseb*). To zavisi od sinovstva (*bunuvve*) jer, kao što smo vidjeli, ona je stvarno ishodište porijekla (*neseb*). S njom su povezane veze očinstva, majčinstva i druge srodničke relacije. To znači da, kada je sinovstvo potvrđeno, ostale srodničke relacije prate ovu, a ako je ono poništeno, onda su poništene i ostale srodničke relacije. Zapravo, korištenje riječi prekid kako bi se označilo poništavanje krvnosrodničke veze podrazumijeva značajan nivo tole-

589 Buhari, *Sahih*, „Šurut“, hadis 2721, str. 445; Muslim, *Sahih*, „Nikah“, hadis 1418, str. 527; Ebu Davud, *Sunen*, „Nikah“, hadis 2639, tom 2, str. 604; Tirmizi, *Sunen*, „Nikah“, hadis 1127, tom 3, str. 434; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 4, str. 144.

590 Za više detalja o stavu Se'ida ibn el-Musejjeba i onih koji se slažu s njim, kao što su 'Ata' ibn Ebi Rebbah, eš-Ša'bi, ez-Zuhri, Katade, el-Hasan el-Basri i Muhammed ibn Sirin, v. Hamed ibn Muhammed el-Hattabi, *Alem el-hadis fi šerh Sahih el-Buhari*, ur. Muhammed ibn Sa'd es-Su'ud (Mekka: Džami'a Umm el-Kura, 1409/1988), tom 3, str. 1980; Muhammed Revas Kal'adži, *Mevsu'a fikh Ibrahim en-Neha'i* (Mekka: Džami'a Umm el-Kura, 1399/1980), tom 2, str. 677.

591 Malik je u ovom pogledu rekao: „Naš običaj (tj. pravnika Medine) jeste da kada čovjek oženi ženu i prihvati uslov u bračnom ugovoru da neće sklopiti brak s drugom ženom (...) taj uslov je ništavan osim ako postoji zakletva o razvodu ili puštanju žene koja je s tim uslovom povezana. Zakletva je obavezna i traži se od muža“ (*Muvetta'*, „Nikah“, str. 360). Za više detalja v. Ibn el-Arebi, *el-Kabes 'ala Muvetta'*, ur. Muhammed 'Abd el-Kerim Veld Kerim (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1992), tom 2, str. 698-701.



rancije jer se ne radi o rušenju čvrste konstrukcije, nego shvatanju da je netačna krvnosrodnička veza za koju se vjerovalo da postoji. Međutim, kada je krvnosrodnička veza čvrsto ustanovljena, onda ne može biti prekinuta, niti opozvana.

Ako značenje prekida krvnosrodničke veze ograničimo na ovaj način, onda se on ostvaruje na dva načina. Jedan je putem proklinjanja (*li'an*), a drugi putem dokazivanja da je neka osoba potomak oca koji nije onaj muškarac za kojeg ta osoba ili drugi ljudi vezuju njeno porijeklo. Pravila veza na za proklinjanje precizno su određena u islamskoj jurisprudenciji. U vezi s tim, Poslanik, a. s., je zabranio negiranje očinstva na temelju razlikovanja djeteta od oca, jer to nije validan razlog,⁵⁹² uprkos činjenici da su se Arapi i mnogi drugi narodi pogrješno oslanjali na to prilikom donošenja zaključka o porijeklu djeteta.

Drugi metod ustanovljen je u Šerijatu dokidanjem adopcije (kako su je prakticirali Arapi prije islama), shodno riječima Uzvišenog Allaha: *Zovite ih po očevima njihovim, to je kod Allaha ispravnije. A ako ne znate imena očeva njihovih, pa, braća su vaša po vjeri i štitenici su vaši* (33:5). Tako je islam upućivao ljude na ono što su zapravo znali vezano za potvrdu porodičnog identiteta usvojene djece, nazivajući ih imenima njihovih pravih očeva, kao u primjerima Zejda ibn Harisa, koga su obično zvali Zejdom ibn Muhammedom, i Salimom, usvojenim sinom Ebu Huzejfe, koga su obično zvali Salim ibn Ebi Huzejfe.⁵⁹³ Tako je uspostavljena univerzalna i trajna

592 Ovo potvrđuje predaja o Damdamu el-Fezariju prema kojoj mu je Poslanik, a. s., izričito zabranio da se odrekne svog djeteta na temelju odsustva sličnosti među njima, kao što je zabilježeno u vjerodostojnim zbirkama Buharije i Muslima (autor).

Tako se prenosi od Ebu Hurejre: „Čovjek iz plemena Benu Fezare došao je Poslaniku, a. s., i upitao ga: „O, Allahov Poslaniče! Rodilo mi se crno dijete.“ Poslanik, a. s., mu je rekao: „Imaš li ti deva?“ Čovjek je odgovorio: „Imam.“ Poslanik, a. s., ga je onda upitao: „Koje su boje?“ Čovjek je odgovorio: „Crvene.“ Poslanik, a. s., je upitao: „Ima li među njima tamnocrvenih?“ Čovjek je odgovorio: „Ima.“ Poslanik, a. s., je onda upitao: „Odakle potječe takva boja?“ Čovjek je odgovorio: „Moguće je da je takva zbog nasljedstva.“ Poslanik, a. s., je onda rekao: „Moguće je da je tvoj posljednji sin ove boje zbog nasljedstva.“ (Buhari, *Sahih*, „Talak“, hadis 5305, str. 948; „Hudud“, hadis 6847, str. 1180 i „I'tisam“, hadis 7314, str. 1259; Muslim, *Sahih*, „Li'an“, hadis 1500 (18-20), str. 578)

593 Zejd je zarobljen kao dijete od osam godina u toku jednog napada. Hakim ibn Hizam kupio ga je za svoju tetku Hadidžu bint Huvejlid. Nakon što se udala za Muhammeda, Hadidža mu je dala Zejda. U jednom momentu Zejdova prava porodica saznala je gdje se Zejd nalazi pa su otišli Muhammedu tražeći i zahtijevajući njegov povratak. Zejdu je ponuđeno da bira, pa je odlučio da ostane s Muhammedom. Nakon toga on ga je posvojio i tako je dobio ime Zejd ibn (sin) Muhammed. Sve ovo dogodilo se prije Objave Poslaniku.

Što se tiče Salima, on je bio rob perzijskog porijekla izvjesne gospođe iz Medine Fatime bint Ja'ar. Kada je primio islam, jedna ensarijka po imenu Sa'ibe, oslobodila ga je. Potom ga je usvojio jedan musliman, koji je prethodno bio vodeći plemić Kurejša, Ebu Huzejfe ibn 'Utbe. Kada je objavljen kur'anski ajet koji dokida usvojenje, ljudi poput Zejda i Salima morali su promijeniti imena. Zejda, koji je bio poznat kao Zejd ibn Muhammed, morali su od tada zvati po njegovom biološkom ocu, naime Zejd ibn Haris. Salim nije znao ime svog oca. Zapravo,

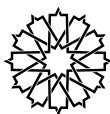


istina da uvijek kada postoji grješka u pogledu porijekla osobe, ona se mora ispraviti na osnovu jasnog dokaza.

Međutim, kod primjene drugog metoda Šerijat je dozvolio djetetu da brani porijeklo koje mu se osporava. Shodno tome, naši učenjaci kazali su kako se niko ne smije lišavati sposobnosti kada je u pitanju utvrđivanje porijekla.

Na koncu, prekid tazbinskog srodstva zavisi od njegovog ishodišta shodno pravnim finesama. Naime određeni aspekti ovog srodstva nemaju apsolutni karakter, kao u slučaju srodstva sa ženinom sestrom, tetkom po ocu ili tetkom po majci, nakon što je došlo do prekida braka, smrću ili razvodom. U drugim aspektima ovu vrstu srodstva nije moguće prekinuti, kao u slučaju srodstva s punicom, maćehom, snahom (sinovljevom suprugom) i pastorkama.

on nije ni znao ko je njegov otac. Ipak, ostao je pod zaštitom Ebu Huzejfe pa su ga zvali Salim Mevla Ebi Huzejfe. Kaže se da je Zejd bio prvi muškarac koji je primio islam i povjerovao u poslanstvo Muhammeda, a. s. Godine 8. po H. Poslanik, a. s., ga je imenovao za zapovjednika muslimanske vojske tokom Bitke na Mu'ti, u kojoj je poginuo.



35

CILJEVI ŠERIJATA: IMOVINSKE TRANSAKCIJE (I)

STATUS BOGATSTVA PREMA ŠERIJATU

Za Šerijat, čiji je cilj da sačuva društveni poredak i promovira progres i slavu ummeta, može se kazati jedino da ima najviše obzire spram ekonomskog bogatstva. Ako temeljito istražimo kur'anske ajete i Poslanikove, a. s., hadise koji se tiču imovine i bogatstva, vjerujući da su oni glavna potpora čovjekovim socijalnim aktivnostima i rješavanje njegovih problema, nalazimo mnoštvo dokaza da imovina i bogatstvo imaju važan status u Šerijatu.

Zekat na imovinu treći je stub islama, a njegovo izvršavanje govori o tome da je neko istinski vjernik, a ne licemjer, kao što kaže Uzvišeni Allah u sljedećim ajetima:

Vaši zaštitnici su samo Allah i Poslanik Njegov i vjernici koji ponizno molitvu obavljaju i zekat daju (5:55)

Reci: "Ja sam čovjek kao i vi, samo – meni se objavljuje da je vaš Bog samo jedan Bog, zato se Njemu iskreno klanjajte i od Njega oprosta tražite! A teško onima koji Njemu druge ravnim smatraju, koji zekat ne daju i koji u onaj svijet ne vjeruju! (41:6-7)⁵⁹⁴

594 Brojni su kur'anski ajeti o ovoj temi, kao npr. ajet: "Nismo" – reći će – "bili od onih koji su molitvu obavljali i od onih koji su siromahe hranili (74:43-44) (autor).



Ovi ajeti jasni ukazuju na važnost bogatstva, kako njegovog sticanja, tako i potrošnje, za blagostanje zajednice.

Podsjećajući ljude na Svoje blagodati, Uzvišeni Allah veli: *Allah u izobilju daje hranu onome kome hoće od robova Svojih, a nekome i uskraćuje; – Allah, zaista, zna sve (29:62); Zar oni ne znaju da Allah u obilju daje hranu onome kome On hoće, i da uskraćuje? To su, uistinu, dokazi za ljude koji vjeruju (30:37).* Uzvišeni Allah na mnogo mjesta u Kur'anu govori pohvalno i motivirajućim tonom o onima koji svojim imecima pomažu druge ljude:

Ova Knjiga, u koju nema nikakve sumnje, uputstvo je svima onima koji se budu Allaha bojali; onima koji u nevidljivi svijet budu vjerovali i molitvu obavljali i udjeljivali dio od onoga što im Mi budemo davali. (2:2–3)

O vjernici, udijelite dio od onoga čime vas Mi darujemo, prije nego što dođe Dan kada neće biti ni otkupa, ni prijateljstva, ni posredništva! (2:254)

Uzvišeni također veli:

Ljudima se čini da je lijepo samo ono za čim žude: žene, sinovi, gomile zlata i srebra, divni konji, stoka i usjevi. To su blagodati u životu na ovome svijetu; a najljepše mjesto povratka je u Allaha. (3:14)

I bogatstvo mu ogromno dao (74:12).

I dao vam je da naslijedite zemlje njihove i domove njihove i bogatstva njihova (33:27).

Allah vam obećava bogat plijen koji ćete uzeti (48:20).

On zna da će među vama biti bolesnih, i onih koji će po svijetu putovati i Allahove blagodati tražiti (73:20).

Ne pripisuje vam se u grijeh ako od Gospodara svoga molite da vam pomogne da nešto steknete (2:198).

Nadalje, On kaže: *I siromašnim muhadžirima koji su iz rodnog kraja svoga protjerani i imovine svoje lišeni, koji žele da Allahovu milost i naklonost steknu (59:8).* Ističući važnost ekonomskog bogatstva za zadovoljenje potreba zajednice i rješavanje njenih problema, Uzvišeni Allah kaže: *I borite se na Allahovu putu zalažući imetke svoje i živote svoje! (9:41) i I imetak na Allahovom putu žrtvujte, i sami sebe u propast ne dovodite (2:195).*



Prenesene su brojne hadiske predaje u kojima Poslanik, a. s., poručuje:

„Zaista je ovaj imetak privlačan i sladak. Blagoslovljen je imetak muslimana iz kojeg on udjeljuje siromasima, siročadima i putnicima u potrebi.“⁵⁹⁵

„Ovosvjetski imetak je poput zelene i slatke vočke. Ko god ga prihvati bez pohlepe, Allah će ga blagosloviti, ali ko god ga prihvati s pohlepom, Allah ga neće blagosloviti i on će biti poput onoga koji jede, ali nikada mu nije dovoljno.“⁵⁹⁶

„Bogati će zapravo biti siromašni (malo nagrađeni) na Sudnjem danu, osim onoga kome Allah da imetak a on ga udjeljuje (kao sadaku) svojom desnicom i ljevicom, ispred sebe i iza sebe, i čini dobra djela usto.“⁵⁹⁷

„Šta je razlogom da Ibn Džemil odbija dati zekat, jer on je bio siromašan čovjek, pa su ga bogatim učinili Allah i Njegov Poslanik?“⁵⁹⁸

Muslim bilježi sljedeću predaju koju prenosi Ebu Hurejre:

Najsiromašniji muhadžiri došli su Allahovom Vjerovjesniku, a. s., i rekli: „Posjednici velikih imetaka (*ehl ed-dusur*) postigli su najviše rangove i trajni blagoslov.“ On (Poslanik, a. s.) je upitao: „Kako to?“ Oni su odgovorili: „Oni klanjaju namaz kao što i mi klanjamo, poste kao što i mi postimo, daju sadaku, a mi je ne dajemo i oslobađaju robove, a mi ih ne oslobađamo.“ Čuvši to, Vjerovjesnik, a. s., je rekao: „Hoćete li da vas poučim nečemu čime ćete sustići one prije vas i preteći one poslije vas, tako da će samo oni koji budu radili poput vas biti bolji od vas?“ Kazali su: „Hoćemo, Allahov Vjerovjesniče.“ On je rekao: „Veličajte Allaha, slavite Njegovu veličinu i zahvaljajte mu trideset tri puta nakon svakog namaza.“ Ebu Salih je rekao: „Siromašni muhadžiri vratili su se Allahovom Vjerovjesniku, a. s., govoreći mu: 'Naša braća, posjednici imetaka, čuli su šta mi radimo, pa i oni to sada čine.' Allahov Vjerovjesnik je na to kazao: 'To je Allahova milost koju On daje kome On želi.'“⁵⁹⁹

595 Poređenje imovine sa zelenim i slatkim plodom zasniva se na jednoj paraboli Poslanika, a. s., iskazanoj u hadisu koji prenosi Ebu Se'id el-Hudri: „Stvari za koje se najviše bojim da će vas zadesiti nakon mene jesu zadovoljstva i ljepote ovog svijeta koje će vam biti na raspolaganju.“ Neko je upitao: „O, Allahov Poslaniče! Zar dobro može donijeti loše?“ Poslanik je šutio neko vrijeme. Tom čovjeku su rekli: „Šta je s tobom? Govoriš Poslaniku, a. s., a on se ne obraća tebi.“ Potom smo primijetili da Poslanik prima Objavu. Zatim je Poslanik obrisao znoj i rekao: „Gdje je onaj koji je postavio pitanje?“ Izgledalo je kao da se Poslaniku sviđjelo pitanje. Onda je kazao: „Dobro samo dobro donosi. Doista, to je poput zeleni koja raste na obalama potoka koja ili usmrti ili učini životinju bolesnom, osim ako je životinja pojede a zatim se okrene prema suncu, a zatim balega i mokri, pa ponovo pase. Nema dileme, ovaj imetak je sladak i zelen ...“ (Buhari, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1465, str. 237; Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1035, str. 371)

596 Buhari, *Sahih*, „Rikak“, hadis 6441, str. 1117; Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 995, str. 359.

597 Buhari, *Sahih*, „Rikak“, hadis 6444, str. 1118; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 2, str. 358, 391, 525 i tom 5, str. 181.

598 Buhari, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1468, str. 238; Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 983, str. 352.

599 Muslim, *Sahih*, „Mesadžid“, hadis 595, str. 218-219; Buhari, *Sahih*, „Ezan“, hadis 843, str. 136-137; „Da'avat“, hadis 6329, str. 1101; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 5, str. 167-168.



U drugoj predaji Poslanik, a. s., kaže: „Svakog dana s nebesa siđu dvojica meleka i jedan od njih rekne: ‘O, Allahu! Nadoknadi svakome koji dijeli na Tvom Putu’, a drugi melek rekne: ‘O, Allahu! Uništi svakog škrtricu.’“⁶⁰⁰ Dakle, podstiče se dijeljenje imetka obećanjem da će udijeljeno biti nadoknađeno, ali i upozorava zbog škrtosti prijetnjom da će onaj koji ne dijeli imetak biti uništen. Prenosi se da, kada je Ka'b ibn Malik rekao: „Kao znak mog pokajanja (za ostanak i neučestvovanje u Bici na Tebuku),⁶⁰¹ želio bih da svu svoju imovinu udijelim radi Allahovog i zadovoljstva Njegovog Poslanika“, Poslanik, a. s., mu je rekao: „Zadrži nešto imovine, jer je to dobro za tebe.“⁶⁰² Prenosi se također da je Poslanik, a. s., rekao Sa'du ibn Ebi Vekkasu kada je ovaj želio oporučiti svu svoju imovinu u dobrotvorne svrhe: „Ne ... Bolje je za tebe da ostaviš svoje nasljednike bogatim, nego da ih ostaviš siromašnim i da prose od drugih. Sve što potrošiš radi Allahovog zadovoljstva smatrat će se dobročinstvom, čak i šačica hrane koju staviš u usta svoje supruge.“⁶⁰³

Bez daljeg citiranja mnoštva tekstualnih argumenata u šerijatskim izvorima vezano za ovu temu, moramo istaći ovdje da brojni citati koje smo naveli treba da otklone svaku sumnju prisutnu kod mnogih učenjaka o važnosti imovine u Šerijatu. Oni pogrešno vjeruju da su imetak i bogatstvo prezreni, ako ne i potpuno odbačeni u islamu. Međutim, duhovna priroda Šerijata ističe psihološke odlike i moralnu perfekciju nasuprot lošim motivima koji se često javljaju u umovima bogatih ljudi uslijed čega zloupotrebljavaju blagodati Opskrbitelja (Uzvišenog Allaha). Ova odlika razlog je zbog kojeg šerijatski izvori ne podstiču na eksplicitan način ljude da stiču bogatstvo i imetak te ne izlažu vrline težnje za imetkom.

Naime, nema potrebe dodavati vjersko ubjeđivanje ljudskom prirodnom nagonu za sticanjem bogatstva, nagonu koji je istaknut u Kur'anu u sljedećim ajetima:

600 Buhari, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1442, str. 233; Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1010, str. 363.

601 Ovaj događaj u kome su pored Ka'ba ibn Malika učestvovali Merare ibn er-Rebi' i Hilal ibn Umejje, zabilježen je u Kur'anu u sljedećim ajetima: *Allah je oprostio Vjerovjesniku, i muhadžirima i ensarijama, koji su ga u teškoj časi slijedili, u vrijeme kada se srca nekih od njih zamalo nisu pokolebala; On je posljuje i njima oprostio, jer je On prema njima blag i milostiv, a i onoj trojici koja su bila izostala, i to tek onda kad im je zemlja, koliko god da je bila prostrana, postala tijesna, i kad im se bilo stisnulo u dušama njihovim i kada su uvidjeli da nema utočišta od Allaha nego samo u Njega. On je posljuje i njima oprostio da bi se i ubuduće kajali, jer Allah, uistinu, prima pokajanje i milostiv je (9:117-118).*

602 Buhari, *Sahih*, „Zekat“, Bab 18, str. 230; „Vesaja“, hadis 2757, str. 456 i „Tefsir“, hadis 4676, str. 803.

603 Buhari, *Sahih*, „Vesaja“, hadis 2742, str. 452; Muslim, *Sahih*, „Vasijje“, hadis 1628, str. 636-637.



Ljudima se čini da je lijepo samo ono za čim žude: žene, sinovi, gomile zlata i srebra, divni konji, stoka i usjevi. To su blagodati u životu na ovome svijetu; a najljepše mjesto povratka je u Allaha. (3:14)

A nije tako! Vi pažnju siročetu ne ukazujete, i da se puki siromah nahrani – jedan drugog ne nagovarate, a nasljedstvo pohlepno jedete (89:17–20).

Jasno je da kombiniranje instinktivne želje za sticanjem bogatstva s vanjskim poticajem za tim povećava ljudsku pohlepu i vodi ih u iskušenje i neobuzdano natjecanje, odvrćajući ih time od ostvarenja drugih važnijih načina ljudskog usavršavanja. Tako Uzvišeni Allah kaže:

Imanja vaša i djeca vaša samo su iskušenje (64:15).

I neka znate da su bogatstva vaša i djeca vaša samo iskušenje, i da je samo u Allaha nagrada velika (8:28).⁶⁰⁴

Ni bogatstva vaša ni djeca vaša neće vas učiniti Nama bliskim; samo one koji budu vjerovali i dobra djela činili čeka višestruka nagrada za ono što su radili (34:37).

U vjerodostojnoj predaji prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao:

„Tako mi Allaha, ne plašim se da ćete osiromašiti, nego se bojim da će vam biti dato ovosvjetsko bogatstvo u obilju kao što je bilo dato narodima prije vas. Počet ćete se takmičiti međusobno kao što su se prethodni narodi takmičili zbog njega, a onda će vas to odvratiti (od dobra) kao što je njih odvratilo.“⁶⁰⁵

Poslanik, a. s., je tako uporedio pokuđenu vrstu takmičenja s nadmetanjima prethodnih naroda, tj. takvu vrstu takmičenja u kojoj se ljudi potpuno

604 Da bismo pojasnili autorovu argumentaciju, navest ćemo Asadov komentar ovog ajeta, koji će pomoći u razumijevanju i ostalih ajeta. On kaže: „Pošto ljubav prema ovosvjetskim dobrima i želja da se zaštititi vlastita porodica može čovjeka odvesti u grijeh (tj. da izda moralne vrijednosti koje su definirane u Allahovoj poruci), ona se nazivaju *fitnom*, koju je u ovom kontekstu najbolje prevesti sa dvije riječi 'ispit i iskušenje'. Ova opomena stoji u vezi sa 25. ajetom sure el-Enfal: *I izbjegavajte ono što će dovesti do smutnje (fitne) koja neće pogoditi samo one među vama koji su krivi*, jer gramzljivost i želja da se ostvare koristi za vlastitu porodicu često dovolje u iskušenje inače dobru osobu da povrijedi prava drugih ljudi. Treba imati u vidu da, za razliku od Novog zavjeta, Kur'an ne zahtijeva prezir prema ovosvjetskim dobrima kao pretpostavku za pravednost, on isključivo zahtijeva od čovjeka da ne dozvoli da ga ta dobra odvrte s puta ostvarenja moralnih istina. (*The Message of the Qur'an*, str. 242, bilj. 28)

605 Buhari, *Sahih*, „Rikak“, hadis 6425, str. 1115; Tirmizi, *Sunen*, „Sifat el-kijame“, hadis 2426, tom 4, str. 640; Ibn Madže, *Sunen*, „Fiten“m hadis 3997, tom 2, str. 1324-1325; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 4, str. 137 i 327.



predaju ostvarenju materijalnog bogatstva, umjesto da se takmiče u sticanju moralnih vrijednosti i vrlina. Zapravo, takvo divlje takmičenje za ovosvjetsko bogatstvo može biti razlogom da ljudi bacaju pod noge mnoge vrijednosti i kvalitete ljudskog duhovnog i moralnog usavršavanja radi sticanja i gomilanja bogatstva.

Zato se Šerijat zadovoljio time da ljudima ne zabranjuje da stiču bogatstvo legitimnim sredstvima i pokazivanjem različitih aspekata dobra i zla koji mogu potjecati iz različitih načina njegovog trošenja. Cilj je da se koriste sredstva želje i straha da se ljudi uvjere da svojoj novac troše mudro i da ga ne zloupotrebljavaju. Slično tome, Šerijat se zadovoljio time da ljude ne lišava vrlina i dobiti koje proistječu iz njihovog bogatstva ako ga upotrebljavaju u korisne svrhe. Tako Uzvišeni kaže u Kur'anu:

A kad završite obrede vaše, opet spominjite Allaha, kao što spominjete pretke vaše, i još više Ga spominjite! Ima ljudi koji govore: "Daj Ti nama, Gospodaru naš, na ovome svijetu!" Takvi na onom svijetu neće imati ništa. A ima i onih koji govore: "Gospodaru naš, podaj nam dobro i na ovome i na onome svijetu, i sačuvaj nas patnje u ognju!" Njih čeka nagrada koju su zaslužili! – A Allah brzo sviđa račune. (2:200–202)

Onima koji zlato i srebro gomilaju i ne troše ga na Allahovom putu – navijesti bolnu patnju (9:34).

Vežano za zekat koji se spominje u prethodnom ajetu, prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao: „Sve što dostiže iznos na koji se izdvaja zekat (*nisab*) ne predstavlja gomilu (riznicu) (*kenz*) nakon što se zekat izdvoji.“⁶⁰⁶ Nadalje, čitamo u Kur'anu: *Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio od onoga što vam je najdraže; a bilo šta vi udijelili, Allah će, sigurno, za to znati (3:92).*

Zbog toga su Poslanikovi, a. s. ashabi, tokom vladavine trećeg halife Osmana ibn 'Affana, odbacili mišljenje Ebu Zerra, koji je zagovarao da ljudi treba da se sustegnu od sticanja bogatstva upozoravajući ih da će im bogatstvo koje su nagomilali biti prokletstvo na budućem svijetu. On je proklamirao ovaj stav na ulicama Damaska, govoreći: „Obznanite onima koji gomilaju zlato i srebro (da će iskusiti) bolnu kaznu, jer će njihova čela, bokovi i leđa gorjeti u džehenemskoj vatri.“⁶⁰⁷ Zatim bi citirao 9. ajet 34.

606 Buhari, *Sahih*, „Zekat“, Bab 4, str. 226-227; Ibn Madže, *Sunen*, „Zekat“, tom 1, str. 569-570; Ebu Davud, *Sunen*, „Zekat“, hadis 1564, tom 2, str. 95; el-Bejheki, *Sunen*, tom 4, str. 82-83.

607 Buhari, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1407, str. 227.



kur'anske sure, koji je spomenut. Mu'avija ibn Ebi Sufjan, tadašnji guverner Šama (Sirije), prigovorio je ovom stavu tvrdnjom da se spomenuti ajet odnosi na sljedbenike prethodnih objava (*ehl el-Kitab*), a ne na muslimane, te da svako bogatstvo koje doseže iznos nisaba ne predstavlja riznicu (*kenz*) ako je iz njega izdvojen zekat. Međutim, Ebu Zerr je nastavio proklamirati svoj stav do te mjere da se Mu'vija požalio Osmanu, koji ga je pozvao u Medinu. Tamo su se ljudi počeli masovnije okupljati oko njega te je on odabrao da se povuče u malo mjesto Rabaza, istočno od Medine.⁶⁰⁸

Među našim učenjacima neupitna je činjenica da je očuvanje bogatstva jedan od temeljnih i univerzalnih principa Šerijata koji spada u kategoriju *darurijjat*. Također, sasvim je jasno iz njihovih izjava da sistemi koji se koriste za povećanje i cirkuliranje bogatstva u zajednici većinom pripadaju kategoriji *hadžijjat*, kao što su prodaja, zakup i *selem*. Već smo spomenuli opće pravilo o očuvanju i povećanju bogatstva u našoj diskusiji o kategorijama *maslehe* koje islamsko zakonodavstvo podrazumijeva. Sada ćemo elaborirati ono što je ukratko obrađeno.

VRSTE BOGATSTVA I IMOVINE

Ranije smo spomenuli da je jedan od primarnih ciljeva Šerijata u pogledu bogatstva zajednice da osigura njegovo očuvanje i rast. Pošto se to bogatstvo sastoji od cjeline koja je formirana od više elemenata, ona se štiti uspostavljanjem odgovarajućih pravila za upravljanje njome na javnom i privatnom nivou. Zapravo, zaštita bogatstva zajednice kao cjeline zavisi od zaštite njenih pojedinačnih komponenti, koje se sastoje od individualne imovine i bogatstva. Isto tako, nalazimo da se glavnina ekonomskog zakonodavstva u Šerijatu tiče zaštite bogatstva i privatne imovine pojedina. To je zato što koristi od privatne imovine vode općem dobru zajed-

608 Kazivanje o Ebu Zerrovom odlasku u Rabazu zabilježio je Buhari (*Sahih*, „Zekat“, hadis 1406, str. 226-227). Zejd ibn Vehb prenosi sljedeće: „Prolazio sam pored mjesta koje se zove Rabaza i slučajno susreo Ebu Zerra i upitao ga: ‘Šta te dovelo u ovo mjesto?’ On je odgovorio: ‘Bio sam u Siriji, gdje sam se razišao s Mu'avijom o značenju (sljedećeg kur'anskog ajeta): *Onima koji zlato i srebro gomilaju i ne troše ga na Allahovom putu* (9:34). Mu'avija je rekao: ‘Ovaj ajet objavljen je u vezi sa sljedbenicima Knjige.’ Ja sam rekao: ‘Objavljen je i nama i u vezi sa sljedbenicima Knjige.’ Raspravljali smo se pa se Mu'avija žalio Osmanu na mene. Osman mi je pisao i tražio da dođem u Medinu, što sam i učinio. Došli su mnogi ljudi da me vide kao da me nisu vidjeli ranije. Rekao sam ovo Osmanu, koji mi je dao instrukciju: ‘Možeš otići i nastaniti se u blizini ako želiš.’ To je razlog zbog kojeg se nalazim ovdje, jer i da je Etiopljani imenovan za mog vladara, ja bih mu bio poslušan.“ V. također Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 992, str. 358.



nice. Drugim riječima, bogatstvo koje posjeduju pojedinci koristi i njegovom vlasniku i cijeloj zajednici, jer njegove koristi nisu ograničene na njegove neposredne korisnike. Na to se ukazuje u sljedećem kur'anskom ajetu: *I rasipnicima ne povjeravajte imetke vaše koje vam je Allah dodijelio kao sredstvo da se izdržavate* (4:5).⁶⁰⁹ Ovdje je naredba upućena cijeloj zajednici ili onima u zajednici koji imaju vlast. Ajet vezuje imovinu za druge osobe, mimo njenih stvarnih vlasnika koji su poslovno nesposobni (*sufeha*'), pa im se ne smije povjeriti na raspolaganje. Sintagma *koje vam je Allah povjerio na upravljanje* dodatno podvlači pripisivanje bogatstva zajednici i pojašnjava njegovu svrhu, jer ga opisuje kao nešto čime se podržava cijela zajednica.

Bogatstvo koje cirkulira u zajednici također možemo tretirati kao cjelinu i po njegovim elementima. Kada ga tretiramo kao cjelinu, ono je pravo zajednice kao cjeline koje joj omogućava da egzistira u udobnosti i nezavisno od drugih. Stoga, jedan od ciljeva Šerijata jeste da regulira upravljanje bogatstvom. Time se osigurava što je moguće pravednija distribucija bogatstva u zajednici i obezbjeđuju sva odgovarajuća sredstva za njegov ili rast njegovih supstituta, bez obzira da li su neposredni korisnici pojedinci, manje ili veće grupe ljudi. Kada se proučava detaljno, polazi se od činjenice da je svaka njegova komponenta pravo strane koja je posjeduje ili njome rukuje, bilo da se radi o pojedincima, određenim ili neodređenim grupama ljudi, ili pravo strane na koju je bogatstvo prenio njegov vlasnik. Bogatstvo se može dalje klasificirati na ono koje pripada pojedincima ili grupama i ono koje je namijenjeno da služi interesu neodređenih socijalnih kategorija.

Prva kategorija sastoji se od privatne imovine konkretnih vlasnika, dok se druga sastoji od onoga što je u šerijatskopravnoj terminologiji po-

609 Mi smo ovdje preuzeli prijevod 'Abdullaha Jusufa 'Alija kako bismo prenijeli poentu autora. Alternativni prijevod ponudio je Muhammed Asad: *I rasipnicima ne povjeravajte imetke koje vam je Allah povjerio za (njihovo) izdržavanje, ali iz njega za njihovu ishranu i odijevanje trošite i prijatne riječi im govorite*. (Korkutov prijevod glasi: *I rasipnicima imetke (emvalem), koje vam je Allah povjerio na upravljanje, ne uručujte, a njihov imetak za njihovu ishranu i odijevanje trošite; i prijatne riječi im govorite*, prim. N. B.).

Prema autoru moguće je da se termin *sufeha'* specifično odnosi na siročad, jer se maloljetnost uglavnom dovodi u vezu sa slabim rasuđivanjem (*sefeh*'), pa ih je potrebno spriječiti da samostalno raspoložu svojom imovinom. Također je moguće da ovaj termin označava slabost u rasuđivanju općenito, bez obzira da li je ono posljedica maloljetnosti ili mentalne ometenosti, što znači da obuhvata i odrasle osobe. Ovo je obuhvatnija konotacija, koja je više u skladu s duhom kur'anskog zakonodavstva. Što se tiče vezivanja imetaka za množinu kojoj se tekst obraća na samom početku sure („O, ljudi (*en-nas*)"), to je jasan pokazatelj da imetak koji cirkulira između ljudi samo na prvi pogled predstavlja ekskluzivnu imovinu i pravo njegovog vlasnika. Kada se pažljivo prouči, otkriva se da taj imetak obuhvata prava cijelog društva, budući da ono što pripada pojedincu zapravo koristi i cijelom društvu na različite načine. Za Ibn 'Ašura to je veoma važan pokazatelj kur'anske koncepcije privatne i javne imovine. (Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 3/4, str. 234-235)



znato kao imovina zajednice (*mal el-muslimin*) ili imovina javne blagajne s njenim različitim resursima i rashodima. Druga kategorija nastala je još u vrijeme Poslanika, a. s., i obuhvata stvari kao što su prihodi zekata, deve namijenjene da služe za prijevoz boraca na Allahovom putu i panciri koji se nose u bitkama. Tako se prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Ali nije pravedno od vas da tražite zekat od Halida jer on uvakufio svoj pancir da služi na Allahovom putu.“⁶¹⁰ Obuhvata također ono što je uvakufjeno u korist svih muslimana. Prenosi se da je Poslanik, a. s., upitao: „Ko će kupiti izvor vode u Rumi⁶¹¹ (i uvakufiti ga za opće dobro muslimana) tako da ga mogu koristiti on i drugi muslimani bez bilo kakve privilegije“, pa ga je Osman kupio i uvakufio za dobrobit svih muslimana.⁶¹²

Da bi se ostvario dublji uvid u ovu važnu temu, koju je tek nekolicina učenjaka Šerijata tretirala nešto detaljnije, smatram da je naša dužnost da je temeljito razmotrimo s posebnim naglaskom na njenu osnovu. Rekli bismo da posjedi i imovina zajednice čine njeno bogatstvo, a bogatstvo je ono što ljudi kao pojedinci i grupe koriste direktno ili indirektno kako bi ostvarili ono što je korisno i otklonili ono što je štetno, pod svim okolnostima, u svakom vremenu i u različite svrhe. Pod izrazom „pod svim okolnostima, u svakom vremenu i u različite svrhe“ mislimo da se posjedi računaju kao stvarno bogatstvo samo onda kada su pogodni da se koriste na duži period, čime isključujemo npr. cvijeće i plodove voćki jer oni ne predstavljaju pravo bogatstvo, iako je trgovanje njima dodatak bogatstvu. Fraza „direktno ili indirektno“ precizira činjenicu da se nečija imovina može koristiti direktno za zadovoljenje potreba ili indirektno kroz razmjenu te imovine za neku drugu kako bi se ostvarila korist od te razmjene.

Bogatstvo ili imovinu (*mal*) definiramo na način da ono obuhvata pet istovremenih karakteristika: (1) može se čuvati na zalih (i*ddihar*), (2) njegovo je sticanje poželjno (*merguben fi tahsilih*), (3) može cirkulirati (*tedavul*), (4) može se mjeriti (*mikdar*) i (5) mora biti stečeno (*mukteseb*).

Sada ćemo elaborirati ove odlike. Mogućnost čuvanja na zalih na duži period zahtijeva se iz sljedećeg razloga. Korisna ali kvarljiva roba mora se brzo upotrijebiti čak i ako tada nema potrebe za njom, dok je ona često nedostupna kada se javi potreba za njom. Odlika imovine da je njeno sticanje poželjno izvodi se iz njene krajnje korisnosti. Tako su stoka, žitarice i drveće imovina za stanovnike sela; zlato, srebro, dragulji i dragocjeni antikviteti imovina

610 Buhari, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1468, str. 238; Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 983, str. 352; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 2, str. 322.

611 Ruma je bio poznati izvor vode u Medini.

612 Buhari, *Sahih*, „Musaka“, str. 378; et-Tirmizi, *Sunen*, „Menakib“, hadis 3703; en-Nesa'i, *Sunen*, „Vakf el-mesadžid“, hadis 3608, tom 6, str. 235.



za stanovnike gradova; stoka i njena vuna, vodeni bazeni, pašnjaci i sredstva za lov predstavljaju imovinu za beduine i stanovnike ruralnih područja.⁶¹³ Odlika imovine da može cirkulirati, tj. biti predmetom razmjene proistječe iz njene izrazite poželjnosti i zahtjeva za njom. Razmjena se može ostvariti putem prijenosa imovine iz vlasništva (*havz*) jedne osobe u ruke druge osobe. Ona se također može ostvariti putem određenih imovinskih transakcija, kao što su ugovori o odgovornosti ('ukud ez-zimem), poput *selema*, *havale* (prijenos duga), kataloške prodaje (*bej' el-bernamidž*) i razmjene banknota.⁶¹⁴

Mjerljivost se traži jer sve što nema ovaj kvalitet ne može se posjedovati u određenoj količini. Stvari koje nisu mjerljive ne mogu se skladištiti, te prema tome ne predstavljaju imovinu. Primjeri su more, pijesak, rijeke i šume. Međutim, rijeke i šume mogu se posmatrati kao izvori imovine jer one osiguravaju plodnost tla i snagu za proizvodnju. Mora se ne smatraju imovinom u tehničkoj upotrebi (muslimanskih pravnika), premda olakšavaju kretanje ljudi i roba narodima koji imaju pristup moru, ali ne i onima koji taj pristup nemaju. Nasuprot tome, minerali se smatraju jednom vrstom bogatstva iako nisu kvantificirani. Dobijena količina minerala obično je ograničena zbog visokih troškova eksploatacije.

Konačno, posljednja odlika imovine, njeno sticanje, znači da ju je njezin vlasnik stekao stvarnim naporom. Prema tome, imovina ne može obuhvatiti pustinjski pijesak ili travu u šumovitom predjelu.

Sada treba da znaš da bogatstvo predstavlja važan aspekt ravnoteže moći između različitih naroda i njihovog nastojanja da kontrolišu svijet. Snaga jednog naroda, njegov suverenitet, samodovoljnost i nezavisnost srazmjerni su njegovom bogatstvu u poređenju s drugim narodima.

613 Iz ovog razumijemo varijacije u arapskom jeziku vezano za značenje riječi *mal*. Tako vlasnici deva nazivaju svoje deve imovinom (*mal*), slično kao u Omerovoj izjavi: „Da nije životinja (*mal*) (za koje brinem) koje sam dao da se koriste u borbi na Allahovom putu.“ Isto tako, uzgajivači palmi smatraju palmina stabla *malom*, kao npr. u predaji Ebu Talha da je imao najveći iznos imovine (*mal*) u palminim stablima među ensarijama Medine i da mu je bila najdraža imovina u Bejrui, koja je bila ispred džamije. Kada je objavljen ajet: *Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio od onoga što vam je najdraže* (3:92), Ebu Talha je otišao Allahovom Vjerovjesniku, a. s., i rekao mu: „O, Allahov Vjerovjesniče! Slavljani i Uzvišeni je rekao: *Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio od onoga što vam je najdraže*. Imovina (*mal*) koju najviše volim je Bejrui. Nju dajem kao sadaku u ime Allaha. Nadam se da ću za to od Allaha dobiti nagradu, pa je ti, Allahov Vjerovjesniče, iskoristi za što želiš.“ Tada mu je Poslanik, a. s., rekao: „Čestit ti, to je imetak (*mal*) koji će ti donijeti mnogo profita! To je imetak koji će ti donijeti mnogo profita!“ (Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Džami'", hadis 1828, str. 703-704). Također, ljudi nazivaju imetkom (*mal*) zlato i srebro koje posjeduju (autor).

614 Banknota je francuska riječ izvedena iz srednjovjekovne latinske riječi *banco*, koja je izvorno značila mjesto gdje neko sjedi i piše ili se odmara. Potom se njome počelo označavati mjesto na kome sjedi razmjenjivač novca. Kasnije se njeno značenje proširuje na objekat u kome grupa ljudi radi na poslovima razmjene novca, izdavanja naloga za plaćanje (*havalat*) i računa o razmjeni (*sefatidž*) (autor).



STICANJE VLASNIŠTVA I ZARAĐIVANJE

Postoje dva načina kako zajednica i njeni članovi dolaze do bogatstva: sticanje vlasništva (*temelluk*) i zarađivanje (*tekessub*). Ova dva načina već smo spominjali načelno u 33. poglavlju. Sticanje vlasništva osnova je formiranja bogatstva od strane ljudi. Sastoji se od posjedovanja bilo čega što može zadovoljiti potrebe ljudi, bilo da se radi o proizvodima ili njihovim supstitutima, tj. o cijeni tih proizvoda. Najvažniji princip sticanja vlasništva sastoji se od isključivog posjeda. Doista, jedan od osnovnih principa ljudske civilizacije jeste težnja ljudi da zadovolje svoje potrebe i tako obezbijede svoj opstanak i sigurnost. Tako bi ljudi lovili zbog hrane, brali plodove, sjekli drva zbog vatre i gradili kuće kao sklonište od toplote i hladnoće. Također, nastojali bi da uspostave kontrolu nad obližnjim izvoristima vode kako bi se osigurali od žeđi, posjedovali konje i opremili se oružjem za samoodbranu. Nabavljali bi lijepu odjeću i dragulje kako bi se odjenuli i ukrasili.

Da bi ostvarili taj cilj, ljudi su uvijek bili spremni da proliju mnogo znoja i podnesu usamljenost emigracije. Oni se natječu za sve što je dopušteno ljudima, usmjeravaju potoke na svoja zemljišta prije nego neko drugi to učini itd. Čineći to, podnose sve vrste napora i trude se fizički i psihički na svaki način. U ovom nastojanju ljudi teže ka tome da povećaju svoje posjede koliko god je to moguće i da pohrane ono što nadilazi njihove trenutne potrebe kao rezervu koja će im poslužiti ako ih zadesi kakva nedaća. Bojazan da bi mogli izgubiti ove stvari usljed stanja nemoći ili nestašice resursa pojačava njihovu želju da naprave njihove zalihe.

Sticanje i pohranjivanje zaliha smatraju se osnovom vlasništva, a ljudi su uvidjeli da im njihovi napori kao rezultat pružaju ekskluzivno pravo na posjede koje su ostvarili. Prema tome, ako bi neka grupa ljudi nastojala prigrabiti posjede druge grupe, ova posljednja to bi smatrala čistom agresijom i nepravdom, što bi izazvalo njenu ljutnju i otpor. Pošto su ljudski umovi razvili osjećanje pravednosti i ljubavi prema tome, poštovali su posjede jedni drugih i sankcionirali prava na te posjede. Svako je uvidio da on ili ona ima pravo da raspolaze svojim posjedima nezavisno od drugih. Stoga Uzvišeni Allah navodi u Kur'anu da je narod Medjena bio zapanjen pokušajem poslanika Šua'jba⁶¹⁵ da im ograniči njihove ekonomske poslove, zbog čega su ga odbacili i ismijavali:

615 „Za Šu'ajba se kaže da je Jetro, punac Musaov, koji se u Bibliji naziva i Reú-el (Exodus ii, 18), što znači 'vjeran Bogu'. Regija Medjena – Midian prema Bibliji – protezala se od današnjeg Akapskog zaljeva zapadno duboko u Sinajski poluotok i prema planinama Moaba istočno od Mrtvog mora; njegovi stanovnici bili su Arapi iz amoritske grupe plemena.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 216, bilj. 67)



„O, Šuajbe,“ – govorili su oni – „da li vjera tvoja traži od tebe da napustimo ono čemu su se preci naši klanjali ili da ne postupamo s imanjinama našim onako kako nam je volja? E baš si 'pametan' i 'razuman'!“ (11:87).

Zapravo, islam je uzeo ovo značenje kao osnovu imovine i vlasništva. Tako se prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Ko kultivira neplodnu zemlju, ona mu pripada, a korijen nasilnika ne donosi pravo.“⁶¹⁶ Uvažavajući vlasništvo koje proistječe iz isključivog prava osobe na određeni posjed kao i njenog rada na tom posjedu, Šerijat je kao jedina sredstva sticanja svojine (*temelluk*) identificirao sljedeće faktore:

1. isključivi posjed nad imovinom na kojoj druge osobe nemaju pravo, kao što je kultiviranje neplodne zemlje (*ihja' el-mevat*);
2. rad na zemljišnoj parceli skupa s njenim vlasnikom kao u slučaju *mugarese*⁶¹⁷ i
3. razmjenu jedne robe za drugu, kao kod kupoprodaje, i prijenos predmeta od njegovog vlasnika na nekog drugog, kao kod poklona i nasljeđivanja.

Vlasništvo obuhvata mogućnost ljudi, shodno Šerijatu, da koriste određenu stvar (*'ajn*) ili njen plod / prihod (*menfe'a*) neposredno, da je zamijene za nešto drugo, ili je daju bez naknade nekome drugome, čime se isključuju sva nedozvoljena raspolaganja.⁶¹⁸ Pravilo je u Šerijatu kada je u pitanju imovina ljudi da zreli i slobodni ljudi imaju apsolutnu slobodu da njome raspoložu kako oni žele. Ovo pravilo može se suspendirati samo u slučaju kada je vlasnik imovine poslovno nesposoban. Uzrok ove nesposobnosti može biti maloljetnost, mentalna nesposobnost (duševna bolest ili nerazvijenost koja utječe na sposobnost upravljanja vlastitim finansijskim poslovima), bankrot uslijed prezaduženosti, gubitak lične slobode ili pravno ograničavanje mogućnosti neke osobe da kontrolira cijelu svoju imovinu ili neki njen dio. Posljednji oblik nesposobnosti odnosi se na poklanjanje više od jedne trećine imovine osobe u smrtnoj bolesti. Uključuje

616 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Akdije“, hadis 1421, str. 528. U svom komentaru hadisa Malik navodi: „Nepравedan korijen jeste sve ono što je uzeto ili zasađeno bespravno.“

617 *Mugarese* je vrsta zakupa zemlje ili ugovor u kojem vlasnik zemlje daje svoju nekultiviranu zemlju nekome da na njoj zasadi stabla voćki. O različitim stavovima pravnika oko validnosti ove transakcije i njenom odnosu s drugim vrstama poslova sa zemljištem v. Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), str. 311-346.

618 Ova definicija preuzeta je iz Ibn eš-Šatovog komentara Karafijevog *Furuka* uz izvjesnu modifikaciju (autor).

Doslovno preuzeta definicija Ebu el-Kasima ibn eš-Šata glasi: „Ispravna definicija vlasništva je da je to mogućnost čovjeka da, samostalno ili delegiranjem ovlaštenja nekome drugom, koristi stvar (*'ajn*) ili korist (*menfe'a*) i da uzme nadoknadu za stvar (*'ajn*) ili korist (*menfe'a*).“ V. *Furuk*, tom 3, str. 1009, bilj. 6.



i raspolaganje imovinom u slučaju smrti, kao npr. oporukom. Tu spada i doniranje više od jedne trećine imovine udate žene koja živi sa svojim mužem.

Zarađivanje (*tekessub*) se sastoji od ulaganja napora kako bi se steklo ono što služi zadovoljenu potreba, bilo fizičkim radom ili uzajamnom saglasnošću s drugima. Ono zavisi od tri primarna faktora (*usul*): zemlje (*erd*), rada (*'amel*) i kapitala (*re's el-mal*). Zemlja zauzima istaknuto mjesto među ova tri faktora. Kada ovdje koristimo pojam zemlja, mislimo na sve površine na koje se ljudski rad može primijeniti na planeti Zemlji, uključujući mora i okeane, rijeke, minerale, izvore vode itd., s tim što je zemlja u značenju tla i kopna prvi i najlakše pristupačan izvor bogatstva. Naime, zemlja je u ovom smislu mjesto na kome raste drveće, rađaju plodovi, nalaze se pašnjaci i izvori vode. Otuda Uzvišeni Allah kaže:

*Poslije toga je Zemlju poravnao, iz nje je vodu i pašnjake izveo*⁶¹⁹ (79:30–31).

*On vam je Zemlju pogodnom učinio,*⁶²⁰ *pa hodajte predjelima njezinim i hranite se onim što On daje, Njemu ćete poslije oživljenja odgovarati* (67:15).

On je za vas sve što postoji na Zemlji stvorio (2:29).

*Neka čovjek pogleda u hranu svoju; Mi obilno kišu prolivamo, zatim zemlju pukotinama rasijecamo i činimo da iz nje žito izrasta i grožđe i povrće, i masline i palme, i bašče guste, i voće i pića, na uživanje vama i stoci vašoj*⁶²¹ (80:24–32).

Dakako, zemljišta se razlikuju po svojoj plodnosti. Najplodnija područja najbogatija su, dok pustinjski krajevi imaju manju ekonomsku i finansijsku vrijednost.

S druge strane, rad je sredstvo izvlačenja većine zemljinih blagodati. Ono je isto tako sredstvo stvaranja bogatstva iz poslova kao što su iznajmljivanje, trgovina itd. Osnova rada jesu mentalno zdravlje i fizička energija. Mentalno zdravlje uslov je za pravilno upravljanje sredstvima bogatstva, dok je fizička snaga uslov za njegovu implementaciju, kao što je upo-

619 „Pojam ‘pašnjak’ (*mer'a*) metonimijski označava sve biljne proizvode koji su pogodni za ljudsku i životinjsku konzumaciju (Razi).“ (Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 928, bilj. 14)

620 „Jez. ‘On vam je zemlju pokornom (*zelulen*) učinio’, tj. podložnom inteligenciji s kojom je obdario čovjeka.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 881, bilj. 14)

621 „Ajet govori o tome da čovjek treba biti zahvalan na svim blagodatima koje mu je Uzvišeni Allah dao, ali u pravilu on to nije; to se povezuje s kasnijim podsjećanjem na Sudnji dan, već nagoviještenim kroz pozivanje na opetovani fenomen obnavljanja života.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 931, bilj. 9)

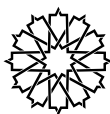


treba mašina i životinja. Rad uključuje aktivnosti kao što su sjetva, sadnja i putovanje radi uvoza namirnica i roba. Uzvišeni Allah podsjeća nas na ovu blagodat u sljedećim ajetima: *On vam omogućava da kopnom i morem putujete (10:22) i On zna da će među vama biti bolesnih, i onih koji će po svijetu putovati i Allahove blagodati tražiti (73:20).*

Osoba koja želi steći bogatstvo može preduzeti neki rad s ciljem ostvarenja vlasništva (*temelluk*) kao u primjeru sječe drveća ili kultiviranja neplodne zemlje (*ihja' el-mevat*), ili s ciljem ostvarenja zarade, kao u primjeru zamjene imovine za neku stvar koja ima veću vrijednost. Rad može preduzimati i neko ko nije vlasnik imovine. Radi se o poslu koji obavlja jedna osoba na imovini druge osobe, čime radnik ostvaruje udio u imovini vlasnika, kao u slučaju unajmljivanja radne snage.

Kapital omogućava kontinuitet rada kako bi se povećavalo nečije bogatstvo. Sastoji se od uštedevine koja se troši na način koji proizvodi profit. Doista, kapital se smatra jednim od osnovnih izvora bogatstva, jer je od suštinske važnosti za kontinuitet posla. Ako nedostaje kapitala, radnici neće biti u mogućnosti da nastave s radom tako da će ostati bez zarada. Očigledno, sredstva za rad kao što su motori, mašine na paru, električna oprema pa čak i životinje koje se koriste za oranje čine sastavni dio kapitala.

S ovim znanjem, sada bi trebalo da razumiješ da su čovjekove imovinske transakcije zasnovane na vlasništvu, kao u primjeru kupovine stambenog objekta ili namirnica radi konzumacije, ili na zarađivanju kao u primjeru kupovine zemljišta i palminih stabala radi kultivacije. Drugoj kategoriji pripadaju sve vrste partnerstava kao što su *commenda (kirad)* i zakupi zemljišta: *muzare'a*, *mugarese* i *musaka*. Ona obuhvata i različite vrste ugovora o iznajmljivanju kao što su iznajmljivanje vlastitog rada, životinja, motora, brodova, vozova itd.



36

CILJEVI ŠERIJATA: IMOVINSKE TRANSAKCIJE (II)

PRIRODA BOGATSTVA

Ciljevi Šerijata koji se tiču svih vrsta ekonomskog bogatstva mogu se podvesti pod pet kategorija: tržišnost (*revadž*), transparentnost (*vuduh*), očuvanje (*hifz*), trajnost (*sebat*) i pravednost ('*adl*) u upravljanju njime. Tržišnost podrazumijeva pravedno cirkuliranje bogatstva između što je moguće većeg broja ljudi. Ona predstavlja jedan veliki cilj Šerijata koji potvrđuju njegovo podsticanje na finansijsku aktivnost i zahtjev da se dokumentuje predaja imovine između dvije osobe.

Vezano za tržišnost, Kur'an kaže: *On zna da će među vama biti bolesnih, i onih koji će po svijetu putovati i Allahove blagodati tražiti* (73:20). U istom kontekstu, prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao: „Uvijek kada musliman zasadi stablo, stiće nagradu za sadaku, jer ono što se pojede s tog stabla je sadaka; ono što se ubere s njega, ono što životinje obrste s njega i ono što ptice pojedu s njega predstavlja sadaku za čovjeka.“⁶²² Prenosi se također da je 'Abdullah ibn Omer kazao: „Nijedna smrt, nakon šehadeta na Allahovom putu, nije mi draža od toga da umrem trgujući.“⁶²³ Naime,

622 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'a“, hadis 2320, str. 372; Muslim, *Sahih*, „Musaka“, hadis 1553, str. 604; el-Hasen ibn Mes'ud el-Begavi, *Mefatih es-sunne* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1987), „Zekat“, hadis 1344, tom 1, str. 47; Darimi, *Sunen*, „Buju“, hadis 2613, tom 2, str. 580; Tirmizi, *Sunen*, „Ahkam“, hadis 1388, tom 3, str. 666; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 3, str. 147, 192, 229 i 243.

623 Brojne su predaje, uključujući hadise koji se vezuju za Poslanika, a. s., koje naglašavaju ovu poruku. V. npr. Ibn 'Atije, *eEl-Muharrer el-vedžiz*, tom 5, str. 391; Muhammed ibn Ahmed el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an*, ur. Ahmed 'Abd el-'Alim el-Berduni (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.), tom 19, str. 55-56.



Kur'an je spomenuo trgovinu skupa s borbom na Allahovom putu: *I onih koji će po svijetu putovati i Allahove blagodati tražiti, i onih koji će se na Allahovu putu boriti* (73:20). U *Muvetti* je zabilježena predaja da je Omer ibn el-Hattab rekao: „Trgujte imetkom siročadi da ga ne bi pojeo zekat.“⁶²⁴

Implikacija (*išare*) sljedećeg ajeta (tj. njegovog naglašenog dijela) jasno ukazuje na važnost trgovine u Šerijatu:

Neka vam ne bude mrsko da ga utanačite pismeno, bio mali ili veliki, s naznakom roka vraćanja. To vam je kod Allaha ispravnije i prilikom svjedočenja jače, i da ne sumnjate – bolje; *ali, ako je riječ o robi koju iz ruke u ruku obrćete, onda nećete zgriješiti ako to ne zapišete.* (2:282)

Da bi se otklonile prepreke trgovini, dozvoljeno je da se zanemari zapisivanje transakcije (ako se ona tiče trgovine iz ruke u ruku). Sljedeći pokazatelj podsticaja koji islam pruža za bavljenje trgovinom jeste dokidanje zabrane trgovanja koju su uveli Arapi na svojim tržnicama Medženne, Zu el-Medžaz i 'Ukaz u toku sezone hadža prije objave Kur'ana. Imali su običaj kazati za one koji su trgovali u prvih deset dana zul-hidždžeta: „Oni su trgovci (*dadždž*), a ne hodočasnici (*hadždž*).“⁶²⁵ Islam je dokinuo ovaj običaj sljedećim ajetom: *Ne pripisuje vam se u grijeh ako od Gospodara svoga molite da vam pomogne da nešto steknete* (2:198), naime u toku hadža.⁶²⁶

Postoje brojni tekstualni argumenti koji legaliziraju i podstiču dokumentiranje poslova. Najistaknutiji je ajet:

624 Prema muhaddisima, ovo je Omerova izjava. Međutim, neki prenosioci vezuju za Poslanika, a. s., sljedeći hadis: „Trgujte imetkom siročadi da ga zekat ne bi pojeo.“ Također mu pripisuju hadis: „Oh! Svako ko preuzme starateljstvo nad siročetom koje ima imetak trebalo bi da njime trguje kako ga ne bi pojeo zekat.“ Ipak, sve ove predaje imaju slab sened (autor).

Omerovu izjavu v. u: Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Zekat“, hadis 588, str. 167. U istom kontekstu, Malik prenosi da je 'Aiša, Poslanikova, a. s., supruga, davala imovinu siročadi u svojoj kući da se tom imovinom trguje u njihovo ime.“ (Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Zekat“, hadis 588, str. 167-168)

625 Za detaljno pojašnjenje značenja pojma *dadždž* v. Ebu el-Fadl Džemal ed-Din Muhammed ibn Mukerrem ibn Manzur, *Lisan el-'areb* (Bejrut: Dar Sadir, 1410/1990), tom 2, str. 263-264.

626 U tom smislu Ibn 'Abbas prenosi: „'Ukaz, Medženne i Zu el-medžaz bile su tržnice u preislamskom periodu džahilijeta. Kada su ljudi primili islam, nisu voljeli da trguju dok nije objavljen sljedeći ajet: *Ne pripisuje vam se u grijeh ako od Gospodara svoga molite da vam pomogne da nešto steknete* (2:198)“ (Buhari, Sahih, „Hadž“, hadis 1770, str. 285; „Buju“, hadis 2050 i 298 (str. 329 i 337) i „Tefsir“, hadis 4519, str. 768). Za detalje o povodu i kontekstu objave ovog ajeta v. Ibn 'Atije, *el-Muharrer el-vedžiz*, tom 1, str. 274-275; Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 2, str. 237-238.

Komentirajući ovaj ajet Muhammed Asad citira Muhammeda 'Abduhua, koji u *el-Menaru* navodi „da nastojanje 'da se postigne neka blagodati od Gospodara vašeg' podrazumijeva svijest o Bogu te tako predstavlja jednu vrstu ibadeta, pod uslovom da to nastojanje nije u konfliktu s nekim prioritetnijim vjerskim zahtjevom“ (*The Message of the Qur'an*, str. 43, bilj. 181).



O vjernici, zapišite kada jedan od drugog pozajmljujete⁶²⁷ do određenoga roka. I neka jedan pisar između vas to vjerno napiše i neka se pisar ne uzdržava da napiše, ta Allah ga je poučio; neka on piše, a dužnik neka mu u pero kazuje i neka se boji Allaha, Gospodara svoga, i neka ne umanju ništa od toga. A ako je dužnik rasipnik ili slab, ili ako nije u stanju u pero kazivati, onda neka kazuje njegov staratelj, i to vjerno. I navedite dva svjedoka, dva muškarca vaša, a ako nema dvojice muškaraca, onda jednog muškarca i dvije žene, koje prihvaćate kao svjedoke; ako jedna od njih dvije zaboravi, neka je druga podsjeti. Svjedoci treba da se na svaki poziv odazovu. I neka vam ne bude mrsko da ga utanačite pismeno, bio mali ili veliki, s naznakom roka vraćanja. To vam je kod Allaha ispravnije i prilikom svjedočenja jače, i da ne sumnjate – bolje; ali, ako je riječ o robi koju iz ruke u ruku obrćete, onda nećete zgriješiti ako to ne zapišete. Navedite svjedoke i kada kupoprodajne ugovore zaključujete i neka ne bude oštećen ni pisar, ni svjedok. A ako to učinite, onda ste zgriješili. I bojte se Allaha – Allah vas uči, i Allah sve zna (2:282).⁶²⁸

Isti smisao nosi praksa Allahovog Poslanika, a. s., što ćemo vidjeti u našoj diskusiji o ciljevima presuda i svjedočenja.

Da bi se ostvario cilj tržišnosti, ustanovljeni su ugovori koji se odnose na različite vrste poslova kako bi se regulirao prijenos imovinskih prava (*hukuk malijje*), bilo uz naknadu ili besplatno, koji čine dio *hadžijjat* kategorije *mesaliha*, što smo već spominjali. Ovi ugovori smatraju se obavezujućim na osnovu izjava koje ukazuju na uzajamnu saglasnost ugovornih strana. Postavljaju se određeni uslovi koje ugovori moraju zadovoljiti u interesu obje strane. Kada ugovor ispunjava ove uslove, onda je on obavezujući zbog postojanja njegove forme (ponude i prihvatanja, prim. N. B.).

Da bi se olakšala tržišnost, dozvoljeni su neki ugovori koji u sebi u određenoj mjeri sadrže neizvjesnost (*garer*), kao što su *mugarese*, *selem*, *muzare'a* i *kirad*. Neki naši učenjaci definirali su ove ugovore kao olakšice tertirajući ih izuzetkom od pravila koje ne dopušta značajnu neizvjesnost

627 „Gornja fraza obuhvata svaku transakciju na bazi zajma, bilo da se radi o izravnom zajmu ili trgovačkom poslu. Odnosi se (kao što gramatička forma *tedajantum* pokazuje) i na zajmodavca i na zajmoprimca.“ (Muhammed Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 62, bilj. 269)

628 Poznat kao *Ajet ed-dejn* ili *el-Mudajene*, ovo je najduži kur'anski ajet, a nalazi se također u najdužoj kur'anskoj suri. Postavlja detaljna pravila o ovjeravanju i dokumentovanju imovinskih transakcija. Prema autoru, ovaj ajet ističe jednu veoma važnu činjenicu ljudskog društva, naime uzajamno pozajmljivanje (*tedajun*) kao važno sredstvo imovinskih transakcija i ekonomskog rasta na različitim poljima ekonomske aktivnosti, naročito u poljoprivredi, industriji i trgovini. Ukazujući na to da se zajednica, općenito uzevši, sastoji od kreditora i dužnika, ajet pruža neophodne odredbe kojima se osigurava povjerenje i stabilnost u odnosima ljudi i sprečava javljanje sporova i nereda, i to tako što se ovjeravaju i dokumentuju prava različitih strana u pravnim poslovima. (Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 3/3, str. 98-100)



(*garer*),⁶²⁹ iako se tu ne radi o zamjeni primarnog *hukma* olakšicom zbog specifičnog razloga. Opisujući ih kao olakšice, imali su na umu jednu od dvije stvari: (a) da promjena pravila ima općenitije značenje od njegove promjene nakon što je ono ustanovljeno ili (b) da ona podrazumijeva promjenu nečega što bi, u slučaju potvrde, bilo oprečno ustanovljenim pravilima.

Da bi se ostvario cilj tržišnosti, u Šerijatu je pravilo da su imovinski ugovori obavezujući, a ne dobrovoljni, osim ako je drugačije dogovoreno, shodno riječima Uzvišenog Allaha: *O vjernici, ispunjavajte obaveze!* (5:1), kao što tvrdi Karafi u svojoj diskusiji o pravilu br. 196 u knjizi *el-Furuk*.⁶³⁰ Što se tiče ugovora koje su naši pravници okvalificirali opozivim sve do otpočinjanja izvršenja ugovorenog posla, a to su *džu'al*⁶³¹ i *kirad*, prema saglasnom mišljenju, te *mugarese* i *muzare'a*, uz određena razmimoilaženja među njima, to je zbog toga što se u tim ugovorima uzima u obzir isprika radnika. Radi se o tome da bi radnici kod ove vrste ugovora mogli brzo sklopiti posao iz želje za naknadom (koju od njega očekuju), a potom shvatiti da nisu u mogućnosti izvršiti posao koji se od njih traži. Stvarna korist i svrha ugovora počivaju u njegovoj obaveznosti, premda ova karakteristika nedostaje u ove četiri vrste ugovora zbog iskrslje prepreke, suprotno Karafijevoj tvrdnji vezanoj za pravilo br. 209.⁶³²

Jedno od značenja cirkuliranja imovine koje Šerijat predviđa jeste prijenos imovine unutar zajednice između što je moguće većeg broja ljudi, bez štete za one koji su je stekli na zakonit način. Ovaj prijenos odvija se kroz trgovinu kao i naknade koje radnicima daju vlasnici imovine. Zapravo, olakšavanje cirkuliranja imovine između svih članova zajednice i sprečavanje da se ona zadržava u rukama jedne osobe ili da se prenosi s jedne na drugu određenu osobu čini važan cilj Šerijata, na koji se jasno ukazuje u sledećem kur'anskom ajetu, koji tretira raspodjelu ratnog plijena: *Plijen od stanovnika sela i gradova koji Allah Poslaniku Svome daruje pripada: Allahu i Poslaniku Njegovu, i bližnjim njegovim, i siročadi, i siromasima, i*

629 Pravilo o neizvjesnosti (*garer*) podrazumijeva zabranu transakcija koje uključuju neizvjesnost i rizik za jednu ili više strana koje su uključene u te transakcije. Ova neizvjesnost može biti posljedica različitih uzroka, kao što su nepoznavanje predmeta transakcije, nepreciziranje cijene predmeta ugovora ili njenih karakteristika i svojstava, nepreciziranje ugovora, odsustvo znanja o postojanju robe, nemogućnost isporuke itd. Za više detalja v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 179-192.

630 Karafi, *Furuk*, tom 3, str. 1059-1063.

631 *Džu'al* je zakup „u kome je ostvarenje koristi spekulativno, poput ugovaranja oporavka (pacijenta) u slučaju ljekara ili spretnosti i vještine u slučaju učitelja“. (Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 282)

632 Karafi, *Furuk*, tom 4, str. 1128.



putnicima – da ne bi prelazilo iz ruku u ruke (dule) bogataša vaših (59:7). Ideja o imovini koja prelazi *iz ruku u ruke* odnosi se na njen prijenos od jedne na drugu osobu. Ajet govori o tome da cirkuliranje imovine koja potječe od ratnog plijena ili ukupne imovine u tom slučaju ne smije biti ograničeno na nekolicinu ljudi, kao npr. prijenos imovine iz ruku oca u ruke najstarijeg sina ili od jedne osobe do njenog prijatelja.⁶³³

Zapravo, Šerijat je uspio postići ovaj cilj na izuzetno jednostavan način. Uzeo je u obzir puno pravo ljudi da koriste svoju imovinu i uživaju njene dobrobiti ne konfiskujući je na način kojim bi se nanijela šteta ljudima. Uvažio je onaj aspekt ljudske prirode koji ih čini sebičnim kada treba da daju drugome vlastitu imovinu. Razmatrajući pitanje imovine, Šerijat je posmatra na dva nivoa: za života njenog vlasnika i nakon njegove smrti.

Na prvom nivou Šerijat je priznao isključivo pravo ljudi na vlastitu imovinu i dozvolio im da je koriste kako žele za svog života. Time je ljude podstaknuo da čine napore kako bi zaradili i uštedjeli novac. Na ovaj način, Šerijat se nada ostvarenju svog cilja da se poveća bogatstvo zajednice i otklone prepreke njenom progresu. Prema tome, niko nema pravo na imovinu druge osobe, osim ako je to konkretno propisao Uzvišeni Allah, kao u primjeru zekata u njegovim različitim oblicima i petine ratnog plijena.

Na drugom nivou Šerijat je uspostavio skup pravila koja tretiraju pravednu raspodjelu zaostavštine umrlog lica. Uzeo je u obzir da čovjek zadovoljava svoje želje i interese koji se tiču njegovog imetka tokom života, a da je njegova vezanost za imetak nakon smrti beznačajna osim kao stvar kurioziteta (*fudul*). Također je uzeo u obzir da svijest o tome da će njegova imovina biti podijeljena nakon njegove smrti ne odvraća čovjeka od naporanog rada kako bi zaradio i uvećao svoju imovinu. Zato je islam normirao raspodjelu imovine nakon smrti njenog vlasnika. Dokinuo je staru praksu iz perioda džahilijeta prema kojoj bi ljudi oporučili imovinu najdražoj ili najpoznatijoj osobi u zajednici, kako bi zadobili njenu naklonost ili kao način izražavanja ponosa spram njega. Potom je islam propisao sastavljanje oporuke u korist najbližih rođaka shodno riječima Uzvišenog Allaha u sljedećem ajetu: *Kada neko od vas bude na samrti, ako ostavlja imetak (hajren), propisuje vam se, kao obaveza za one koji se Allaha boje, da pravedno*⁶³⁴ *učini oporuku roditeljima i bližnjima* (2:180). Kasnije je ova

633 Usp. Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 13/28, str. 85.

634 „Riječ *hajr* koja se javlja u ovoj rečenici znači 'mnogo imovine', a ne samo 'imovina': to objašnjava odredbu da onaj ko iza sebe ostavlja mnogo imovine treba sastaviti oporuku u korist naročito zaslužnih članova porodice, pored zakonom propisanih dijelova koji se spominju u ajetima 4:11-13, tačnije prije raspodjele tih dijelova. Ova interpretacija riječi *hajr* podržana je izjavama 'Aiše i 'Alija ibn Ebi Taliba u kojima se oni pozivaju na navedeni ajet.“ (Asad, *The*



odredba o oporuci derogirana uspostavljanjem kategoričkih pravila o nasljeđivanju koji su detaljno izloženi u Kur'anu i Sunnetu,⁶³⁵ prema kojima nije dozvoljeno raspolagati imovinom za slučaj smrti osim oporučivanjem jedne trećine imovine onima koji nisu nasljednici. Time je Šerijat postigao svoj cilj vezan za raspodjelu imovine na mudar i prihvatljiv način prenoseći je na najbližeg rođaka, jer to nije suprotno ljudskoj prirodi. Osim toga, ove odredbe pomogle su da se sačuva imetak umrle osobe unutar njenog roda ili plemena. Pošto se cijela zajednica sastoji od rodova i plemena, Šerijat postiže svoj krajnji cilj očuvanja bogatstva unutar šire zajednice.

Nadalje, suprotno praksi tokom perioda džahilijeta, prema kojoj su žene bile isključene iz nasljeđivanja, Šerijat nije lišio srodnike po majčinoj liniji udjela u imetku umrle osobe. Kako bi moglo biti drukčije ako je Šerijat nazvao taj udio obavezom (*ferida*) i naglasio postupanje u skladu s tim na početku pasusa o nasljeđivanju riječima: *Allah vam naređuje da od djece vaše* (4:11), u sredini riječima: *Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed!* (4:11) i na kraju pasusa riječima: *To su Allahovi propisi* (4:13).

Jedan od načina raspodjele imovine jeste da se jedan njen dio koristi za izdržavanje supruge i rođaka. To nije prepušteno na volju staratelju porodice. Šerijat mu je naredio da svoj imetak troši na razuman način. O tome, između ostalog, govore sljedeći kur'anski ajeti:

*Ova Knjiga, u koju nema nikakve sumnje, uputstvo je svima onima koji se budu Allaha bojali; onima koji u nevidljivi svijet budu vjerovali i molitvu obavljali i udjelivali dio od onoga što im Mi budemo davali*⁶³⁶ (2:2-3).

Message of the Qur'an, str. 38, bilj. 152)

- 635 Osnovni ajeti kojima su normirani nasljedni dijelovi srodnika glase: *Allah vam naređuje da od djece vaše – muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskima. A ako bude ženskih više od dvije, njima – dvije trećine onoga što je ostavio, a ako je samo jedna, njoj – polovina. A roditeljima, svakome posebno – šestina od onoga što je ostavio, ako bude imao dijete; a ako ne bude imao djeteta, a nasljeđuju ga samo roditelji, onda njegovoj materi – trećina. A ako bude imao braće, onda njegovoj materi – šestina, pošto se izvrši oporuka koju je ostavio, ili podmiri dug. Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed! – Allah, zaista, sve zna i mudar je. A vama pripada – polovina onoga što ostave žene vaše, ako ne budu imale djeteta, a ako budu imale dijete, onda – četvrtina onoga što su ostavile, pošto se izvrši oporuka koju su ostavile, ili podmiri dug. A njima – četvrtina onoga što vi ostavite, ako ne budete imali djeteta; a ako budete imali dijete, njima – osmina onoga što ste ostavili, pošto se izvrši oporuka koju ste ostavili, ili podmiri dug. A ako muškarac ili žena ne budu imali ni roditelja ni djeteta, a budu imali brata ili sestru, onda će svako od njih dvojice dobiti – šestinu; a ako ih bude više, onda zajednički učestvuju u trećini, pošto se izvrši, ne oštećujući nikoga, oporuka koja je ostavljena ili podmiri dug; to je Allahova zapovijed! – A Allah sve zna i blag je. To su Allahovi propisi. Onoga ko se pokorava Allahu i Poslaniku Njegovu – On će uvesti u dženetske bašče, kroz koje će rijeke teći, u kojima će vječno ostati, i to je uspjeh veliki* (4:11-13).

- 636 *Er-Rizk* (opskrba) odnosi se na sve što je korisno za čovjeka, bilo da je to nešto opipljivo



Ne drži ruku svoju stisnutu, a ni posve otvorenu – da ne bi prijekor zaslužio i bez ičega ostao (17:29).

I oni koji, kad udjeljuju, ne rasipaju i ne škrtare, već se u tome drže sredine (25:67).

Još jedan način upotrebe imovine jeste njeno trošenje na luksuz. Ono doista predstavlja najvažniji način kojim se srednjoj i nižoj društvenoj klasi omogućava da se okoristi bogatstvom visoke društvene klase. Ono također pomaže u promoviranju talenata zanatlija i umjetnika i podstiče ih da proizvode rukotvorine prvoklasne izrade i finog ukusa. Ova vrsta trošenja spominje se u sljedećim kur'anskim ajetima:

O sinovi Ademovi, lijepo se obucite kad hoćete molitvu obaviti! I jedite i pijte, samo ne pretjerujte; On ne voli one koji pretjeruju. Reci: "Ko je zabranio Allahove ukrase, koje je On za robove Svoje stvorio, i ukusna jela?" Reci: "Ona su za vjernike na ovome svijetu, na onome svijetu su samo za njih." Eto, tako Mi podrobno izlažemo dokaze ljudima koji znaju⁶³⁷ (7:31–32).

Međutim, Šerijat ne podstiče aktivno ovaj način upotrebe imovine, nego se ograničava na motivaciju za njega koja je ukorijenjena u ljudskoj prirodi, kao što smo već spomenuli u 35. poglavlju. On ne podstiče ljude da troše na luksuz, jer ih takvo trošenje može odvesti na put rasipništva sve do potpunog finansijskog kraha. Naravno, svaki nedostatak u jednom sektoru ukupnog bogatstva zajednice može kreirati finansijske turbulencije za sve njene članove.

Još jedno važno sredstvo kojim se podstiče cirkuliranje imovine jeste olakšavanje transakcija koliko god je moguće kroz isticanje koristi koje one donose u odnosu na minorne štete koje mogu prouzrokovati. Iz tog razloga, Šerijat ne uvjetuje za valjanost kupoprodajnih ugovora da dva predmeta razmjene (*ivedajn*) moraju biti dostupna u isto vrijeme, čime se izbjegava rizik od bankrota koji bi mogao biti rezultat toga. Isto tako, odobrene su transakcije zasnovane na radu (*el-mu'amelat 'ala el-'amel*), kao

(poput hrane, imetka, potomstva itd.) ili apstraktno (poput znanja, pobožnosti itd.). Udjeljivanje drugima ovdje se spominje skupa sa svijesti o Allahu i namazom jer upravo kroz takva nesebična djela istinska pobožnost pokazuje svoje najbolje plodove. Potrebno je imati na umu da se glagol *enfeka* (jez. 'potrošio je') uvijek koristi u Kur'anu u značenju davanja drugome, bez obzira na motiv." (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 4, bilj. 4)

Fraza *i udjeljivali dio od onoga što im Mi budemo davali* javlja se u Kur'anu na mnogo mjesta, naime u ajetima 22:35, 28:54, 32:16 i 42:38.

637 „Proklamujući da su sve dobre i lijepe stvari u životu, tj. one koje nisu izričito zabranjene, dopuštene vjernicima, Kur'an osuđuje, implicate, sve forme asketizma, odbacivanja ovog svijeta i samomučenja. Dok na ovom svijetu lijepe stvari dijele vjernici i nevjernici, na onom svijetu one će biti uskraćene nevjernicima.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 207, bilj. 24)



što su *mugarese* i *musaka*, te kataloške prodaje, dok je šteta koju bi one mogle eventualno prouzrokovati svedene na minimum. Sve ove mjere imaju cilj da olakšaju razmjenu kako bi se ljudske potrebe lahko zadovoljile. Na to je jasno ukazano u sljedećem kur'anskom ajetu, u kome Uzvišeni Allah veli: *Ali, ako je riječ o robi iz ruke u ruku obrćete, onda nećete zgriješiti ako to ne zapišete (2:282).*

Vrijedne stvari (*mutemevilat*) uveliko se razlikuju po svom prometu i tržišnoj vrijednosti shodno svojoj kategoriji. Jednostavno prometovanje i tržišnost zasnivaju se na četiri uslova: lakhoći transporta, podesnosti za skladištenje na duži rok, visokoj potražnji i podesnosti za dijeljenje na manje jedinice. Tako se npr. žitarice poput pšenice i ječma lakše prodaju od hurmi, grožđica i suhih smokvi. Lakše ih je i transportovati, mogu se uskladištiti na duži period, veća je potražnja za njima i mogu se lakše dijeliti. Nasuprot njima, voće je niže na skali svih ovih vrijednosti. Mliječni proizvodi i meso još su niži. Med, ulje za kuhanje i puter na istom su nivou kad je riječ o pohrani i transportu, ali se razlikuju u odnosu na potražnju. Međutim, za stokom je veća potražnja i lakša je za transport, ali je manje prikladna za dijeljenje i duže čuvanje. Zemljište i nekretnine niže su na skali spomenutih vrijednosti, osim potražnje, koja je veća, i očuvanja, jer su manje podložne riziku propadanja.

Jedna od najvažnijih konvencija ljudskog roda koja se tiče ekonomskog aspekta ljudske civilizacije jeste institucija novca u formi zlatnih i srebrenih kovanica (*nakdejn*) kao supstituta za razmjenu. U svojim prirodnim transakcijama ljudi su razmjenjivali jednu robu za drugu, trgujući jednom vrstom roba za drugu vrstu roba, pri čemu je potražnja bila zasnovana na njihovoj korisnosti i trenutačnim potrebama pojedinaca. Što je stil života ljudi bio primitivniji, manje su koristili zlatni i srebreni novac u svojim poslovima. Zato su muslimanski pravници podijelili populacije na ljude zlata i srebra (*ehlu zeheb ve ehlu fidda*) i ljude stoke (*ehlu en'am*). Bilo bi dobro da su u klasifikaciju uvrstili i ljude žitarica i voća, poput Evsaa, Hazredža i Sekifa, jer su ljudi koji su koristili ove vrste roba u svojim poslovima bili brojni među Arapima i prije i poslije objave islama.

Nema dileme da su novčane transakcije jednostavnije od razmjene robe u svakom pogledu, posebno u pogledu podjele vrijednosti i razmjene velikih količina i roba koje se ne mogu lahko razmijeniti, kao što su zemlja i nekretnine. Međutim, u situaciji nužde, poput blokade, suše, gladi, može se desiti da novac ne vrijedi njegovom vlasniku. Prema tome, novac je dobar posrednik u razmjeni u normalnim okolnostima, kao što su mir, bogatstvo i obilje.



Značajna prednost novčanih transakcija, koja je jasno uočljiva, jeste mogućnost razlikovanja prodavca i kupca. Tako je strana koja daje novac kupac, a ona koja pruža robu prodavac. Nadalje, potražnja za novcem uvijek je veća od njegove ponude, za razliku od drugih roba koje su predmet i ponude i potražnje. Novac je vrlo rijetko predmet ponude, kao u slučaju vlasnika kapitala koji jedan dio svog novca daju drugim licima na korištenje, npr. u transakcijama zvanim *selem*, *kirad* i kod prodaje banknota.

Mnoge transakcije u vrijeme Poslanika, a. s., bile su u formi trampe. Otuda su uvedene brojne zabrane prodaje nekih artikala za druge artikle, jer trampa često podrazumijeva neizvjesnost (*garer*) i nepravičnost (*tega-bun*). Nadalje, bilo je teško utvrditi vrijednost predmeta koji se razmjenjuju zbog različitosti njihovih osobina, kao što je npr. razlika između vrsta hurmi i pšenice s obzirom na svježinu, kvalitet i zrelost.

Osim toga, činjenica da bi transakcija mogla prisiliti jednu ili obje strane da prihvate neizvjesnost stavila bi stranu koja je u potrebi u tešku poziciju kako bi zadovoljila neku svoju potrebu. U međuvremenu, druga strana mogla bi biti u iskušenju da iskoristi situaciju i nametne svoje uslove prvoj strani. Dakle, neizvjesnost i nepravičnost obično su sastavni dio trampe tako da je Šerijat dozvoljava tamo gdje je to neizbježno, a zabranjuje ono što prelazi granice neophodnog. Zar ne vidiš da je Šerijat dozvolio prodaju đuture (*džuzaf*) artikala koji se mogu mjeriti i vagati, ali ne i prodaju đuture zlatnih i srebrenih kovanica?

Shodno tome, prenosi se od Rafi'a ibn Hadidža u predaji koja tretira zabranu davanja zemlje pod zakup da su ljudi „obično davali zemlju pod zakup uz obavezu da se prinosi jednog dijela zemlje daju njenom vlasniku. Nekada bi vegetacija na tom dijelu zemlje bila pogođena štetočinama itd. dok je preostali dio bio zdrav i obrnuto, pa je Poslanik, a. s., zabranio ovu praksu. U to vrijeme zlato i srebro nisu korišteni (za plaćanje zakupa zemlje).“⁶³⁸ Buhari navodi da je el-Lejs ibn Sa'd prokomentirao ovu predaju sljedećim riječima: „Ako oni koji imaju sposobnost razlikovanja onoga što je dozvoljeno od onoga što je zabranjeno razmotre šta je to zabranjeno u ovom pogledu, oni to ne bi dozvolili zbog velikog rizika.“⁶³⁹ U predaji koja se vezuje za el-Bera'a ibn 'Aziba i Zejda ibn Erkama navodi se: „Bili smo trgovci u vrijeme Allahovog Poslanika, a. s., pa smo upitali Allahovog Poslanika, a. s., o razmjeni novca. On nam je odgovorio: „Ako je iz ruke u ruku, onda nema štete u njoj; ali ako je u pitanju prodaja na kredit, onda nije dopuštena.“⁶⁴⁰ To znači da Poslanik, a. s., nije zabranio višak u razmjeni novca kao u razmjeni na-

638 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'a“, hadis 2327, str. 373-374.

639 Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'a“, str. 377.

640 Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadis 2060/2061, str. 331.



mirnica za istu vrstu. Pretpostavljamo da je razlog odsustvo neizvjesnosti jer je moguće na jednostavan način ustanoviti vrijednost dinara i dirhema. U Malikovoj *Muvetti* bilježi se predaja od Ebu Se'ida el-Hudrija i Ebu Hurejre da je Allahov Vjerovjesnik, a. s., poslao izaslanika u Hajber pa mu je on donio neke izvrsne hurme. Allahov Vjerovjesnik, a. s., ga je upitao: „Jesu li sve hurme u Hajberu poput ovih?“ On je odgovorio: „Ne. Tako mi Allaha, o Allahov Vjerovjesniče! Mi uzimamo sa' ove vrste hurmi za dva sa'a (druge vrste hurmi, prim. N. B.) ili dva sa'a za tri.“ Allahov Vjerovjesnik, a. s., mu je na to kazao: „Nemojte to raditi. Prodajte sortirane hurme za dirheme a potom kupite kvalitetne hurme s dirhemima.“⁶⁴¹

Postaje jasno iz svega navedenog da je jedan od ciljeva Šerijata rast novčanih transakcija kao sredstva podsticanja prometa (roba i imovine). Ebu Davud bilježi u *Sunenu* predaju od 'Abdullaha ibn Mes'uda: „Allahov Poslanik, a. s., zabranio je lomljenje kovanica muslimana osim u slučaju da neka ima nedostatak.“⁶⁴² Smatramo da se mudrost Poslanikove, a. s., zabrane muškarcima da nose zlatni i srebreni nakit sastoji isključivo u sprečavanju smanjenja prometa ili cirkuliranja zlatnog i srebrenog novca zbog velike potražnje za ova dva metala, što ima za posljedicu njihovu oskudnost.

Vežano za legalitet dokumentiranja (poslova), čitamo sljedeće kur'an-ske ajete:

O vjernici, zapišite kada jedan od drugog pozajmljujete do određenoga roka (2:282).

Ako ste na putu, a ne nađete pisara, onda uzmite zalog. A ako jedan kod drugog nešto pohranite, neka onaj opravda ukazano mu povjerenje i neka se boji Allaha, Gospodara svoga (2:283).

Cilj zbog kojeg se zahtijeva transparentnost u bogatstvu i imovini (*vuduh el-emval*) jeste da se izbjegnju šteta i sporovi koliko god je to moguće, uslijed čega su propisani zalog i dokumentiranje posla. Zaštita bogatstva i imovine zasniva se na Allahovim riječima:

O vjernici, jedni drugima na nedozvoljen način imanja ne prisvajajte – ali, dozvoljeno vam je trgovanje uz obostrani pristanak – i jedni druge ne ubijajte! (4:29).

641 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadis 1312, str. 429.

642 Ebu Davud, *Sunen*, ur: 'Izzet 'Ubejd ed-Da'as (Damask: Dar el-hadis, 1971.), „Buju“, hadis 3449, tom 3, str. 730; Ibn Madže, *Sunen*, „Ebvab et-tidžarat“, hadis 2283, tom 2, str. 29; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 3, str. 419.



Ona se također temelji na Poslanikovim, a. s., riječima:

Doista su vam vaši životi i vaši imeci sveti i nepovredivi kao što je svet i nepovrediv ovaj vaš dan, u ovom vašem mjesecu (zul-hidždžetu), u ovom vašem gradu (Mekki).⁶⁴³

Nije dozvoljeno uzeti imetak muslimana osim uz njegov pristanak.⁶⁴⁴

Ko god bude ubijen braneći svoju imovinu šehid je.⁶⁴⁵

Ovo su sve jasne reference koje ukazuju na važnost zaštite i onoga ko pruža zaštitu imovini te da je onaj ko na nju atakuje veliki grijешnik. Ako je to tačno kada je u pitanju zaštita imovine pojedinaca (*mal el-efrad*), onda je zaštita imovine zajednice (*mal el-umme*) još važnija.

Prema tome, dužnost je nosilaca vlasti i onih koji su zaduženi za javne poslove zajednice da posebnu pažnju posvete zaštiti javne imovine, bez obzira na to da li je ona predmet razmjene s drugim narodima ili se čuva u rukama zajednice. Što se tiče prvog aspekta, možemo spomenuti propise kojima se reguliše odvijanje trgovine muslimanske zajednice s drugim narodima te na koji se način roba i imovina svake strane može uvesti na teritoriju druge strane. Tu spadaju i propisi o trgovanju sa zemljama koje su u ratu s muslimanskom zajednicom. Potom, tu su i propisi o porezima koje plaćaju nemuslimanski subjekti pod muslimanskom vlasti (*ehl ez-zimme*) i subjekti iz zemalja koje su u ratu s muslimanima na uvoz roba u muslimanske zemlje. Nadalje, tu su pravila o glavarini i porezu na zemlju. Što se tiče drugog aspekta, možemo spomenuti propise o tržištu i monopolu nad robom. Tu spada i efikasno upravljanje različitim zekatskim fondovima (*mesarif*) i javnim zakladama (*evkaf' amme*).

Isto tako, naređeno je staratelju imovine da je štiti u skladu s naredbom Uzvišenog Allaha u Kur'anu:

I rasipnicima imetke, koje vam je Allah povjerio na upravljanje, ne uručujte, a njihovu imetak za njihovu ishranu i odijevanje trošite; i prijatne riječi im govorite. I

643 Buhari, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1741, str. 280-281. U drugoj verziji (br. 1739 i 1442) hadis glasi: „Doista su vam vaši životi, vaši imeci i vaša čast sveti i nepovredivi poput svetosti i nepovredivosti ovog vašeg dana, u ovom vašem gradu, u ovom vašem mjesecu.“ V. također Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1218, str. 454-456.

644 Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 5, str. 72; Darekutni, *Sunen*, tom 3, str. 26; Ebu Ahmed ibn el-Husejn ibn 'Ali el-Bejheki, *es-Sunen el-kubra* (Bejrut: Dar el-fikr el-'arebi, b. d.), tom 6, str. 100 i tom 8, str. 182; Muhammed Nasir ed-Din el-Albani, *Irva' el-galil fi tahridž ehadis es-sebil* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1403/1983), tom 5, str. 179-182.

645 Buhari, *Sahih*, „Mezalim“, hadis 2480, str. 401; Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 226, str. 70.



provjeravajte siročad dok ne stasaju za brak; pa ako ocijenite da su zreli, uručite im imetke njihove. I ne žurite da ih rasipnički potrošite dok oni ne odrastu (4:5–6).

Svako je dužan da poštuje imovinu drugih ljudi, pa je iz tog razloga Šerijat propisao obavezu nadoknade štete koja je nanesena tuđoj imovini, i to na temelju procjene štete, bez obzira na to da li je šteta namjerno uzrokovana ili nije, jer se namjera u takvoj situaciji ne uzima u obzir.

Dokumentiranje imovine traži se od njenih vlasnika kako bi se spriječile sve vrste rizika i sporova. Propisivanje ovog pravila u Šerijatu zasniva se na sljedećim razlozima.

Prvo, vlasnik, bez obzira da li je riječ o pojedincu ili grupi, treba imati isključivo pravo na ono što je stekao na zakonit način, tako da ovo pravo ne smije biti podvrgnuto bilo kakvom odlaganju korištenja ili riziku. Zato Uzvišeni Allah kaže: *Navedite svjedoke i kada kupoprodajne ugovore zaključujete (2:282)*. Prema tome, niko ne treba biti lišen svog isključivog prava na imovinu osim zbog javnog interesa (*masleha 'amme*). Kao što je ranije citirano, Omer ibn el-Hattab je rekao: „Tako mi Onoga u Čijoj je ruci moja duša! Da nije životinja (za koje brinem) koje sam dao da se koriste u borbi na Allahovom putu, ne bih pretvorio ni pedalj njihove zemlje u *hima*.”⁶⁴⁶

Zbog toga su uvedena pravila koja uređuju pravnu validnost i potvrdu validnosti ugovora, kao i ispunjenje postavljenih uslova. Također, zbog toga je Šerijat poništio ugovore koji su u suprotnosti sa ciljem Šerijata ili zato što narušavaju pravo drugog lica. U ovom kontekstu Poslanik, a. s., je rekao čovjeku koji ga je pitao o prodaji zrelih hurmi za suhe hurme: „Da li se zrele hurme smanje kada se osuše? Kada mu je odgovorio potvrdno, on je to zabranio.”⁶⁴⁷ Zapravo, Poslanikovo, a. s., pitanje „Da li se zrele hurme smanje“ retoričko je. Ono je aluzija na nevaljanost takve prodaje. To je jasno iskazano u zabrani prodaje plodova prije nego sazriju: „Ako Allah uništi plod, zar bi čovjek imao pravo da uzme novac brata (tj. drugog lica)?”⁶⁴⁸

Isto se može kazati za šerijatski cilj sticanja zarade (*iktisab*), za koje važi pravilo da su obligacije (*iltizam*) i uslovi obavezujući. Tako nalazimo da je Poslanik, a. s., rekao u jednom hadisu: „Muslimani se drže uslova

646 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Džami’“, hadis 1842, str. 707-708; Buhari, *Sahih*, „Džihad“, hadis 3059, str. 506.

647 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju’“, hadis 1320, str. 428-429; Ebu Davud, *Sunen*, „Buju’“, hadis 3359; Tirmizi, *Sunen*, „Buju’“, hadis 1225, tom 3, str. 528; Nesa'i, *Sunen*, „Buju’“, hadis 4545, tom 7, str. 268-269.

648 Ibn Hibban, *el-Ihsan bi takrib Sahih Ibn Hibban*, ur. Šu'ajb el-Arna'ut (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1991), hadis 4990, tom 11, str. 365; el-Hakim, *el-Mustedrek*, tom 2, str. 38. Zabilježen je i u: Buhari, *Sahih*, „Buju’“, hadisi 2197-2198, str. 350; Muslim, *Sahih*, „Musaka“, hadisi 1554-1555, str. 605.



koje su postavili, osim uslova koji dopušta zabranjeno ili zabranjuje dozvoljeno.⁶⁴⁹ Dalje čitamo Allahovu zapovijed u Kur'anu: *O vjernici, zapišite kada jedan od drugog pozajmljujete do određenoga roka (2:282).*

Drugo, vlasnik imovine treba slobodno raspolagati onim što je stekao u vlasništvo ili zaradio na način koji neće prouzrokovati značajnu štetu po druge ili narušiti šerijatska pravila. Zato je rasipniku/maloumniku (*sefih*) zabranjeno poslovati imovinom, vlasniku je zabranjeno da raspolaže svojom imovinom na način koji prouzrokuje štetu njegovom komšiji, a kamatne transakcije zabranjene su zbog loših posljedica koje imaju na privatnom i javnom planu.

Treće, nikakva imovina ne smije biti oduzeta vlasniku bez njegovog odobrenja. Tako se u hadisu Poslanika, a. s., prenosi da „nepravedan korijen nema pravo“.⁶⁵⁰ Ako imovina vlasnika uključuje tuđe pravo, a vlasnik odbija da to pravo ispoštuje, bit će prisiljen na to. Sudija ima ovlaštenje da proda imovinu jednog lica i presudi na temelju potraživanja prava (drugog lica). Zbog istog razloga, ako neko raspolaže nekretninom u odnosu na koju postoji sumnja (*šubha*) oko vlasništva, dato mu je pravo da je vrati nazad dok sud ne odluči o datumu njene predaje stvarnom vlasniku.

Kao potvrdu ovog cilja, Šerijat je priznao vlasnička prava koja su nastala u predislamskom periodu džahilijeta kako u rukama prvobitnih vlasnika, tako i onih kojima su ta prava prenesena. Allahov Vjerovjesnik, a. s., je rekao: „Svaka kuća ili zemlja koja je podijeljena u džahilijetu tretira se shodno podjeli džahilijeta. Svaka kuća ili zemlja koja nije podijeljena prije doslaska islama, dijeli se shodno islamskim pravilima.“⁶⁵¹

Četvrto, posljednji razlog jeste pravda, što znači da bogatstvo i imovina ne smiju biti stečeni bespravno i nepravedno. Naime, imovina se može steći ličnim naporom na osnovu supstituta koji se daje prvobitnom vlasniku, poklonom ili nasljeđivanjem. Važan aspekt pravednosti u odnosu na imovinu jesu zaštita javnih interesa i otklanjanje štete. To se naročito tiče onih kategorija imovine kojima se zadovoljavaju vitalne potrebe velikih društvenih grupa, kao što su ishrana i odbrana. Premda ove kategorije

649 Dijelovi ovog hadisa mogu se pronaći u: Buhari, *Sahih*, „Idžare/14“, str. 363; Tirmizi, *Sunen*, „Ahkam“, hadis 1352, tom 3, str. 634; el-Hakim, *el-Mustedrek*, tom 4, str. 101; Ebu Davud, *Sunen*, „Akdije“, hadis 3592, tom 4, str. 19. Za cjelovit prikaz i ocjenu vjerodostojnosti hadisa v. el-Albani, *Irva' el-Galil*, tom 5, str. 132-146.

650 Ovo je dio Poslanikovog, a. s., hadisa o kultivaciji neplodne zemlje. Njegov cjelovit tekst glasi: „Onaj ko kultivira neplodnu zemlju ima pravo na nju, a nepravedan korijen nema pravo.“ Kao što je Malik objasnio: „Nepravedan korijen jeste sve ono što je iskopano, uzeto ili zasađeno bespravno.“ (*Muvetta'*, „Akdije“, hadis 1421, str. 528; Buhari, *Sahih*, „el-Hars ve el-muzare'a/15“, str. 370)

651 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Akdije“, hadis 1430, str. 530.



imovine mogu biti u privatnom vlasništvu, njihovi posjednici nisu potpuno slobodni da njima raspolažu, za razliku od drugih vrsta imovine.

U ovom svjetlu možemo razumjeti razlog zabrane konzumiranja mesa magaraca tokom Bitke na Hajberu, u smislu da meso magarca nije zabranjeno po sebi (*zati*), nego zbog neke vanjske okolnosti (*'aredi*). Radi se o stavu brojnih učenjaka koji su procijenili da je osnova ove zabrane bila to što su magarci služili kao prijevozno sredstvo u borbi.

U Buharijinom Sahihu zabilježena je predaja 'Abdullaha ibn Omera: „Neki ljudi su išli naprijed kako bi sreli karavanu trgovaca i kupili namirnice od njih. Allahov Poslanik, a. s., zabranio im je da ih prodaju dok je ne donesu na pijacu.“⁶⁵² Stoga, prikladno je da se spriječi gomilanje namirnica i podizanje cijena. Prema *Muvetti*, Omer ibn el-Hattab je rekao:

Nema gomilanja na našoj pijaci, a ljudi koji imaju višak zlata u rukama ne smiju otkupljivati neku od Allahovih opskrba koje je On spustio u naša dvorišta, a zatim je gomilati protiv nas. Ako neko donese uvezenu robu ulažući veliki napor u ljeto i zimu, ta osoba je Omerov gost. Pustite ga da prodaje što želi i da zadrži ono što želi.⁶⁵³

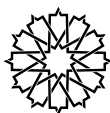
VALJANOST I NEVALJANOST

U skladu s ciljem Šerijata koji se odnosi na imovinske transakcije propisana su pravila koja uređuju valjanost (*sihha*) i nevaljanost (*fesad*) ugovora s obzirom na vlasništvo i sticanje vlasništva. Valjani su oni ugovori koji zadovoljavaju kriterije Šerijata i ispunjavaju njegovu pravu svrhu. Nasuprot tome, nevaljani ugovori ne zadovoljavaju neke od tih kriterija, čime se onemogućava ostvarenje cilja Šerijata.

Međutim, određeni nedostaci mogu se tolerirati kako bi se dala prednost svrsi (*masleha*) potvrđivanja određenih vrsta ugovora, kao što su nevaljane kupoprodaje zbog određenih propusta (*mufevvitat*), koje su razmatrane u fikhskim djelima. Iz tog razloga veliki učenjak i glavni muftija Granade iz 8. st. Ebu Se'id ibn Lubb odobrio je neke poslove koje su ljudi običajno sklapali na način koji nije bio valjan (*sahih*) u malikijskom mezhebu ako je postojalo neko mišljenje pravnika, makar i slabo, koje ih podržava.

652 Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadisi 2166-2167, str. 346.

653 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Buju“, hadis 1344, str. 451.



37

CILJEVI ŠERIJATA: TRANSAKCIJE ZASNOVANE NA RADU

Na osnovu prethodne diskusije spoznao si da je cilj šerijatskih pravila o imovinskim transakcijama stvaranje bogatstva kako za pojedinca, tako i za zajednicu. Već smo spominjali da se bogatstvo u principu sastoji od stvari koje imaju novčanu vrijednost (*mutemevvilat*) i rada (*'amel*). Rad čini jedan od osnovnih elemenata bogatstva i on je sredstvo korištenja preostala dva elementa.

U ovom poglavlju pod radom podrazumijevamo određenu vrstu rada, naime napor koji ulaže neka osoba bez kapitala s kapitalom druge osobe kako bi ostvarila dio njegovog profita. Među ljudima koji su sposobni za rad i proizvodnju mnogo je onih koji ne posjeduju kapital koji bi im omogućio da vrše produktivan rad ili im nedostaje dovoljno kapitala koji korespondira njihovom proizvodnom potencijalu. Također je mnogo vlasnika kapitala koji nisu u mogućnosti da ga upotrijebe u skladu s njegovim proizvodnim kapacitetom, naročito onih koji su kapital stekli na osnovi poklona ili nasljedstva. Kao rezultat, dvije osnove bogatstva, tj. kapital i rad, neće biti iskorišteni na produktivan način u mnogim slučajevima. To je, doista, veliki gubitak za radnike, vlasnike kapitala i cijelo društvo.

Da bi se prevazišla ova situacija, umni su ljudi otkrili načine kombiniranja kapitala i rada od kojih obje strane imaju koristi. Mudrost islamskog zakonodavstva nije da spriječi bilo koju od dviju strana da slijedi najbolji metod postizanja spomenutog cilja na pravedan način, tolerirajući pritom izvjesnu nekompatibilnost s pravilima koja uređuju transakcije koje se temelje na razmjeni (*mu'avedat*).



Transakcije zasnovane na radu sastoje se od *idžare* (iznajmljivanja), *musake* (partnerstvo u navodnjavanju), *mugarese* (partnerstvo u uzgoju voćnjaka), *kirada* (*commenda*), *džu'la* (plata; pružanje usluge za dogovorenu naknadu ili obavljanje nekog posla za dogovorenu naknadu, prim. N. B.) i *muzare'e* (partnerstvo u zemljoradnji). Osim u slučaju *mugarese*, sve ove transakcije sastoje se od ugovora koji podrazumijevaju fizički i mentalni napor radnika i zahtijevaju od njih da dio svojih života provedu na tim aktivnostima. Iako *mugaresa* traži određeni doprinos radnika kroz osiguranje npr. sadnica, taj je doprinos minimalan u poređenju s udjelom rada. Isto važi i za *musaku* u smislu da radnik može biti u obavezi da doprinese nekom opremom za rad, kao npr. pripremom rezervoara potrebnih za navodnjavanje.

Ugovori koji se zasnivaju na ovim poslovima nisu lišeni određenog nivoa neizvjesnosti (*garer*), zbog toga što je teško precizno procijeniti količinu zahtijevanog rada i iznos profita koji ostvaruju radnici od svog rada i investitori od svog kapitala. Ipak, Šerijat je zanemario sve ove vrste rizika, jer bi veća šteta proizašla iz situacije u kojoj bi ljudi bili lišeni velikih koristi koje ovakvi poslovi podrazumijevaju.

Isto tako, ovi ugovori nisu imuni na određenu štetu koja može pogoditi radnike u mnogim slučajevima, kao npr. kada učestvuju u partnerstvima *musaka* ili *muzare'a*, ali voćke ne daju plod ili kada rade za platu (*džua'l*), ali se ugovorena dobit ne ostvari, ili kada rade na osnovi *kirada*, ali ne ostvare profit. Dakle, radnici mogu provesti dosta vremena i pretrpjeti velike teškoće u ispunjavanju ugovora a da za to ne dobiju ništa. Ipak, Šerijat je zanemario ove moguće konsekvence s obzirom na činjenicu da je nezaposlenost mnogo štetnija za radnike od suočavanja s neuspjehom u ovom ili onom slučaju.

U ovim ugovorima radnici će željeti da završe posao što je prije moguće zbog potrebe da zarade sredstva za život, a njihov fizički rad jedini je način da ih ostvare. Stoga, često smo svjedoci situacije u kojoj se radnici posvećuju poslu i preko svojih mogućnosti jer ne mogu sebi priuštiti da ne čine tako. Stoga, ako ih investitori koji ih zapošljavaju prisile da prihvate strožije uslove, oni će biti u situaciji da biraju između toga da ostanu bez zarade na osnovi rada ili da jednostavno prihvate ugovor, a potom ga ne uspiju ispoštovati. U tom slučaju javit će se sporovi. Stanje u kome se nalaze radnici može navesti investitore u iskušenje da iskoriste potrebu radnika za poslom narušavajući njihova prava, a sve kako bi povećali prihode i maksimizirali profit.



Šerijat ima za cilj u svim spomenutim vrstama ugovora da zaštiti prava radnika postavljanjem konkretnih uslova kako njihov rad ne bi bio uzaludan ili potcijenjen. Tako investitori ne mogu opravdati nametanje strogih uslova radnicima, jer oni imaju različite načine kako da upotrijebe svoj novac. Oni mogu birati da investiraju novac ili da ga jednostavno čuvaju i troše na svoje potrebe. Nasuprot njima, radnici će ostati nezaposleni ako budu lišeni pomoći investitora.

Ipak, ne smije se vjerovati kako Šerijat dopušta da radnici uzimaju novac investitora na nepravedan način. Njegov je cilj da zaštiti njihova prava od narušavanja, jer je to ispravan put do pravde i interesa obiju strana, radnika i investitora. Istražili smo izvore Sunneta koji tretiraju različite vrste transakcija zasnovanih na ulaganju rada unatoč oskudnosti hadisa Poslanika, a. s., koji se odnose na njih i proučili stavove ranih učenjaka, naročito medinskih u vezi s tim poslovima. Na osnovu tog istraživanja, ustanovili smo da su ciljevi Šerijata u ovom pogledu utemeljeni na osam principa.

(1) Šerijat ima za cilj da poveća broj ugovora o radu i zanemari element rizika koji takvi ugovori podrazumijevaju. Da nema potrebe za ovim ugovorima, Šerijat ne bi dozvolio u njima ono što je dozvolio u imovinskim transakcijama objema ugovornim stranama. Ove transakcije spadaju u *hadžijjat* kategoriju *mesaliha*.

U ovom duhu ensarije su ponudili polovinu proizvoda svojih palmika u zamjenu za rad muhadžira na njima. Isto tako, u ovom duhu je Allahov Vjerovjesnik, a. s., sklopio sporazum s jevrejskom zajednicom u Hajberu da im pripada polovina proizvoda tamošnjih palmika na osnovi rada na njima, a imajući u vidu da je zemlja u Hajberu postala muslimanska javna imovina nakon vojnog osvajanja (*feth 'unve*). Većina islamskih učenjaka saglasila se o legitimnosti *musake* i *muzare'e*. Malikijski pravnici ocijenili su validnim *mugaresu*, dok su je hanefijski i šafijski pravnici zanemarili.⁶⁵⁴

Zato smo istaknuli slabost mišljenja koje ograničava validnost *musake* na palmike i vinograde i dali prednost mišljenju koje podržava dopuštenost ove vrste transakcije u svim vrstama uzgoja stabala i poljoprivrednih proizvoda. Zato smo dali prednost i praksi stanovnika Andaluzije koji su koristili uvakufljenu zemlju na bazi *mugarese*.

(2) Šerijat dozvoljava rizik koji je zajednički u sličnim transakcijama. To je zapravo posljedica prvog principa, o kome smo već raspravljali na početku ovog poglavlja. To znači da je rizik odlika ovih ugovora, a mi ne

654 Za sveobuhvatnu studiju i detaljnu analizu pravnih stajališta o ovim i drugim srodnim temama, v. Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam*.



vjerujemo da Šerijat nije prihvatio rizik u ugovorima koji nisu zasnovani na radu. Ipak, treba se podsjetiti da se rizik koji je ovdje prihvaćen odnosi samo na ono što je teško procijeniti, kao što je količina rada i njegovo trajanje te različiti uslovi koji utječu na njegovo izvođenje, naime toplo ili hladno vrijeme.

Međutim, mora se jasno specificirati ono što se može precizno procijeniti. Primjeri su vrsta rada (kod *idžare*), nivo naknada (kod *džu'la*), iznos kapitala (kod *kirada*), procenat koji se ima dati izvršitelju od profita koji posao donese i udio prinosa koji će biti dat radniku (kod *musake* i *mugarese*).

(3) Treći princip sastoji se od izbjegavanja svega što bi moglo preopreteti radnika u takvim ugovorima.⁶⁵⁵ Time se investitori sprečavaju u nastojanju da maksimiziraju svoj profit tako što iskorištavaju potrebu radnika da zaradi za život na osnovu ovakvih ugovora. Stoga, pravnici su kazali da se radnicima kod *musake* ne smiju postavljati uslovi koji od njih traže nešto više od njihovog fizičkog rada, osim ako se radi o nečemu što je zanemarivo, kao što je popravka ograde ili rezervoara na zemljišnom posjedu. Nije im dozvoljeno da radnicima nameću troškove poput onih koji su vezani za stoku ili njene čuvare. Kada je u pitanju *mugaresa*, ne smiju se radnicima postavljati uslovi kojima bi se od njih, npr., zahtijevalo da krče šumu ili prave ogradu oko područja na kome se sade stabla. S druge strane, ako je postavljen neki uslov vlasniku zemlje, onda je to dozvoljeno, obavezujuće i mora se izvršiti.

Isto tako, naši učenjaci bili su stava, vezano za *muzare'u*, da nije dozvoljeno da vlasnik zemlje da obrađenu zemlju zemljoradniku (*muzari'*) i postavi uslov da je ovaj mora vratiti obrađenu po isteku perioda *muzare'e*. Razlog je taj što vlasnik zemlje, nakon njene obrade, treba nekoga ko će na njoj kultivirati proizvode. Čak i da zemlja nije obrađena, radnik neće prihvatiti takvu transakciju. Zahtjev radniku da je ostavi obrađenom kada se *muzare'a* završi ravan je prisili.

655 U tom smislu Malik je rekao: „Sunnet u *musakah* transakciji, u vezi s onim što je dozvoljeno vlasniku zemlje, jeste da on može stipulirati u ugovoru obavezu radnika da održava ogradu, čisti izvor vode, kopa kanale za navodnjavanje, oprauje palme, obrezuje grane, ubire plodove itd., pod uslovom da radnik ima udio u plodovima koji je preciziran sporazumom ugovornih strana. Međutim, vlasnik ne može stipulirati u ugovoru otpočinjanje novih poslova u izvedbi radnika, kao što su kopanje bunara, dovođenje vode iz bunara do površine, poticanje nove sadnje ili izgradnja spremišta za vodu čiji je trošak veliki. To je kao da vlasnik voćnjaka kaže nekome: „Sagradi mi kuću ovdje, iskopaj mi bunar, obezbijedi mi protok izvorske vode ili uradi neki posao za polovinu plodova ovog mog voćnjaka“, prije nego što su plodovi sazreli i prije nego što ih je dozvoljeno prodati. To je prodaja ploda prije nego je potpuno zreo. Allahov Vjerovjesnik, a. s., zabranio je prodaju plodova prije nego što sazriju.“ (Malik ibn Enes, *Muvetta'*. str. 496)



(4) Četvrti princip jeste da se ovi ugovori ne smatraju obavezujućim na osnovi verbalnog izražavanja ugovornih strana. Prema našem (malikijskom) stavu, oni su dobrovoljni do momenta početka izvršenja posla. Ovaj stav jednoglasan je u malikijskoj školi kada govorimo o *džu'lu* i *kiradu*, te većinski u odnosu na *mugaresu* i *muzare'u*. Pravnici su mišljenja da se ovo pravilo ne primjenjuje u slučaju *musake*, koja je obavezujuća odmah po zaključenju.⁶⁵⁶ Razlog je taj što bi stabla voćki i usjevi mogli pretrpjeti značajnu štetu ako ugovor ne bi imao obavezujuću snagu odmah po njegovom zaključenju.

Međutim, naš je stav da nijedan ugovor koji uključuje fizički rad ne bi trebalo da ima obavezujući karakter odmah po zaključenju. Pošto se ovo vraća na koncept izbora radnika (*hijar el-'amil*), bilo bi prikladno da se u ovoj vrsti ugovora precizira određeno vrijeme u kome radnik treba izvršiti posao, kao u slučaju neobavezujuće kupoprodaje s pravom izbora (*bej' el-hijar*), kako bi se spriječila šteta koju bi investitor potencijalno mogao pretrpjeti. Isto tako, u bilo kojem od spomenutih ugovora trebalo bi precizirati rok izvršenja posla kako bi se izbjeglo gubljenje investitorovog vremena.

(5) U ovim ugovorima dopušteno je stipulirati da će radnicima biti isplaćene dodatne naknade pored onih koje primaju na osnovi rada. Naši učenjaci kazali su da radnici u *musaki* mogu postaviti uslov vlasniku voćnjaka da im dodijeli jedan dio zemljišta kako bi ga koristili na vlastitu korist. U isto vrijeme jasno su kazali da takav uslov nije dopušten vlasniku zemlje; ako bi takav uslov bio nametnut u korist vlasnika, to bi značilo opoziv ugovora.⁶⁵⁷

(6) Šesti princip sastoji se od plaćanja duga radnicima odmah nakon završetka posla, bez bilo kakvog odlaganja. Razlog je to što su radnici najčešće u potrebi da odmah koriste naknadu za svoj rad budući da nemaju ušteđevinu od koje bi mogli živjeti. Poslanik, a. s., je rekao u jednom hadisi-kudsiju: „Uzvišeni Allah je rekao: 'Bit ću protivnik trojici na Sudnjem danu', a među njima je spomenuo 'onoga ko unajmi radnika pa mu ovaj završi cijeli posao, ali mu on ne plati njegov rad'“⁶⁵⁸

To se odnosi na odgađanje plaćanja radnikovih nadnica i njihovo neplaćanje, pri čemu je ovo drugo, naravno, ozbiljnije. Isplata plata radnicima smatra se Allahovim pravom, zbog čega je On kazao: „Ja ću biti protivnik trojici“, tj. u ime titulara tog prava. Ovo je veliko upozorenje na važnost spomenutog

656 Ibn Rušd. *Mukaddimat*, tom 2, str. 552; Rassa', *Šerh Hudud Ibn 'Arefe*, tom 2, str. 508.

657 Malik je u ovom pogledu naveo: „Ako radnik navodnjava palmike, a između njih ima parcela neplodne zemlje, sve što on kultivira pripada njemu.“ Dodao je: „Ako vlasnik zemlje postavi uslov radniku da mu kultivira neobrađenu zemlju, to nije dobro jer u tom slučaju radnik vrši navodnjavanje za vlasnika zemlje i uvećava vrijednost njegove imovine (bez ikakve naknade za sebe).“ (*Muvetta'*, str. 495)

658 Buhari, *Sahih*, „Buju“, hadisi 2227, str. 355; „Idžare“, hadisi 2270, str. 361-362.



prava i jasno odvrćanje od njegovog zanemarivanja. U jednom hadisu koji prenose 'Abdullah ibn Omer, Džabir ibn 'Abdullah i Enes ibn Malik Poslanik, a. s., je rekao: „Dajte radniku njegovu platu prije nego što mu se znoj osuši.“⁶⁵⁹

(7) Sedmi princip sastoji se od obezbjeđenja radniku sredstava koja su neophodna da završi rad jer ne smije biti prisiljavan da to sam učini. Pravnici su kazali da, ukoliko radnik u *musaki* nije u mogućnosti da završi posao, treba uposliti drugog radnika tako da vlasnik vrta ne trpi gubitak, čak i ako je drugi radnik manje pouzdan od prvog. Ako nije moguće pronaći zamjenu radniku, onda je vlasniku dozvoljeno da proda dio plodova namijenjenih radniku nakon što sazriju kako bi unajmio nekoga da završi posao i plati ostatak prvom radniku. Nadalje, malikije su čak zauzeli stav da radnik u *mugaresi* može prodati svoje pravo na rad zamjenskom radniku i ovo je doista jedna od posebnih odlika malikijske jurisprudencije.

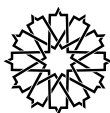
(8) Osmi princip sastoji se od izbjegavanja svih vrsta uslova i ugovora koji podsjećaju na ropski rad, kao što je npr. zahtjev radnicima da rade cijeli ili iznimno dug period svog života za istog poslodavca, tako da nema ju izlaza iz tog odnosa. Zato su naši učenjaci ocijenili pravno ništavnim *musakah* u pogledu uzgoja stabala koja rađaju cijelu godinu, kao što su banana i lucerka. Isto važi i za stabla koja počinju rađati plodove tek nakon proteka dugog perioda kao što su palmine izdanci i zasadi masline. S tim u vezi učenjaci Tunizije (Afrike) bili su stava da oprašivanje neplodnih stabala, poput starog maslinovog drveća na planini Vuslat, u blizini grada Kajrevana potpada pod *mugaresu*, a ne *musakah*.

Po našem mišljenju, bolje je da se precizira period *musakah* za one vrste stabala koje daju plod u kontinuitetu, poput stabala banane, tokom kojeg radnik može ostvariti korist, nego jednostavno okvalificirati takav posao pravno ništavnim. Naime, mogli smo vidjeti već iz prvog principa da je cilj Šerijata da promovira ove transakcije. Prema tome, nema nikakve dileme da ona vrsta *muzare'e* koja je u Tunisu poznata kao *šerike el-hammas*,⁶⁶⁰ na kojoj se zasniva većina *muzare'a* ugovora, stoji u suprotnosti sa svrhom Šerijata, bez obzira na to koliko zagovornici ovog oblika poslovanja isticali njegovu neophodnost.

659 Ibn Madže bilježi predaju od Ibn Omera, Taberani u svom *Evsatu* od Džabira, a el-Hakim i et-Tirmizi u svom *Nevadir el-usulu* od Enesa. Mada su svi njegovi senedi pojedinačno slabi, oni podupiru jedan drugog (autor).

Muhammed ibn 'Ali ibn el-Hasen Ebu 'Abdullah et-Tirmizi, *Nevadir el-usul fi ehadis er-resul*, ur. 'Abd er-Rahman 'Umejre (Bejrut: Dar el-džil, 1412/1992), tom 1, str. 116; Ibn Madže, *Sunen*, ur. Mahmud Muhammed Nessar (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1419/1998), hadis 2443, tom 3, str. 172.

660 *Hammas* je radnik u *muzare'a* ugovoru s pravom na petinu proizvoda (autor).



CILJEVI ŠERIJATA: POKLONI I DONACIJE

Ugovori o poklonu i donaciji (*'ukud et-teberru'at*, dobroćini ugovori, prim. N. B.) temelje se na ideji uzajamnog pomaganja (*muvasat*) članova društva. Budući da *muvasat* osnažuje koncept građanstva, on služi višim ciljevima *hadžijjat* kategorije *maslehe* i u sebi utemeljuje plemenite islamske vrline. Putem ovih ugovora pomažu se oni koji su u nevolji, obogaćuju siromasi i ostvaruju brojne koristi za muslimane.

Nemamo namjeru da u ovom poglavlju raspravljamo o svim vrstama poklona i donacija koje imućni ljudi velikodušno pružaju prosjacima ili rođacima i voljenima iz ljubaznosti i učtivosti, bilo da je riječ o dnevnim milostinjama ili prigodnim i sezonskim darovima. Ove donacije ne predstavljaju prava njihovih titulara, nego se radi o općim izdacima koji su postali dijelom običajnog ponašanja ljudi. Također, one su postale dijelom vjerskog podsticanja, čime se vraćaju na čine pobožnosti (*kurubat*).

Prema tome, ovdje mislimo na one donacije i poklone koji se čine s ciljem da se njihovim recipijentima pribavi vlasništvo, tj. prenese neka imovina (*temlik*), da se njihove imovinske potrebe zadovolje (*igna'*) i da se uspostave važne socijalne ustanove (*mesalih*) koje predstavljaju one vrste bogatstva za koje se ljudi obično natječu i zbog čijeg se isključivog posjedovanja često spore. Milostinja (*sadeka*), poklon (*hibe*) i posudba (*'arije*) mogu se podvesti pod prvo značenje troškova, baš kao što mogu pripadati i drugom značenju kada se donacija sastoji od prinosa (*rej'*), nekretnine (*'akar*) ili velikog iznosa novca. Isto tako, oni služe obogaćivanju i prijenosu imovine, neovisno o tome da li su korisnici konkretni pojedinci, posebne kategorije ljudi ili javni interes koji koristi cijeloj zajednici. Kao primje-



re navest ćemo donacije kojima se pomažu studenti, siromasi, bolesnici, mudraci i izbjeglice, te donacije kojima se pokrivaju troškovi izgradnje utvrda i luka i opremanja vojnika.

Na sličan način donacije i pokloni u ovom smislu potpadaju pod šerijatska pravila (*ahkam*) koja reguliraju prava koja su često predmet sporenja među ljudima, bilo u odnosu na njihovo sticanje i očuvanje ili njihovo izvođenje i zaštitu. Spor se može javiti kao posljedica kajanja i poricanja donatora ili oklijevanja njegovih nasljednika ili staratelja da izvrše poklon. Razlog može biti i prekoračenje ili prijestup onih kojima je poklon učinjen u odnosu na ono što su ovlašteni da prime.

Zbog ovih slučajnih elemenata koji često utječu na donacije i poklone u smislu koji je ovdje istaknut, oni se tretiraju na osnovu pravila i principa koji upravljaju pravima, kao i u svjetlu ciljeva Šerijata. Izvori Šerijata sadrže brojna pojašnjenja ciljeva šerijatskih pravila o donacijama i darovima. Naše temeljito istraživanje ovih izvora omogućilo nam je da identificiramo četiri glavna principa Šerijata na ovom polju.

(1) Prvi princip je da se povećaju donacije i pokloni u namjeri da se ostvare javne i privatne koristi. Pošto je ljudska pohlepa glavna prepreka davanju donacija i poklona, Šerijat je posebnu pažnju posvetio poticanju ljudi i stimuliranju njihovog interesa da daju poklone i donacije klasificirajući ih kao djela za koja nagrada donatoru ne prestaje ni njegovom smrću. Tako se prenosi u vjerodostojnom hadisu: „Kada čovjek umre, prestaju sva njegova djela, osim u tri slučaja: trajne sadake, znanja kojim se ljudi koriste i dobrog djeteta koje čini dovu za njega (tj. umrlog).“⁶⁶¹

U Poslanikovo, a. s., vrijeme bilo je mnogo slučajeva trajne sadake (*sadekat džarije*) i osnivanja vakufa (*evkaf*) od samog Poslanika, a. s., ili njegovih ashaba. Spomenut ćemo vakufe Omera ibn el-Hattaba⁶⁶² i Ebu Talhe el-Ensarija,⁶⁶³ koje su oni osnovali na savjet Poslanika, a. s. Možemo spo-

661 Muslim, *Sahih*, „Vasijje“, hadis 1631, str. 638; Darimi, *Sunen*, ur. Fevvez Ahmed Zamerli i dr. (Kairo / Bejrut: Dar er-rejjan i Dar el-kitab el-'arebi, 1407/1987), „Mukaddime“, Bab 46, tom 1, str. 148.

662 'Abdullah ibn Omer prenosi da je Omer, kada je stekao komad zemlje u Hajberu, došao Poslaniku, a. s., govoreći mu: „Stekao sam komad zemlje, bolji od bilo kojeg što sam dosad imao. Šta mi savjetuješ u vezi s tim?“ Poslanik, a. s., je odgovorio: „Ako želiš, možeš je uvakufiti u dobrotvorne svrhe.“ Omer je onda dao zemlju kao sadaku (tj. vakuf) pod uslovom da se zemlja ne smije prodati niti pokloniti niti nasljeđivati, a da se njeni prihodi koriste za pomoć siromašnima, njegovoj rodbini, za oslobađanje robova, džihad, goste i putnike; njen upravnik ima pravo uzeti razuman procenat uroda i hraniti svoje prijatelje bez namjere da se od nje obogati. (Buhari, *Sahih*, „Vesaja“, hadis 2772, str. 459)

663 Enes ibn Malik prenosi sljedeće: „Ebu Talha je imao više palmika od bilo kojeg ensarije u Medini. Najdraža mu je bila Bejruga, koja se nalazila ispred Poslanikove, a. s., džamije. Allahov Poslanik, a. s., običavao je ići tamo i piti njenu dobru vodu.“ Enes je dodao: „Kada je objavljen ajeti: *Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio od onoga što vam je najdraže*



menuti također vakuf koji je osnovao Osman ibn 'Affan kada je čuo Poslanikove, a. s., riječi: „Ko će kupiti vrelo vode u Rumi⁶⁶⁴ (i uvakufiti ga na opću dobrobit ljudi) tako da ga može koristiti kao i ostali muslimani bez bilo kakve privilegije.“ Osman ga je kupio i uvakufio na dobrobit muslimana.⁶⁶⁵ Na koncu, možemo spomenuti i vakuf Sa'da ibn 'Ubade koji se sastojao od bašče zvane el-Mahraf.⁶⁶⁶

Ove sadake predstavljaju vakufe osnovane s ciljem da koriste svim muslimanima shodno postavljenim uslovima. Time se otklanja svaka sumnja da je cilj Šerijata povećanje broja dobroćinih ugovora. Zato se s pravom može postaviti pitanje kako je neko poput sudije Šurejha mogao kazati kako vakufi nisu dozvoljeni? Zato je Malik na sljedeći način prokomentirao stav kadije Šurejha:

Neka je Allahova milost na Šurejha! Rekao je to što je rekao u svom mjestu (Kufi), ali nije došao u Medinu da vidi naslijeđe izvanrednih ličnosti među Poslanikovim, a. s., suprugama, njegovim ashabima i tabi'inima i vakufe koje su oni utemeljili iz svojih imetaka. A ovdje se nalaze vakufi Allahovog Poslanika, a. s., koji se sastoje od sedam bašči! Čovjek bi trebalo da govori samo ono o čemu ima cjelovito znanje.⁶⁶⁷

(2) Drugi princip je da donacije moraju biti dobrovoljne te da ih ne treba pratiti bilo kakvo oklijevanje. To je zbog toga što se radi o djelima koja se čine iz ljubaznosti i plemenitosti, koja se očituje u davanju dijela vrijedne imovine bez očekivanja protunaknade. Dakle, donator mora imati iskrenu namjeru da pomaže društvu općenito i težiti nagradi za to od svog Gospodara. Prema tome, cilj je Zakonodavca da vakifi postave uslove kako vaku-

(3:92), Ebu Talha je rekao Allahovom Poslaniku, a. s.: 'O, Allahov Poslaniče! Slavljani i Uzvišeni Allah veli: *Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio od onoga što vam je najdraže*, a, bez dileme, meni je Bejruga najdraži imetak koji imam. Zato bih želio da je uvakufim u ime Allaha. Nadam se Allahovoj nagradi za to. O, Allahov Poslaniče! Utroši je kako Allah od tebe traži.' Na to je Allahov Poslanik, a. s., rekao: 'Svaka čast! To je vrijedna imovina. Čuo sam što si rekao (o, Ebu Talha) i mislim da bi bilo dobro da je daš poznicima i rodbini.' Ebu Talha je rekao: 'Učinit ću tako o, Allahov Poslaniče.' Zatim je Ebu Talha podijelo tu bašču svojim rođacima.' (Buhari, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1461, str. 236-237; Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 998, str. 360)

664 Ruma je bio poznati izvor vode u Medini.

665 Buhari, *Sahih*, „Musaka/1“, str. 378; Tirmizi, *Sunen*, „Menakib“, hadis 3703; en-Nesa'i, *Sunen*, „Vakf el-mesadžid“, hadis 3608, tom 6, str. 235.

666 Ibn 'Abbas prenosi: „Majka Sa'da ibn Ubadea umrla je dok je on bio odsutan. On je upitao: „O, Allahov Poslaniče! Majka mi je umrla dok sam ja bio odsutan, hoće li joj koristiti ako dam sadaku u njeno ime?“ Poslanik, a. s., je odgovorio: „Hoće.“ Sa'd je onda kazao: „Uzimam te kao svjedoka da svoju bašču po imenu el-Mahraf dajem kao sadaku (vakuf) u njeno ime.“ Buhari, *Sahih*, „Vesaja“, hadis 2756, str. 455-456.

667 Ibn Rušd, *Mukaddimat*, tom 2, str. 418; el-Kadi 'Ijad, *Tertib el-medarik*, tom 2, str. 120. V. sličnu Malikovu izjavu o vakufu u: Fahr ed-Din er-Razi, *Menakib el-Imam eš-Šafi'i*, ur. Ahmed Hidžazi es-Sakka (Bejrut: Dar el-džil, 1413/1993), str. 48-49.



fi ne bi rezultirali nekom štetom. Ako davanje milostinje rezultira štetom, to će dovesti do situacije u kojoj ljudi strahuju od činjenja dobra. A dobro ne bi smjelo imati za posljedicu štetu, na što je ukazano u sljedećem kur'anskom ajetu: *Niko neka se ne zadužuje iznad mogućnosti svojih: majka ne smije trpjeti štetu zbog djeteta svoga, a ni otac zbog svoga djeteta. I nasljednik je dužan sve to (2:233).*⁶⁶⁸ Smisao dobrovoljnog pristanka (*tajjib en-nefs*) kod donacija specifičniji je u odnosu na njegovo značenje kod ugovora o razmjeni (*mu'avedat*, komutativni ugovori, prim. N. B.), shodno elaboracijama pravnika. To znači da je vrijeme kada dobročino raspolaganje u vidu vakufa postaje obavezujuće nakon što je donesena odluka o njegovom osnivanju fleksibilnije definirano u odnosu na ugovore o razmjeni.

Dokazi ovih pravila utemeljeni su na brojnim indikatorima iz Sunneta, kao i izjavama učenjaka ummeta. Tako npr. čitamo sljedeći vjerodostojni hadis:

„Da daš sadaku (kada si) zdrav i škrt, u strahu od siromaštva, u nadi da ćeš postati bogat (sadaka je u tom mentalnom i psihičkom stanju najbolja). Ne treba da odgadaš (sadaku do vremena) kada ti se smrt primakne, kada ćeš govoriti: 'Ovo je za toga i toga, a ovo je za toga i toga.' Gle, već je u posjedu toga i toga.“⁶⁶⁹

Ovo je situacija koja traži ozbiljnu promišljenost i odlučnost i ne dozvoljava odugovlačenje do vremena kada nastupanje smrti postaje izvjesno. Promišljenost i odlučnost potvrđuju se prijenosom posjeda (*tahviz*) ili svjedočenjem (*išhad*).

Uvjetovanje posjeda kod donacija i poklona ima za cilj da postigne ovu svrhu, jer za razliku od ugovora o razmjeni, dobročini ugovori postaju obavezujući tek nakon što primalac dođe u posjed poklonjene imovine. Stoga, ako donator umre prije nego što recipijent preuzme doniranu imovinu, donacija se poništava te za nju važe pravila oporuke. U ovom kontekstu bilježi se u *Muvetti* da je 'Aiša rekla:

Ebu Bekr es-Siddik poklonio mi je palmina stabla koja su davala dvadeset *evsaka* od svoje imovine u el-Gabi. Na samrti je rekao: „Tako mi Allaha, moja kćerke, nema nikog koga bi radije ostavio bogatim nakon moje smrti od tebe. Ne postoji niko koga bi mi bilo teže vidjeti u siromaštvu nakon moje smrti od tebe. Bio sam

668 V. autorov komentar ovog ajeta u: Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 2, str. 431-434.

669 Hadis počinje ovako: „Ebu Hurejre prenosi da je došao neki čovjek Allahovom Vjerovjesniku, a. s., i upitao ga: 'Allahov Vjerovjesniče, koja sadaka je najbolja?' Na to je Poslanik, a. s., odgovorio: 'Da ...' (Buhari, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1419, str. 229; „Vesaja“, hadis 2748, str. 453; Muslim, *Sahih*, „Zekat“, hadis 1032, str. 370)



ti poklonio palmina stabla koja daju dvadeset evsaka. Da si ubirala njegov rod i uzela posjed nad njima, bili bi tvoji, ali su ona sada imetak nasljednika koji su tvoja braća i sestre, pa ih podijeli prema Allahovoj Knjizi.“

‘Aiša je nastavila:

Rekla sam: „Oče moj! Tako mi Allaha, čak i da ih ima više, ostavila bi ih. Samo je Esma sa mnom. Ko je još moja sestra?“ Ebu Bekr je odgovorio: „Dijete koje je u materici Haridže. Mislim da će biti djevojčica.“⁶⁷⁰

Svjedok može nadomjestiti faktičko uzimanje u posjed prilikom potvrde validnosti ugovora, što je Malikov stav. Vjerujemo da se on zasniva na predaji en-Nu‘mana ibn Bešira:

On je rekao da mu je otac Bešir dao poklon. Međutim, ‘Amra bint Revaha, Beširova žena, nije se složila s tim, osim ako Poslanik, a. s., tome posvjedoči. Bešir je potom odveo en-Nu‘mana Allahovom Vjerovjesniku, a. s., i rekao: „Dao sam poklon ovom svom sinu.“ Allahov Vjerovjesnik, a. s., je upitao: „Jesi li svakome od svoje djece dao isto to?“ On je odgovorio: „Nisam“. Allahov Vjerovjesnik, a. s., mu je onda naredio da vrati poklon.⁶⁷¹

Ova predaja jasno dokazuje da Beširova supruga nije smatrala poklon validnim dok ne bude posvjedočen. Ona govori o tome da je bio običaj da ljudi traže svjedoke pri davanju poklona. Iz tog razloga ‘Amra je zahtijevala da Poslanik, a. s., bude svjedok u ovom slučaju.

Poznato je da donator može imati bojazan od odlaganja preuzimanja posjeda od strane primaoca donacije, pa u tom slučaju pribjegava svjedočenju verbalne izjave o donaciji, a zatim vrši prijenos imovine. Prema našem mišljenju, to je dovoljno da se ustanovi validnost poklona. Prema malikijama, primalac isto tako postaje vlasnik imovine koju mu je poklonio donator i stoga ima pravo da zahtijeva posjed nad njom. Mnogi pravnici, poput Šafije i Ebu Hanife, zauzeli su stav da je posjed nužan uslov validnosti ugovora o poklonu, te sve dok poklonoprimac ne zauzme posjed, on nije obavezujući za poklonodavca.⁶⁷² Ovim stavom želi se olakšati situacija dobročinitelja dok njihovo verbalno obećanje ne bude propraćeno njegovom implementacijom. Hanefije su

670 Malik ibn Enes, *Muvetta’*, „Akdije“, hadis 1434, str. 533. Haridže je bila supruga Ebu Bekrovog „pobratima“ među ensarijama.

671 Buhari, *Sahih*, „Hibe“, hadisi 2586-2587, str. 418; Muslim, *Sahih*, „Hibat“, hadisi 1623-1624, str. 631-633; Malik ibn Enes, *Muvetta’*, „Akdije“, hadis 1433, str. 533.

672 Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 309-400; Rassa, Šerh Hudud Ibn ‘Arefe, tom 2, str. 544-546.



zauzele stav da je dozvoljeno opozvati poklon čak i nakon što je poklonoprimac došao u njegov posjed, osim u sedam slučajeva, što se vraća istom cilju.⁶⁷³

Ahmed ibn Hanbel, Ebu Sevr i Davud ez-Zahiri jesu među onima koji su smatrali da su verbalni ugovori o poklonu validni i obavezujući. Njihov stav, koji se pripisuje i Ebu Jusufu, učeniku Ebu Hanife, nastoji ugovore o dobročinstvu pozicionirati skupa s ostalim vrstama ugovora. Oni su, dakle, zanemarili elemenat ljubaznosti i dobročinstva (*ma'ruf*) u ovim ugovorima. Njihov je razlog bio da izbjegnu ograničavanje dobročinih djela koje bi dobročinitelje moglo odvratiti od njihovog preduzimanja, čime bi bile propuštene mnoge koristi.

Vjerujemo da je razlog zbog kojeg je ocu dato pravo da opozove poklon koji je dao sinu to što roditelji obično daju poklone svojoj djeci manje promišljajući o tome i iz ljubavi i milosti koju imaju prema njima, a u isto vrijeme nošeni mišlju da je imovina njihove djece ujedno i njihova imovina. Prema tome, ukoliko se otac pokaje zbog svoje odluke, Šerijat mu daje pravo da odustane od poklona. Nadalje, ovdje se uvažava značenje očitstva kako dijete ne bi bilo uzrokom sputavanja i ograničavanja svog oca. I majka ima pravo na opoziv ako je otac živ, shodno pravnim finesama u fikhskim djelima. U ovom kontekstu Buhari prenosi da je Malik ibn Enes objasnio značenje *'arije* kao „doniranje datuline palme od strane jedne osobe (iz njegovog palmika) drugoj osobi; potom zbog toga što je donator pretrpio štetu od primaočevog palmika, dozvoljeno je donatoru da kupi palmino stablo za hurme“.⁶⁷⁴

Na osnovu ovog objašnjenja shvatamo u kojoj mjeri Šerijat štiti dobročinitelje od bilo kakve štete koja bi mogla nastati kao posljedica dobrih djela koja su učinili, kako ljudi ne bi bili odvraceni od činjenja dobra.

(3) Treći princip je da treba primijeniti principe tolerancije i fleksibilnosti na način potvrde validnosti dobročinih ugovora shodno željama donatora. Poklanjanje imovine teško pada ljudima, tako da motiv za poklon treba biti vjerom inspirirana darežljivost i plemeniti moral. Međutim, poklonodavčev dobri motiv može biti pomiješan s jako lošim primislima, od kojih su najjače one o kojima Uzvišeni govori u sljedećem ajetu: *Šejtan vas*

673 Prema hanefijskim pravicima sedam je slučajeva u kojima nije dozvoljeno opozvati poklon: (1) svaki priraštaj u poklonjenom predmetu koji uvjetuje povećanje njegove vrijednosti; (2) smrt jedne od ugovornih strana; (3) ako poklonodavac primi kompenzaciju za poklon, čak i ako je od treće strane; (4) ako poklonjeni predmet nije više u posjedu primaoca; (5) bračni odnos prije (ne poslije) nego što je poklon učinjen; (6) srodstvo koje predstavlja bračnu zapreku i (7) uništenje poklonjene stvari (*'ajn*). Za više detalja v. Kasani, *Beda'it es-sana'i*, tom 6, str. 128-129; Fahr ed-Din Osman ibn 'Ali Zejle'i, *Tebj'in el-haka'ik Šerh Kenz ed-Deka'ik* (Bejrut: Dar el-ma'rife, b. d.), tom 5, str. 98-101.

674 Buhari, *Sahih*, „Buju“, Bab 84, str. 349.



plaši neimaštinom i navraća vas da budete škrti, a Allah vam obećava oprost i nagradu Svoju; Allah je neizmjereno dobar i zna sve (2:268). Pošto prvi princip pojašnjava da je cilj Šerijata da podstakne donacije i poklone, tolerancija i fleksibilnost kod potvrde njihove validnosti jačaju taj cilj.

Zato je Šerijat dozvolio da se važenje poklona vezuje za smrt poklonodavca, i to putem ustanove oporuke iako to proturječi osnovnom pravilu o raspolaganju imovinom, budući da čovjek može raspolagati svojom imovinom samo za života. Tako se poklonodavčevi uslovi imaju sprovesti shodno vrsti poklona, bez obzira na to da li su opći ili konkretni, privremeni ili trajni. Svaki drugi uslov mora se ispoštovati pod pretpostavkom da ne proturječi nekom višem cilju Šerijata koji nastoji pomiriti svoje ciljeve kada se oni razlikuju. Premda to može rezultirati ispuštanjem nekih aspekata pojedinog cilja, to je zanemarivo.

Pretežno mišljenje među vodećim pravnicima malikijske škole jeste da uslovi koji se tiču uvakufljenja, poklona i milostinja jesu obavezujući, kao što je pravo opoziva milostinje (*sadaka*) ili poklona (*hibe*). Obavezujući je i uslov donatora ili dobročinitelja da donirani predmet ne smije biti poklonjen trećem licu ili prodan. Zapravo, vodeći učenjaci škole zauzeli su pet različitih mišljenja o ovom pitanju, koje je u potpunosti istražio Ibn Rušd od Kafsija⁶⁷⁵ u svom djelu *el-Fa'ik*. Od tih pet mišljenja on je dao prednost onome da su stipulirani uslovi obavezujući te da su milostinje i pokloni nalik vakufima u ovom pogledu.⁶⁷⁶

Zapravo, princip koji smo ustanovili ovdje objašnjava njegovu preferenciju za razliku od ugovora o razmjeni (*mu'avedat*). Stipuliranjem uslova o nepreuzimanju posjeda (*ištirat 'adem et-tahviz*) pozabavit ćemo se u nastavku.

(4) Četvrti princip je da čin doniranja ne smije voditi narušavanju i gubitku prava drugih ljudi, kao što su nasljednici i povjerioci. U toku preislamskog perioda neznanja (džahilijet) oporuka je korištena kao zamjena za nasljeđivanje, a ljudi su je upotrebljavali kao sredstvo razbaštinjenja čak i najbližih srodnika kako bi imovinu poklonili uglednicima i vođama plemena radi poboljšanja svoje reputacije. U ovom pogledu Isma'il ibn Is-hak navodi kako ljudi tog vremena nikada nisu davali ženama i kćerkama

675 Ebu 'Abdullah Muhammed ibn 'Abdullah ibn Rašid el-Bekri el-Kafsi bio je vodeći pravnik i pravni teoretičar u Tunisu. Putovao je na Mašrik (Istok), gdje je studirao kod nekih od vodećih učenjaka, kao što su Šems ed-Din el-Isfahani, Ibn el-Munir (u. 683/1284) i Ibn Dekik el-'Id (u. 702/1302). Među njegovim studentima bili su: Ibn Merzuk el-Džedd (u. 781/1379) i 'Afif ed-Din el-Jafi'i el-Misri (u. 768/1366). Njegovi radovi uključuju, između ostalih, *eš-Šihab es-sakib šerh ibn el-Hadžib* (fikih), *el-Muzehebb fi dabt kava'id el-mezhebb, el-Fa'ik fi ahkam ve el-vesa'ik* i *Nuhbe el-vesil fi šerh el-hasil*.

676 Ibn Rušd, *el-Bejan ve et-tahsil*, tom 17, str. 540-542; Muhammed ibn 'Abd er-Rahman el-Hattab, *Mevahib el-dželil li šerh Muhtesar Halil* (Bejrut: Dar el-fikr, 1398/1978), tom 6, str. 50.

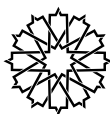


nasljedna prava koja im je islam dao, niti su imali obavezujuća pravila nasljeđivanja koja bi se morala poštovati.

Kada je Uzvišeni Allah propisao oporuku u korist roditelja i rođaka a zatim uspostavio pravila o nasljeđivanju, u umovima ljudi još uvijek je bila prisutna slika oporuke iz doba džahilijeta . Zato je oporuka ograničena time da se ona može sastaviti u korist lica koja nisu nasljednici i da ne smije prelaziti jednu trećinu imovine, što je jasno iskazano u predaji o Sa'du ibn Ebi Vekkasu u kojoj se navodi da je Poslanik, a. s., rekao: „(Oporuči) jednu trećinu, a i trećina je mnogo. Da ostaviš svoje nasljednike bogatim bolje je nego da ih ostaviš siromašnim, pa da prose od ljudi.“⁶⁷⁷ Već smo spomenuli Ebu Bekrove riječi upućene 'Aiši „ali su ona sada imetak nasljednika“.

Ovo pokazuje kako mnogi ljudi koriste oporuke i poklone kako bi izmijenili sistem nasljeđivanja ili naškodili svojim povjeriocima, misleći da ih ovo prvo oslobađa od grijeha drugog, jer su jednu lijepu svrhu (*ma'ruŕ*) zamijenili drugom. Zato je jedan od važnih aspekata pravne prevencije na ovom polju da se zaštite različite forme donacije od zloupotrebe. Tako npr. svjedočenje poklona nije dovoljno da spriječi spomenute sumnje, jer se poklonodavac i poklonoprimac mogu složiti da nasljednike i povjerioce liše njihovih prava a da predmet ugovora o poklonu ostane pod kontrolom poklonodavca. Prema tome, poklonoprimac koji bude uveden u posjed poklonjene imovine ima drugačiji cilj od onoga koji je spomenut u kontekstu drugog principa. Postaje jasno da je Malikovo mišljenje o ništavnosti porodičnih vakufa u korist muške djece, a na štetu ženske podržan snažnim argumentima. Štaviše, ovakve zaklade temelje se na običajima iz perioda džahilijeta, ali ih malikijski pravници dozvoljavaju, iako uz pokudu, na temelju drugog Malikovog mišljenja koje prenosi el-Mugire. Osobi u smrtnoj bolesti zabranjeno je da daje poklone, ali ne i da sklapa ugovore o razmjenu, kao što je kupoprodaja. Naime, kupoprodaja podrazumijeva kompenzaciju (odn. uzajamna davanja ili prestacije prodavca i kupca, prim. N. B.), za razliku od poklona kod kojeg se javlja sumnja o namjeri poklonodavca.

677 Ovaj hadis već je dokumentovan u 6. poglavlju (I dio).



39

CILJEVI ŠERIJATA: SUDSTVO I SVJEDOČENJE

Naše temeljito proučavanje izjava (*akval*) i dispozicija (*tesarrufat*) Šerijata pruža nam nužno znanje da je jedan od njegovih ciljeva da muslimanska zajednica ima vladare koji će voditi njene javne poslove, administrirati pravdu i sprovesti šerijatske propise. Islamsko pravo, kao kodeks koji uređuje međuljudske odnose i potraživanje prava od strane njihovih titulara, objavljen je kako bi se mogli realizirati spomenuti ciljevi. U suprotnom, to se ne bi dogodilo jer su prava podložna narušavanju i uzurpiranju zbog ljudske srdžbe ili strasti, isto kao što su podložna pogrešnom razumijevanju, nepoznavanju i negiranju.

Zaista, svako ko uvede određeni kodeks ili sistem, pošalje izaslanika ili naredi izvršenje nekog djela pretpostavit će mogućnost da nastane neka situacija u kojoj bi određene prepreke mogle spriječiti ostvarenje onoga što je time namjeravao. Stoga bi on preduzeo neophodne mjere predostrožnosti kako bi se mogao dobro nositi s takvom situacijom. Zato je sasvim prirodno da je jedan od najviših ciljeva Šerijata, nakon što je prenesen ljudima, uspostavljanje njegovog autoriteta, sprovođenje njegovih pravila i promoviranje njegove supremacije. Zato je obaveza zajednice da ima grupu učenjaka čiji je zadatak da prenose i uspostavljaju Šerijat, u skladu s naredbom Uzvišenog Allaha u sljedećem ajetu:

Svi vjernici ne treba da idu u boj. Neka se po nekoliko njih iz svake zajednice njihove potruđi da se upute u vjerske nauke i neka opominju narod svoj kad mu se vrate, da bi se Allaha pobojali (9:122).⁶⁷⁸

678 Da bi se shvatio puni smisao ovog ajeta, bilo bi dobro da citiramo komentar Muhammeda Asada. On navodi:



Prenosi se da je Poslanik, a. s., rekao delegaciji Benu Lejsa koja mu je došla: „Vratite se svom narodu, ostanite s njima i poučavajte ih.“⁶⁷⁹

Nadalje, obaveza je da se imenuju nosioci vlasti koji će preuzeti pitanja vezana za Šerijat i imenovati posebno tijelo koje će im pomagati u implementaciji njegovih odredbi. Uspostavljanje države i vlasti posljedica je šerijatskih učenja kako ne bi došlo vrijeme u kome se šerijatska pravila ne primjenjuju. Na to se ukazuje u sljedećem ajetu u kome Uzvišeni Allah veli:

Mi smo izaslanike Naše s jasnim dokazima slali i po njima knjige i terazije objavljivali, da bi ljudi pravedno postupali – a gvožđe smo stvorili, u kome je velika snaga i koje ljudima koristi (57:25).⁶⁸⁰

Zapravo, mnogo je ajeta u ovom smislu a Poslanikove, a. s., izjave i djela u ovom pogledu imaju status *mutevatir* predaja. Njegova uobičajena praksa bila je da šalje namjesnike i sudije u udaljene krajeve. I on sam preuzimao je zadatak suđenja u sporovima između ljudi u Medini, metropoli islama.

Štaviše, mnogi kur'anski diskursi (*hitabat*) iskazani su u formi množine, što znači da su upućeni zajednici kao cjelini vezano za politike koje može sprovesti samo grupa ljudi kojima su njihovi sugrađani povjerali nepohodni autoritet.⁶⁸¹ Međutim, naš cilj *nije* da u ovoj knjizi izložemo rele-

„Premda se u ajetu spominje specifično vjersko znanje, on ima pozitivan odnos prema svakoj vrsti znanja, što posmatramo u svjetlu činjenice da Kur'an ne dijeli duhovna i ovosvjetska nastojanja života, nego ih smatra različitim aspektima jedne te iste stvarnosti. U mnogim ajetima, Kur'an poziva vjernike da posmatraju prirodu i otkrivaju Božansku stvaralačku aktivnost u njenim mnogostrukim fenomenima i „zakonima“, kao i da uče iz historijskih lekcija s ciljem ostvarenja dubljeg uvida u čovjekove motivacije i unutarnje izvore i pokretače njegovog ponašanja; Kur'an za sebe kaže da je upućen 'onima koji misle'. Ukratko, intelektualna aktivnost kao takva postulirana je kao ispravan način za bolje razumijevanje Allahove volje i, ako se vrši uz moralnu savjest, kao validan metod obožavanja Allaha. Ovaj kur'anski princip naglašen je u brojnim vjerodostojnim hadisima Poslanika, a. s., kao npr.: „Traganje za znanjem sveta je dužnost (*ferida*) svakog muškarca i žene koji se predaju Allahu (*muslim ve muslima*)“ (Ibn Madže) ili 'Prednost (*fadl*) učenog nad pobožnim (tj. onim koji samo klanja, posti itd.) jeste kao prednost punog mjeseca nad zvijezdama' (Tirmizi, Ebu Davud, Ibn Madže, Ibn Hanbel, Darimi). Obaveza vjernika 'da se posvete sticanju dubljeg znanja o vjeri' (*li jetefekkahu fi ed-din*) i da ga prenose svojoj braći muslimanima odnosi se ne svaku granu znanja kao i na njenu praktičnu primjenu.“ (*The Message of the Qur'an*, str. 285, bilj. 162)

679 Prenosi ga Malik ibn el-Huvejris, koji je pripadao Benu Lejsu ibn 'Abd el-Menafu ibn Kinaniju (autor). (Buhari, *Sahih*, „Ilm“, Bab 25, str. 20)

680 O značenju gvožđa u odnosu na Objavu v. Tekijj ed-Din Ahmed ibn Tejmiije, *es-Sijase eš-šer'ijje fi islah er-ra'i ve er-re'ijje*, ur. Muhammed Ejman ibn Hasen eš-Šebravi (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1421/2000), str. 32-33.

681 Od ove vrste kur'anskih diskursa možemo spomenuti sljedeće ajete: *A ako se bojite razdora između njih dvoje, onda pošaljite jednog pomiritelja iz njegove, a jednog pomiritelja iz njene porodice. Ako oni žele izmirenje, Allah će ih pomiriti jer Allah sve zna i o svemu je obaviješten!* (4:35); *Ako se dvije skupine vjernika sukobe, izmirite ih; a ako jedna od njih ipak učini nasilje drugoj, onda se borite protiv one koja je učinila nasilje sve dok se Allahovim propisima ne*



vantne argumente o ovoj temi, jer ona pripada disciplinama *usul ed-dina* i nauci o šerijatskoj politici (*'ilm es-sijase eš-šer'ijje*).

Jedan od važnih načina pripreme terena za uspostavljanje Šerijata, što je također jedan od njegovih glavnih ciljeva, jeste širenje znanja o Šerijatu i povećanje broja njegovih poznavalaca. To je kolektivna dužnost (*fard kifaje*) cijele muslimanske zajednice i to će pomoći da se zadovolje njene potrebe, zavisno od ekspanzije njene teritorije i veličine njenih zemalja. Uzvišeni Allah je ovom ummetu povjerio Svoju Knjigu, koja sadrži najveća i najplemenitija učenja sastavljena od temeljnih principa i razrađenih pravila. U nekoliko prilika Poslanik, a. s., je naredio muslimanima u njegovom prisustvu da prenesu znanje o Šerijatu koje su primili od njega onima koji su odsutni. On je podsticao svakoga ko je slušao njegove hadise da ih prenese što je moguće tačnije kako bi ih drugi čuli bez izmjene.⁶⁸²

Rane generacije ummeta uzele su na sebe zadatak da umnože Mus-hafe i distribuiraju ih u različite regije muslimanskog svijeta i da sakupe hadise Poslanika, a. s., koje su prenijeli pouzdani prenosioci. Jednako važan zadatak koji je slijedio ove sastojao se od kompilacije i sistematizacije mišljenja islamskih učenjaka, što je postalo poznato pod nazivom *fikh*. Iz svega toga javile su se i iskristalizirale odlike prenosilaca Šerijata.

Sada, da bi osigurali primjenu pravnog sistema (Šerijata), ljudi treba da budu duboko prožeti osjećanjem njegove svetosti. Zapravo, ubjeđenje ljudi u ispravnost jednog prava omogućava njihovo dobrovoljno podvrgavanje tom pravu. Od svih pravnih sistema (*šera'i*), islamsko pravo je najcjenjenije kod sljedbenika jer je njegova nepogrešivost utvrđena na osnovu Objave. Stoga, učenjaci muslimanske zajednice uvijek su nastojali da trasiraju sve propise i pravila koje su izlagali na osnovu indikatora Kur'ana i Sunneta. Tako Uzvišeni Allah veli u Kur'anu: *I tako Mi Gospodara tvoga, oni neće biti vjernici dok za sudiju u sporovima međusobnim tebe ne prihvate i da onda zbog presude tvoje u dušama svojim nimalo tegobe ne osjete i dok se sasvim ne pokore* (4:65).⁶⁸³ Naravno, ovaj kur'anski tekst odnosi se specifično na

prikloni. Pa ako se prikloni, onda ih nepristrasno izmirite i budite pravedni; Allah, zaista, pravedne voli (49:9). V. također moju knjigu *Nakd 'ilm li kitab el-islam ve usul el-hukm* (Kairo: el-Matbe'a es-selefiyye, 1344. god. po H.) (autor).

Ova knjiga napisana je u svrhu opovrgavanja teze 'Alija 'Abd er-Razika o negiranju interesa islama za politiku i vladanje. Ova teza izložena je u knjizi pod naslovom *el-Islam ve usul el-hukm* (Islam i principi vlasti), koja je prvi put objavljena u Kairu 1925, ubrzo nakon ukidanja hilafeta od strane Kemala Atatürka 1924.

682 U ovom kontekstu v. predaje u: Buhari, *Sahih*, „'Ilm“, hadisi 104-114, str. 23-24; „Ehadis el-enbija“, hadisi 3461, str. 582.

683 „Ovaj ajet postavlja, na nedvosmislen način, obavezu svakom muslimanu da se pokorava naredbama Poslanika, a. s., koje su rezultat Božanske Objave, promulgirane s ciljem objašnjenja kur'anske poruke i omogućavanja vjernicima da je primijene na stvarne situacije.



vladavinu i presuđivanje Poslanika, a. s. Međutim, on implicira različite stepene autoriteta i pokornosti onima koji se nalaze ispod njegovog položaja zavisno od toga koliko su njihovo vladanje i presuđivanje bliski onome Poslanika, a. s. Stoga, naši učenjaci preferirali su stav da sudija treba detaljno opisati dokaze koji podupiru njegovu presudu kako bi, koliko je moguće, otklonio nesigurnost u provođenju šerijatskih pravila.

Mi se ovdje nećemo baviti šerijatskim ciljevima u pogledu prenošenja njegovih učenja i očuvanja njegove poruke, niti ćemo ulaziti u razmatranje uslova za halifu, vladare, namjesnike, utjecajne ljude (*ehl el-hall ve el-'akd*) i vojne zapovjednike, tj. sve one koji imaju udjela u primjeni Šerijata, jer to nadilazi svrhu ove knjige. Naše istraživanje koncentrisat će se na šerijatske ciljeve za onu kategoriju ljudi koji su odgovorni za implementaciju njegovih pravila, koja su osmišljena kako bi se dodijelila prava njihovim istinskim titularima shodno ustanovljenim temeljnim principima i konkretnim pravilima. Dakle, naša će diskusija biti usredsređena na sudije, njihove savjetnike (*ehl eš-šura*) i pomoćnike i sve ono što utječe na njihove presude, naime dokaze (*bejjinat*) i sudske procedure i postupke.

U ovom kontekstu, Karafi je naveo da nikome ko je imenovan na neku službu – od hilafeta do starateljstva – nije dozvoljeno da djeluje u tom svojstvu ako to djelovanje ne znači promociju dobrobiti (*masleha*) ili sprečavanje štete (*mefседа*). Imami i vladari trebalo bi da se izoliraju od svega što ne zahtijeva ulaganje krajnjeg napora. To znači da ono što se preferira ne mora biti najbolje, a njegovo prihvatanje nije ulaganje idžtihada.⁶⁸⁴ Njegovim riječima dodali bismo sljedeće. Kada je Džabir ibn 'Abdullah dao prisegu Allahovom Poslaniku, a. s., Poslanik mu je postavio uslov da „bude iskren savjetnik svakom muslimanu“.⁶⁸⁵ Nadalje, Karafi navodi: „Za svaku investituru prednost se mora dati osobi koja je više osposobljena i podešna za datu službu u odnosu na onu koja ima slabije kvalifikacije.“⁶⁸⁶ U tom smislu ukazao je na jasne argumente, koje ne moramo ovdje citirati. Općenito uzevši, ciljevi Šerijata za cjelokupno sudstvo jesu da ono treba da

Ove naredbe čine ono što se opisuje kao *sunnet* (jez. „put“) poslanika Muhammeda i imaju (kada je njihova vjerodostojnost dokazana bez ikakve sumnje) punu zakonsku snagu, uporedo s Kur'anom.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 117, bilj. 84)

684 Karafi, *Furuk*, tom 4, str. 1165.

685 Ovo je dio predaje koju prenosi Džabir ibn 'Abdullah u kojoj navodi: „Otišao sam Poslaniku, a. s., i rekao mu: 'Dajem ti prisegu radi islama'. Poslanik, a. s., mi je postavio uslov 'da budem iskren savjetnik svakom muslimanu'. Tako da sam mu dao prisegu za to“ (Buhari, *Sahih*, „Iman“, hadis 58, str. 13). Temim ed-Dari prenosi da je Poslanik, a. s., rekao: „Vjera (*ed-din*) sastoji se od iskrenosti i dobre volje.“ Na to smo mi kazali: „Prema kome?“ On je odgovorio: „Allahu, Njegovoj Knjizi, Njegovom Vjerovjesniku i vođama i muslimanima općenito“ (Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 95, str. 44).

686 Karafi, *Furuk*, tom 2, str. 601.



obuhvati sve što može pomoći da se otkrije istina (*hukuk*) i otkloni neistina (*batil*), bez obzira da li su one očevodne ili skrivene. To se razumije iz hadisa Poslanika, a. s., koji je zabilježen u *Muvetti*:

„Ja sam samo čovjek kome iznosite vaše sporove. Možda je neko od vas rječitiji u svom dokazivanju od drugog, pa vam ja presudim u skladu s onim što sam čuo od njega. Onaj kome presudim ono što pripada njegovom bratu, neka to ne uzima, jer mu garantiram udio u vatri.“⁶⁸⁷

Ovaj hadis jasno pokazuje da postoje različiti načini dolaženja do istine. On također pokazuje da je najbolji postupak koji treba slijediti pred sudijom onaj koji mu omogućava da otkrije istinu, što sudija može odlučiti samo na temelju dokaza koji su mu predloženi. Konačno, hadis jasno govori o tome da parničari moraju pružiti dokaze za prava koja potražuju, a da je služenje doskočicama kako bi se podržala nepravda grijeh koji čovjeka vodi u propast i džehenemsku vatru. U *Muvetti* je također zabilježeno „da su dvojica ljudi došla sa sporom Allahovom Vjerovjesniku, a. s., Jedan od njih je rekao: 'O, Allahov Vjerovjesniče! Presudi nam prema Allahovoj Knjizi!' Drugi je rekao (a on je bio mudriji od prvog): 'Da, Allahov Vjerovjesniče. Presudi nam prema Allahovoj Knjizi i daj mi dopuštenje da govorim.' On mu je na to kazao: 'Govori!'“⁶⁸⁸

U istom kontekstu et-Tirmizi i Ebu Davud bilježe predaju 'Alija ibn Ebi Taliba da mu je Poslanik, a. s., kada ga je slao u Jemen, rekao:

„Kada dvojica parničara dođu pred tebe, ne odlučuj dok ne saslušaj šta drugi ima reći nakon što si saslušao prvog; jer najbolje je da imaš jasnu predstavu kako bi donio ispravnu odluku.“⁶⁸⁹

Prema tome, dužnost je sudije da istraži ako je moguće sve dokaze koji vode ka otkrivanju istine, čak i ako će to značiti da će samo neka prava biti zaštićena, jer pružanje zaštite nekim pravima bolje je od gubitka svih prava. U tom smislu Poslanik, a. s., je pripovijedao:

„Dvije žene sporile su se oko nekog djeteta, svaka tvrdeći da je dijete njeno. Iznijele su spor Davudu, a. s., koji je presudio da dijete pripada starijoj ženi, premda starosna dob nema utjecaja na izvođenje istine. Davud nije prisilio nijednu od ove dvije žene na priznanje, iako je bio siguran da jedna laže. Moguće je da prisilu nije smatrao

687 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Akdije“, hadis 1397, str. 509.

688 Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Hudud“, hadis 1497, str. 591.

689 Ebu Davud, *Sunen* (Istanbul: Dar ed-da'va, 1413/1992), „Kada“, hadis 3582, tom 4, str. 11; Tirmizi, *Sunen* (Istanbul: Dar ed-da'va, 1413/1992), „Ahkam“, hadis 1331, tom 3, str. 618.



sredstvom priznanja. Međutim, Sulejman, a. s., je pribjegavao prisili kako bi došao do priznanja prilikom suđenja dvjema ženama koje su pred njega iznijele svoj spor.⁶⁹⁰

Muslimanski pravници kroz stoljeća nisu prestajali da dodaju sudskim procedurama (postavljenim u Kur'anu i Sunnetu) mnoga nova pravila koja su bila potpuno nepoznata njihovim prethodnicima. Najbolje sudske procedure koje su formulirali muslimanski učenjaci a koje su meni poznate jesu procedure koje su razvili učenjaci Andaluzije, a koje su potanko opisane u knjigama o sudskim slučajevima (*nevazil*) i dokumentiranju (*tevsik*). Dakako, najvažniji elemenat u sudskom sistemu jeste sam sudija, jer integritet svega ostalog u ovom sistemu zavisi od sudijinog integriteta. Već je postalo sasvim očigledno da je cilj Šerijata kada je u pitanju institucija sudije da dodjeljuje prava onima kojima ta prava uistinu pripadaju.

To zavisi od mnoštva okolnosti, kao što su nezavisnost mišljenja, znanje, sloboda od utjecaja drugih i pravednost (*'adalet*). Nezavisnost mišljenja zahtijeva razumsku sposobnost (*'akl*), zaduženost vjerskim obavezama (*teklif*), inteligenciju (*fitne*) i zdravlje uma i tijela (*selame el-havas*). Tako nalazimo Poslanikovu, a. s., izreku: „Sudija ne smije suditi u stanju ljutnje.“⁶⁹¹

Sudija također mora poznavati šerijatske propise koji se primjenjuju na onu vrstu slučajeva koji potpadaju pod njegovu jurisdikciju. Prenosi se sljedeće:

Kada je Poslanik, a. s., odlučio da pošalje Mu'aza ibn Džebela u Jemen, upitao ga je: „Kako ćeš suditi?“ On mu je odgovorio: „Sudit ću prema Allahovoj Knjizi.“ Poslanik je upitao: „(Šta ćeš učiniti) ako ne nađeš uputu u Allahovoj Knjizi?“ On je odgovorio: „(Postupit ću) u skladu sa Sunnetom Allahovog Poslanika, a. s.“ Poslanik je upitao: „(Šta ćeš uraditi) ako ne nađeš uputu u Sunnetu Allahovog Poslanika, a. s., i Allahovoj Knjizi?“ On je odgovorio: „Učinit ću najbolje što mogu da formiram svoje mišljenje i neću pritom žaliti truda.“ Poslanik, a. s., ga je tada potapšao po grudima i rekao: „Slavljen neka je Allah; koji je pomogao izaslaniku Allahovog Poslanika da dođe do nečega što će zadovoljiti Allahovog Poslanika.“⁶⁹²

690 Cjelovita verzija ovog kazivanja glasi: „Bile su dvije žene, od kojih je svaka imala dijete. Došao je vuk i uzeo dijete jedne od njih dvije, da bi druga rekla: 'Uzeo je tvoje dijete'. Prva je rekla: 'Ali, zapravo, uzeo je tvoje dijete.' Iznijele su slučaj Davudu, koji je presudio da živo dijete pripada starijoj ženi. Obje su otišle potom Sulejmanu, sinu Davudovom, i upoznale ga sa slučajem. On je rekao: 'Donesite mi nož da rasiječem dijete i dam svakoj od njih po polovinu djeteta.' Mlađa je kazala: 'Neka ti se Allah smiluje! Nemoj to raditi, jer je to njeno dijete (tj. druge žene)' (Buhari, *Sahih*, „Ehadis el-embija“, hadis 3427, str. 576-577; „Fera'id“, hadis 6769, str. 1167; Muslim, *Sahih*, „Akdije“, hadis 1720, str. 682)

691 Ovaj hadis već je dokumentovan u 15. poglavlju. Smisao hadisa jeste da kada sudija djeluje pod efektom ljutnje, on vjerovatno neće donijeti utemeljenu i pravednu presudu o slučaju koji je iznesen pred njega.

692 Tirmizi, *Sunen* (istanbulsko izdanje), „Ahkam“, hadis 1327, tom 4, str. 616; Ebu Davud, *Sunen*, ur. Muhammed Muhji ed-Din 'Abd el-Hamid, „Akdije“, hadis 3592, tom 3, str. 303.



U ovom smislu Malik je rekao: „Ne vjerujem da se kvalitete koje se traže za suđenje danas mogu pronaći u jednoj osobi. Ako bi se samo dvije našle kod jednog čovjeka, znanje i pobožnost, on treba biti imenovan za ovu službu.“⁶⁹³ Dakle, osoba imenovana za položaj sudije mora biti najbolja od onih koji su kvalificirani za ovu službu, i sve što više znanja posjeduje, ona postaje boljim izborom.

Pravnici nisu saglasni oko toga da li sudija mora biti mudžtehid, tj. osoba čiji su znanstveni autoritet i dosezanje nivoa idžtihada priznati od strane učenjaka njegovog vremena. Naš je stav da učenjak koji je sljedbenik (*mukallid*) pravne škole priznatog mudžtehida i koji poznaje šerijatske indikatore nije manje kvalificiran za službu sudije od mudžtehida. To naročito važi s obzirom na činjenicu da su muslimani postali sljedbenici ustanovljenih pravnih škola, čiji je naučni status neosporan.⁶⁹⁴

Stoga, nema prostora za bilo kakvu raspravu o činjenici da je *mukallidova* sudska jurisdikcija validna samo za sljedbenike mezheba kojem on pripada. Ako je u nekoj regiji prisutno više pravnih škola, može se imenovati više sudija, zavisno od broja pravnih škola koje ljudi slijede. Time se osigurava povjerenje ljudi u presude suda, čime se pridobija njihovo poštovanje Šerijata i pokoravanje njegovim pravilima, premda ovakva situacija stvara nejedinstvo. Ovo je samo način slijeđenja najprikladnijeg korpusa pravnih mišljenja različitih učenjaka, jer drugi uvjerljiviji načini koji su prihvatljivi različitim kategorijama ummeta tek treba da se razviju.

Sudija mora biti u stanju da se prisjeti šerijatskih pravila o različitim pitanjima koja se najčešće javljaju te da jednostavno i brzo pronađe pravila o manje čestim pitanjima. On također mora dobro poznavati djela iz jurisprudencije koja treba da su mu lahko dostupna i da bude opremljen sredstvima koja mu omogućavaju da ih koristi. Iz navedenog razloga Ibn el-Kasim je rekao da neko ko nije *fekih* ne može biti imenovan za sudiju. Asbeg, Ešheb, Mutarrif i Ibn el-Madžišun smatraju da sudija ne može biti muhaddis (*sahib hadis*) bez znanja o fikhu, niti *fekih* bez znanja o hadisi-ma.⁶⁹⁵ Ibn Rašid pripovijeda u svojoj knjizi *el-Fa'ik* da mu je glavni sudija Egipta Nefis ed-Din ibn Šukr⁶⁹⁶ rekao da je dopušteno imenovati za sudiju svakoga ko je u stanju da identifikuje pitanja u potencijalnim izvorima,

693 Ibn Rušd, *Mukaddimat*, tom 2, str. 259-260; Karafi, *Zakire*, tom 8, str. 16.

694 Usp. Karafi, *Zakire*, tom 8, str. 13.

695 Ibn Rušd, *Mukaddimat*, tom 2, str. 260; Karafi, *Zakire*, tom 8, str. 16; Burhan ed-Din Ebu el-Vefa' Ibrahim ibn el-Imam Šems ed-Din ibn Ferhun el-Maliki, *Teksire el-hukkam fi usul el-akdije ve menahidž el-ahkam* (u daljnjem tekstu: *Teksire*), ur. Džemal Mer'išli (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1416/1995), tom 1, str. 24.

696 Nefis ed-Din Hibe Allah ibn Šukr (605-680. god. po H.) bio je malikijski glavni sudija u Egiptu.



argumentirajući to time da mudžtehid ne mora napamet znati pravne aje-te Kur'ana (*ajat el-ahkam*). Ibn Rašid je to prokomentirao na sljedeći način: „Očito je da bi to stvorilo mnogo poteškoća parničarima jer bi dovelo do odlaganja odlučivanja o njihovim predmetima dok sudija ne ostvari uvid u njih i ne razumije ih. Nadalje, to bi otvorilo vrata imenovanju nekompetentnih i neukih ljudi za sudije.“⁶⁹⁷

Ono što je Ibn Rašid kazao doista je istina; od mudžtehida se ne traži da obavezno presuđuje između ljudi. Međutim, ako je imenovan na položaj sudije, uslovi koje mora ispunjavati strožije su postavljeni od uslova koje mora zadovoljiti mudžtehid općenito. Ibn Rašidov stav da je to put za imenovanje neukih ljudi također je utemeljen, jer sposobnost sticanja pravnog znanja nije nešto što se može lahko definirati i samo učenjaci mogu o tome prosuđivati. Nadalje, poznato nam je da kada diktator želi postaviti nezalicu na položaj sudije, on iznosi tvrdnju da, iako se ne radi o učenjaku koji uživa autoritet, u stanju je da derivira pravno znanje iz relevantnih izvora (premda to zapravo nije tačno) ili, čak i ako jeste sposoban za to, on ne ulaže potreban napor na tom planu. Stoga, nema sumnje da je uslov za sudiju da je u stanju da se prisjeti relevantnog pravnog materijala.

Još jedan uslov koji se zapravo vraća na znanje sastoji se od sposobnosti razumijevanja intencija i terminologije pravnika. U ovom smislu Ibn 'Abd el-Berr u svojoj knjizi *el-Kafi* navodi: „Koliko je meni poznato, nema razilaženja među učenjacima Medine i drugih krajeva da samo onaj ko je pouzdan u smislu ispravnosti vjerovanja, lijepog karaktera, sposobnosti razumijevanja i znanja može biti imenovan na službu sudije.“⁶⁹⁸ Sudija također treba biti u mogućnosti da shvati argumente koji se tiču različitih pitanja kao i njihove djelotvorne uzroke (*'ilel*). To je najvažniji način prepoznavanja sumnjivih i problematičnih slučajeva, pa otuda i izjava učenjaka da *fekih* koji ne poznaje hadise nije prikladan za službu sudije.

Sloboda od utjecaja drugih ljudi jedan je aspekt općeg stanja slobode koji su pravници postavili kao uslov za sudiju. Među pravnicima je došlo do zabune oko opravdanja (*ta'lil*) postavljanja spomenutog uslova. Međutim, njihov neuspjeh u razumijevanju razloga jasno pokazuje da se predmet opravdanja uzima zdravo za gotovo. Predlažem da se razlog postavljanja uslova slobode razumije na način da bi njeno odsustvo navelo sudiju da postupi na način kojim će zadovoljiti osobu kojoj je podređen. Rob sudija

697 Autor je citirao Ibn Rašidov rukopis njegovog djela *el-Fa'ik*, koje tek treba da bude redigovano i objavljeno.

698 Ibn 'Abd el-Berr, *el-Kafi fi fikh ehl el-Medine*, tom 2, str. 275.



bio bi pod utjecajem svog gospodara u svim slučajevima koji se iznesu pred njega. To znači da sudija mora biti slobodan od svega što ga izlaže utjecaju drugih, jer se ropstvo javlja u različitim oblicima.

Tako nalazimo sljedeći Poslanikov, a. s., hadis: „Jadan je i osuđen na propast onaj ko robuje dinaru, dirhemu, *katifi* (samotu) i *hamisi* (odjeći), jer ako mu se daju, zadovoljan je; u suprotnom, nezadovoljan je.“⁶⁹⁹ Spomenute stvari navedene su kao uzroci gubitka slobode. Zato su se naši učenjaci saglasili o zabrani podmićivanja shodno riječima Uzvišenog Allaha: *Ne jedite imovinu jedan drugoga na nepošten način i ne parničite se zbog nje pred sudijama da biste na griješan način i svjesno dio tuđe imovine pojeli!* (2:188).⁷⁰⁰

Prema tome, postaje jasno zbog čega je Ešheb rekao da sudija ne bi trebalo da pridaje značaj političkim vladarima u smislu njihovog miješanja u sudske predmete pod njegovom jurisdikcijom te da treba primjenjivati zakon striktno na njih kao i na njihove srodnike. To ne znači narušavanje prava nosilaca vlasti u smislu opće pokornosti zbog legitimiteta njihove vlasti.

Integritet (*'adalet*) se sastoji od obazrivosti koja sprečava sudiju da nepravedno sudi i da ne ispituje pažljivo dokaze parničara. Naime, administriranje pravde (*kada'*) jeste pozicija povjerenja koju je Uzvišeni Allah spomenuo u vezi s pravima koja treba pružiti njihovim titularima: *Allah vam zapovijeda da odgovorne službe onima koji su ih dostojni povjeravate i kada ljudima sudite, da pravično sudite* (4:58).⁷⁰¹ Zato su naši učenjaci stali da je *'adalet* uslov valjanosti imenovanja za sudiju.⁷⁰²

Muslimanski učenjaci također su diskutirali o pitanju smjene sudija, premda nisu o tome došli do čvrstog stava. Njihov oprez utemeljen je na dva faktora: tretiranju sudija kao predstavnika samog vladara, s jedne strane, i potreba da se sačuva poštovanje službe kadije u očima ljudi, s druge strane. Ovo pitanje više se tiče sudijine slobode od utjecaja drugih ljudi, jer njegova smjena narušava njegov imidž, a propitivanje da li u njegovom vjerovanju i integritetu ima nedostataka slabi njegovu ozbiljnost. Zato je el-Mazeri zauzeo stav da ukoliko su znanje i integritet sudije neupitni i niko nije doveo u pitanje njegov položaj, nije ga moguće otpustiti

699 Buhari, *Sahih*, „Džihad“, hadis 2886-2887, str. 477; „Rikak“, hadis 6435, str. 1117.

700 V. autorovu elaboraciju ekonomskih i pravnih konotacija ovog ajeta u: Ibn 'Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, tom 2, str. 186-193.

701 „Tj. u pravnom smislu, kao i u smislu prosuđivanja motiva, stavova i ponašanja drugih ljudi. – Pojam *emanet* (mn. *emanat*) označava sve što je nekome povjereno, bilo u fizičkom ili moralnom smislu.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 115, bilj. 75)

702 Ibn Rušd, *Mukaddimat*, tom 2, str. 258-259; Ibn Ferhun, *Tefsire*, tom 1, str. 21.



samo zbog postojanja nekih pritužbi protiv njega, a ove pritužbe treba povjerljivo ispitati.⁷⁰³

Međutim, mišljenja pravnika suprotstavljena su u vezi s pitanjem smjene sudije zato što njegov integritet nije potvrđen. Prema Ešhebu, on mora biti smijenjen, dok su drugi zauzeli suprotno mišljenje.⁷⁰⁴ Zagovornici drugog stava tvrde da nije zabilježeno da je Omer bilo kada smijenio nekog sudiju, dok je namjesnike i vojne komandante smjenjivao zbog pritužbi na njihov rad, naime Sa'da ibn Ebi Vekkasa, Halida ibn Velida i Šurahbila. Ovome bih dodao sljedeće: nije zabilježeno ni da su Poslanik, a. s., i Ebu Bekr ikada smijenili nekog sudiju.

Jedan od naših eminentnih učenjaka, a mislim da se radi o Ibn 'Arefeu, rekao je da bi smjena sudije potkopala uvažavanje sudstva u očima javnosti. Ipak, nakon vremena prethodnika (*selef*), postalo je općeprihvaćeno da nosilac sudijske funkcije ima pravo da ostane na njoj trajno. Ovaj običaj proizašao je iz slabosti znanja i integriteta vladara koji su postavljali sudije. Neki hafsidski sultani⁷⁰⁵ uspostavili su praksu da sudija ne može ostati na službi više od tri godine, što je izrazito pogrešno. Naime, glavna svrha sudstva jeste da se ostvari *masleha*, a otpuštanje sa službe trebalo bi biti samo zbog izbjegavanja *mefsede*, budući da nosioci vlasti moraju imati *mesalihe* na umu u svim svojim postupcima, kao što je pojasnio Karafi u svojoj knjizi *el-Furuk*.⁷⁰⁶ Među velikim dobrobitima (*mesalih*) Šerijata jeste da se osigura da javnost poštuje službe koje su vezane za primjenu Šerijata i da se njihovim nosiocima omogući da obavljaju svoju zadaću bez straha i ponižavanja.

Uslovi koji se traže za savjetnike suda (*ridžal šura el-kada'*) slični su onima koji se traže za sudiju, osim što je uslov znanja kod njih važniji od drugih.

Sada ćemo preći na drugu temu, za koju smo obećali da ćemo je obraditi na kraju naše rasprave o konkretizaciji različitih kategorija prava. Tamo smo spomenuli da se određena prava mogu povjeriti licima koja nisu njihovi izvorni titulari. Prije svega, treba napomenuti da je u prirodi prava da njima upravljaju njihovi izvorni nosioci. Međutim, to nekada može biti nepraktično ili nemoguće, što je vidljivo kroz različite vrste službi (*vilajat*) i ovlaštenja (*vekalat*), budući da vladari nisu u mogućnosti da

703 Usp. Karafi, *Zakire*, tom 8, str. 119.

704 Ibn Rušd, *Mukaddimat*, tom 2, str. 259.

705 Hafsidsku dinastiju u Tunisu osnovao je Ebu Zekerijja Jahja (almohavidski namjesnik Gabesa, a zatim Tunisa) 1229. Osvojio je Constantine i Bougie (pripadaju sadašnjem Alžiru) 1230. i pripojio Tripolitaniju (Libiju) 1234. i Alžir 1235. Hafsidska vladavina nastavila se do 1574, kada su ih srušile Osmanlije, koji su osvojili Tunis i pripojili ga Portu i Istanbulu.

706 Karafi, *Furuk*, tom 4, *Ferk* 223, str. 1165.



sami obavljaju sve poslove koji spadaju u njihovu nadležnost jer tih zadataka ima mnogo ili su prostorno udaljeni ili su nositelji funkcija zauzeti važnijim zadaćama. Postoje predaje koje ukazuju na to da je Poslanik, a. s., delegirao neke zadatke svojim ashabima.

Isto važi za ugovore kojima se nekome povjerava da upravlja pravima izvornog titulara. Premda ovaj angažman ne mora nastati zbog nepraktičnosti ili nemogućnosti izvornog titulara prava, njegovo (tj. izvornog titulara, prim. N. B.) upravljanje tim pravima moglo bi ga izložiti velikom riziku. Prava koja su povjerena na ovaj način mogu biti čisto subjektivno pravo nekog drugog osim osobe kojoj je povjereno da njima (tj. tim pravima, prim. N. B.) upravlja, poput prava maloljetnika s obzirom na njihove roditelje i staratelje i prava žena s obzirom na njihove staratelje u bračnim pitanjima.

Ona mogu biti i kombinacija prava koja pripadaju i osobi kojoj je povjereno da njima upravlja i nekome drugom, poput uzajamnih prava supružnika, prava srodstva između roditelja i djece, uzajamnih prava suvlasnika u zajedničkoj imovini, trgovini i poslovima *mudarebe*, zajedničkim nekretninama (*irtivak*) i proizvodnji.

Da bi obezbijedio što efikasnije upravljanje poslovima (*e'amal*) i postizanje koristi od njih, Šerijat je povjerio jednoj od zainteresiranih strana zadatak da brine o tim pravima, imajući u vidu njihove različite karaktere i njihovu opetovanu upotrebu od svih strana bez obzira na vrijeme, mjesto i okolnosti. Prioritet u distribuciji i upravljanju zajedničkim pravima dat je jednoj od strana koje su njihovi titulari, a ne trećem licu ili njihovom stavljanju pod nadzor nadležne vlasti.

Šerijat uzima u obzir da staratelji određenih prava imaju prioritet u pozivanju na upravljanje tim pravima u odnosu na druga lica. Primjeri su dodjeljivanje starateljstva nad malodobnom djecom majci te starateljstva nad adolescentima ocu; dodjeljivanje prava nadzora nad porodicom mužu, a ne ženi i pravo na vođenje kućnih poslova ženi, a ne mužu; dodjeljivanje prava na bavljenje poslovima *kirad*, *mugarese*, *musaka* i *muzare'a* radniku, a ne vlasniku kapitala, zemlje ili stabala.

Određene forme povjerenstva (*i'timan*) mogu se temeljiti na autoritetu Šerijata, kao pravno načelo (npr. prava roditelja u odnosu na imovinu njihove djece) ili na osnovi sudske odluke (npr. imenovanje *nazira vakufa*). Druge forme povjerenstva kreira sam titular prava (*sahib el-hakk*), kao u slučaju punomoći (*vekale*) i partnerstava (*'ukud eš-šerikat*) poput *kirada* i *musakah*, te postavljanja oporučnog staratelja od strane roditelja u odnosu na njegovu djecu. Svako kome je povjereno upravljanje nekim



konkretnim pravom mora preduzeti svaki legalan napor kako bi postigao korist od njega. Pritom se ne smije ponašati proizvoljno ili rasipnički u upravljanju onim što mu je povjereno.

Obraćajući se muževima, Uzvišeni Allah veli: *S njima lijepo živite* (4:19). Obraćajući se izvršiteljima oporuke On kaže: *A ako budete s njima zajedno živjeli, pa oni su braća vaša* (2:220).⁷⁰⁷ Kao što je Karafi izrazio:

Nikome ko obavlja neku službu, od hilafeta do izvršenja oporuke (*vasijjet*), nije dozvoljeno da djeluje drugačije nego s ciljem ostvarenja koristi (*dželb masleha*) ili otklanjanja štete (*der' el-mefsede*) ... (Vladari i sudije) u svojim kapacitetima ne smiju djelovati na načine koji vode ka onome u čemu preteže *mefseda* ili jednostavno kako bi ostvarili manje važnu ili ekvivalentnu *maslehu*, ili na način koji ne proizvodi ni korist niti sprečava štetu. Zbog ovog razloga Šafija je, neka je Allah zadovoljan s njim, rekao da *vasijj* (oporučni staratelj) ne smije zamijeniti jednu količinu (imovine maloljentika koji je pod njegovim starateljstvom) za jednaku količinu iste vrste, jer u tome nema nikakve koristi.⁷⁰⁸

Ako se uoči neki neočekivani propust u ponašanju staratelja ovih prava, stvar se mora iznijeti pred sud. Sudija može odlučiti da date strane stavi pod nadzor povjerenika (*emin*). Primjeri su stavljanje oba supružnika pod nadzor muškog i ženskog povjerenika u sporu oko uzajamnog uznemiravanja, imenovanje upravnika vakufa kojim su njegovi korisnici loše upravljali, zapošljavanje privremenih revizora koji će istražiti postupanje oporučnih staratelja (*evsija'*) i nadzornika vakufa. U međuvremenu, prava koja su predmet spora moraju se staviti pod nadzor pouzdanih povjerenika. Kada je loše upravljanje pravima od strane staratelja veoma izraženo, dužnost je sudije da okonča takve zloupotrebe funkcije. U ovom pogledu, a u vezi s komentarom kur'anskog ajeta: *I provjeravajte siročad dok ne stasaju za brak; pa ako ocijenite da su zreli, uručite im imetke njihove* (4:6), andalužanski učenjak Šejh Ibn 'Atijje rekao je sledeće:

Grupa pravnika je rekla: „O uručivanju imetka osobi pod starateljstvom od strane njegovog staratelja (*vasijj*) treba obavijestiti vladara (*sultan*), kome će se pružiti dokaz o duševnoj zrelosti šticećenika; u suprotnom, staratelj mora biti neko u koga vladar ima povjerenje u ovim stvarima.“ Druga grupa pravnika zauzela je stav da cijelu stvar treba prepustiti diskreciji i razmatranju staratelja te da o tome nema

707 „Ajet implicira da ukoliko neko živi sa siročetom koje je pod njegovim starateljstvom, dopušteno mu je da se okoristi od takvog udruživanja, npr. kroz poslovno partnerstvo, pod uslovom da time ne nanosi štetu interesima siročeta na bilo koji način.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 48, bilj. 206)

708 Karafi, *Furuk*, tom 4, str. 1165. V. također *Zakire*, tom 8, str. 37.



potrebe obavještavati vladara. Prema našem mišljenju, istina o tome kada su u pitanju staratelji našeg vremena jeste da se ne može bez upoznavanja vladara s ovim pitanjem i dokazivanja zrelosti osobe(a) u pitanju. Razlog je taj što je uočeno da su gledanje kroz prste i tajni sporazum često prisutni u postupanju oporučnih staratelja, koji na taj način odlučuju o mentalnoj zrelosti ili trezvenosti osoba koje su pod njihovim starateljstvom.⁷⁰⁹

Ibn 'Atijje je podržao ovaj stav uprkos činjenici da spomenuti ajet ovlašćuje staratelje da odlučuju o tome da li su siročad pod njihovim starateljstvom dosegla mentalnu zrelost. Njegov stav je postao osnovom pravne i sudske prakse u Tunisu u skorije vrijeme.⁷¹⁰ Ipak, njegova primjena zavisi od vrednovanja preovladavajućih općih okolnosti u društvu, a ne manje uobičajenih slučajeva.

Da bismo priveli raspravu kraju, preostaje nam pitanje isporučivanja prava onima koji ih potražuju na najbrži mogući način, što je veoma važan cilj. Nepotrebno odlaganje izvan vremena koje je potrebno za njihovo utvrđivanje vodi ka mnogim štetnim posljedicama. Jedan primjer jeste lišavanje ljudi koristi od njihovih prava, što je krajnje štetno. Drugi primjer je omogućavanje bespravnom tražitelju prava da se koristi imovinom druge osobe, što predstavlja veliku nepravdu prema zakonitom tražitelju prava. Kur'an aludira na ove primjere u sljedećem ajetu: *Da biste na grešan način i svjesno dio tuđe imovine pojeli!* (2:188).

Treća loša posljedica jeste prolongiranje spora između zakonitog i nezakonitog tražitelja prava, koje rezultira neskladom i poremećajem u društvu. Ako postoji neka dilema oko zahtjeva parničara na pravo koje je predmet spora uslijed čega je teško odlučiti ko je od njih u pravu, rezultat će biti veoma negativna situacija neodlučnosti i oklijevanja da se donese presuda. To otvara vrata kontinuiranom sporenju parničara i njihovom javnom iznošenju spornih zahtjeva. U konačnici, to bi vodilo velikoj šteti koja se ogleda u potkopavanju islamskog bratstva između članova društva.

Konačno, odgađanje od strane sudija imat će kao efekat to da će same sudije biti posmatrane s podozrenjem. Njihova sporost u donošenju presuda bit će posmatrana kao svjestan pokušaj da se zakoniti tražitelj prava zamori kako bi odustao od svog zahtjeva, čime se ono prepušta nezakonitom tražitelju, koji će ga moći bespravno prisvojiti. Time će i osjećaj poštovanja spram sudstva nestati kod ljudi, što ima veoma negativne konsekvence po društvo.

709 Ibn 'Atijje, *el-Muharrer el-vedžiz*, tom 2, str. 11. Za detaljnu raspravu o ovom pitanju v. Šihab ed-Din el-Karafi, *el-Ihkam fi temjiz el-fetava 'an el-ahkam* (Bejrut: Dar el-envar, 1983), tom 2, str. 151-161.

710 U kasnom 19. i ranom 20. st.



Ovo je racionalno objašnjenje pitanja koje je predmet našeg razmatranja. Pored toga, ima mnoštvo dokaza u ovom smislu koji se mogu izvesti iz postupaka Poslanika, a. s., i njegovih ashaba. Prenosi se u mnogim vjerodostojnim predajama da je Poslanik, a. s., obično donosio presudu na dan saslušanja parničara, odn. da je nije odgađao za novo saslušanje. Ovakvo je Poslanik, a. s., presudio između ez-Zubejra i jednog ensarije vezano za izvor vode u Harri, u predgrađu Medine,⁷¹¹ između Ka'ba ibn Malika i 'Abdullaha ibn Ebi Hadreda vezano za dug Ebu Hadreda prema Ka'bu, pri čemu je sugerisao Ka'bu da mu oprostí polovinu duga itd.

Također je zabilježeno u Buharijinom Sahihu da je Poslanik, a. s., poslao u Jemen kao namjesnika i sudiju Ebu Musaa el-Eš'arija, a zatim Mu'aza ibn Džebela. Kada je Mu'az došao i vidio čovjeka okovanog u lancima s Ebu Musaom, upitao je šta je taj čovjek loše uradio. Rečeno mu je da je čovjek počinio zločin. Mu'az je odbio sjesti prije nego što se izvrši Allahova i kazna Njegovog Poslanika, a. s., u odnosu na počinioca zločina.⁷¹² U jednom pismu koje je Omer ibn el-Hattab poslao Ebu Musau el-Eš'ariju, koji je bio sudija u Basri, stajalo je sljedeće: „Presudi nakon što razumiješ i izvrši presudu nakon što je doneseš.“⁷¹³ On je, dakle, tražio da presuda slijedi odmah nakon razumijevanja predmeta, bez bilo kakvog odlaganja, koristeći apodozu (dio pogodbene rečenice koji označava posljedicu, *prim. prev.*), koja se javlja kao posljedica protaze (dio pogodbene rečenice koji sadrži uslov ili pogodbu i stoji ispred glavne, *prim. prev.*). Dalje, naredio mu je da izvrši presudu nakon što ju je donio. Sve ovo ima za svrhu da ubrza uručivanje prava njihovim izvornim titularima.

Moj iskaz „odlaganje izvan vremena koje je potrebno za njihovo utvrđivanje“ podrazumijeva naglasak na ideji „uručivanja prava njihovim titularima što je moguće brže“. Ovo je upozorenje slabim učenjancima i lice-mjernim sudijama koji se ponose velikim brojem presuda koje su donijeli. Međutim, njihovim presudama nedostaju neophodni uslovi za ispravne načine dolaženja do istine. Tako se događa da kada se ove presude podvrgnu ispitivanju, pokažu se potpuno neutemeljenim te podložnim poni-

711 Već je dokumentovan u 6. poglavlju.

712 Buhari, *Sahih*, „Ahkam“, hadis 7157, str. 1231.

713 Dio Omerovog pisma koji je ovdje citiran prenosi se u nešto drugačijim varijantama u brojnim izvorima. V. npr. Darekutni, *Sunen*, ur: 'Abdullah Hašim el-Jemani (Kairo: Dar el-mehasin, 1386/1966), „el-Akdije ve el-ahkam“, tom 4, str. 206; Bejheki, *es-Sunen el-kubra* (Hajderabad, Deccan: Da'ire el-me'arif el-'usmanijje, 1335. god. po H.), str. 135 i 150; *Ma'rife es-sunen ve el-asar*, ur: 'Abd el-Mu'ti Kal'adži (Halep: Dar el-va'j, 1411/1991), tom 14, str. 240; Ibn Rušd, *Mukaddimat*, tom 2, str. 268; Karafi, *Zakire*, tom 8, str. 61; Ibn Kajjim el-Dževzije, *I'lam muvekkil'in 'an Rabb el-'alemin*, ur: Muhammed 'Abd es-Selam Ibrahim (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijjem 1411/1991), tom 1/1, str. 67-68; Ibn Ferhun, *Tebšire*, tom 1, str. 25. V. puni prijevod ovog pisma u: Mawardi, *The Ordinances of Government*, str. 80-81.



štavanju. Ubrzavanje presude o sporu parničara nije pohvalno ukoliko se njome ne okončava spor, a parničari nisu uvjereni u njenu utemeljenost i pravednost. Zato je Omer kazao: „Presudi nakon što razumiješ.“

Za života Poslanika, a. s., i u godinama koje su neposredno uslijedile sudski postupci (*murafe'at*) bili su jednostavni. Većina ljudi u to vrijeme bila je pobožna, istinoljubiva i pokorna vladarima. Osoba koja bi prešla granice Šerijata dobrovoljno bi došla i tražila da se na nju primijene šerijatska pravila, kao u slučaju Ma'iza el-Eslemija. Tako, ako bi ljudi bili pozvani da svjedoče pred Poslanikom, a. s., ili halifom nakon njega, oni se ne bi kolebali da tačno odgovore na pitanja koja im se postave. Ako bi nešto negirali, to bi se dogodilo zbog sumnje u vezi s optužbama protiv njih. U ovom pogledu, Muslim, Ebu Davud i Tirmizi prenose da su dvojica ljudi, jedan iz Hadremevta, a drugi iz Kinde, došli Poslaniku, a. s. Čovjek iz Hadremevta izjavio je da je otac čovjeka iz Kinde uzurpirao njegovu zemlju. Čovjek iz Kinde tvrdio je da zemlja pripada njemu i da ju je naslijedio od svog oca. Poslanik, a. s., pitao je čovjeka iz Hadremevta da li ima neki dokaz kojim podupire svoju tvrdnju. On je odgovorio da nema i zatražio je od čovjeka iz Kinde da se zakune da ne zna da je njegov otac silom uzео zemlju od njega. U tom trenutku čovjek iz Kinde se sustegnuo od zakletve.⁷¹⁴ Ni Muslim, niti Ebu Davud ne navode kakvu je presudu donio Poslanik, a. s., ovoj dvojici ljudi. Ipak, najvjerojatnije je da je odlučio da zemlja treba pripasti čovjeku iz Hadremevta, temeljeći presudu na suzdržavanju čovjeka iz Kinde da se zakune ili možda na njegovoj zakletvi.

Kasnije su ljudi postali smjeliji u kršenju prava drugih osoba, pa su se počeli služiti različitim vrstama trikova. Lažno svjedočenje (*šehade ez-zur*) prvi put se u islamu javilo pred kraj Omerove vladavine. Ljudi su tada počeli smatrati da je dozvoljeno napakostiti protivniku u sporu izazivajući tako neprijateljstvo i štetne posljedice. Skrivali bi pravu istinu u sudskim slučajevima (*nevazil*) kako bi opstruirali primjenu zakona. Čak bi nasamarili nove i neiskusne sudije iznoseći im stare slučajeve o kojima su prethodne sudije već donijeli presudu. Da bi obuzdali ove loše prakse i ustanovili istinu, sudije i učenjaci preduzeli su mjere s ciljem razvoja odgovarajućih pravila za rješavanje sporova. Jedan od zadataka kojima su posvetili pažnju bilo je

714 V. kazivanje o ovom slučaju, uz određene razlike u odnosu na ono što je autor ovdje spomenuo, u: Muslim, *Sahih*, „Iman“, hadis 139, str. 69; Ebu Davud, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Bejrut: Dar el-fikr, b. d.), „Akdije“, hadisi 3622-3623, tom 3, str. 312; Tirmizi, *Sunen*, ur. Mustafa Muhammed Husejn ez-Zehebi (Kairo: Dar el-hadis, 1419/1999), „Ahkam“, hadis 1340, tom 3, str. 403; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, tom 1, str. 460-461 i tom 4, str. 192; Nur ed-Din 'Ali ibn Ebi Bekr ibn Sulejman el-Hejsemi, *Medžme' ez-zeva'id ve menbe' el-feva'id*, ur. Muhammed 'Abd el-Kadir Ahmed 'Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1422/2001), „el-Ejman ve en-nuzur“, hadisi 6902-6904, tom 4, str. 227-228.



istraživanje statusa svjedoka. U tom smislu, malikijski učenjaci zauzeli su stav da od optuženog ne treba uzimati zakletvu, osim ako se dokaže da je često poslovaio s tužiteljem ili da je nepouzdan odn. da postoji sumnja u njegovu pouzdanost.⁷¹⁵ Omer ibn 'Abd el-'Aziz je rekao: „Ljudi izlože sebe onolikom broju sudskih postupaka koliko nezakonitih djela počine.“⁷¹⁶ Ovo me su pridodana detaljna pravila i metode kojih ima mnoštvo u knjigama o sudskim slučajevima, (*nevazil*) za koje malikijski učenjaci mogu biti s pravom ponosni jer su tim djelima dali veliki doprinos.

U prošlosti, muslimanske sudije vodili su registre u kojima su bilježili slučajeve, rokove (*adžal*), dokaze itd. o kojima su odlučivali. Ovi registri služili su kao podsjetnici sudiji i njegovim nasljednicima kako bi se mogli osloniti na rad svojih prethodnika i kako sporovi o kojima je prethodno odlučeno ne bi ponovo bili izneseni pred sud. Najvjerojatnije, ove bilješke su vođene u prisustvu dva pouzdana svjedoka. Među najboljim praksama koje su se slijedile u ovom pogledu bilo je zapisivanje presuda sa svjedočenjem pravednih bilježnika. Tačno je da su mnoge procedure koje su učenjaci uveli razlog prolongiranog razmatranja sudskih predmeta. Međutim, potrebno je okončati odgađanje čiji su uzrok pravne doskočice koje parničari koriste kako bi stvar koja je predmet spora držali bespravno u svojim rukama.

Jedan od najprikladnijih načina da se ubrza pravično presuđivanje predmeta i da se isporuče prava njihovim zakonitim nositeljima jeste da se preciziraju pravna škola i njene pravne doktrine na temelju kojih će se presude donositi. Nadalje, jedan od najboljih postupaka koji su ustanovljeni u malikijskoj jurisprudenciji sastoji se od uručivanja predmeta o kome postoji spor (*el-mudde'āfih*) nakon što je pronađen dokaz i samo je još preostalo izricanje presude koja se zove 'ukle (jez. okov ili zapreka). Ovaj postupak izvodi se iz Malikove izjave u *Muvetti* koja predstavlja osnovu sudske prakse u mezhebu shodno pravilu da plod (stvari koja je predmet spora) pripada tužitelju od datuma kada je nastalo njegovo pravo, a ne od datuma izricanja presude.⁷¹⁷ Uručivanje stvari u sporu ima dvojaku

715 V. u ovom pogledu Malik ibn Enes, *Muvetta'*, „Adije“, str. 514-515; Ebu eš-Šita' es-Sunhadži, *Mevahib el-hallak 'ala šerh et-tevdi li lamije ez-zekkak* (Rabat: Mektebe el-umnije, 1375/1955), tom 1, str. 168; Ahmed ibn Muhammed ibn es-Siddik, *Mesalik ed-dilale fi šerh metn er-risale* (Kairo: Dar el-'ahd el-džedid, 1374/1954), str. 203; Ibn Ferhun, *Tebšire*, tom 1, str. 258.

716 Ova izjava već je dokumentovana u autorovom predgovoru.

717 Malik je izjavu na koju se autor ovdje poziva dao skupa sa svojim komentarom slučaja u kojima prvokupnja (*šuf'a*) nije moguća. Tako Jahja ibn Jahja el-Lejsi prenosi: „Malik se obratio čovjeku koji je kupio zemlju koja je ostala u njegovom posjedu neko vrijeme. Potom je došao drugi čovjek koji je shvatio da mu pripada udio u toj zemlji na osnovu nasljedstva. Malik je kazao: 'Ako se dokaže čovjekovo nasljedno pravo, on također ima pravo prvokupnje. Ako je zemlja dala urod, on pripada kupcu sve do dana kada je pravo drugog ustanovljeno jer bi on branio ono što je zasađeno od uništenja ili poplave.'“ (*Muvetta'*, str. 507)



svrhu. Prvo, zaustavlja štetu koju nezakoniti korisnik nanosi tužitelju nastavljajući s nepravdom prije nego što omogući tužitelju da mu se dodijeli njegovo pravo. Drugo, ubrzava uručivanje prava njegovom titularu nakon što je presuda donesena. Ova se mjera opravdava i činjenicom da bi izopaćeni ljudi pribjegli skrivanju stvari koja je predmet spora nakon izricanja presude kako bi nanijeli štetu zakonitom titularu ili kako bi je dodijelili nekome drugom ko bi potom tvrdio da je njen zakoniti posjednik, uzrokujući time teškoću i nevolju onoj strani u sudskom postupku u čiju korist je presuda donesena i sprečavajući implementaciju te presude.

Cilj uzimanja svjedoka (*šuhud*) u Šerijatu jeste da se prikupe informacije o onome što čini osnovu za priznavanje prava.⁷¹⁸ Stoga, od svjedoka se očekuje da govore istinu kada svjedoče. To zavisi od toga da li se oni ustežu od govorenja neistina i laži. Ova vrsta samoograničenja (*vazi'*) može biti: vjerska, tj. pravednost (*'adale*) ili moralna, tj. velikodušnost (*murū'e*). Značenje pravednosti i integriteta (*'adāle*) razlikuje se shodno različitim mišljenjima učenjaka o tome da li određeni oblici ponašanja predstavljaju znakove manjka religioznosti (*dijāne*), pod uslovom da je njihovo razilaženje suštinsko. Također se razlikuje u zavisnosti od prevladavanja nekih pravnih mišljenja nad drugima među ljudima za koje se daje svjedočenje.

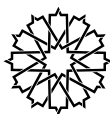
Moguće je da određeni utjecaji pogađaju nivo samoograničenja, kao što su intenzivna ljubav ili intenzivna mržnja, što zapravo slabi nečiju pravednost i integritet. Isto tako, porodična veza (*karabe*) može biti utjecajna. Prema tome, kvaliteti svjedoka moraju se pažljivo ispitati ukoliko oslabi pravednost i integritet (*'adale*) ljudi. Međutim, neki aspekti velikodušnosti nisu predmet promjene, jer proistječu iz dubljeg nivoa čovjekovog psihološkog profila. Neki drugi aspekti mogu varirati shodno običajima ljudi i kulturi. Ovi aspekti ne moraju biti od osobitog značaja u odnosu na poznavanje ciljeva Šerijata (*'ilm el-mekasid*), kao što su pravници naveli vezano za hodanje bosih nogu u društvu u kome ljudi nemaju takav običaj ili jedenje na ulici među ljudima koji to ne odobravaju. Zaista, ovdje ima prostora za veliku toleranciju.

Šerijatski cilj vezano za prava koja su ustanovljena svjedočenjem jeste da se ona zaštite i dodijele onima kojima pripadaju. To zahtijeva regi-

718 Pod ovim mislimo na dvije vrste svjedočenja, naime *istir'a'* i *tehammul*. *Istir'a'* znači svjedočiti prema onome što osoba lično zna o nečijim okolnostima, kao što su siromaštvo ili bogatstvo, sloboda ili ropstvo itd. *Tehammul* znači svjedočiti na temelju onoga što je diktirano nekome od strane onih za koje se svjedoči, kao što je kupoprodajni ugovor između dvije strane ili bračni ugovor između muškarca i žene itd. (Muhammed el-'Aziz Džu'ajjit, *et-Tarika el-merdijje fi el-idžra'at eš-šer'ijje 'ala mezheb el-malikijje* (Tunis: Mektebe el-istikame, b. d.), str. 149).



striranje svjedočenja svjedoka, naročito kada se radi o onoj vrsti prava koja ostaje u upotrebi tokom perioda koji nadilazi životni vijek svjedoka. Zato je Šerijat normirao dokumentiranje sljedećim kur'anskim ajetom: *O vjernici, zapišite kada jedan od drugog pozajmljujete do određenoga roka. I neka jedan pisar između vas to vjerno napiše i neka se pisar ne uzdržava da napiše, ta Allah ga je poučio; neka on piše* (2:282). Ovaj ajet postavlja važan princip dokumentiranja prava, koji se implementira od vremena Objave. Također, kontinuirana praksa muslimana svagdje je da zapisuju potvrde o svim vrstama transakcija, kao što su opisi imovine i poklona itd.



40

CILJEVI ŠERIJATA: KAZNE

Pokazali smo u 19. poglavlju da se sve šerijatske dispozicije koncentrišu na poboljšanje uslova društvene zajednice u svim njenim poslovima. Tamo smo načelno kazali da su odvrćanja, kazne i fiksne sankcije (*hudud*) koje je Šerijat propisao namijenjeni isključivo za poboljšanje uslova u kojima ljudi žive. Sada treba da razradimo ciljeve Šerijata koji se tiču različitih vrsta kazni: *kisas* (zakon taliona, pravedno poravnanje), *hudud* i *ta'zir* (diskrecione kazne). Naime, jedan od viših ciljeva Šerijata jeste očuvanje društvenog poretka zajednice, a jedini način na koji je to moguće postići jeste blokiranje svih izvora razdora i agresije.

Blokiranje ovih izvora kao takvih pravedna je politika samo ako je utemeljena na nepogrešivom Šerijatu i ako je sprovodi legitimna vlast. U suprotnom, ljudsko otklanjanje zla rezultirat će još većim zlom, na što implicira sljedeći ajet: *A ako je neko, ni kriv ni dužan, ubijen, onda njegovom nasljedniku dajemo vlast, ali neka ni on ne prekoračuje granicu u ubijanju* (17:33).⁷¹⁹ Uzvišeni Allah također veli:

I sudi im prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i čuvaj ih se da te ne odvrte od nečega što ti Allah objavljuje. A ako ne pristaju, ti

719 „Ovo se odnosi na zakonsku kaznu za ubistvo (*kisas*, pravedno poravnanje) i pojašnjeno je u ajetu 2:178 i odgovarajućim bilješkama. U ovom kontekstu pojam „zaštitnik“ („protector“) ili „branitelj nečijih prava“ („defender of (one’s) rights“) (koji su upotrijebljeni u prijevodu ajeta na engleski, prim. N. B.) obično imaju značenje nasljednika ili najbližeg srodnika žrtve. Međutim, Zamahšeri primjećuje da se ovaj termin može odnositi i na vladara (*es-sultan*): tumačenje koje je očigledno utemeljeno na konceptu vlade kao zaštitnika ili branitelja prava svih njenih građana. Tako branitelj prava žrtve (u ovom slučaju to je sud) ima pravo ne samo da izrekne smrtnu kaznu ubici ili ubicama nego i da uvaži, ako to slučaj zahtijeva, olakšavajuće okolnosti i ustegne se od smrtno kazne.“ (Asad, *The Message of the Qur’an*, str. 423, bilj. 39 i 40)



onda znaj da Allah želi da ih zbog nekih grijehova njihovih kazni. A mnogi ljudi su, zaista, nevjernici. Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi? A ko je od Allaha bolji sudija narodu koji čvrsto vjeruje? (5:49–50).

Mada se kaže da su ovi ajeti objavljeni specifičnim povodom, njihov sadržaj i smisao jasno ukazuju na neodobravanje i prijetnju svakome ko žudi za povratkom uslova koji su vladali u doba džahilijeta. Jedan aspekt vladavine džahilijeta sastojao se u tome da bi žrtva uzela osvetu u svoje ruke, što je izrazio i pjesnik eš-Šemejzer el-Harisi:

Mi nismo poput onih koje ste navikli udarati sabljama
Tako da prihvatamo ugnjetavanje i nepravdu ili da se obraćamo sudiji
Ne, presuda sablje vladat će nad vama,
I tek onda kada sablja bude zadovoljena, i mi ćemo biti zadovoljni.⁷²⁰

Propisujući fiksne kazne (*hudud*), pravedno poravnanje (*kisas*), diskrecionne sankcije (*ta'zir*) i kompenzaciju za povredu (*uruš*⁷²¹ *el-džinajat*), Šerijat nastoji postići tri cilja: odgojiti počinioca krivičnog djela, pružiti satisfakciju žrtvi i odvratiti od oponašanja počinitelja krivičnog djela.

(1) Prvi cilj, tj. odgoj (*te'dib*), pripada najvišem cilju Šerijata, a to je reforma (*islah*) u svakom aspektu života pojedinaca koji čine društvo. U 12. poglavlju raspravljali smo o sveobuhvatnom principu islamskog zakonodavstva. Uzvišeni Allah je rekao: *Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove, neka im to bude kazna za ono što su učinili i opomena od Allaha! A Allah je silan i mudar (5:38).*⁷²² Kažnjavanje kriminalca ima za cilj da iz

720 Ahmed ibn Muhammed el-Merzuki, *Šerh Divan el-Hamase*, ur. 'Abd es-Selam Harun (Kairo: Matbe'a Ledžne et-te'lif ve et-terdžeme ve en-nešr, 1387/1967), tom 1, str. 125.

721 *Uruš* (jed. *arš*) sastoji se od novčanih kazni koje se plaćaju za nanesene povrede.

722 „Ekstremna strogoća ove kur'anske kazne može se razumjeti samo ako se ima u vidu temeljni princip islamskog prava da se čovjeku ne nameće niti jedno zaduženje (*teklif*), a da mu se ne dodijeli odgovarajuće pravo (*hakk*); pojam zaduženja u ovom kontekstu obuhvata i krivičnu odgovornost. Među neutuđivim pravima svakog člana islamskog društva – muslimana i nemuslimana podjednako – jeste pravo na zaštitu (u svakom smislu te riječi) od strane zajednice u cjelini. Kao što je vidljivo iz mnoštva kur'anskih odredbi kao i Poslanikovih, a. s., instrukcija sadržanih u vjerodostojnim hadisima, svaki građanin ima pravo na udio u ekonomskim resursima zajednice odn. da uživa socijalnu sigurnost. Drugim riječima, mora mu se obezbijediti pravičan standard života, koji je srazmjern resursima koje zajednici stoje na raspolaganju. Premda Kur'an jasno govori o tome da se ljudski život ne može izraziti samo terminima fizičke egzistencije – konačne vrijednosti života duhovne su po svojoj prirodi – vjernici nemaju pravo da duhovne istine i vrijednosti posmatraju kao nešto što se može odvojiti od fizičkih i društvenih faktora ljudske egzistencije.

Ukratko, islam traži od društva da obezbijedi ne samo duhovne potrebe čovjeka nego i tjelesne i intelektualne. Da bi bilo istinski islamsko, društvo (ili država) mora biti tako sačinjeno da svaki pojedinac, čovjek i žena, mogu uživati mimimum materijalnog blagostanja i sigurnosti, bez kojeg nema ljudskog dostojanstva, nema stvarne slobode i, u konačnici,



njegove duše otkloni zlo koje ga je navelo da počinji krivično djelo. To zlo postaje dublje ukorijenjeno u svijesti kriminalca onda kada se ideja o počinjenju zločina provede u praksu. Zato je Uzvišeni Allah na primjenu *hadd* kazne nadovezao sljedeće: *A onome ko se poslije nedjela svoga pokaje i popravi se – Allah će, sigurno, oprostiti* (5:39).

Hududi predstavljaju maksimalne moguće kazne, jer su propisane za najozbiljnija krivična djela. Intenzivirajući ove propisane kazne, Šerijat je imao za cilj da odvрати ljude od činjenja krivičnih djela i otkloni zlo od počinioaca. Prema tome, ako se dokaže da je krivično djelo počinjeno iz nehatata, odustaje se od primjene *hududa*. Ako postoji i najmanja sumnja ili nezvjesnost (*šubhe*) koja bi se mogla iskoristiti u korist prijestupnika, onda

nema duhovnog napretka: jer ne može biti istinske sreće i snage u društvu koje dopušta da neki njegovi članovi nezasluzeno pate, dok drugi imaju više nego što im treba. Ako cijelo društvo pati od oskudice zbog okolnosti koje su izvan njegove kontrole (kao što se npr. dogodilo s muslimanskom zajednicom u ranom periodu islama), takva stanja oskudice i nemaštine mogu biti izvorom duhovnog jačanja i buduće veličine. Ali, ako su dostupni resursi zajednice tako neujednačeno raspoređeni da određene grupe u njemu žive u izobilju, dok je većina ljudi primorana da koristi svu svoju energiju u potrazi za svakodnevnim hljbom, onda siromaštvo postaje najopasniji neprijatelj duhovnog napretka i postepeno odvodi cijelu zajednicu od puta svjesnosti Uzvišenog Allaha u ruke materijalizma koji uništava ljudske duše. Poslanik, a. s., je to imao na umu kada je upozoravao (citira es-Sujuti u *El-Džami'u es-sagiru*): „Siromaštvo se može lahko pretvoriti u nevjerstvo (*kufur*).“

Shodno navedenom, socijalno zakonodavstvo islama nastoji postići stanje u kome će svaki muškarac, žena i dijete imati (a) dovoljno da jede i pije, (b) adekvatan dom, (c) jednake mogućnosti i sadržaje za obrazovanje i (d) besplatnu medicinsku njegu u zdravlju i bolesti. Posljedica ovih prava jeste i pravo na produktivan i unosan rad dok je osoba u dobi za rad i u dobrom zdravstvenom stanju, kao i pravo na obezbjeđenje (od strane zajednice ili države) adekvatne ishrane, skloništa i dr. u slučaju nesposobnosti za rad koja je rezultat bolesti, udovištva, nezaposlenosti, starosti ili maloljetnosti.

Naspram ovakve šeme socijalne sigurnosti koju islam kontemplira, Kur'an nameće strogu sankciju odsijecanja ruke, kojom se potencijalni počinitelji nastoje odvratiti od pljačke. Pošto se u okolnostima koje smo prethodno skicirali „iskušenje“ ne može prihvatiti kao opravdan izgovor i pošto je, u konačnici, cijeli društveno-ekonomski sistem islama utemeljen na vjeri njegovih pripadnika, njegov balans jeste krajnje delikatan i u potrebi za stalnom i striktno primjenjivom zaštitom. U zajednici u kojoj je svakome pružena puna sigurnost i društvena pravda, svaki pokušaj od strane pojedinca da ostvari laku i nezasluzenu dobit na štetu ostalih članova zajednice smatra se atakom na cijeli sistem i mora se kazniti. Odatle spomenuta odredba kojom se propisuje odsijecanje ruke kradljivcu.

Međutim, uvijek treba imati na umu princip koji se spominje na početku ove bilješke, a to je apsolutna uzajamna zavisnost između čovjekovih prava i odgovarajućih dužnosti (uključujući krivičnu odgovornost). U zajednici ili državi koja zapostavlja ili nije u stanju da pruži potpunu socijalnu sigurnost svim svojim članovima iskušanje da se stekne imetak nezakonitim sredstvima često postaje neodoljivim. U tom slučaju krađa se ne može i ne smije kažnjavati tako strogo kao što se kažnjava u državi u kojoj je socijalna sigurnost realnost u punom značenju te riječi. Ako društvo nije u stanju da ispuni svoje obaveze prema svakom svom članu, ono nema pravo da izriče punu sankciju krivičnog prava (*hadd*) individualnom počinitelju, nego se ima ograničiti na blaže forme kazni. (Pravilnim uvažavanjem ovog principa veliki halifa Omer suspendirao je primjenu *hadda* za krađu u vrijeme gladi koja je pogodila Arabiju tokom njegove vladavine). Da rezimiramo, može se sa sigurnosti zaključiti da se odsijecanje ruke za krađu primjenjuje samo u kontekstu već postojeće šeme socijalne sigurnosti koja u potpunosti funkcioniše, a ne u drugim okolnostima.“ (Asad, *The Message of the Qur'an*, str. 149-150, bilj. 48)



važi isto pravilo kao kod nehata, što znači da se *hudud* neće primijeniti. Dalje, ako se otkrije da je prijestup iz nehata počinjen zbog krajnjeg nemara da se preduzmu potrebne mjere opreza, nemarna osoba bit će disciplinski kažnjena.

(2) Pružanje satisfakcije žrtvi (*irda' el-medžnijj 'alejh*). Treba da se podsjetimo da je u prirodi čovjeka da gaji mržnju prema onome ko ga je namjerno napao, kao i ljutnju prema onome ko mu je nanio štetu grješkom ili iz nehata. Ova osjećanja često navedu čovjeka da se osveti svom napadaču prelazeći pritom granice pravde. Radi se o tome da se osveta rađa iz srdžbe, koja obično utječe na sposobnost čovjeka da racionalno promišlja i učini ga slijepim na pravdu. Stoga, kada su žrtva ili njegovi rođaci i zaštitnici (*evlija'*) u mogućnosti da se osvete, oni će to brzo i učiniti; u suprotnom, skrivat će svoj gnjev, čekajući prvu priliku za osvetom. Uzvišeni Allah nas je upozorio na to riječima: *Ali neka ni on ne prekoračuje granicu u ubijanju* (17:33). Pod ovakvim okolnostima, osveta i zločin nikada ne bi prestali, a društveni poredak nikada ne bi počivao na miru i stabilnosti. Stoga, Šerijat je postavio kao cilj da preuzme zadaću pružanja satisfakcije žrtvi i okončanja dugotrajne prakse osvete i kontraosvete. Zato je Poslanik, a. s., rekao tokom Oproštajnog hadža (*Hadždže el-veda'*): „Dokidaju se krvne osvete iz perioda paganskog neznanja (džahilijeta).“⁷²³

Cilj koji se sastoji u pružanju satisfakcije žrtvi zločina uzima u obzir sklonost ka osveti, koja je ukorijenjena u ljudskoj prirodi. Prema tome, Šerijat je dodijelio rođacima žrtve ubice (*katil*) pravo da povedu osuđenog prijestupnika (*katil*), pod nadzorom sudije, s konopcem u ruci do mjesta gdje će biti izvršeno pravedno poravnanje, koje je poznato kao *kaved*. Time se žele zadovoljiti u istoj mjeri kao da sami uzimaju pravdu u svoje ruke.

Satisfakcija žrtve važnija je u Šerijatu od odgoja prijestupnika. Stoga, ona nosi veću težinu kada ih nije moguće postići u isto vrijeme. Primjer je *kisas*, gdje nije moguće preodgojiti kriminalca, pa se prednost daje pružanju satisfakcije žrtvi ili njegovim rođacima. Zbog toga nema svrhe poznato razilaženje učenjaka oko pitanja pristanka nasljednika koji imaju pravo na izvršenje *kisasa* (*evlija' ed-dem*) na oprost i krvarinu umjesto izvršenja poravnjanja, ako je imovina prijestupnika dovoljno velika. U ovom pogledu, Ešhebov stav da se ubica ima prisiliti da plati krvarinu održiviji je, suprotno Ibn el-Kasimovom mišljenju.⁷²⁴ Zato su se učenjaci saglasili da se

723 Ovo je dio Poslanikove, a. s., hutbe na brdu 'Arefat koju je održao na svom Oproštajnom hadžu. V. Muslim, *Sahih*, „Hadž“, hadis 1218, str. 456.

724 Za detaljnu raspravu o ovome v. Ibn Rušd (djed), *el-Bejan ve et-tahsil*, tom 15, str. 446 i *Mukaddimat*, tom 3, str. 288-289; Ibn Rushd (unuk), *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 486-488.



primjena *kisasa* otkazuje u slučaju da neki rođaci žrtve oproste prijestupniku. Ovi faktori se, naravno, ne uvažavaju u slučaju ubistva počinjenog u okviru razbojništva (*hirabe*) i atentata (*gile*).

(3) Treći cilj, odvratanje oponašatelja prijestupnika (*zedžr el-muktedi*), impliciran je sljedećim kur'anskim iskazom: *Bludnicu i bludnika izbičujte sa stotinu udara biča, svakog od njih, i neka vas pri vršenju Allahovih propisa ne obuzima prema njima nikakvo sažaljenje, ako u Allaha i u onaj svijet vjerujete, i neka kažnjavanju njihovu jedna skupina vjernika prisustvuje!* (24:2). Ibn el-'Arebi navodi u svom djelu *Ahkam el-Kur'an*: „Ispravno tumačenje ovog ajeta jeste da izvršenje *hadda* odvrata lice nad kojim se sprovodi od ponovnog činjenja tog djela, a one koji prisustvuju kao svjedoci naučit će lekciju iz toga i to će ih odvratiti od oponašanja prijestupnika. Svi će o tome govoriti, upozoravajući one koji će doći poslije njih.”⁷²⁵ Time se izvršenje *hadda* vraća na cilj reforme (*islah*) cijele zajednice. Izvršenje kazne u skladu s ustanovljenim pravilima odvrata izopačene ljude i kriminalce od zadovoljavanja njihovih đavolskih strasti kroz činjenje zločina. Isto tako, sve što proizvodi efekat odvratanja predstavlja jednu vrstu kazne. Međutim, odvratanje šire javnosti (osim prijestupnika) ne smije preći granice pravde. Stoga, jedan aspekt mudrosti Šerijata jeste propisivanje kazne za prijestupnika kao mjere kojom se drugi odvrataju od zločina, bez narušavanja pravde. Šerijatska kaznena politika ima za cilj da propisivanjem *hududa*, *kisasa* i drugih vrsta kazni odvraća ljude od toga da kriminalce uzimaju kao modele ponašanja.

Oprost (*afv*) od strane žrtve u određenim okolnostima ne poništava svrhu odvratanja, jer se rijetko dešava, pa se ne može prihvatiti kao glavni razlog da prijestupnik eventualno ponovi krivično djelo. Stoga, Šerijat ne uzima u obzir oprost u zločinima koji ne pogađaju pravo određene strane, kao što su krađa, konzumacija alkohola i blud, jer su ovu prijestupi povreda same suštine zakonodavstva, kao i razbojništvo (*hirabe*). Što se tiče atentata, ne prihvata se oprost rođaka žrtve, zbog grozote ovog djela. Međutim, prihvata se pokajanje razbojnika (*muharib*) prije njegovog hapšenja radi mira i sigurnosti i kao način kojim se njegovi saradnici podstiču da slijede njegov primjer.⁷²⁶

725 Ebu Bekr ibn el-'Arebi, *Ahkam el-Kur'an*, ur. 'Ali Muhammed el-Bidževi (Kairo: Dar ihja' el-kutub el-'arebijje, 1377/1958), tom 3, str. 1315.

726 Za detaljnu raspravu o ovome v. Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, tom 2, str. 549-551. Za sveobuhvatan tretman filozofije, ciljeva i kategorija sankcija u Šerijatu v. Gaafer M. Abd-Elrahim, *The Concept of Punishment in Islamic Law*.

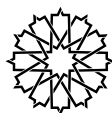


ZAKLJUČAK

Ispunio sam svoj veliki cilj da razvijem diskurs o ciljevima Šerijata (*mekasid eš-šeri'a*). Nadam se da će biti od koristi pravicima, kao i onima koji tragaju za temeljitim znanjem, kako bi svoje razmišljanje i percepciju podigli na viši nivo i osnažili svoje opredjeljenje da ostvare više ciljeve Šerijata. Doista, olakšavanje stvari temelji se isključivo na volji Uzvišenog Allaha, Pomagača u dobrim namjerama. A onaj koji zaroni duboko sigurno će požnjeti najvrednije nagrade.

Pisanje ove knjige završeno je 18. džumadel-evvela 1360. god. po H. (1941. god. n. e.) u mojoj kući, u Mers Džerrahu, poznatom kao el-'Abdalija.

Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur



BIBLIOGRAFIJA

- 'Abd el-Vehhab, Bagdadi el-Kadi Ebu Muhammed ibn 'Ali ibn Nasr (el-), *Šerh et-talkin*, ur. Muhtar es-Sellemi (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1997)
- 'Abd el-Vehhab, el-Kadi Ebu Muhammed 'Abd el-Vehhab ibn 'Ali, *el-Išraf*, ur. El-Habib ibn Tahir (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1420/1999)
- 'Abd el-Vehhab, el-Kadi Ebu Muhammed 'Abd el-Vehhab ibn 'Ali, *el-Me'une 'ala mezheb 'alim el-Medine*, ur. Hamiš 'Abd el-Hakk (Mekka el-Mukerrema: Mektebe Nizar el-Baz, 1415. god. po H.)
- Abd-Elrahim, Ga'afer M., „The Concept of Punishment in Islamic Law in Relation to Contemporary Legal Trends“, doktorska disertacija, Faculty of Union Graduate School, Cincinnati, OH, 1987.
- Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1405/1985)
- Ahmed ibn Muhammed Zarruk, *Šerh Risale ibn Ebi Zejd el-Kajrevani* (Bejrut: Dar el-fikr, 1402/1982)
- 'Ala'i, el-Hafiz (el-), *Tahkik el-murad fi enn en-nehyy yaktedi el-fesad*, ur. Ibrahim es-Selkini (Damask: Matbe'a Zejd ibn Sabit, 1395/1975)
- Albani, Muhammed Nasir ed-Din (el-), *Irva' el-galil fi tahridž ehadis es-sebil* (Bejrut: El-Mekteb el-islami, 1403/1983)
- Albani, Muhammed Nasir ed-Din (el-), *Silsile el-ehadis ed-da'ife ve el-mevdu'a* (Bejrut: el-Mekteb el-islami), 1398. god. po H.
- Albani, Muhammed Nasir ed-Din (el-), *Silsile el-ehadis es-sahiha* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1403/1983)
- Ali, Abdullah Jusuf, *The Holy Qur'an, Arabic original with English translation and Selected Commentaries* (Kuala Lumpur: Saba Islamic Media, 1998)



- Ali, Mohamed M. Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (Richmond, Surrey (UK): Curzon Press, 2000)
- Alusi, Mahmud Šukri (el-), *Ruh el-me'ani* (Bejrut: Dar el-fikr, 1398/1978)
- Amidi, Sejf ed-Din (el-), *el-Ihkam fi usul el-ahkam*, ur. Ibrahim el-Adžuz (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, b. d.)
- Amidi, Sejf ed-Din (el-), *Munteha es-sul fi 'ilm el-usul*, ur. Ahmed Ferid el-Mezidi (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2003/1424)
- Arnaldez, Roger, *Fakhr al-Din al-Razi: Commentateur du Coran et Philosophe* (Pariz: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002)
- Asad, Muhammad, *The Massage of the Qur'an* (Gibraltar, Dar al-Andalus, 1984)
- Asbehani, Ebu el-Feredž 'Ali ibn el-Hasan (el-), *el-Egani* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.)
- 'Askalani, Ahmed ibn 'Ali ibn Hadžer (el-), *Feth el-bari bi šerh Sahih el-Buhari* (Rijad / Amman: International Ideas Home, b. d.)
- 'Askalani, Ahmed ibn 'Ali ibn Hadžer (el-), *El-Isabe fi temjiz es-sahabe* (Kairo: Mevlaj 'Abd el-Hafiz, 1328. god. po H.)
- Ati, Hammuda Abd al-, *The Family Structure in Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1977)
- 'Ajni, Badr ed-Din Ebu Muhammed Mahmud ibn Ahmed (el-), *'Umde el-Kari' Šerh Sahih el-Buhari* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.)
- 'Ajni, Badr ed-Din Ebu Muhammed Mahmud ibn Ahmed (el-), *El-Binaje fi šerh el-Hidaje* (Bejrut: Dar el-fikr, 1400/1980)
- Al-Azami, M. M., *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation* (Leicester, UK: UK Islamic Academy, 2003)
- Bagby, Ihsan Abdul-Wajid, „Utility in Classical Islamic Law: The Concept of *Maslahah* in Classical *Usul al-Fiqh*“, neobjavljena doktorska disertacija, University of Michigan, 1986.
- Begavi, el-Hasen ibn Mes'ud (el-), *Mefatih es-sunne* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1987)
- Bagdadi, 'Abd el-Kadir ibn Omer (el-), *Hizane el-edeb ve lubb lubab Lisan el-'Arab*, ur. 'Abd es-Selam Harun (Kairo: el-Hani, 1409/1989)
- Bagdadi, 'Abd el-Kadir ibn Omer (el-), *Šerh ebjat el-Mugni*, ur. 'Abd el-'Aziz Rabah i dr. (Damask: Dar el-me'mun, 1980)
- Badži, Sulejman ibn Halef (el-), *el-Munteka: Šerh Muvetta'* (Kairo: Matbe'a es-se'ade, 1331. god. po H.); ofset štampa (Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi)



- Bakillani, Ebu Bekr Muhammed ibn et-Tajjib (el-), *et-Takrib ve el-iršad es-sagir*, ur: 'Abd el-Hamid ibn 'Ali Ebu Zunejd (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1418/1998)
- Basri, Ebu Husejn (el-), *Šerh el-Umed*, ur: 'Abd el-Hamid ibn 'Ali Ebu Zunejd, Kairo: el-Matbe'a es-selefijje, 1410. god. po H.
- Basri, Ebu Husejn (el-), *el-Mu'temed fi usul el-fikh*, ur: Muhammed Hamidullah i dr. (Damask: Institut Francais de Damas, 1964–1965)
- Bejdavi, el-Kadi Nasir ed-Din Ebu Se'id 'Abdullah (el-), *Tefsir el-Bejdavi ili Envar et-tenzil ve esrar et-te'vil*, ur: 'Abd el-Kadir Irfan el-Ešše Hassune (Bejrut: Dar el-fikr, 1416/1996)
- Bejheki, Ahmed ibn el-Husejn (el-), *es-Sunen el-kubra* (Hajderabad, Dhaka: Da'ire el-me'arif el-'usmanijje, 1335. god. po H.)
- Bejheki, Ahmed ibn el-Husejn (el-), *Es-Sunen el-kubra*, ur: Muhammad 'Abd el-Kadir el-'Ata (Mekka el-Mukerrema: Mektebe Dar el-Baz, 1414/1994)
- Bejheki, Ahmed ibn el-Husejn (el-), *Ma'rife es-sunen ve el-asar*, ur: Abd el-Muti Kal'adži (Halep: Dar el-va'j, 1411/1991)
- Bajram II, Šejh el-islam Ebu 'Abdullah Muhammed, „El-Vefa' bi ma jete'alleku bi bej' el-vefa'“, ur: i koment. Muhammed el-Habib ibn el-Hudže, *Medželle Medžme' el-fikh el-islami*, br. 7, vol. 3, 1412/1992.
- Boisard, Marcel A., *Humanism in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003)
- Buhari, Ebu 'Abdullah (el-), *el-Edeb el-mufred*, ur: Kemal J. el-Hut (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1405/1985)
- Buhari, Ebu 'Abdullah (el-), *Sahih* (Rijad: Dar es-selam, 1419/1999)
- Buti, Muhammed Se'id Ramadan (el-), *Davabit el-masleha fi eš-šeri'a el-islamijje* (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1422/2001)
- Ceylan, Yasin, *Theology and Tafsir in the Major works of Fakhr al-Din al-Razi* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization / ISTAC, 1996)
- Darekutni, 'Ali ibn Omer (ed-), *Sunen*, ur: 'Abdullah Hašim Jemeni (Kairo: Dar el-mehasin, 1386/1966)
- Darimi, 'Abdullah ibn 'Abd er-Rahman (el-), *Musned / Sunen*, ur: Hussejn Salim ed-Dereni (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1421/2000)
- Darimi, 'Abdullah ibn 'Abd er-Rahman (el-), *Sunen*, ur: Fevvaz Ahmed Zemerli i dr. (Bejrut: Dar er-rejjan & Dar el-kitab el-'arebi, 1407/1987)
- Desuki, Muhammed 'Arefe (ed-), *Hašije 'ala Eš-Šerh el-kebir Ahmeda ibn Muhammeda ed-Dirdira* (Bejrut: Dar el-fikr, b. d.)



- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden, Nizozemska: E. J. Brill, 1994)
- Dirdir, Ahmed ibn Muhammed (ed-), *eš-Šerh es-sagir* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1398/1987)
- Draz, Muhammad A., *Introduction to the Qur'an*, prijevod: Ayesah Abdel-Haleem (London & New York: I. B. Tauris, 2000)
- Durejni, Muhammed Fethi (ed-), *el-Menahidž el-usulijje fi el-idžtihad bi er-re'j fi et-tešri' el-islami* (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1418/1997)
- Ebu Davud, Sulejman ibn el-Eš'as, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Bejrut: Dar el-fikr el-'arebi, b. d.)
- Ebu Davud, Sulejman ibn el-Eš'as, *Sunen* (Istanbul: Dar ed-da've, 1413/1992)
- Ebu Davud, Sulejman ibn el-Eš'as, *Sunen*, ur. 'Izzet 'Ubjed ed-Da'as (Damask: Dar el-hadis, 1971)
- Ebu Davud, Sulejman ibn el-Eš'as, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Sajda / Bejrut: El-Mektebe el-'asrijje, b. d.)
- Ebu Davud, Sulejman ibn el-Eš'as, *Sunen*, ur. Muhammed Muhj ed-Din 'Abd el-Hamid (Bejrut: el-Mektebe el-'asrijje, 1416/1995)
- Ebu el-Husajn, Muslim ibn el-Hadždžadž, *Sahih* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1421/2001)
- Ganuši, Rašid (el-), *el-Hurrijat el-'amme fi ed-devle el-islamijje* (Bejrut: Merkez dirasat el-vihde el-'arebijje, 1993)
- Gazali, Ebu Hamid (el-), *el-Mustasfa min 'ilm el-usul*, ur. Muhammed Sulejman el-Eškar (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1417/1997)
- Goldziher, Ignaz, *The Zahiris: Their Doctrine and their History*, prijevod s njemačkog: Wolfgang Behn (Leiden, Nizozemska: E. J. Brill, 1971)
- Grobetz, Athur, *Strange Bedfellows: Mut'at al-Nisa' and Mut'at al-Hajj* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1994)
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999)
- Hammad, Nezhil Kemal, *Mu'džem el-mustalehat el-iktisadijje fi luga el-fukaha'* (Herdon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1995)
- Hasan, Ahmad, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1986)
- Hattab, Muhammed ibn 'Abd er-Rahman (el-), *Mevahib el-dželil li šerh Muhtesar Halil* (Bejrut: Dar el-fikr, 1398/1978)



- Hattabi, Hamed ibn Muhammed (el-), *Alam el-hadis fi šerh Sahih el-Buhari*, ur. Muhammed ibn Sa'd Al Su'ud (Mekka: Džami'a Umm el-Kura, 1409/1988)
- Hajder, Ali, *Šerh Medželle el-ahkam el-'adlijje*, prijevod s osmanskog turskog: Fehmi el-Husejni (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, b. d.)
- Hejsemi, Nur ed-Din 'Ali ibn Ebi Bekr ibn Sulejman (el-), *Medžme' ez-zeva'id ve menbe' el-feva'id*, ur. Muhammed 'Abd el-Kadir Ahmed 'Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmi-je, 1422/2001)
- Hindi, 'Ali ibn Husam ed-Din el-Mutteki (el-), *Kenz el-'ummal fi sunen el-akval ve el-ef'al* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, 1410/1990)
- Ibn 'Abd el-Berr, Jusuf ibn 'Abdullah, *et-Temhid lima fi Muvetta' min el-esanid* (Rabat: Ministarstvo vakufa, 1411. god. po H.)
- Ibn Ebi Šejbe, Ebu Bekr 'Abdullah ibn Muhammed, *el-Musannef*, ur. Kemal Jusuf el-Hut (Rijad: Mekteba er-rušd, 1409)
- Ibn Ebi Šejbe, Ebu Bekr 'Abdullah ibn Muhammed, *el-Musannef*, ur. Ahmed en-Nedvi (Bombaj, Indija: ed-Dar es-selefije, 1403/1983)
- Ibn Ebi Šejbe, Ebu Bekr 'Abdullah ibn Muhammed, *Musannef*, ur. Kemal Jusuf el-Hut (Rijad: Mektebe er-rušd, 1409. god. po H.)
- Ibn Ebi Šejbe, Ebu Bekr 'Abdullah ibn Muhammed, Ibn Adij, Ebu 'Abdullah, *el-Kamil fi du'afa' er-riđal* (Bejrut: Dar el-fikr, 1405/1985)
- Ibn el-'Arebi, Ebu Bekr, *Ahkam el-Kur'an*, ur. 'Ali Muhammed el-Bidževi (Bejrut: Dar el-džil, 1407/1987)
- Ibn el-'Arebi, Ebu Bekr, *Ahkam el-Kur'an, el-Kabes 'ala Muvetta'*, ur. Muhammed 'Abdullah Veled Kerim (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1992)
- Ibn el-'Arebi, Ebu Bekr, *Ahkam el-Kur'an, Arida el-ahvezi 'ala Šerh Sahih et-Tirmizi* (Kairo: Matbe'a es-savi, 1353/1934)
- Ibn el-'Arebi, Ebu Bekr, *Ahkam el-Kur'an, Ahkam el-Kur'an*, ur. Ali Muhammed el-Bidževi (Kairo: Dar ihja' el-kutub el-'arebijje, 1377/1958)
- Ibn el-'Arebi, Ebu Bekr, *Ahkam el-Kur'an, el-'Avasim min el-Kavasim*, ur. Ammar Telbi (Doha: Dar es-sekafe, 1413/1992)
- Ibn 'Ašur, Muhammed et-Tahir, *Elejse es-subh bi karib: et-ta'lim el-'arebi el-islami: dirase tarihije ve ara' islahije* (Tunis: eš-Šerike et-tunisijje li funun er-resm, 1988)
- Ibn 'Ašur, Muhammed et-Tahir, *Kešf el-mugatta min el-me'ani ve el-elfaz el-vaki'a fi Muvetta'* (Tunis: eš-Šerike et-tunisijje li et-tevzi'; Alžir: eš-Šerike el-vetanije li en-nešr ve et-tevzi', 1976)



- Ibn 'Ašur, Muhammed et-Tahir, *Nakd 'ilm li kitab el-islam ve usul el-hukm* (Kairo: El-Metbe'a es-selefiije, 1344. god. po H.)
- Ibn 'Ašur, Muhammed et-Tahir, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, 1997)
- Ibn 'Ašur, Muhammed et-Tahir, *Usul en-nizam el-idžtima'i fi el-islam*, ur. Muhammed et-Tahir el-Mesavi (Amman: Dar en-nefa'is, 1421/2001)
- Ibn el-Esir, 'Ali ibn Muhammed 'Izz ed-Din, *el-Kamil fi et-tarih* (Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, b. d.)
- Ibn Atijje, 'Abd el-Hakk, *el-Muharrer el-vedžiz fi tefsir el-kitab el-'aziz*, ur. 'Abd es-Selam 'Abd eš-Šafi Muhammed (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1413/1993)
- Ibn Dekil el-'Id, Muhammed ibn 'Ali, *Ihkam el-ahkam šerh 'Umde el-ahkam* (Kairo: Idare el-matbe'a el-munirijje, 1340. god. po H.)
- Ibn Ferhun, Burhan ed-Din Ebu el-Vefa' Ibrahim ibn el-Imam Šems ed-Din, *Tebšire el-hukkam fi usul el-akdiije ve menahidž el-ahkam*, ur. Džemal Mer'išli (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1416/1995)
- Ibn Furak, Ebu Bekr Muhammed ibn el-Hasen, *Mudžerred mekalat eš-šejh Ebu el-Hasen el-Eš'ari*, ur. Daniel Gimaret (Bejrut: Dar el-mašrik, 1987)
- Ibn Hadžer, Ahmed ibn 'Ali, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijje*, ur. Muhammed et-Tahir el-Mesavi (Amman: Dar en-nefa'is, 1421/2000)
- Ibn Hadžer, Ahmed ibn 'Ali, *et-Telhis el-habir*, ur. 'Abd Allah Hašim el-Jemeni (Bejrut: Dar el-ma'rife, b. d.)
- Ibn Hazm, Ebu Muhammed 'Ali, *el-Ihkam fi usul el-ahkam*, ur. Muhammed Muhammed Tamir (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1424/2004)
- Ibn Hazm, Ebu Muhammed 'Ali, *el-Muhalla bi el-asar*, ur. 'Abd el-Gaffar Sulejman el-Banderani (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1408/1988)
- Ibn Hibban, Muhammed, *Sahih Ibn Hibban*, ur. Šu'ajb el-'Arnaut (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1993)
- Ibn Hišam, 'Abd el-Melik, *es-Sire en-nebevijje* (Kairo: 'Isa Babi el-Halebi, 1955)
- Ibn Hišam, 'Abd el-Melik, *es-Sire en-nebevijje*, ur. Mustafa es-Sekka i dr. (Damask: Dar el-hajr, 1417/1996)
- Ibn Kesir, Isma'il ibn Omer, *el-Bidaje ve en-nihaje* (Kairo: 1351/1355. god. po H.)
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, prijevod: Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1967)



- Ibn el-Hudže, General Muhammed, *Tarih me'alim et-tevhid fi el-kadim ve el-džedid* (Tunis: El-Matbe'a et-tunisijje, 1358/1927)
- Ibn Madže Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Jezid, *Sunen*, ur. M. M. el-'Azami (Rijad: Šerike et-tiba'a el-'arebijje, 1404/1984)
- Ibn Madže Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Jezid, *Sunen*, ur. Mahmud Muhammed Nassar (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1419/1998)
- Ibn Manzur, Ebu el-Fadl Džemal ed-Din Muhammed ibn Mukerrem, *Lisan el-'areb* (Bejrut: Dar Sadir, 1410/1990)
- Ibn Nudžejm, Zejn el-'Abidin ibn Ibrahim, *el-Ešbah ve en-neza'ir* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1400/1980)
- Ibn Kajjim el-Dževzijje, Šems ed-Din Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Ebi Bekr, *I'lam muvekkī'in 'an Rabb el-'alemin*, ur. Muhammed 'Abd es-Selam Ibrahim (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1411/1991)
- Ibn Kajjim el-Dževzijje, Šems ed-Din Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Ebi Bekr, *Zad el-me'ad fi hedj hajr el-'ibad*, ur. Šu'ajb el-Arna'ut i dr. (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1405/1985)
- Ibn Kajjim el-Dževzijje, Šems ed-Din Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Ebi Bekr, *Zad el-me'ad fi hedj hajr el-'ibad* (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1420/1999)
- Ibn Kudame, 'Abdullah ibn Ahmed, *el-Mugni*, ur. 'Abdullah et-Turki i dr. (Kairo: Dar Hadžer, 1406/1986)
- Ibn Kutejbe, Ebu Muhammed 'Abdullah ibn Muslim, *Te'vil muhtelif el-hadis*, ur. Muhammed 'Abd er-Rahim (Bejrut: Dar el-fikr, 1415/1995)
- Ibn Rušd, Ebu el-Velid (djed), *el-Bejan ve et-tahsil*, ur. Muhammed Hadždži i dr. (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1408/1988)
- Ibn Rušd, Ebu el-Velid (djed), *el-Mukaddimat el-mumehhidat*, ur. Muhammed Hadždži (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1408/1988)
- Ibn Rushd, Abu al-Walid (unuk), *The Distinguished Jurist's Primer (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid)*, prijevod: Imran Ahsan Khan Nyazee (Reading, Berks, UK: Garnet Publishing, 2003)
- Ibn Sina, Ebu 'Ali el-Husajn, *Kitab en-nedžat fi el-hikme el-mantikijje ve et-tabī'ijje ve el-ilahijje*, ur. Madžid Fahri (Bejrut: Dar el-afak el-džedide, 1405/1985)
- Ibn Siradž, Ebu el-Kasim Muhammed, *Fetava Kadi el-džema'a Ebu el-Kasim ibn Siradž*, ur. Muhammed Ebu el-Ejfan (Abu Dabi: El-Medžme' es-sekafi, 1420/2000)
- Ibn Tejmijje, Tekij ed-Din Ahmed, *es-Sijase eš-šer'ijje fi islah er-ra'i ve er-re'ijje*, ur. Muhammed Ejman ibn Hasen eš-Šebrevi (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1421/2000)



- Idži, 'Udud ed-Din 'Abd er-Rahman (el-), *Šerh el-'Adud* (komentar Ibn el-Hadžibovog usulskog djela *Muhtesar el-munteha el-usuli*, ur. Fadi Nasif i dr. (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1421/2000)
- Idži, 'Udud ed-Din 'Abd er-Rahman (el-), *el-Mevakiffi 'ilm el-kelam* (Bejrut: 'Alem el-kutub, b. d.)
- Imam Malik ibn Enes, *el-Mudevvena el-kubra* (Bejrut: Dar el-fikr, b. d.)
- Imam Malik ibn Enes, *el-Muvetta'*, ur. Ahmed Ratib Amruš (Bejrut: Dar en-nefa'is, 1414/1994)
- Iqbal, Muhammad, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, ur. i komen. Syed Abdul Wahid (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1992)
- Džu'ajjit, Muhammed el-'Aziz, *et-Tarika el-mardijje fi el-idžra'at eš-šer'ijje 'ala mezahib el-malikijje* (Tunis: Mektebe el-istikame, b. d.)
- Džughejm, Numan, *Turuk el-kešf 'an mekasid eš-Šari'* (Amman: Dar en-nefa'is, 1422/2002)
- Džurdžani, eš-Šerif 'Ali ibn Muhammed (el-), *Šerh el-Mevakif* (komentar el-Idžijevog djela *Mevakif*), ur. Mahmud Omer ed-Dimjeti (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1419/1998)
- Džuvejni, Ebu el-Me'ali (el-), *el-Burhan fi usul el-fiqh*, ur. 'Abd el-'Azim ed-Dib (Kairo: Dar el-vefa', 1412/1992)
- Džuvejni, Ebu el-Me'ali (el-), *el-Gajasi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1417/1997)
- Džuvejni, Ebu el-Me'ali (el-), *A Guide to Conclusive Proofs of the Principles of Belief (Kitab al-Irshad ila Qawati' al-Adilla fi Usul al-I'tiqad)*, prijevod: Paul E. Walker (Reading, UK: Garnet Publishing, 2000)
- Kandehlevi, Muhammed Jusuf (el-), *Hajat es-sahabe*, ur. Nedžif el-'Abbas i dr. (Damas: Dar el-kalem, 1388/1968)
- Kandehlevi, Muhammed Zekerijja (el-), *Evdžaz el-mesalik ila Muvetta' el-Imam Malik*, ur. Tekijj ed-Din en-Nedvi (Damask: Dar el-Kalem, 1424/2003)
- Kandehlevi, Muhammed Zekerijja (el-), *Evdžaz el-mesalik ila Muvetta' el-Imam Malik* (Bejrut: Dar el-fikr, 1400/1980)
- Kasani, 'Ala' ed-Din Ebu Bekr (el-), *Beda'i' es-sana'i' fi tertib eš-šera'i'* (Kairo: Šerike el-matbu'a el-'ilmijje, 1327. god po H.)
- Kutubi, Muhammed ibn Šakir (el-), *Fuvat el-vefajat*, ur. Ihsan Abbas (Bejrut: Dar Sadir, b. d.)
- Lane, E. W., *Arabic-English Lexicon* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1984)



- el-Medželle ez-zejtunijje* (Bejrut: Dar el-garb el-islami)
- Menufi, 'Ali ibn Halef (el-), *Kifaje et-talib er-rebbani 'ala Risale Ibn Ebi Zejd el-Kajrevani*, ur. Ahmed Hamdi Imam (Kairo: Mektebe el-medeni, 1407/1987)
- Menavi, 'Abd er-Re'uf ibn 'Ali (el-), *et-Tejsir bi šerh el-Džami' es-sagir* (Rijad: Mektebe el-Imam eš-Šafi'i, 1408/1988)
- Menavi, 'Abd er-Re'uf ibn 'Ali (el-), *Fejd el-kadir bi šerh el-Džami' es-sagir* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1972)
- Merzuki, Ahmed ibn Muhammed (el-), *Šerh Divan el-Hamase*, ur. 'Abd es-Selam Harun (Kairo: Matbe'a Ledžne et-te'lif ve et-terdžeme ve en-nešr, 1387/1967)
- el-Mevsu'a el-fikhijje el-kuvejtijje* (Kuvajt: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1412/1992)
- Mawardi al-, *The Ordinances of Government*, prijevod: Wafaa H. Wahba (Reading, Berks, UK: Garnet Publishing, 2000)
- Mejdani, 'Abd el-Gani (el-), *el-Lubab fi šerh el-kitab* (Bejrut: el-Mektebe el-'ilmijje, 1400/1980)
- Mazeri, Ebu 'Abdullah Muhammed ibn 'Ali ibn Omer ibn Muhammed (el-), *Idah el-mahsul min Burhan el-usul*, ur. 'Ammar Telbi (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 2001)
- Mazeri, Ebu 'Abdullah Muhammed ibn 'Ali ibn Omer ibn Muhammed (el-), *El-Mu'lim bi feva'id Muslim*, ur. Muhammed eš-Šezuli en-Nejfer (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 2001)
- Misri, Ahmad ibn Naqib (al-), *Reliance of the Traveller*, prijevod: Nuh Ha Mim Keller (Beltsville, MD: Amana Poublications, 1997)
- Murenji, Miklos, *Dirasat fi el-fikh el-maliki*, prijevod s njemačkog: Se'id Bhiri i dr. (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1409/1988)
- Nahas, Ahmed ibn Muhammed ibn (el-), *Šerh el-kasa'id el-mešhurat el-mevsumat bi el-mu'allekat* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1405/1985)
- Nesa'i, *Sunen*, ur. 'Abd el-Fettah Ebu Gudde (Halep, Sirija: Mekteb el-matbu'a el-islami-ijje, 1406/1986)
- Nesa'i, Ebu 'Abd er-Rahman Ahmed ibn Šua'jb (el-), *Sunen* (Istanbul: Dar ed-da'va, 1413/1992)
- Nesa'i, Ebu 'Abd er-Rahman Ahmed ibn Šua'jb (el-), *Es-Sunen el-kubra*, ur. Hassan 'Abd el-Mun'im Šelebi (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1421/2001)
- Nevevi, Jahja ibn Šeref (el-), *Šerh Sahih Muslim* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1407/1987)



- Nejsaburi, Ebu 'Abdullah el-Hakim (el-), *el-Mustedrek* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1990)
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad, Pakistan: International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, 2000)
- Pickthall, Muhammad Marmaduke, *The Noble Qur'an*, Arabic original with English translation (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001)
- Kaledži, Muhammed Revas, *Mevsu'a fikh Ibrahim en-Neha'i* (Mekka: Džami'a Umm el-Kura, 1399/1980)
- Kari, el-Mulla 'Ali (el-), *Šerh eš-šifa'*, ur. Hasenejn Muhammed Mahluf (Kairo: Mektebe Ibn Tejmijje, b. d.)
- Karadavi, Jusuf (el-), „el-Džanib el-hadari fi es-sunne en-nebevijje“, u: *es-Sunne en-nebevijje ve menhedžuha fi bina' el-ma'rife ve el-hadare*, referat na simpoziju koji su organizirali IIIT i el-Medžme' el-meleki li buhus el-hadare el-islamijje, Amman: 15–19 zu el-ka'de 1409/19–23. juni 1989.
- Karadavi, Jusuf (el-), *Fi fikh ekallijjat el-muslime* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1422/2001)
- Karadavi, Jusuf (el-), *Kejfe nete'amelu me'a es-sunne: me'alim ve davabit* (Herndon, VA: International Insitute of Islamic Thoguht – IIIT, 1411/1990)
- Karafi, Šihab ed-Din Ahmed ibn Idris (el-), *ez-Zakire fi furu' el-malikijje*, ur. Ebu Ishak Ahmed 'Abd er-Rahman (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1422/2001)
- Karafi, Šihab ed-Din Ahmed ibn Idris (el-), *Kitab el-furuk*, ur. Muhammed Ahmed Serradž & 'Al Jum'a Muhammed (Kairo: Dar es-selam, 1421/2001)
- Karafi, Šihab ed-Din Ahmed ibn Idris (el-), *El-Ihkam fi temjiz el-fetava 'an el-ahkam* (Bejrut: Dar el-envar, 1983)
- Karafi, Šihab ed-Din Ahmed ibn Idris (el-), *Šerh Tenkih el-fusul* (Bejrut: Dar el-fikr, 1424/2002)
- Karafi, Šihab ed-Din Ahmed ibn Idris (el-), *Nefa'is el-usul fi šerh el-mahsul*, ur. 'Adil Ahmed 'Abd el-Mevdžud i 'Ali Muhammed Mu'avved (Rijad: Mektebe Mustafa el-Baz, 1995)
- Kajsi, Ebu Muhammed Mekki ibn Ebi Talib (el-), *el-Kešf'an vudžuh el-kira'at es-seb'*, ur. Muhj ed-Din Ramadan (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1418/1997)
- Kurtubi, Muhammed ibn Ahmed (el-), *el-Džami' li ahkam el-Kur'an*, ur. Ahmed 'Abd el-'Alim el-Berduni (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, b. d.)
- Rehuni, Ebu Zekerijja' Jahja ibn Musa (el-), *Tuhfe el-mes'ul fi šerh Muhtesar Munteha es-sul* (komentar Ibn el-Hadžibovog djela *Muhtesar Munteha es-sul*), ur. Jusuf el-Ahzer el-Kajjim (Dubai: Dar el-buhus li ed-dirasat el-islamijje ve ihja' et-turas, 1422/2002)



- Ra'í, Muhammed ibn Muhammed (er-), *Intisar el-fakir es-salik* (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1981)
- Ramić, Šukrija Husejn, *Language and the Interpretation of Islamic Law* (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 2003)
- Rassa', Ebu 'Abdullah Muhammed el-Ensari (er-), *Šerh Hudud Ibn 'Arefe*, ur. Muhammed Ebu el-Ejfan & Et-Tahir el-Memuri (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1993)
- Razi Fahr ed-Din (er-), *et-Tefsir el-kebir ili Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1990)
- Rozethal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1960)
- San'ani, 'Abd er-Rezzak (el-), *el-Musannef*, ur. Habib er-Rahman el-'Azami (Deoband: el-Medžlis el-islami bi el-Hind, 1403. god. po H.)
- San'ani, 'Abd er-Rezzak (el-), *Musannef*, ur. Habib er-Rahman el-'Azami (Bejrut: El-Mekteb el-islami, 1403/1983)
- Sehavi, Muhammed ibn 'Abd er-Rahman (es-), *el-Mekasid el-hasene*, ur. 'Abdullah ibn Es-Siddik el-Gammeri (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1407/1987)
- Serahsi, Ebu Bekr Muhammed ibn Ahmed ibn Ebi Sehl (el-), *Usul es-Serahsi*, ur. Refik el-Ejm (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1418/1997)
- Siddik, Ahmed ibn Muhammed ibn (es-), *Mesalik ed-dilale fi šerh metn er-risale* (Kairo: Dar el-'ahd el-džedid, 1374/1954)
- Subki, 'Abd el-Vehhab ibn 'Ali Tadž ed-Din (es-), *el-Ešbah ve en-neza'ir*, ur. 'Adil 'Abd el-Mevdžud i 'Ali Mu'avved (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1411/1991)
- Sujuti, Dželal ed-Din 'Abd er-Rahman (es-), *el-Ešbah ve en-neza'ir fi kava'id ve furu' fikh eš-šafi'ijje*, ur. Halid 'Abd el-Fettah Šibl Merešli (Bejrut: Dar el-fikh, b. d.)
- Sulemi, Ebu Muhammed 'Izz ed-Din ibn 'Abd es-Selam (es-), *el-Kava'id el-kubra* (poznato i pod naslovom *Kava'id el-ahkam fi islah el-enam*), ur. Nezihammad i dr. (Damask: Dar el-Kalem, 1421/2000)
- Sunhadži, Ebu eš-Šita' (es-), *Mevahib el-hallak 'ala šeh et-tevdi li lamije ez-zekkak* (Rabat: Mektebe el-umnije, 1375/1955)
- Shafi'i, al-Imam Muhammad ibn Idris (al-), *Al-Risala fi Usul al-Fiqh*, prijevod: Majid Khadduri (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1997)
- Shah Wali Allah of Delhi, *The Conclusive Argument from God*, prijevod: Marcia K. Hermansen (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1996)



- Šatibi, Ebu Ishak Ibrahim ibn Musa ibn Muhammed el-Lahmi (el-), *el-Muvafekat fi usul eš-šeri'a*, ur: 'Abdullah Draz (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1996)
- Šelebi, Muhammed Mustafa, *Ahkam el-mevaris bejne el-fikh ve el-kanun* (Bejrut: Dar en-nehda el-'arebije, 1978)
- Šems ed-Din, Muhammed Mehdi, *el-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami* (Bejrut: el-Mu'essesse ed-devlijje, 1419/1999)
- Šems ed-Din, Muhammed Mehdi, *el-Idžtihad ve et-taklid: bahs fikhii istidlali mukarin* (Bejrut: El-Mu'essesse ed-devlijje, 1419/1998)
- Šems ed-Din, Muhammed Mehdi, *Kitab el-i'tisam*, ur: Halid 'Abd el-Fettah Šibl Ebu Sulejman (Bejrut: Dar el-fikr, 1416/1996)
- Ševkani, Muhammed 'Ali (eš-), *Nejl el-evtar* (Bejrut: Dar ibn Hazm, 1421/2000)
- Ševkani, Muhammed 'Ali (eš-), *Iršad el-fuhul ila tahkik el-hakk min 'ilm el-usul*, ur: Muhammed Subhi ibn Hasen Hallak (Damask / Bejrut: Dar Ibn Kesir, 1421/2000)
- Šinkiti, Ahmed ibn Muhammed (eš-), *Edva' el-bejan* (Kairo: Matbe'a el-medeni, 1392/1972)
- Šinkiti, Muhammed ibn Ahmed eš-Šejbani (eš-), *Tebjin el-mesalik* (Bejrut: Dar el-garb el-islami)
- Širbini, Muhammed ibn Ahmed (eš-), *el-Ikna' fi hall elfaz Ebu Šudža'* (Bejrut: Dar el-fikr, 1419/1998)
- Taberani, Sulejman ibn Ahmed (et-), *el-Mu'džem el-kebir*, ur: Hamdi 'Abd el-Medžid es-Selefi (Bagdad: Ministry of Awqaf, b. d.)
- Taberani, Sulejman ibn Ahmed (et-), *el-Mu'džem el-kebir*, ur: Hamdi 'Abd el-Medžid es-Selefi (Mosul, Irak: Mektebe el-'ulum ve el-hikem, 1408/1988)
- Taberi, Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džerir (et-), *Zujul tarih et-Taberi* (tom 11 njegovog djela *Tarih er-rusul ve el-muluk*), ur: Muhammed 'Abd el-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar el-me'arif, b. d.)
- Taberi, Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džerir (et-), *Džami' el-bejan fi te'vil aji el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1992)
- Taberi, Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džerir (et-), *Tarih er-rusul ve el-muluk*, ur: Muhammed Ebu el-Fadl Ibrahim (Bejrut: Dar el-fikr, 1399. god. po H.)
- Tabataba'i, Muhammed Hussejn (et-), *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essesse el-e'lemi, 1411/1991)
- Tabrizi, Jahja ibn 'Ali (et-), *Šerh el-kasa'id el-'ašr*, ur: 'Abd es-Selam el-Hufi (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1405/1985)

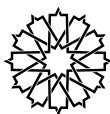


- Tahavi, Ahmed ibn Muhammed ibn Seleme ibn 'Abd el-Melik Ebu Dža'fer (et-), *Šerh Me'ani el-asar*, ur. Muhammed Zuhri en-Nedždžar (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1399. god. po H.)
- Tasuli, 'Ali ibn 'Abd es-Selam (et-), *el-Behdže fi šerh et-tuhfe* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1397/1977)
- The Mejelle*, engleski prijevod *Medželle el-ahkam el-'adlije* (kompendij islamskog građanskog prava prema hanefijskoj školi), (Kuala Lumpur: The Other Press, b. d.)
- Tirmizi, Muhammed ibn 'Ali ibn el-Hasen Ebu 'Abdullah (et-), *Nevadir el-usul fi ehadis er-resul*, ur. 'Abd er-Rahman Umejre (Bejrut: Dar el-džil, 1412/1992)
- Tirmizi, Muhammed ibn 'Isa (et-), *Sunen*, ur. Ahmed Muhammed Šakir (Kairo: Dar el-hadis, 1419/1999)
- Tirmizi, Muhammed ibn 'Isa (et-), *Sunen*, ur. Mustafa Muhammed Husejn ez-Zehebi (Kairo: Dar 'el-hadis, 1419/1999)
- Tirmizi, Muhammed ibn 'Isa (et-), *Sunen* (Istanbul: Dar ed-da'va, 1413/1993)
- Tufi, Nedžm ed-Din Ebu er-Rebi' Sulejman ibn 'Abd el-Kavijij (el-), *Šerh Muhtesar er-revda*, ur. 'Abdullah 'Abd el-Muhsin et-Turki (Bejrut: Mu'essesse er-risale, 1419/1998)
- Turki, 'Abd el-Medžid, *Munazarat fi usul eš-šeri'a* (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1994)
- Venšerisi, Ahmed ibn Jahja (el-), *Idah el-mesalik ila kava'id el-Imam Malik*, ur. Ahmed el-Hattabi (Rabat: Ministry of Awqaf, 1400/1980)
- Weiss, Bernard G., *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1992)
- Jahsubi, el-Kadi (el-), *Tertib el-medarik*, ur. Ahmed Bakir Mahmud (Bejrut: Dar mektebe el-hajat & Tripoli (Libija): Dar mektebe el-fikr, 1387/1967.
- Jeken, Zuhdi, *el-Evkaf fi eš-šeria' ve el-kanun* (Bejrut: Dar en-nehda el-'arebijje, 1388. god. po H.).
- Zamahšeri, Mahmud ibn Omer (ez-), *el-Keššaf 'an haka'ik gavamid et-tenzil ve 'ujun el-ekavil fi vudžuh et-te'vil*, ur. Muhammed 'Abd es-Selam Šahin (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1415/1995)
- Zerkeši, Bedr ed-Din Muhammed ibn Bahadar ibn 'Abdullah (el-), *el-Bahr el-muhit fi usul el-fiqh*, ur. Muhammed Muhammed Tamir (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1421/2000)
- Zerka', Ahmed (ez-), *Šerh el-kava'id el-fikhijje*, ur. 'Abd es-Settar Ebu Gudde (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1403/1983)



Bibliografija

- Zerka', Mustafa Ahmed (ez-), *Akd el-bej'* (Damask: Dar el-kalem, 1420/1999)
- Zejdani, 'Abd el-Kerim, *Ahkam ez-zimmijjin ve el-muste'minin* (Bejrut: Mu'essesse er-ri-sale, 1988)
- Zejle'i, Fahr ed-Din Osman ibn 'Ali (ez-), *Tebjin el-haka'ik šerh Kenz ed-deka'ik* (Bejrut: Dar el-ma'rife, b. d.)
- Zejle'i, Džemal ed-Din Ebu Muhammed 'Abdullah ibn Jusuf (ez-), *Nasb er-raje li ehadis el-Hidaje* (Kairo: Dar el-me'mun, 1357. god. po H.)
- Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam* (Islamabad, Pakistan: Islamic Reseah Institute, 1984)
- Zubjani, en-Nabiga (ez-), *Divan*, ur. Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur (Tunis: eš-Šerike et-tunisijje li et-tevzi', 1976)
- Zurqani, 'Abd el-Baki ibn Jusuf (ez-), *Šerh Muvetta'* (Kairo, el-Mektebe et-tidžarijje el-kubra, 1959)
- Zurqani, 'Abd el-Baki ibn Jusuf (ez-), *Šerh Muvetta' Malik* (Kairo: Matbe'a el-istikame, 1373/1954)



GLOSAR POJMOVA⁷²⁷

'azima pojam koji ukazuje na obavezujući karakter nekog šerijatskog pravila bez razmatranja ublažavanja poteškoće koju njegova primjena može prouzrokovati

darura nužnost, situacija koja zahtijeva ublažavanje nekog pravila

darurijjat (jed. *daruri*) stvari koje su vitalne i neophodne za život i egzistenciju te predstavljaju konačne više ciljeve (*mekasid*) islamskog prava, koji zauzimaju najvišu poziciju u hijerarhijskom poretku islamskih vrijednosti

zeri'a (mn. *zera'i'*) sredstva ostvarenja nekog cilja; može se koristiti i termin *vesile*

fetva (mn. *fetava*) formalno pravno mišljenje koje izdaje muftija (pravni savjetnik) na osnovu pitanja koje mu postavlja zainteresirano lice (*mustefti*)

fitra urođena čovjekova priroda

garer nezvjesnost ili rizik koji neka transakcija uključuje

habs zaklada; sinonim pojmu vakuf

hadd (mn. *hudud*) granica, obaveza; u islamskom krivičnom pravu pojam *hadd* odnosi se na skup sankcija koje su propisane i određene šerijatskim tekstualnim izvorima (tj. Kur'anom i sunnetom Poslanika, a. s., i to njihova priroda, obim i kvantitet

727 Definicije koje sadrži rječnik pojmova preuzete su iz sljedećih izvora: Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer (Bidayat al-Mujtahid)*, prijevod: Imran Ahsan Khan Nyazee (Reading: Garnet Publishing Limited, 2003); Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, 2000); Sano Koutoub Moustapha, *Mu'jam mustalehat usul el-fikh, 'Arobi-Inkilizi (Concordance of Jurisprudence Fundamentals Terminology)*, (Sirija, Damask: Dar el-fikr, 2000); Muhammed Revvas Kal'andži, *Mu'džem luga el-fukaha', Arabic-English-French* (Bejrut: Dar en-nefa'is, 1996) i Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997).



hadžijjat potrebne stvari, čija je realizacija cilj Šerijata radi otklanjanja poteškoće u ljudskom životu; dolaze odmah nakon kategorije *darurijjat*, koja obuhvata nužne ciljeve islamskog prava, čije zanemarivanje uzrokuje ozbiljnu štetu po ljudski život i egzistenciju; *hadžijjat* su potrebe koje treba zadovoljiti radi održavanja reda u društvu i vladavine zakona

hikmet mudrost; u islamskoj jurisprudenciji pojam *hikmet* odnosi se na mudrost ili cilj zbog kojeg je neko šerijatsko pravilo ustanovljeno, a ono uvijek podrazumijeva ostvarenje nekog dobra ili otklanjanja štete od čovjeka; može se koristiti kao sinonim pojmu *masleha*

hijel (jed. *hile*) trikovi, smicalice, doskočice; ovaj pojam odnosi se na pravne savjete koji se primjenjuju s ciljem da se legitimnim sredstvom postigne nelegitimni cilj; ono što se čini naizgled legitimnim, a zapravo to nije

hukm pravilo, odredba, propis

hukm šer'ī tehnički, ovaj pojam odnosi se na govor uzvišenog Allaha koji se tiče djela pravnih subjekata (*mukellefin*) u formi zahtjeva ili ovlaštenja izbora (*hukm tekli-fi*) ili, pak, deklaratornog pravila (*hukm vad'ī*)

hukm teklifi pravilo kojim je kreirana neka obaveza; primarno pravilo pravnog sistema; prema većini pravnih teoretičara, *hukm teklifi* sastoji se od *vadžiba* (obaveznog djela), *menduba* (preporučenog djela), *harama* (zabranjenog djela), *mekruha* (pokuđenog djela) i *mubaha* (dopuštenog djela)

hukm vad'ī deklaratorno pravilo; sekundarno pravilo pravnog sistema koje olakšava djelovanje primarnih pravila; obuhvata *sebeb* (uzrok), *šart* (uslov) i *mani'* (zapreku)

hukuk (jed. *hakk*) prava, ovlaštenja

hukuk el-'abd prava čovjeka

hukuk Allah Allahova prava

idžara iznajmljivanje; rentanje

idžtihad nezavisno zaključivanje; tehnički, ovaj termin odnosi se na napor kvalificiranog pravnika (*fekih / mudžtehid*) da dosegne značenje koje je Zakonodavac namjeravao u tekstualnim izvorima islamskog prava i primijeni ga na probleme u stvarnom životu ljudi

'illet ratio legis, uzrok, razlog, opravdanje; kao najvažniji element *kijasa*, *'illet* se defini- ra kao svojstvo ili kvalitet u nekom ljudskom postupku koje čini osnovu ili utemeljenje nekog šerijatskog pravila

istislah, akt ili postupak zaključivanja na osnovu *maslehe*



džibille prirodno stanje prema kojem je Uzvišeni Allah stvorio čovjeka

el-kullijjat el-hamse pojam se odnosi na pet univerzalnih i najopćenitijih viših ciljeva (*mekasid*) zbog kojih su šerijatska pravila ustanovljena; radi se o onome što je nužno (*daruri*) za ljudski život i egzistenciju, a obuhvata: zaštitu vjere (*hifz ed-din*), zaštitu života (*hifz en-nefs*), zaštitu razuma (*hifz el-'akl*), zaštitu potomstva (*hifz en-nesl*) i zaštitu imovine (*hifz el-mal*)

kullijjat (jed. *kulli*, univerzalan) univerzalne stvari koje čine konačne više ciljeve islamskog prava

li'an zakletva kojom se potvrđuje optužba za preljub, proklinjanje; poricanje očinstva kao posljedica uzajamnog zaklinjanja oba supružnika; ovoj zakletvi pribjegava muž kako bi odbacio optužbu ili *kazf* od strane žene ili žena kako bi odbacila optužbu za preljub od strane muža

*mefse*da zlo, šteta; suprotnost *maslehi*

menat osnova, utemeljenje; koristi se kao sinonim '*illetu*

masleha, interes, korist, nešto dobro

masleha mursela interes ili korist koja nije regulirana ili kvalificirana konkretnim tekstom, nego se temelji na nekom općem principu ili duhu Šerijata

mu'allel šerijatsko pravilo čiji se '*illet* može spoznati bilo na temelju teksta ili putem racionalnih metoda koje su detaljno razradili pravni teoretičari pod kategorijom *mesalik el-'ille* (metode ustanovljenja djelotvornog uzroka) u okviru diskusije o *kijasu*

mu'amelat društveni odnosi, transakcije

muhallil čovjek koji se vjenča sa ženom koja je prethodno nepovratno razvedena (*mebtuta*), s namjerom da se potom razvede od nje kako bi se njen prvi muž mogao ponovo oženiti njome; ova vrsta bračnog ugovora naziva se *nikah et-tahlil* i zabranjena je Šerijatom

munasabe prikladnost, podesnost; u tehničkom vokabularu pravnih teoretičara (*usulijjun*), to je značenje nekog čovjekovog postupka koje zahtijeva obaveznost, zabranjenost ili dopuštenost tog postupka; takvo je značenje očigledno i konstantno svojstvo (*vasf*), koje razum procjenjuje kao osnovu šerijatskog pravila, i ono je prikladno (*munasib*) svrsi zbog koje je Zakonodavac ustanovio taj hukm. Svrha Zakonodavca sastoji se od ostvarenja koristi (*masleha*) ili sprečavanja štete (*mefse*da) ili postizanja oba cilja u isto vrijeme.

nikah el-muhallil bračni ugovor u kome se čovjek vjenča s nepovratno razvedenom ženom s namjerom da se potom razvede od nje kako bi se ona mogla ponovo udati za prvog muža



nikah es-sigar forma braka u kome jedan muškarac dodjeljuje svoju štíćenicu drugom muškarcu radi sklapanja braka, pod uslovom da mu ovaj također da svoju štíćenicu da bi on sklopio brak, u takvom ugovoru nema mehra, osim tijela jedne žene koje se daje u zamjenu za tijelo druge žene; ovakav ugovor nije dopušten u Šerijatu

kat' kategoričnost zasnovana na konkluzivnom tekstualnom ili racionalnom dokazu

kat'i kategoričan; pravni argument smatra se kategoričnim (*kat'i*) kada je konkluzivan i označava izvjesnost

kijas analogija, silogizam; u islamskoj jurisprudenciji *kijas* ili analoško zaključivanje sastoji se od protezanja pravila za konkretan slučaj (koji se naziva *asl*), a koje je ustanovljeno ustanovljenog šerijatskim tekstualnim izvorima Šerijata na novi slučaj koji čeka na pravno odlučivanje na osnovu zajedničkog razloga (*'illet*)

kijas kulli vrsta analogije u kojoj se odustaje od pridržavanja pojedinačnih tekstova i konkretnih slučajeva te se zaključuje na osnovu nekog općeg principa ili skupa općih principa koji su izvedeni iz šerijatskih tekstova koji se uzimaju kao cjelina; naziva se i *kijas mursel*

ruhsa (mn. *ruhas*) izuzetak, olakšica; predstavlja olakšavanje primarnog pravila olakšanim pravilom, zbog postojanja neke poteškoće

sedd ez-zero'a'i' kao princip metodologije islamskog prava, ovaj koncept označava blokiranje zakonitih puteva koji vode ka nezakonitom cilju

Šerijat put, izvor vode, vrelo, zakon; u kur'anskoj upotrebi pojam *Šerijat* označava cjelinu Božanskih učenja koja se tiču vjerovanja i ponašanja; u terminologiji pravnička odnosi se na korpus pravnih pravila koja su ustanovljena Kur'anom i Poslanikovim, a. s., izrekama

te'abbud/te'abbudi obožavanje ili izvršavanje obreda; odnosi se na pravila islamskog prava za koja nije moguće pronaći racionalno objašnjenje, kao što je određeni broj rekata u namazu

teberru' doniranje

tehajjul manipuliranje, upotreba trikova ili doskočica

tahkik el-menat potvrda postojanja *'illeta* u novom slučaju (*fer'*) na koji treba primijeniti neko pravilo putem *kijasa*

tahsinijjat poželjne stvari, poboljšanja, u hijerarhijskom poretku ciljeva Šerijata, *tahsinijjat* dolaze nakon kategorije *hadžijjat* i odnose se na one aspekte islamskog prava koji unose komfor i lakoću u ljudski život; oni nisu potrebni u smislu da bez njih pravo ne može operirati ili da je manjkavo, niti bi se njihovim neispunjavanjem naškodilo kategorijama *darurijjat* ili *hadžijjat*; one poboljšavaju opći karakter Šerijata



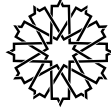
tahridž el-menat mudžtehidovo deriviranje odgovarajućeg svojstva za *hukm* ('*illeta*)
ta'ilil uzrokovanje, racionalizacija, postupak identifikacije djelotvornog uzroka ili osnovnog razloga ('*illet*) nekog šerijatskog pravila

tenkih el-menat izmjena i rafiniranje djelotvornog uzroka ('*illet*) isključenjem (*ilga*)
nekih svojstava ili stanja djela / postupka kao potencijalnih djelotvornih uzroka
ili *ratio legisa* ('*illet*) pravila

tevatur ma'nevi množstvena predaja po značenju

*vakf*trast, zaklada

vazi' ograničavajuća sila



OPĆI INDEKS

A

'Abdullah ibn 'Abbas 36, 90, 134, 197
'Abdullah ibn Mes'ud 113, 163, 165, 210,
241
'Abdullah ibn Omer 34-36, 48, 52, 75,
102, 219, 307, 326, 328
'Abd er-Rahman ibn 'Avf 36
adopcija, v. također porodica 102
'Aiša Siddika 35, 37, 51, 67, 68, 75, 113,
221, 244, 275, 276, 280, 283, 308,
330, 331
'Akil ibn Ebi Talib 195
'Ali ibn Ebi Talib 90, 117, 134, 210, 241,
'Amra bint Revaha 69, 331
analoško zaključivanje
važnost mekasida 15
zahirijsko odbacivanje analogije 88,
89
Arapi 120, 161, 162, 165, 178, 181, 193,
194, 233, 277, 291, 303, 308
ashabi 36, 49, 60, 64, 70, 73, 81, 90, 92,
134, 154, 155, 164, 166, 175, 242,
245, 251, 298

atentat 134

'azima 229

B

Bagdadi (el-), 'Abd el-Vehhab 213
Bedr 75, 154, 181, 191
Bitka na Bejdavi (el-) 106
Berira 60, 67, 68
bogatstvo
karakteristike 301
cirkuliranje (promet) imovinom
299-302, 307, 310, 311, 313
javna imovina 300, 301, 317,
323
porodica, uzdržavanje 176, 312
pravda 319
poslovna nesposobnost 138
luksuzi, trošenje na 150
tržišnost 307
prirodni nagon za sticanjem 296



- dopuštenost sticanja 40
transparentnost u 316
- brak
uslovi mehr 279, 280
tokom perioda čekanja (*'iddet*) 37, 191, 209, 241
s robinjama 40, 184, 278
tazbinsko srodstvo srodničke veze i 234, 286, 288, 289
moralno usavršavanje (*ihsan*) 281
djevojkama siroticama 280
poligamija 222, 281, 286
očuvanje potomstva 147
zabranjene vrste prosidba 42, 130, javno obznanjivanje 281
tajni 281
seksualni nagon 274, 275, 277
šigar 197, 279
svetost bračne veze 278, 282 283, privremeni 150, 210, 282, 283, vrste u predislamskoj Arabiji 275
bratstvo 171
- Bu 'Atturm Muhammed el-'Aziz 11
Buhari (el-), Ebu 'Abdullah 23-24,

C

- ciljevi Šerijata
koji graniče s kategoričnosti 83
kategoričnost (*subut*) 98
konzistentnost (*indibat*) 98
stepeni vjerovatnoće 39, 79
determinantna odlika 97
očiglednost (*zuhur*) 17, 98
sloboda 43, 179, 180
opći ciljevi 97
- šteta, otklanjanje kao jedan od ciljeva 37, 41, 122, 123, 145, 248, 259, 319
- blagost 44
prirodna dispozicija kao sveobuhvatni princip 180
kijas, zasnivanje na srednjim ciljevima 200
stvarne ideje vs. univerzalne konvencionalne ideje 97
redovnost (*ittirad*) 98
uloga u analoškoj dedukciji 33, 37, 79, 82
stabilan društveni poredak, uspostavljanje 248
tematsko izvođenje 243
ciljevi (*mekasid*) u transakcijama 26, 257, 259, 293, 307, 321
cirkuliranje (promet) imovine 311, 313
cjepidlačenje (*tenettu*) 217

Č

- čast, očuvanje 18, 122, 144, 148, 149, 163, 172, 237, 250, 317
čestitost (čednost), v. također brak 278, 282
čovječanstvo
blagodati na Zemlji koje su pravo čovjeka 265
prirodna dispozicija 108, 111, 136, 176
usavršavanje, prirodna sklonost ka 123
očuvanje života 126, 139, 146
prava pojedinca 227, 239
svetost ljudskog života 126

D

determinantne karakteristike mekasida 97
 djeca 69, 172, 267, 287, 297
 dojenje 112
 starateljstvo nad 176, 261, 269, 308
 dužnost izdržavanja 287
 prava povjerena roditeljima 345
 nadzor nad imovinom 269, 346
 pravo žene na 267
 Diogen 111
 djelovanje, sloboda 187
 djelotvorni uzrok, v. 'illet 37, 152, 215, 216
 dojenje 100, 112, 165
 dobročinstvo 66
 dobrovoljno porobljavanje, dokidanje 182
 fleksibilnost u potvrdi 338
 dobrovoljno davanje 329, 330
 vraćanje 138
 svjedoci 331
 društveni poredak 143, 149, 293, 356
 državna kontrola 236
 duhan 198
 dug, dokidanje porobljavanja zbog 182

Dž

Džuvejni (el-), Imam el-Haremejn 18, 80, 100, 143, 152, 178, 229,
džuz'ijje, mesalih 153, 156

E

Ebu Bekr es-Siddik 330
 Ebu Zerr el-Gifari 184
 Ebu Hanife, imam 51, 176, 187, 230, 241, 272, 278, 331, 332
 Ebu Musa el-Eš'ari 35, 36, 83, 117, 348,
 Ebu Se'id ibn Lubb 230, 320
ehl ez-zimme 174, 317
 Ejjub 211
 Enes ibn Malik 55, 91, 326, 328

F

faraon, 119, 134
 fikh, v. također Šerijat 26, 80, 157, 333, 337
fitre, v. prirodna dispozicija 108, 111
 fiksne kazne (*hudud*) 354

G

Gazali (el-), Ebu Hamid 24, 125, 140, 144, 149, 151, 152
 grožđe, dopuštenost uzgoja 305

H

hadis Poslanika, a. s. 130, 236, 244
hadžijje, mesalih 143
 Hajber 316
 haj (dobro) 132, 155, 311



Hakim ibn Hizam 193, 291
 Harisi (el-), eš-Šemejzer 98, 354
hazz zahir (očigledne koristi) 135
hijar el-medžlis transakcija 219, 220
 hipotetička pitanja, izbjegavanje 170
hisba 237
hul' razvod 207, 289
hurrijje, v. sloboda 179, 180
 Huezjfe ibn el-Jeman 132

I

Ibn 'Abd el-Berr 69, 227, 236, 241, 342,
 Ibn 'Abd es-Selam, 'Izz ed-Din
 o olakšici kada nedopušteno prevla-
 da u svijetu 231
 o službama islamske vlasti 259
 preferirajuća masleha, davanje pred-
 nosti u odnosu na preferiranu
 139
 o prevagi kod *mesaliha* i *mefasida*
 132
 Ibn 'Arefe 40, 279, 325, 331,
 Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir
 Biografija 11, 221, 226
 klasična učenost, školovanje u 19
 djela 12
 Ibn 'Atijje 20, 107, 108, 147, 236, 241,
 307, 308, 346, 347
 Ibn Džemil 295
 Ibn el-'Arebi, Ebu Bekr
 o *hudud* sankcijama 357
 o smicalicama (doskočicama) 209
 o Omerovoj zabrani propagiranja
 hadisa 245
 o zahirijama 89

Ibn el-Hadžib 124, 144, 149, 333
 Ibn el-Kasim 101, 241, 341
 Ibn Hazm 45, 78, 89, 172
 Ibn Manzur 230, 231
 Ibn Rašid 333, 341, 342
 Ibn Rušd, Ebu el-Velid 23, 76
 Ibn Sina, Ebu 'Ali 109, 110
 Ibn Siradž 230, 231
ifrat (pretjerivanje) 115
iftirak (odvajanje) 17, 21
ihram 167
idžare (iznajmljivanje) 169, 230, 279,
 319, 322, 324, 325
 Idži (el-), 'Adud ed-Din 124, 125
idžtihad
 pet modela razumijevanja Šerijata 32
 nužnost 250
 traganje za kontraindikatorima 32,
 34, 35
idžtima' (udruživanje) 17, 21, 132,
 'illet
 u analoški zasnovanim pravilima
 45, 120, 215
 zasnivanje analoškog zaključivanja na
 utvrđivanje namjere Zakono-
 davca 16
 istraživanje pravila sa zajedničkim
 '*ilm mekasid eš-šeri'a* 13, 17,
 22, 82,
 iluzije (*vehmijjat*) 112
 imaginarije (*tehajjulāt*) 112,
 imaginarni *mesalihi*, v. također *mesalih*
 imovina, očuvanje 147
 imovinske transakcije 293, 306, 307, 320
 sadaka 328
 dokumentiranje i ugovori 318
 pravda 319
indibat (konzistentnost) 98

indikatori
 u *idžtihadu* 32, 33
 traganje za kontraindikatorima 35
infirad (izolacija) 17
 intelekt, očuvanje 144, 146, 201
 iskorištavanje radnika, zabrana 324
 islam
 sloboda uvjerenja ,10, 186
 velikodušnost 117
 umjerenost 115, 116
 i prirodna dispozicija 118
 i ropstvo 181-184
 Isma'il ibn Ishak 220, 333
 istihkak, v. potraživanje prava; prava 265
ittirad (redovnost) 98
 izbor u dobrobitima (*mesalih*)
 izmjena 118
 iznajmljivanje (*idžara*) 48, 49, 259, 305, 306
 izražavanje, sloboda 186, 187
 izvjesni interesi (*mesalih*), v. također
masleha
 izvjesnost (*subut*) u ciljevima Šerijata 40, 98

J

javna imovina 323
 jezik
 uloga u razumijevanju Šerijata 53,
 161

K

Ka'b ibn Malik 66, 296
 kamata 147, 222

kapital 306, 321
 Karafi (el-), Šihab ed-Din
 o kategoričkoj prirodi pravila usula
 81
 o daruri kategoriji *mesaliha* 144
 namjera Poslanika, pionirski rad na
 identifikaciji 61
 o sredstvima koja vode lošim poslje-
 dicama 214
mesalih i *mefsede* 214
 o službama u islamskoj vlasti 227
 kategorički interesi (*mesalih*), v. ta-
 kođer
masleha 132
kat'ijje, *mesalih*, v. također *masleha* 142
 kazna tjelesna 240
 kazne, fiksne (*hudud*) 354
kifaje (kolektivna obaveza) 125, 136,
 251, 337
kijas, v. analoško zaključivanje 33, 55, 61,
 86-88, 120, 153, 200, 215, 220
kisas 37, 88, 145, 146, 174, 264, 353, 354,
 356
 kolektivna dužnost (*kifaje*) 136, 251, 337
 konfuzija o pravnim suštinama (*mahijjat*
šer'ijje) 221
 konsenzus 19, 21, 37, 41, 77, 80, 86, 151,
 154, 155, 162, 174, 178, 214
 konzistentnost (*indibat*) u ciljevima Šeri-
 jata 98
 korist, v. *masleha*
 krađa 223, 355, 357
kullijje, *mesalih* 156
 kupoprodaje
 neizvjesnost u 315
 dostupnost namirnica, transakcije
 koje utječu na 42
 kupoprodaja na odgodu 213, 214,
 216, 252



hijar el-medžlis 219
 trgovina 222
 trgovanje sa zemljama s kojima se u
 ratu 317
 odustanak, pravo na 34, 50
 v. također finansijske transakcije
 Kur'an
 sabiranje 132
 zabrana zapisivanja bilo čega osim
 163
 neograničeni i ambivalentni izrazi
 163

L

Lakkani (el-), Nasir ed-Din 231,
 Lejs (el-) ibn Sa'd 49, 92, 315
 lažno svjedočenje 113, 349
li'an razvod 244, 291
 lična prava, napuštanje 138

LJ

ljudi, v. čovječanstvo

M

magarci 64, 320
 Malik, imam 23, 68, 101, 225
 postupanje po pojedinačnim preda-
 jama koje su u suprotnosti s
 ustanovljenim pravilima 50
 nije volio hipotetička pitanja 170
 o vakufima 44

o alkoholu kao nečistoći 241
 o *hijar el-medžlis* transakciji 34, 219,
 220
 stav o kupoprodaji na odgodu 216
 o javnim zadužbinama 44
 o kazni za pijenje vina 235
kisme (podjela) robe 270
 o ratnom plijenu 60
 o uslovima u bračnom ugovoru 290
 kao tradicionalist 34
 manipulacija kategorije 206-209
 definirana 204
 verbalne 204

masleha

blokiranje puteva (sredstava) koji
 vode lošim posljedicama 151
 izbor onoga što je korisnije 140
 okolnosti *maslehe*, varijacije u 143
 klasifikacije *maslehe*, kriteriji za
 143, 156, 158, 158
 običaji, korištenje *maslehe* s ciljem
 utvrđivanja dopuštenosti 150
daruri kategorija 143
 utvrđivanje, kriteriji za definirana
 144
 hadži kategorija 149

mursela

očigledna korist (*hazz zahir*) 135
 spekulativnost i neizvjesnost 145,
 152, 157
 javna i privatna 125, 156
 suptilne koristi 158
tahsinije (luksuzi) 143, 150, 151,
 156
 vaganje koristi i štete 154

Mazeri (el-) 19, 80, 343

me'anin hakikije 97, 101

me'ani 'urfije 97, 101

Me'arri 136

Medina, put u Medinu u potrazi za zna-
njem 54,

mefsede
i zabrane u Šerijatu 131
kao zlo (*šerr*) 123
definirana v. također *masleha* 125

mekasid v. ciljevi Šerijata

mehr, v. također brak 197, 199, 263, 275,
279, 280

mesalih darurije 143
milosrdnost u primjeni islamskog
zakonodavstva 225

Mu'az ibn Džebel 260

Mu'avija ibn Ebi Sufjan 69, 299

mudžtehid, v. također *idžtihad* 21, 32, 33,
87, 129, 215, 240, 33
muhsin i *muhsana* 281
musakah 252, 324, 326, 345
muzabane 41, 91

N

Nabiga (en-) 182

nasljeđivanje
oporuke, ograničenje do jedne trećine
226, 262
kao obredno pravilo 90
davanje poklona prije smrti 333
osnove za paganske prakse, dokidanje
nane po ocu i majci 202, 287

nejasnoća u transakcijama 310

nemar (*tefrit*) 115

nemuslimani koji žive pod musliman-
skom vlasti 174, 175, 317

neplodna zemlja, kultiviranje 223, 304

Neron 128

nevazil 15, 80, 245, 340, 349, 350

nezavisno mišljenje (*re'f*) 374

novčana razmjena 302, 315

novčane transakcije 314, 315, 316

nužni interesi (*mesalih*), v. također *mesal-
ih* 143

O

obaveza, kolektivna 251, 337

običaji 68, 97, 100, 103, 150, 164, 165,
168, 176, 181, 195, 209, 270, 284,
331, 334

obredna pravila 87, 91

očiglednost (*zuhur*) ciljeva Šerijata 17, 98

odmazda i Pravda 221

određivanje (determinacija) u islamskom
zakonodavstvu 157, 219, 221

odvrćanje 66, 240, 326, 353, 357

ograničenje (*vazi'*) 217, 233, 236, 237,
238, 351, 377

olakšavanje, kao jedan od *mekasida* 227

olakšica (*ruhsa*) 208, 228, 229, 230, 376

Omer ibn 'Abd el-'Aziz 166, 350

Omer ibn el-Hattab 66, 139, 146, 155,
180, 188, 237, 240, 245, 268, 308,
318, 320, 348
vakufi 328
kontraindikatori, upotreba 35, 36
o obrednim pravilima 52
paljenje pivnice 240
o slobodi koja proistječe iz *fitre* 189
o *hima*, upravljanje 268, 269, 318
hisba 237
sudstvo 237



gomilanje namirnica 320
 o nasljednom dijelu nane po ocu 202
 imovina siročadi, trgovanje sa 308
 Kur'an, sabiranje 132, 154
 o osveti kao ekvivalentu porobljavanju 188
 trgovci, prisiljavanje na prodaju 137
 hadisi, odvracanje ljudi od prenošenja 245
 opojnost 86, 201
 oporuke, v. također donacije 76, 194, 226, 262, 311, 330, 333, 346
 oprašivanje 76, 326
 opći ciljevi 97
 opći interesi (*mesalih*), v. također *masleha* 125, 151
 Osman ibn 'Affan 154, 181, 227, 236, 329
 osveta 138, 188, 356
 otklanjanje nereda kao cilj Šerijata 111, 120, 121, 122

P

parcele, iscrtavanje 72
 partnerstvo u kultivaciji 322
 partnerstvo u kultiviranju voćnjaka (*mugarese*) 322
 Paša, Hajr ed-Din 11
 period čekanja (*'iddet*) 37, 191, 209, 241
 Perzijanci 176, 192
 pitanja, hipotetička, izbjegavanje 170
 pobožnost (*vere'*) 203, 217, 218
 pojedinačni interesi (*mesalih*), v. također *masleha* 153
 pokloni, (v. također donacije) 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334

poklon za života (*'umra*) 199, 260
 poligamija 177, 220, 286
 poljoprivreda 49, 309
 partnerstvo u zemljoradnji 322
 davanje zemlje pod zakup 48, 49, 72, 91, 167, 230, 315
 oprašivanje 76, 326
 dijeljenje usjeva (*musaka*) 149, 189, 230, 252, 306, 322, 345
 poravnanje za ubistvo 37, 88, 89, 121, 145, 174, 264, 353, 354
 porijeklo, očuvanje 10, 98, 112, 146, 147, 177, 190
 porodica
 briga o njoj kao osnova prava 273
 djeca (v. djeca)
 prekid krvnosrodničkih veza 289
 razvod (v. razvod)
 dužnost izdržavanja 283
 tazbinsko srodstvo 288
 brak (v. brak)
 poslovna nesposobnost 125, 138
 posuđivanje žene (istibda') 193, 275, 278
 potraživanje prava (*istihkak*) 265
 principi 265
 vrste 266
 v. također prava
 potvrda 268
 povjeravanje prava drugih lica 269
 pravednost 40, 124, 297, 307
 prava
 kategorije 267
 lišavanje nekoga 271, 272, 347
 Allahova 286
 pojedinaca 268
 povjeravanje 269
 vrste ovlaštenja 121, 289, 304
 radnika 323

- pravna preferencija (*istihsan*) 33
- pravna prevencija, zabrana 151, 213
- preciznost u islamskom zakonodavstvu 219
- pregovaranje 130, 131
- prethodnici (*selef*), primjeri primjene *mekasida* među 47-52
- pretjerivanje (*ifrat*) 115
- preuveličavanje (*te'ammuk*) 217
- prevara 41, 204
- principi jurisprudencije, v. *usul el-fikh*
- prirodna dispozicija (*fitre*)
- kao sveobuhvatni princip islamskog zakonodavstva 105
 - sloboda 110
 - i Ibn Sina o 109
 - islam kao ekvivalent 108
 - o velikodušnosti i izbjegavanju strogoće 112
 - kao dio vjere (*din*) 108, 106
- privatna imovina 299, 300, 320
- privatni interes (*masleha*), v. također *masleha* 125, 156, 157
- privremeni brak 282, 283
- bratstvo 171
- zapreke 172, 174, 175, 177
- nemuslimani pod muslimanskom vlasti 174, 175, 354
- žene 172, 173, 175, 176, 177
- Razi (er-), Fahr ed-Din 20, 106, 124, 234, 285
- razbojništvo 134, 147, 198, 357
- razlikovanje 9, 49, 110, 177, 217, 267, 274, 315
- razvod, v. također brak, porodica 60, 113, 167, 187, 207, 209, 220, 222, 259, 279, 283, 289, 290
- redovnost (*ittirad*) u ciljevima Šerijata 98
- rimsko pravo o porobljavanju 182
- rizik u ugovorima zasnovanim na radu 323
- ropstvo 179, 180, 182, 343, 351
- robinje 40, 180, 184, 185, 278
- oslobađanje 37, 184
 - lijepo postupanje 37, 184, 185
- ruhsa* (olakšica) 229, 376
- Ruvejšid es-Sekafi 240

S

- ### R
- racionalisti (*ehl er-re'j*) 33, 34
- rad, prisiljavanje ljudina 326
- radnici, v. transakcije zasnovane na radu 313, 321, 322
- Rafi' ibn Hadidž 48, 49, 72, 76, 91, 92, 315
- ratio legis*, v. *illet*
- ratni zarobljenici 180
- ratovanje 133, 226
- ravnopravnost
- sadaka
- vjerski podsticaj (ubjeđivanje) da se daje, 307, 330
 - dobrovoljno davanje, 329
 - trajna sadaka, 328
 - v. također donacije
- Sa'd ibn Ebi Vekkas 70, 77, 244, 296, 334, 344
- Sa'd ibn 'Ubade 88, 329
- Safvan ibn Umejje 181
- samoograničenje, vjersko-duhovno 234, 235, 236, 237, 238



- samožrtvovanje 139
- sedd ez-zera'ī* 159, 213, 214, 216, 246, 257
- Se'id ibn el-Musejjeb 249
- Se'id el-Hadri 239
- seksualni odnos
- s robinjom 184
 - sa srodnikom, zabrana 285
- seksualni nagon 274, 275
- seksualni odnosi 277, 284, 298
- semaha* (velikodušnost) 115, 116, 215
- siročad 236, 300, 308, 310, 346, 347
- skromnost 171, 285
- sloboda 179
- ukidanje ropstva 180, 182
 - djelovanja 185, 187, 188, 189
 - uvjerenja 186
 - izražavanja 186, 187
 - oslobađanje robova 183, 184
 - metaforičko značenje 180
 - kao suprotnost ropstvu 179
 - kao cilj Šerijata 179
 - narušavanje 188, 189
 - zekat, korištenje s ciljem oslobađanja robova 183
 - smicalice (doskočice), v. manipulacija
 - Solonov zakon o porobljavanju 183
 - spekulativni interesi (*mesalih*), v. također
 - masleha* 157, 158
- spekulativno znanje 80
- srebreni novac kao valuta 207, 314
- sredstva (*vesa'il*) za ostvarenje ciljeva 261
- srednji put 116
- srodstvo 273, 285, 286, 288, 332
- srodnička veza, prekid 289
- strogoća (striktnost)
- u primjeni islamskog zakonodavstva stvarne ideje 115
 - povezane s umno pozicioniranim idejama 112
 - u poređenju s univerzalnim konvencionalnim idejama 101
- Subki (es-), Tadž ed-Din 148, 240
- subut* (kategoričnost) 98
- sudstvo 335
- uslovi za 338, 345,
 - odgađanje u sudskom sistemu,
 - izbjegavanje 347, 350
 - dokumentiranje slučajeva 340
 - utjecaj, sloboda od 340
 - integritet 340, 343, 351
 - ispitivanje, detaljnost 348
 - sudske procedure 338, 340, 350
 - kvalifikacije, važnost 338
 - smjena sudija 343, 344
 - učenjaci 337, 340, 342, 356
 - i pravne škole 341
 - svjedoci, ispitivanje 156
- sunnet
- kontinuirano prenesene predaje 17
 - namjera Poslanika, razlikovanje 65
 - pojedinačne predaje koje se sukobljavaju s ustanovljenim pravilom 81
- suprisutna svojstva (*evsaftardijje*) 198
- svjedoci 116, 150, 244, 262
- svjedočenje, v. također sudstvo 349, 350, 351, 352

Š

Šafija, imam 164, 329

Šatibi (eš-), Ebu Ishak

o djelima koja uključuju i *maslehu* i *mefsedu* 22, 24, 33, 127, 206

o daruri kategoriji *mesaliha* 144, 145

obredoslovnost i racionalizacija 92

o utvrđivanju namjere Zakonodavca 13, 22, 45

o hadži kategoriji *mesaliha* 118, 149

o manipuliranju šerijatskim pravilima 204

masleha, definicija 123, 124

el-Muvafekat, objavljivanje 13, 24

spekulativni ciljevi koji graniče s kategoričnosti 83, 84

dokazivanje kategoričnosti principa jurisprudencije 22, 81

kur'anski indikatori viših ciljeva 31, 117, 118

šehadet 109, 307, 349

šejtansko došaptavanje 31, 43, 118, 218, 332, 333

Šerijat

izmjena i potvrda 99, 100, 102, 199, 210

izbjegavanje 88, 89, 210

elaboracije 32, 33, 34, 84, 201, 204

ograničavanje na prenesene predaje 35, 54, 74, 158, 199

običaji i navike 74, 100, 114, 180, 200

razvoj 34, 129, 151, 236

olakšica (*ruhsa*) 208, 228, 229, 233, 249

olakšavanje i milosrdnost 167, 169, 180, 213

ciljevi i sredstva u transakcijama 259, 261, 262, 319, 321, 328

ravnopravnost, v. ravnopravnost suštine, a ne nazivi 171, 173, 175, 176, 177, 178, 263

pet načina razumijevanja 32, 33

iluzije i imaginarije, odbacivanje zapitkivanje, obeshrabrivanje blagost 102, 158, 296

velikodušnost 296

manipuliranje sa (v. manipuliranje) 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212

milosrdna priroda 169, 296

aspekti podesnosti za čovječanstvo 144, 149, 166, 227, 232, 237, 249, 262, 271, 338

preciznost i određivanje (determinacija), 263

zabrane i *mefasidi* 133, 141, 257

kur'anski tekstualni argumenti 43, 83, 100, 101, 104, 116, 158, 162, 169, 184, 204, 209, 222, 224, 228, 234, 236, 250, 252, 272, 282, 330

racionalna i obredna pravila 35, 52, 62, 75, 87, 145, 151, 152, 201, 203, 220, 236, 244, 259, 300, 301

prava (v. prava) 271

pravila utemeljena na unutarnjim razlozima 205, 236, 345

sedd ez-zero'i' 84, 149, 214, 215, 257

učenjaci 12, 13, 22, 24, 34, 36, 50, 52, 65, 67, 68, 76, 78, 81, 82, 91, 106, 107, 108, 128, 147, 201, 204, 231, 237, 251, 316, 332, 348, 353

ropstvo 77, 180, 181, 182, 183, 184

stabilan društveni poredak, izgradnja striktnost 74, 158, 210, 237, 240, 243, 264, 296, 319, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341



šigar brak 197, 279

šteta

otklanjanje kao jedan od mekasida
84, 86, 127, 128, 129, 132, 139,
142, 146, 148, 289, 314, 316,
322

Šu'ajb 119, 120, 303, 304

šutnja, kao potvrda djela 166, 169, 194,
244, 295

Šurahbil 344

Šurejh 34, 44, 74, 329

T

tahsinije, mesalih, v. također *masleha* 33,
143, 150, 151, 156

tajni brakovi 148, 281

Talha ibn 'Ubejdullah 139

tazbinsko srodstvo, v. također brak, po-
rodica 234, 273, 286, 288, 289, 292

tefrit (nemar), 115

tehajjulāt (imaginarije) tematsko iz-
vođenje mekasida tematski opeto-
vane prakse 101, 112, 203, 204, 213

terdžih (preferiranje) interesa (*mesalih*)
17, 140, 266

termini, pravni 10, 24, 30, 32, 34, 82, 126,
134, 146, 147, 156, 167, 172, 191,
198, 199, 204, 213, 219, 231, 260,
273, 279, 300, 342, 353

tjelesno kažnjavanje 99, 168, 261, 240,
354, 355

tradicionalisti 19, 33, 34, 51, 54

trajna sadaka 328

trampa, v. također finansijske transakci-
je; kupoprodaja 197, 389

transakcije

ciljevi transakcija 140, 246, 257,
259, 293, 307, 316, 321

potraživanje prava u transakcijama,
principi 91, 140, 174, 207, 219,
220, 231, 246, 306

eksproprijacija 304, 305, 306

mesalih kao ciljevi i sredstva 140,
157, 313, 319, 323

sredstva realizacije 41, 130

prava, kategorije 42, 52, 140, 165,
222, 231, 304, 313

v. također kupoprodaje; imovinske
transakcije

transakcije zasnovane na radu neiz-
vjesnost (*garer*) u definirane
41, 42, 216, 309, 310, 315, 322

iskorištavanja, zabrana zloupotrebe
kao sredstvo sticanja bogatst-
va 42, 130, 204, 216, 222

plaćanje radnika 322, 323

principi ugovora 42, 219, 304, 320,
323, 324, 326, 352

robovski rad, izbjegavanje 322, 323,
324

vrste 34, 219, 260, 308, 309, 314,
315, 319, 321, 322

trgovina, v. kupoprodaje; transakci-
je 42, 260, 308, 314, 315

tržišnost roba 42, 313

Tufi (et-), Nedžm ed-Din 33, 107, 144,
173, 252

U

umjerenost 115, 116

umm veled 176, 180, 189, 263, 267, 275,
285, 286, 330, 332

umno pozicionirane ideje 97, 101, 109,
112

usavršavanje, prirodna sklonost ka 25, 37, 48, 70, 116, 123, 143, 150, 176, 297, 298

usul el-fikh

kategorička pravila za fikh 15, 16, 18, 20, 22, 23, 39, 47, 65, 67, 69, 71, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 98, 113, 122, 128, 130, 132, 143, 145, 148, 150, 152, 153, 154, 157, 160, 167, 183, 185, 202, 206, 220, 221, 226, 229, 235, 240, 312

različitost mišljenja 15, 20, 22, 34, 40, 42, 45, 51, 58, 59, 64, 65, 75, 82, 89, 99, 174, 177, 186, 224, 230, 231, 235, 281, 290, 298, 320, 323, 333, 334, 341, 344, 351

infirad, *idžtima'* i *iftirak* 17, 21, 132

neograničeni i ambivalentni izrazi 17, 134, 163

uvjerenje, sloboda 10, 35, 67, 104, 131, 186, 196

V

Vakufi 23, 34, 44, 231, 260, 262, 263, 301, 323, 328, 329, 330, 333, 334, 345, 346

vakufsko zemljište valuta 231, 323

vazi' (samoograničavanje, vjerska svijest, savjest) 217, 233, 234, 236, 237, 238, 251

vehmijjat (iluzije) 101, 104, 112

vehmije, mesalih, v. također *masleha vela'* 143

vere' (pobožnost) 203, 217, 218

vesvesa (šejtansko došaptavanje) 218

vjera i prirodna dispozicija 10, 29, 61, 108, 111, 118, 135, 136, 176, 177, 191, 267

vjersko-duhovno samoograničenje 234, 235, 236, 237, 238

vlasništvo 199, 268, 269, 279, 302, 303, 304, 306, 319, 320, 327

vođstvo države 10, 61

vračanje 197, 198

Z

zahirije 45, 54, 88, 89

zakletve 59, 71, 156, 167, 183, 208, 209, 210, 211, 223, 244, 290, 349, 350

zakondavstvo

olakšavanje 125, 164, 166, 168, 172, 173, 227, 229, 239

Poslanik Muhammed kao legislator 57, 61, 63, 65, 72, 73, 74, 242

Traganje za ciljevima iza dužnosti v. također Šerijat 17, 26, 31, 39, 59, 57, 79, 92, 97, 104, 113, 119, 142

zakup, 48, 49, 50, 72, 91, 92, 167, 189, 230, 231, 260, 282, 299, 304, 306, 310, 315

trajni zakup zemlje 230, 231, 260

Zamahšeri (*ez-*)106, 107, 108, 147, 201, 251, 253

zannije, mesalih, v. također *masleha* 143,

zaposlenici (radnici) v. transakcije zasnovane na radu 180, 189, 223, 278, 306, 310, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 345, 346, 355, 357

zarađivanje imovine 281, 303, 305, 306

Zejd ibn Harise 291, 292

Zejneb bint Ebi Seleme 191



Zejtuna univerzitet 9, 11, 12, 23, 40

Zekat 36, 66, 67, 73, 106, 157, 183, 187,
204, 207, 222, 223, 287, 293, 295,
296, 298, 299, 301, 307, 308, 311,
317, 329

izbjegavanje doskočica 205, 206, 207

značaj 106, 157

upotreba s ciljem oslobađanja robo-
va 183

zimme 174, 175, 317

zlato 50, 70, 71, 73, 88, 92, 131, 207, 294,
297, 299, 298, 299, 301, 302, 314,
315, 316, 320

novac kao valuta 88, 207, 222-223,
231, 314, 315, 316, 318, 323

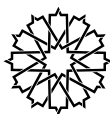
zabrana nošenja muškarcima 50,
71, 316

zuhur (očiglednost) 17, 98

Ž

Žene 37, 42, 100, 130, 134, 136, 148,
150, 165, 172, 173, 175, 176, 177,
179, 182, 184, 187, 190, 192, 193,
197, 199, 204, 207, 209, 210, 220,
223, 234, 237, 241, 244, 246, 262,
267, 269, 271, 272, 273, 275, 276,
277, 278, 280, 281, 282, 284, 285,
286, 287, 289, 290, 294, 297, 305,
309, 312, 336, 339, 340, 351

žrtve zločina 89, 138, 139, 146, 188, 221,
237, 261, 353, 354, 356, 357



BILJEŠKA PREVODIOCA NA ENGLISKI JEZIK

Od njegovog prvog publiciranja 1946. godine, Ibn 'Ašurovo djelo *Ciljevi Šerijata* (*Mekasid eš-šeri'a*) doživjelo je niz izdanja u Tunisu i Alžiru. Ovaj prijevod temelji se na mom vlastitom kritičkom izdanju s komentarima koje je 1421/2001. objavila Izdavačka kuća *Dar en-nefa'is* u Ammanu, Jordan.

Da bi se došlo do izdanja koje korespondira današnjim rigoroznim akademskim standardima, rad na prijevodu podrazumijevao je dokumentiranje što većeg broja izvornih referenci (koje su poznate uglavnom samo studentima islamske pravne teorije i islamskog prava); pružanje revidirane bibliografije koja se temelji na najnovijim izdanjima izvora na koje se autor poziva; pružanje biografskih informacija o brojnim učenjacima koji su spomenuti u tekstu itd. Također, koristio sam oznaku „autor“ u napomenama kako bih napravio razliku između autorovih i mojih bilješki. Međutim, imajući u vidu zahtjeve čitatelja na engleskom jezičkom području, neke bilješke koje se javljaju u mom arapskom izdanju knjige izostavljene su u ovom izdanju, dok su neke koje se ne javljaju u arapskom izdanju dodane ovdje. Unaprijedena je i organizacija građe radi jasnoće. Kur'anske reference uglavnom su preuzete iz *The Message of the Qur'an* Muhammeda Asada).

Zbog velike intelektualne vrijednosti ove knjige i njenog značaja za razvoj islamske misli u moderno doba, te s obzirom na povećan interes za proučavanjem ciljeva Šerijata, nastojao sam koliko je moguće da dođem do tačnog i akademski utemeljenog izdanja ove knjige, a da u isto vrijeme zadržim, koliko je moguće, karakter izvornika, pa se nadam da će ovaj prijevod koristiti i stručnjacima i općoj čitalačkoj publici.

Mohamed El Tahir El-Mesawi
Kuala Lumpur, 25. safer 1427 / 25. mart 2006.

U ovoj knjizi Ibn 'Ašur predlaže mekaside kao metodologiju obnove teorije islamskog prava, koja nije pretrpjela bilo kakve ozbiljne promjene još od vremena velikih imama, počevši sa Šafijom u 2/8. st., završivši s eš-Šatibijem u 8/14. st. Ibn 'Ašurova metodologija zauzima srednju poziciju između dva savremena ekstremna stajališta, i to „neoliteralizma“, koji zanemaruje razloge i validne reinterpretacije islamskih propisa zarad literalnih tradicionalnih mišljenja i „neoracionalizma“, koji zanemaruje religijski i kulturni identitet muslimana u svojoj težnji za „modernizacijom“ i „racionalnošću“.

* * *

Ibn 'Ašurova knjiga o mekasidima Šerijata pionirska je studija o višim ciljevima Šerijata i nije poznato da je bilo koji moderni autor prije Ibn 'Ašura načinio bilo kakav pokušaj da razvije sveobuhvatnu i sistematsku studiju o njihovim različitim aspektima. Ovo djelo stoji kao svjedočanstvo njegovog odnjegovanog cilja da uspostavi mekaside kao nezavisnu disciplinu pod nazivom 'Ilm mekasid eš-šeri'ah.

* * *

Isto tako, ako želimo da postavimo konačne i kategoričke principe za razumijevanje Šerijata, treba da se vratimo tradicionalno prihvaćenim propozicijama usul el-fikha i da ih reformuliramo. Treba da ih kritički vrednujemo, odvojimo strane elemente koji su se u njih uvukli i dopunimo ih rezultatima temeljitog i pažljivog promišljanja. Potom, neophodno je da reformuliramo cjelinu i klasificiramo je kao nezavisnu disciplinu koja se naziva „naukom o višim ciljevima Šerijata“ ('ilm mekasid eš-šeri'a).



Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur (1879-1973) poznati je islamski učenjak u oblastima reforme islamskog obrazovanja i islamske jurisprudencije. Diplomirao na Univerzitetu El-Zejtuna u Tunisu. Godine 1927. promoviran je za glavnog sudiju, a 1932. za šejhul-islama, visoku službu zahvaljujući kojoj je stekao najviši naučni nivo i autoritet u zemlji. Ibn 'Ašur je bio plodan autor koji je objavio brojne članke i knjige. Bio je redovan saradnik najistaknutijih časopisa i magazina koji su izlazili u Tunisu, Egiptu i Siriji. Među njegovim najpoznatijim djelima su *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (komentar Kur'ana u petnaest tomova), *Elejse es-subh bi-karib* (historijska i kritička studija o islamskom obrazovanju s projektom njegove reforme), *Usul en-nizam el-idžtima' fi el-islam* (studija o principima i trajnim vrijednostima islamskog društveno-političkog sistema), i *Mekasid eš-šeri'a el-islamijje* (čiji prijevod nudi ova publikacija).