



Said Shabbar

# IDŽTIHAD I OBNOVA

 **ONS**

CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES  
SARAJEVO



**IDŽTIHAD  
I OBNOVA**

Said Shabbar  
*Idžtihad i obnova*

Naslov izvornika:  
*Ijtihad and Renewal*, The International Institute of Islamic Thought, 2017.

Copyright © 2017 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.

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, [www.cns.ba](http://www.cns.ba)

S ENGLESKOG PREVEO: Nedim Begović

REDAKTOR: Enes Ljevaković

LEKTORICA: Nihada Ibrišimović

DTP I DIZAJN KORICE: Suhejb Djemaili

ŠTAMPA: Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

---

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

28-74-428.3

SHABBAR, Said

Idžtihad i obnova / Said Shabbar ; s engleskog preveo Nedim Begović. - 1. izd. -  
Sarajevo : Centar za napredne studije, 2019. - 156 str. ; 22 cm

Prijevod djela: *Ijtihad and Renewal*

ISBN 978-9926-471-08-8

COBISS.BH-ID 28400390

---

Said Shabbar

# IDŽTIHAD I OBNOVA

S engleskog preveo:  
Nedim Begović



Sarajevo, 2019.



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



## Sadržaj

PREDGOVOR.....	9
OBNOVA I POKRET IDŽTIHADA U SAVREMENOJ ISLAMSKOJ MISLI: KLJUČNI POJMOVI I KONCEPTI .....	13
I O značenju idžtihada i njegovom odnosu prema mišljenju ( <i>reʿj</i> ).....	13
1. Idžtihad: etimologija, značenje u kontekstu islamskog prava i njegova upotreba kao tehničkog termina .....	13
2. Idžtihad i mišljenje ( <i>Er-reʿj</i> ).....	18
II O metodološkim uvjetima za idžtihad .....	21
1. Idžtihad i eksplicitni tekstovi.....	22
2. Idžtihad i principi jurisprudencije.....	25
III O uvjetima za idžtihad i dijalektici slaganja i neslaganja.....	44
1. Savremena misao i debata o očuvanju – reviziji .....	44
2. Uvjeti za bavljenje idžtihadom: historijski i savremeni modeli.....	47
3. “Ispravno” i “pogrešno” u idžtihadskoj misli.....	53
OBNOVA ( <i>TEDŽDID</i> ), IMITACIJA ( <i>TAKLID</i> ) I SLIJEĐENJE ( <i>ITTIBAʿ</i> ) U ODNOSU NA IDŽTIHAD .....	57
IV Tačke preklapanja i komplementarnosti između <i>tedždida</i> i <i>idžtihad</i> .....	57

## Sadržaj

1. Definicije pojma <i>tedždid</i> u leksikonima, pravu i tehničkoj upotrebi .....	57
2. Modeli moderne islamske intelektualne obnove .....	61
3. Obnova i različiti pristupi razumijevanju i upotrebi.....	64
4. Termini koji pripadaju istoj semantičkoj porodici.....	66
 V <i>Taklid, ittiba' i idžtihad</i> : kontrast i komplementarnost .....	72
1. Definiranje pojma <i>taklid</i> u rječnicima, pravu i tehničkoj upotrebi .....	72
2. <i>Idžtihad</i> i <i>taklid</i> : zajedničke i različite formativne uloge u muslimanskoj zajednici .....	77
3. <i>Ittiba'</i> i <i>taklid</i> : komparativno-kontrastivna analiza.....	85
 MUSLIMANSKA ZAJEDNICA: OKVIR AUTORITETA I UNIVERZALNOSTI U ARAPSKO-ISLAMSKOJ MISLI.....	89
VI Muslimanska zajednica ( <i>Ummet</i> ) kao regulator obnove i idžtihadu .....	89
1. Različite upotrebe i značenja pojma <i>ummet</i> .....	89
2. Značenje i važnost konsenzusa za muslimansku zajednicu.....	93
 VII Autoritativne referentne tačke kao osnova za inovaciju i progres.....	95
1. Koncept <i>merdži'ijje</i> i pitanje identiteta .....	95
2. Autoritet i "evroamerički centrizam" .....	99
 VIII Univerzalnost: globalna arena za djelovanje usmjereno ka promjeni i napretku .....	102
1. Koncept univerzalnosti.....	102
2. Univerzalnost i partikularnost u savremenom arapsko-islamskom diskursu.....	104
 UTEMELJENJA IDŽTIHADSKE MISLI U VEZI S REFORMOM I OBNOVITELJSKIM POKRETIMA I FAKTORI KOJI STOJE IZA NJENOG NEUSPJEHA.....	109

## Sadržaj

IX Arapsko buđenje, nacionalistički i sekularni diskurs i “modernost” elitističke misli .....	109
1. Kultura i njen odnos prema promjeni .....	109
2. Nacionalistička misao – usputne stanice na putu revizije i ispravljanja .....	110
3. Uvijek dvosmislena retorika.....	115
X Islamska reforma: modeli pokreta i reformski programi ...	124
1. O historijskim faktorima koji stoje iza društvenog i kulturnog opadanja .....	124
2. Reformistički pokreti i modeli: premise i metodi .....	131
3. Vrednovanje neuspjelih eksperimenata.....	139
XI Savremena islamska misao: popravljjanje prekinutih veza u lancu.....	142
1. Konstruiranje dogmatskog okvira za mišljenje i djelovanje.....	142
2. Centristički pravac .....	145
3. Realizam i jurisprudencija ispravne primjene.....	149
RJEČNIK POJMOVA .....	155







## Predgovor

Djelo Saida Shabbara *Idžtihad i obnova* predstavlja analizu idžtihada i fundamentalne uloge koju on može imati u generiranju pozitivnog oživljavanja ili reforme modernog muslimanskog svijeta. U ranim stoljećima islama odgovor muslimana na različita pitanja i izazove s kojima se suočavala njihova brzo rastuća zajednica bilo je korištenje intelektom i nezavisnim rasuđivanjem, utemeljenim na Kur'anu i Sunnetu, s ciljem iznalaženja odgovarajućih rješenja. Ova praksa naziva se idžtihad. Međutim, kako su prolazila stoljeća, vrata idžtihadu uglavnom su se zatvarala (mada je ovo pitanje složenije) u korist slijeđenja postojećih pravila koja su razvili učenjaci, putem analogije, premda su ona bila vremenski i kontekstualno utemeljena. Ovo se razvijalo, tvrdi se, do te mjere da su razum i upotreba intelekta, zarobljeni u školama mišljenja (mezhebima) i ranijoj naučnoj misli, stagnirali, a također i muslimanski svijet.

*Idžtihad i obnova* zastupa tezu da je kalemljenje rješenja koja su ukorijenjena u prošlosti na složene i jedinstvene realnosti našeg vremena, u perspektivi jedne veličine koja odgovara svima, paralizirala vitalnost islamske misli i poremetila njen osjećaj pravca, te da je za obnovu muslimanskog svijeta, nakon

stoljeća nazadovanja, potrebno da oživimo praksu idžtihada. Fokusiranje pažnje na mišljenje kojim se iznalaze rješenja za nas same, utemeljena na našem vremenu i prostoru, koristeći se mudrošću i iskustvom prošlosti koji su ukorijenjeni u Kur'anu i Sunnetu kao sredstvima ovog napora, iako nije jedino rješenje, zasigurno jeste potrebno i moćno. Ono također poštuje koncept razuma / intelekta, koji čini tako važan dio kur'anske poruke.

Intelektualci, reformatori, vjerski učenjaci, liberali, socijalisti, čak i sekularisti, između ostalih, pokušali su zaustaviti nazadovanje kroz prizmu vlastitih perspektiva i nisu u tome uspjeli. Autor također istražuje sličnosti i razlike između njihovih raznolikih ukupnih razumijevanja i nastojanja, na koji način su tretirali problem i gdje leži njihov neuspjeh.

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) posljednjih je godina objavio skraćene verzije svojih ključnih publikacija a ovo je prijevod skraćene verzije arapskog izdanja *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikr el-islami el-mu'asir*.

Živimo u razdoblju u kojem je vrijeme premija u gotovo svim sferama života, uključujući pisanje i produkciju. Obilni intelektualni, kulturni i informacijski rezultati proizvode se u kontinuitetu kao dio nastojanja da se uhvati korak s promjenama u javnoj i privatnoj sferi, dok se izdavačke kuće i internetske stranice utrkuju da ljudima pruže najnovije i najaktuelnije informacije, i to na najlakši i najdjelotvorniji način. Ekonomija znanja, koja sada dominira svijetom, zahtijeva proces "kreativne adaptacije" informacija kao jednog od konstruktivnih elemenata svjetske zajednice u cjelini, pa smo se zato u IIIT-u odlučili za publiciranje serijala sažetaka. Cilj je da se čitaocima pomogne da se lahko okoriste dostupnim informacijama na jednostavan, djelotvoran i što efikasniji način i da dalje razvijaju svoje kritičke sposobnosti kako bi bili bolje osposobljeni da doprinesu razvoju čovječanstva.

Sažeci su napisani jasnim, lahkim i čitljivim stilom. Dok su suštinski dijelovi sadržaja izvornih djela sačuvani, čitaoci će pri-

mijetiti da sažeci, radi uštede na prostoru, sadrže mnogo manje bilješki od izvornih radova. Zadržane su samo one bilješke koje su neophodne za pojašnjenje ili pravilnu razradu ideja, jer je osnovni cilj ovih nastojanja da se olakša brzo usvajanje sadržaja koji se prenosi. Čitaoci koji se žele podrobnije uputiti u teme koje ih interesiraju ili pronaći punu dokumentarnu podlogu rada, mogu se obratiti izvornim djelima koja sadrže sve potrebne citate.

Predmet knjige složen je i delikatan. Budući da se odnosi na neka suštinski važna i teška pitanja, čitaoci se nesumnjivo mogu saglasiti ili ne saglasiti s nekim od pitanja koja su postavljena. Ipak, nadamo se da će se, većim dijelom, kako opća publika tako i stručnjaci, okoristiti ponuđenom perspektivom, kao i općim pitanjima koja su razmatrana u knjizi.

Datumi koji su navedeni prema islamskom (hidžretskom) kalendaru označeni su sa AH.<sup>1</sup> Inače, slijede gregorijanski kalendar i označeni su sa CE gdje je to neophodno.<sup>2</sup> Arapske riječi navedene su kosim pismom, osim onih koje su često u upotrebi. Dijakritički znakovi dodani su samo onim arapskim nazivima koji se ne smatraju modernim. Engleski prijevodi uzeti iz arapskih izvora su prevoditelji.

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT), koji je osnovan 1981, služi kao važan centar koji olakšava ozbiljne znanstvene napore koji su utemeljeni na islamskoj viziji, vrijednostima i principima. Istraživački programi, seminari i konferencije koje je Institut realizirao u posljednjih gotovo četrdeset godina rezultirali su publiciranjem više od četiri stotine naslova na engleskom i arapskom jeziku, od kojih su mnogi prevedeni na druge jezike.

---

1 AH je skraćenica od *After Hijrah* (u značenju 'nakon Hidžre'). U prijevodu na bosanski koristi se oznaka h., što znači *hidžretska* (prim. prev.).

2 CE je skraćenica od *Common era* ili *Current Era* (u značenju 'sadašnje doba'). U prijevodu na bosanski datumi navedeni prema gregorijanskom kalendaru ne označavaju se posebno (prim. prev.).

Željeli bismo zahvaliti prevodiocu, uredničkom i produkcijskom timu u londonskom uredu IIIT-a i svima onima koji su neposredno ili posredno bili uključeni u kompletiranje ove knjige. Neka ih Allah (dž. š.) nagradi za uložene napore.

*Januar, 2017.*



# Obnova i pokret idžtihada u savremenoj islamskoj misli: ključni pojmovi i koncepti

## I O ZNAČENJU IDŽTIHADA I NJEGOVOM ODNOSU PREMA MIŠLJENJU (RE'J)

### *1. Idžtihad: etimologija, značenje u kontekstu islamskog prava i njegova upotreba kao tehničkog termina*

Trokonsonantski korijen *dž-h-d*, vokaliziran kao *džehede* ili *džahude*, označava 'ulaganje napora'. Većina rječnika, među njima i *Lisan el-'Arab*, prave razliku između glagola *džehede* i *džahude*, pri čemu *džehede* jednostavno označava 'ulaganje napora', dok *džahude* upućuje na isti proces, ali uz dodatni element tegobe i poteškoće. Najčešće korištene riječi izvedene iz korijena *dž-h-d* jesu glagolske imenice *džihad* i *mudžāhede*, koje označavaju proces ulaganja ekstremnog napora i truda na nivou govora ili djelovanja, dok imenice *medžhūd* i *tedžāhud*, koje imaju isto značenje kao idžtihad, tj. proces marljivog ulaganja napora ili napora koji je na taj način uložen. El-Džurdžani je definirao idžtihad kao "ulaganje napora radi postizanja željenog cilja putem indukcije na temelju činjenica i dokaza".

Korijen *dž-h-d* nalazimo u brojnim izvedenicama u Kur'anu, uključujući *džāhede* (*džāhedāk*, *tudžāhidūn*, *džāhidhum*) i idžihad, bilo da proces na koji se upućuje ima veze s naporom koji se ulaže u oružanom sukobu, trošenjem bogatstva ili pozivanjem drugih da prihvate poruku istine. Ez-Zamahšeri razumijeva frazu *džuhdehum* ili *džehdehum* u suri et-Tevbe (9:79) u značenju "njihova energija ili snaga", dok je Muhammed Asad prevodi kao "(skromne plodove) njihovog truda".

Pojam idžtihad nije uopće prisutan u Kur'anu. Međutim, smisao koju ova riječ prenosi, tj. napor koji čini moralno odgovorna osoba s ciljem pridržavanja islamskih učenja i izgradnje prosperiteta na zemlji, prisutna je na mnogim mjestima u Kur'anu. Što se tiče hadiske literature, ona se odnosi na specifične pravne aspekte idžtihada. Naprimjer, prenosi se da je 'Aiša, govoreći o okolnostima početka primanja Objave,, citirala Poslanikove (a. s.) riječi: "Pa me je (Džibril) uzeo i pritisnuo tako da sam potrošio svu svoju energiju." Drugi primjer nalazimo u izjavi koja se pripisuje 'Amru ibn el-'Asu, da je rekao: "Ako vladar donese presudu utemeljenu na naporu da dosegne istinu, pa njegova presuda bude ispravna, imat će za to dvije nagrade. Ako, pak, njegova presuda bude pogrešna, imat će jednu nagradu." Komentirajući ovu izjavu u *Me'alim es-Sunenu*, el-Hattabi navodi: "Vladar čija je presuda pogrešna i dalje ima nagradu jer je njegov trud da dođe do istine jedan oblik ibadeta. On se ne nagrađuje zbog greške, ali ne snosi ni krivicu zbog nje."

Ako neko donese sud o nečemu za što nije kvalificiran da govori, neće za to imati nagradu, bez obzira da li je njegov sud pogrešan ili ispravan. Zapravo, snosit će krivicu zato što tako postupa. Ako, nasuprot tome, učena osoba koja je kvalificirana da govori o datoj temi, iznese sud o datoj temi, imat će za to nagradu, čak i ako je njegov sud pogrešan, jer se interpretativni napor koji je uložio – njegov idžtihad – u potrazi za istinom smatra jednim vidom ibadeta. Neznanje i nedostatak kompetencija vjerovatno će odvesti

pojedina do greške, dok će znanje i kompetencija vjerovatno odvesti do ispravnog suda. Nepotrebno je isticati da su učenjaci saglasni o tome da se donošenje suda povjerava onome za koga se vjeruje da će presuditi najispravnije, a ne onima koji će ispravno suditi samo u rijetkim ili iznimnim situacijama.

Et-Tirmizi je zabilježio događaj u kojem je Poslanik (a. s.) upitao Mu'aza ibn Džebela, kada ga je slao da služi kao sudija u Jemenu, kako će suditi o pitanjima koja iznesu pred njega. Mu'az je odgovorio: "Sudit ću na osnovu onoga što je u Allahovoj Knjizi." Poslanik je onda upitao Mu'aza kako će suditi o pitanju koje nije tretirano u Allahovoj Knjizi. Na to je Mu'az odgovorio: "Onda ću svoj sud utemeljiti na Sunnetu (primjeru) Allahovog Vjerovjesnika." Kako će onda suditi ako se neko pitanje ne tretira u Poslanikovom (a. s.) primjeru? Ovdje je Mu'az kazao: "Učinit ću napor da formiram vlastito mišljenje (*edžtehidu re'ji*)." Nakon što je to čuo, Poslanik (a. s.) je uskliknuo: "Hvala Allahu, Koji je podario uspjeh izaslaniku Allahovog Vjerovjesnika!" Diskutirajući o ovom hadisu, Ibn Hazm je citirao Sufjana ibn 'Ujejnu u djelu *el-Ahkam*: "Kazavši *edžtehidu re'ji*, Mu'az je htio reći da će se posavjetovati s onima koji znaju više od njega, a ne da će jednostavno iznijeti vlastito mišljenje." Razlog zbog kojeg je Ibn Hazm citirao izjavu Sufjana ibn 'Ujejne jeste da diskreditira praksu idžtihada koja uključuje iznošenje ličnog suda. To je svakako u skladu s Ibn Hazmovom privrženošću zahirijskoj školi mišljenja, koja odbacuje oslanjanje na lično mišljenje i princip analogije te ograničava argumentaciju u formuliranju pravnih pravila na tri izvora: (1) Kur'an, (2) Sunnet i (3) autoritativni konsenzus (idžma') Poslanikovih (a. s.) ashaba.

Nakon što su vodeće škole islamske jurisprudencije ustanovljene a islamski pravni principi (*usul el-fikh*) jasno definirani, idžtihad je usmjeren prema reguliranju i standardiziranju. U toj fazi, većina razlika između definicija *usul el-fikha* kod učenjaka mogu se dovesti u vezu s uvjetima za mudžtehida (osobu koja se bavi idžtihadom) na kojima oni insistiraju, pitanjima koja su



predmet idžtihada i / ili vrstama pravila koja su uključena – pravna, spekulativna, praktična, racionalna i dr.

Ibn Hazm navodi u *el-Ahkamu*: “U kontekstu islamskog prava pojam idžtihad odnosi se na pokušaj da se dođe do pravila za neki slučaj na osnovu svih relevantnih dokaza.” El-Gazali (u. 505. h. / 1111) primijećuje “da učenjaci upotrebljavaju pojam idžtihad kako bi ukazali specifično na napor da se saznaju pravila koja su utemeljena na islamskom pravu”. Ustvari, precizna odredba da je izvođenje pravnih pravila zadatak mudžtehida bila je od suštinske važnosti za tehničku definiciju idžtihada koja se razvila protekom vremena i ona koja je odvojila idžtihad od drugih vrsta pravnih napora. Druga djelovanja pravnika, iako mogu imati neke elemente koji su zajednički s idžtihadom, ipak se razlikuju od nje, pa se pojam idžtihad ne odnosi na njih. Eš-Šafi’i (u. 201. h. / 820.) u svoje je vrijeme nastojao definirati pojam *kijas* (analogijsko zaključivanje) na isto tako precizan i striktan način. Međutim, el-Gazali je prigovarao ovom eš-Šafi’jevom nastojanju. Jer zadaci koje obuhvata pravno zaključivanje širi su od onih koji su obuhvaćeni analogijskim zaključivanjem.

Učenjaci su se također razišli u vezi s pitanjem da li da rasprave o pitanjima koja se odnose na razum i logiku klasificiraju kao jednu vrstu idžtihada. Neki su zauzeli stav da takve diskusije ne spadaju u polje idžtihada, dok su drugi zastupali da su racionalne analize koje su relevantne za pravna pravila i stvari vjere i vjerovanja i same jedna vrsta idžtihada.

Prema Imamu el-Gazaliju, jedna teorija može biti spekulativna (*zannijje*) ili kategorička (*kat’ijje*). Kada se iznosi pravilo o spekulativnim pitanjima, onda nema “ispravnog” ili “pogrešnog”. Međutim, u odnosu na kategorička pitanja, učenjak će biti kriv za pogrešno postupanje ako iznese pogrešno pravilo. Kategorička pitanja se dalje dijele na tri kategorije: (1) *kelamijje* (skolastička), (2) *usulijje* (ona koja se tiču islamskih pravnih principa – *usul*) i (3) *fikhijje* (pravnička). Pod “skolastičkim” el-Gazali misli na pitanja koja

spadaju u polje čistog razuma i intelekta. Istina se na ovom polju posmatra kao jedinstvena. Stoga, svako ko iznese pravilo koje je u sukobu s ovom istinom, kriv je za pogrešno postupanje. U odnosu na pravne principe, el-Gazali smatra da je konsenzus (*idžma*) islamske znanstvene zajednice valjana osnova za argumentiranje, kao i analogijsko zaključivanje (*kijas*) i pojedinačne hadiske predaje. Što se tiče pravničkih pitanja, ona uključuju, naprimjer, pitanja koja se odnose na obavezni karakter pet dnevnih namaza i sl.

U spomenutim poljima idžtiħad se vrednuje shodno dvama kriterijima: (1) da li se tiče spekulativnih ili kategoričkih pitanja i (2) da li je ispravan ili pogrešan. Drugi kriterij u vezi je s prvim u svim pitanjima vjerskog znanja, a ne samo u pravničkim pitanjima.

Štaviše, svako od spomenutih polja (teologija, islamski pravni principi i pravnička pitanja) povezano je s posebnim metodom istraživanja, indukcije i upotrebe dokaza. Ako, pak, dato pitanje nije religijsko po svojoj naravi, kao što je sastav materijalnih tijela, onda učenjak koji dođe do pogrešnog zaključka u odnosu na to pitanje nije kriv za pogrešno postupanje, niti učenjak koji dođe do ispravnog zaključka zasluđuje bilo kakvu posebnu nagradu.

Problem koji ostaje odnosi se na neuspjeh muslimanske zajednice da drži korak s intelektualnim i racionalnim razvojem drugih civilizacija. Jedan principijelan razlog prisutnosti ovog problema jest taj što je koncept idžtihada, koji je jedno vrijeme primjenjivan u različitim društvenim sferama unutar okvira jasnih religijskih principa, bio ograničen na sferu pravnog promišljanja. Jurisprudencija je nekada bila primarna pokretačka snaga intelektualnog uspjeha muslimanskog društva. Međutim, kada je ona došla u fazu stagnacije i povlačenja, uloga razuma u muslimanskom društvu doživjela je snažan udarac, idžtiħad je postao dio prošlosti, a muslimanska zajednica počela je gubiti poziciju vodeće svjetske civilizacije koju je nekada uživala.

Da bi povratila svoju nekadašnju viđenost i razvoj, muslimanska zajednica treba obnoviti široku praksu idžtihada, imajući u vidu

da svaka pojedinačna sfera života, politika, ekonomija, islamska jurisprudencija, hadiske nauke, lingvistika i njene discipline, ili neke druge, jeste povezana sa specifičnim metodima zaključivanja.

U svom djelu *el-Idžtihad ve el-idžma'* (Idžtihad i konsenzus) Isma'il R. el-Faruqi iznosi stav da je sve manja upotreba idžtiha-da kod islamskih učenjaka prilikom izvođenja pravila iz islamskih pravnih tekstova ili pravnih izvora bila posljedica nazadovanja same islamske svijesti. Dokaz tog nazadovanja može se vidjeti, kako on komentira, u činjenici da su se nakon dugog perioda uspavanosti, muslimanska društva probudila i ustanovila da su sav njihov namještaj, odjeća, sredstva zabave, moderne akademske discipline i arhitektura zapravo evropski. Čak su i njihovi jezici pomiješani s evropskim pojmovima.

## 2. *Idžtihad i mišljenje (Er-re'j)*

Ibn 'Abd el-Berr (u. 463. h. / 1071) bio je jedan od prvih naučnika koji su diskutirali o ovom pitanju. Jedno poglavlje svoje knjige *Džami' bejan el-'ilm ve fadlih*, koje je naslovio "Formiranje mišljenja idžtihadom (*idžtihad er-re'j*) u skladu s čvrstim principima onda kada nema eksplicitnog teksta", podredio je ovom pitanju. U ovom poglavlju citirao je brojne predaje i hadise koji se prenose od ashaba Poslanika (a. s.) u vezi s konceptom *idžtihad er-re'ja*. Sljedeće poglavlje naslovio je "Naučna kritika mišljenja (*er-re'j*), pretpostavke (*ez-zann*), neutemeljenog analogijskog zaključivanja (*el-kijas 'ala gajri asl*) i neispravnost postavljanja mnoštva pitanja (*'ajb el-ik-sar min el-mesa'il dun i'tibar*)", u kojem je naveo hadise i predaje koje se bave pitanjima uz oslonac na mišljenje (*re'j*).

U svom djelu *I'lam el-muvekki'in* Ibn el-Kajjim (u. 751. h. / 1350) podijelo je mišljenja na tri kategorije: (1) potpuno neispravno, (2) ispravno i (3) sumnjivo. Potom je pružio opširan i detaljan opis ovih triju kategorija i razlika među njima.

Stavovi muslimanskih naučnika prema mišljenju mogu se razvrstati u sljedeća dva pristupa: (1) da je mišljenje hvale vrijedno jer je zasnovano na uputstvima Kur'ana, Sunneta i konsenzusa muslimanske naučne zajednice i (2) da je mišljenje pokušeno. Imam Šafija izjednačio je kijas s idžtihadom, upotrebljavajući ova dva pojma sinonimno. Čineći to, Šafija je nastojao izbjeći miješanje idžtihada s pravnom preferencijom (*istihsan*), koja uključuje zasnivanje pravila na interesima ljudi a ne striktno na sličnostima starog i novog slučaja, kao što je to u kijasu. Ebu el-Velid el-Badži primjećuje da je razlog ovog Šafijinog stava to što su se njegovi prethodnici, poput Ebu Hanife (u. 150. h. / 772) i Malika ibn Enesa (u. 179. h. / 795) koristili *istihsanom*, posmatrajući ovu praksu kao prihvatljivu i, štaviše, pohvalnu.

Prema Mustafi Abd er-Rezzaku, moderna islamska učenost gleda na praksu idžtihada koji se temelji na mišljenju, prilikom formuliranja pravnih pravila, kao jedan od najranijih rezultata racionalne perspektive koja se počela razvijati među muslimanskim misliocima. Racionalna perspektiva koja se razvila i stasala uz podršku Kur'ana, dovela je do nastanka islamskih pravnih škola kao i discipline koja je poznata kao *usul el-fikh* ili principi islamske jurisprudencije.

Prema Fethiju ed-Durejniju (1923–2013) *er-re'j* ili *idžtihad er-re'j* nije manifestacija isključivo apstraktnog mišljenja. Uostalom, apstraktno mišljenje nije izvor zakonodavstva u islamu. Zapravo, to je uzurpacija Božijeg prava da propisuje kakvo treba biti ponašanje ljudi. Kada se naučnik bavi idžtihadom koji se temelji na mišljenju, stav koji on formira nije zasnovan samo na logici jezika i očiglednim značenjima koje prenose riječi upotrijebljene u tekstu. Zapravo, kada se naučnik upušta u ovu vrstu idžtihada, vezom između teksta i naučnikove intelektualne sposobnosti upravljaju priznata pravila i principi kako on ne bi zapao u logičku pogrešku ili kako njime ne bi ovladale emocije, lični prohtjevi ili predrasude. Stoga, pristup koji je povezan s

idžtihadom zasnovanim na mišljenju razlikuje se od pristupa koji se dovodi u vezu sa zahirijskom ili literalističkom školom mišljenja. On se, međutim, razlikuje i od pristupa kojeg slijedi filozof koji se ne oslanja ni na što drugo osim na ljudsku logiku i apstraktni razum. Ni čisto lingvistički pristup, niti čisto racionalni pristup nisu u potpunosti koherentni s prirodom islamskog procesa kreiranja prava, koji se zasniva na svetim tekstovima (Kur'an i Sunnet), značenjima koja su iz njih izvedena, ljudskoj volji i duhu kao i ciljevima i intencijama ovih tekstova.

Pojam idžtihad koristi se nasuprot drugim pojmovima, kao što su *tefsir* (objašnjenje ili egzegeza), *te'vil* (interpretacija) i drugi. Edib es-Salih (r. 1926) definirao je *tefsir* kao "pojašnjenje značenja riječi i načina na koji one ukazuju na (vjerske) propise i pravila kako bi se primijenio tekst na temelju ispravnog razumijevanja". S obzirom na ovu definiciju tefsira, svrha idžtihada u procesu *tefsira* jeste da pojasni i značenje teksta i njegove pravne implikacije i primjene. Kao takav, idžtihad o kojem govorimo pripada prvoj kategoriji koja je ranije spomenuta, naime, pohvalnom razumijevanju koje ostaje vjerno islamskom pravu koje je zasnovano na Kur'anu i Sunnetu. Što se tiče pojma *re'j*, upotrebljavamo ga ovdje kao sinonim idžtihadu. Prema riječima Husej-  
na ez-Zehebija (1915–1977), *tefsir* koji se temelji na *re'ju* (*et-tefsir bi er-re'j*) jeste način objašnjenja Kur'ana putem idžtihada s obzirom na temeljito poznavanje alata koji su neophodni da bi se upustilo u ovaj proces.

Što se tiče *te'vila* ili interpretacije, ed-Durejni ga definira ovako:

Vitalni izdanak *idžtihada er-re'ja* temelji se na metodima koji su rezultat poznavanja islamskih pravnih principa. *Te'vil* podrazumijeva odmak od površnog, intuitivnog razumijevanja riječi ka nekom drugom značenju koje se temelji na tekstualnom dokazu, općem pravilu ili svrhovitosti islamskog prava. Takvo razumijevanje validno je i čvrsto utemeljeno.

## II O METODOLOŠKIM UVJETIMA ZA IDŽTIHAD

Idžtihadska praksa mora biti zasnovana na autoritativnom izvoru. Kada je izvor nečijeg idžtihada izjava Allahovog Vjerovjesnika (a. s.), ta izjava je autoritativna sama po sebi, s obzirom na to da je podržana kur'anskom Objavom koju je primio i njegovom nepogrešivošću u prenošenju poruke koja mu je data.

Prema eš-Ševkaniju (u. 1250. h. / 1834), mišljenja do kojih su Poslanikovi (a. s.) ashabi došli putem idžtihada predstavljaju autoritativnu osnovu samo ako ih je potvrdio Poslanik (a. s.). Eš-Ševkani navodi da je prvi korak u procesu idžtihada da se vidi ono što je navedeno u tekstovima Kur'ana i Sunneta. Ako mudžtehid ustanovi da je pitanje o kojem on nastoji da formulira pravilo tretirano Kur'anom i Sunnetom, onda ovim dvama izvorima treba dati prednost nad svim ostalim. Ako nema uputstva u Kur'anu ili Sunnetu, mudžtehid će istražiti Poslanikove (a. s.) postupke, kao i postupke drugih ljudi koje je on odobrio. Potom će ispitati postoji li konsenzus znanstvene zajednice (*idžma'*), ako ga priznaje kao autoritativan izvor, a naposljetku će primijeniti analogijsku dedukciju (*kijas*) na temelju ispitivanja karakteristika datog slučaja i njihovog poređenja s ranijim slučajevima za koja već postoje definirana pravna pravila.

Ebu Hanife (u. 150. h. / 767) opisao je svoj pristup idžtihadu na sljedeći način:

Prvo usvojim ono što je navedeno u Allahovoj Knjizi. Ako ne nađem odgovor tamo, tragam u Sunnetu Allahovog Vjerovjesnika (a. s.). Ako ne nađem odgovor ni u jednom od ova dva izvora, uzimam ono što su rekli ashabi. Uzimam izjave ashaba koje ja želim, a odbacujem one izjave koje ja ne želim. Međutim, ne oslanjam se na riječi drugih ljudi.

Ebu Hanife pojašnjava da, i ako naiđe na stavove tabi'ina koji su prakticirali idžtihad kao što su eš-Ša'bi, Ibn Sirin ili el-Hasen, on se upušta u vlastiti idžtihad.

Imam el-Haremejn el-Džuvejni (u. 478. h. / 1085) izrazio je stav da laici nemaju obavezu da se pridržavaju mišljenja vodećih ashaba. Umjesto toga, oni treba da slijede učenja kasnijih učenjaka koji temeljito pristupaju proučavanju relevantnih slučajeva kao i okolnosti u kojima se oni javljaju, a koji se sami ne oslanjaju na mišljenja ashaba. Na taj je način el-Džuvejni usvojio Ibn es-Salahovo (u. 643/1245) mišljenje iskazano u djelu *Kitab el-Fetva*, dodajući da bi on slijedio one čija su učenja zapisana i široko rasprostranjena, omogućavajući time da njihova neograničena pravila budu ograničena, a njihova opća pravila konkretizirana. Autor djela *Fevatih er-rahamut bi šerh Musellem es-subut* zabilježio je na marginama djela *el-Mustasfa*:

Postoji konsenzus da svaki pripadnik islama može slijediti bilo kojeg učenjaka kojeg odabere a da se ne osjeća primoranim da postupa drugačije. Isto tako, ashabi su postigli konsenzus da svako ko traži fetvu od halifa Ebu Bekra i Omera el-Hattaba također ima pravo da je traži od Ebu Hurejre, Mu'aza ibn Džebela ili drugih ashaba te da je primjenjuje bez straha od kritike. Onaj ko tvrdi da se konsenzus o ovim pitanjima više ne primjenjuje mora objasniti svoj stav.

U oblasti savremene arapske misli el-Džabiri smatra da, ako želimo da primijenimo islamsko pravo na način koji je primjeren ovom vremenu, treba da ustanovimo izvor autoriteta koji će upravljati našom primjenom islamskih pravnih pravila. Prema el-Džabiriju, autoritet koji nadvisuje sve ostale na nivou i sadržine i metoda jeste primjer koji su postavili ashabi Poslanika (a. s.). Samo primjer ashaba može ujediniti muslimane oko jednog stajališta, jer je prethodio javljanju različitih pravnih škola i razlikama koje su nastale o širokom spektru pitanja.

### *1. Idžtihad i eksplicitni tekstovi*

Kao što se vidi iz spomenutog, idžtihad se odnosi na spekulativno područje, a ne kategoričko; otuda moto "Nema idžtihada u

prisustvu eksplicitnih tekstova" (*La idžtihad me'a en-nass*), tj. tekstova koji su kategorički u pogledu njihove pouzdanosti i značenja. Ova maksima i dalje je na snazi; ipak, ona je postala predmetom diskusije jer je korištena za obeshrabrivanje inovativnih ili kreativnih interpretacija tekstova Kur'ana i Sunneta, osobito zato što se one odnose na uvjete primjene teksta na konkretne situacije. Pitanje koje se nameće jest ako se neki tekst posmatra kao kategoričan, znači li to da nam nije dozvoljeno da se upuštamo u bilo koju formu idžtihada u odnosu na njega?

Prema nekim savremenim muslimanskim misliocima, reinterpretacije koje je predložio Omer el-Hattab u odnosu na pitanja koja su kategorički tretirana u Kur'anu i Sunnetu i ona koja to nisu, predstavljaju forme idžtihada u kojima je on uzeo u obzir nove okolnosti i uvjete. Naprimjer, Omerove reinterpretacije ticale su se politike koju treba zauzeti spram novih prijelaznika na islam kako bi se osigurala njihova lojalnost, podjele zemlje u Iraku, kažnjavanja za krađu u godini gladi, te da li je muslimanima dozvoljeno da se žene jevrejkama ili kršćankama. Komentirajući ove primjere, Fethi ed-Durejni je rekao: "Sva ova pitanja tretirana su kategoričkim tekstovima. Međutim, Omer je prilagodio primjene ovih tekstova na način koji je bio u skladu s njihovim svrhama i intencijama, pomažući time očuvanje i zaštitu interesa muslimanske zajednice."

Ed-Durejni je bio jedan od najgorljivijih zagovornika idžtihada na polju islamskog prava, bez obzira da li je dato pitanje tretirano kategoričkim tekstovima ili ne. Štaviše, on je ukazao na razliku između kategoričkih tekstova koji su objašnjeni i komentirani i onih koji to nisu. Muhammed Imara, nasuprot ed-Durejniju, (r. 1931) ne vidi razlog za prigovor upuštanju u idžtihad u odnosu na tekstove koji su spekulativni u pogledu značenja, pouzdanosti ili oboga. Međutim, kada se bavimo tekstovima kategoričkog značenja i / ili pouzdanosti, moramo odrediti granice unutar kojih je idžtihad dopušten zasvisno od prirode datog teksta. Prema Imari, opseg idžtihada u odnosu na takve tekstove



ograničen je na razumijevanje, izvođenje partikularija i njihovo vezivanje za opće principe, poređenje i formuliranje pravila.

Da rezimiramo, idžtihad je validna praksa čak i u odnosu na tekstove kategoričkog značenja i pouzdanosti, uključujući one koji se odnose na nepromjenjive principe i uvjerenja. Međutim, idžtihad ne bi smio ići izvan spomenutih granica. Kada tretira tekstove kategoričkog značenja i vjerodostojnosti koji se bave supsidijarnim, svakodnevnim pitanjima, idžtihad neće trajno dokinuti pravilo koje je izvedeno iz teksta u nekom ranijem periodu, ali može ići mimo prethodnog pravila. Ukratko, Imara smatra da je idžtihad validan u odnosu na tekstove kategoričkog značenja i vjerodostojnosti i one koji se tiču konstantnih principa. Međutim, u prvom slučaju idžtihad se tiče samo razumijevanja teksta, izvođenja partikularija i formuliranja pravila, dok u drugom slučaju podrazumijeva da se ide dalje od ustanovljenog pravila bez njegovog derogiranja.

U moderno doba, kao i u prošlosti, idžtihad je ograničen na dva polja: (1) pitanja koja nisu tretirana eksplicitnim tekstovima Kur'ana ili Sunneta i (2) tekstovi koji su spekulativni po prirodi, bilo u pogledu vjerodostojnosti ili u odnosu na značenje. Ovome možemo pridodati i treće polje koje je podesno za idžtihad a koje ed-Durejni naziva tekstualna primjena.

Abd el-Medžid en-Nedždžar (r. 1945) smatra da će se upotreba razuma razlikovati od jednog teksta do drugog. Priroda procesa rezonovanja pod utjecajem je tekstualne vjerodostojnosti i njegovog značenja, a i jedno i drugo mogu biti spekulativni ili kategorički. Što je više kategoričan tekst, manja će biti uloga razuma u njegovom razumijevanju. Suprotno, što je tekst manje kategoričan, bit će veća uloga razuma u razumijevanju njegovog značenja a sam proces tumačenja zahtjevniji. En-Nedždžar identificira dva područja koja su podesna za idžtihadsku praksu. Prvo je upotreba razuma kako bi se razumio tekst koji je kategoričan u pogledu pouzdanosti i značenja a drugo je upotreba razuma kako bi se

razumio tekst spekulativne vjerodostojnosti, čije vezivanje za Allahovog Vjerovjesnika (a. s.) treba biti verificirano primjenom metoda hadiske kritike.

U svojoj knjizi *el-Idžtihad fi eš-šeri'a el-islamije* (Idžtihad u islamskom pravu) šejh Jusuf el-Karadavi (r. 1926) identificira skup ključnih kriterija koji su relevantni za savremeni idžtihad. On, naprimjer, tvrdi da (1) idžtihad zahtijeva da se uloži maksimalan napor kako bi se potpuno razjasnilo određeno pitanje, (2) kategorička pitanja nisu predmet idžtihadu, (3) spekulativni tekstovi i pitanja ne smiju se tretirati kao da su kategorički, (4) potrebno je raditi na premoštavanju jaza koji trenutno postoji između pravnih škola zasnovanih na mišljenju i onih zasnovanih na tradiciji, (5) potrebno je podržati korisne nove spoznaje i uvide, (6) postoji potreba za kolektivnim idžtihadom, jer će mišljenje grupe biti ispravnije od mišljenja pojedinca.

## 2. *Idžtihad i principi jurisprudencije*

Kako se islam širio na nove teritorije i povećavao broj ljudi različitih kulturnih i etničkih identiteta koji su prelazili na novu religiju, javljali su se novi problemi i pitanja kako primijeniti islamska učenja na situacije s kojima se ranije nije susretalo. Shodno tome, povećavala se potreba za idžtihadom a njegov opseg širio. Ovaj razvoj jasno se odrazio u instrukcijama koje je Allahov Vjerovjesnik (a. s.) dao Mu'azu ibn Džebelu kada ga je slao u Jemen da službuje kao sudija. To je primjetno i u metodima formuliranja pravnih pravila kojih su se pridržavali ashabi, kako oni koji su se odselili u regije koje su muslimani osvojili tako i oni koji su ostali u Medini, kao i pojavi rivalskih škola koje su nazvane "školom mišljenja" (*medrese er-re'f*) i "školom tradicije" (*medrese el-eser*).

Islamsko pravo odlikuje se značajnim stepenom širine i fleksibilnosti. Posljedično, ono ostavlja dosta prostora za racionalno za-

ključivanje i interpretiranje prilikom izvođenja pravila koja su prikladna za različite situacije. Kada se naučnik suoči sa situacijama koje nisu tretirane pojedinačnim, eksplicitnim tekstom, dopušteno je primijeniti metode kao što su analogijsko zaključivanje (*kijas*), pravna preferencija (*istihsan*), zaključivanje zasnovano na tekstualno nedefiniranim interesima (*istislah*) i dr. Ciljevi i intencije islamskog prava dovoljno su obuhvatni da omoguće muslimanskim pravnicima da uzmu u obzir i duhovne i materijalne interese u svojim promišljanjima. Oni također omogućavaju da se analiziraju i navedu konkretne osnove za specifična pravna pravila pod uvjetom da ta pravila nisu klasificirana kao *te'abbudijje* (v. rječnik pojmova).

Hasan et-Turabi (1932–2016) primjećuje da je manji broj islamskih pravnih tekstova koji se bave javnom sferom u odnosu na one koji tretiraju privatnu sferu. Takvi tekstovi mogu se bolje opisati kao iskazi opće intencije i svrhe nego kao detaljne regulative. Pravni koncepti koji su podesni za ovo područje dugo su bili zanemareni. Međutim, kada su ekonomske i političke prakse muslimanskog društva bile informirane o ovim vjerskim učenjima, pravnim pravilima koja su relevantna za njih nije pridavana adekvatna pažnja. Et-Turabi navodi:

Konsenzus (*idžma'*) počeo je kao javni pravni fenomen; kao takve, interpretacije su promišljane sve dok se ne bi formulirao i usvojio čvrsto utemeljen stav. Vremenom, *idžma'* je evoluirao u imitativno bilježenje izjava prošlih muslimanskih naučnika. Slično tome, praksa pravne preferencije (*istihsan*) počela je kao širok pravni princip. Na kraju, pravnici su je ograničili do te mjere da je gotovo prestala postojati. Onda dolazimo do prakse analogijske dedukcije ili *kijasa* koja se javila u vrijeme *ashaba* i *tabi'ina* u manje ili više nesputanoj formi koja je bila prepuštena diskreciji pojedinačnog pravnika. Ali, iz straha da bi ova neregulirana praksa mogla ishoditi time da oni koji je prakticiraju odu u stranputicu slijedeći svoje strasti i prohtjeve, ova vrsta intuitivnog analogijskog zaključivanja dokinuta je i zamijenjena rigoroznom formalnom logikom, koja je ograničila proces analogijske dedukcije na sterilne formule koje su teško mogle generirati bilo kakvu novu jurisprudenciju.

Et-Turabijevu analizu podupire izjava Isma'ila R. el-Farukija (1921–1986) da neiznijansiranim idžtihadom koji se prakticira u današnje vrijeme ne upravlja niti jedno sistematično pravilo koje je u skladu s modernom metodologijom istraživanja. Prema el-Farukiju, islamske vrijednosti treba da budu organizirane u hijerarhiju. Da bi se to postiglo, moramo identificirati fundamentalne principe islama, iz kojih možemo derivirati drugorzredne principe i njihovu primjenu.

El-Faruki postavlja retoričko pitanje: “Nije li praksa takvog temeljitog idžtihada opasna za islam i muslimansku zajednicu? Vraćajući se nazad radikalnoj afirmaciji jednoće Božije, a zatim njenom uvođenju u sve sfere života i misli, ne izlažemo li se opasnosti da odemo na stranputicu?” Potom daje odgovor na svoje pitanje kazavši: “Upravo suprotno, idžtihad u onom značenju na koje se referiramo počiva u samom srcu islamskog pokreta. Oni koji dozvole da tevhid – potvrda Božije jednoće – bude njihov vodič u svim pitanjima, nemaju se čega plašiti. Njihova će vjera biti snažna, njihova misao prosvijetljena a njihova tumačenja utemeljena.”

Prema el-Karadavijevom mišljenju, idžtihad mora ići dalje od periferije pravnog kruga ka njegovom samom središtu, gdje djeluju principi islamske jurisprudencije. Ovakav razvoj, smatra el-Karadavi, upotpunio bi proces koji je počeo prije više stoljeća s Ebu Ishakom eš-Šatibijem (u. 790. h. / 1388), koji je pokušao dosegnuti kategoričke pravne principe, i eš-Ševkanijem, koji je razvio koncept *terdžiha* ili pravnog protežiranja.

U eš-Šatibijevoj raspravi o principima jurisprudencije moguće je uočiti razliku između dva nivoa. Prvi je nivo o kojem postoji opća saglasnost, naime, kategorička dokazna pravila, a drugi se odnosi na pravna pitanja čije je rješavanje eš-Šatibi nastojao utemeljiti na kategoričkim osnovama. Ovo razlikovanje bilo je predmetom neslaganja eš-Šatibija i njegovih kritičara. Kasnije će tunižanski naučnik et-Tahir ibn Ašur (1879–1973) podržati

eš-Šatibija u spomenutoj distinkciji. Objašnjavajući svoje stav o eš-Šatibijevom djelu, Ibn Ašur kaže:

U prvom uvodu u djelo *el-Muvafekat*, Ebu Ishak eš-Šatibi tvrdi da su principi jurisprudencije kategorički po svojoj prirodi. Međutim, njegova tvrdnja nije uvjerljiva (...) Učenjaci usula nisu mogli pomiriti dokaze na kojima su pravila utemeljena sa svojom težnjom da principe jurisprudencije učine kategoričkim poput objavljenih vjerskih izvora. Ti učenjaci, doista, jesu smatrali principe jurisprudencije kategoričkim. Međutim, kada su ih zabilježili i kompilirali, otkrili su da gotovo niti jedan od njih nije kategoričan kako su oni prethodno mislili. A kako bi i bilo drugačije, kada je većina principa jurisprudencije predmet razilaženja među kvalificiranim učenjacima?

Što se tiče Ahmeda er-Rejsunija (r. 1953), on smatra da viši šerijski ciljevi i intencije (*mekasid eš-šeri'a*) ili ciljevi islamske jurisprudencije (*mekasid el-fikh*), koji su izvedeni iz ciljeva Šerijata, nisu samo sredstva ispravljanja i poboljšavanja idžtihadske prakse, nego ona također omogućavaju širenje opsega idžtihada na način koji može obuhvatiti život sa svim njegovim promjenama i raznolikostima. Ako se tekstovi razumijevaju na površan, literaran način, njihov opseg primjene bit će ograničen i imat će malo toga da nam ponude. Ako se, s druge strane, tekstovi razumiju u svjetlu njihovih ciljeva i primjenjuju u vezi s razlozima i povodima koji se javljaju u konkretnim situacijama, onda oni postaju neiscrpni izvorom praktične upute i mudrosti. Kada se to dogodi, otvara se put ka odgovarajućoj upotrebi analogijske dedukcije (*kijas*) i uvažavanja općeg ljudskog blagostanja (*istislah*). Tada će pravna pravila ispuniti svoju Bogom danu svrhu postizanja koristi i sprečavanja štete.

#### *Uvjet 1: Dokaz iz konsenzusa*

U svom djelu *Iršad el-fuhul* eš-Ševkani je definirao riječ *idžma'*, koja se obično prevodi kao 'konsenzus', na sljedeći način: "Sagla-

snost mudžtehida muslimanske zajednice koji je uslijedio nakon smrti Poslanika (a. s.) u određenom vremenu o određenom pitanju." Ova definicija idžma'a koju su prihvatili učenjaci usula općenito implicira da: (1) ako se saglasnost na koju se ovdje poziva odnosi na pojedince koji nisu kvalificirani za idžtihad, (2) ako se odnosi na neku drugu, a ne zajednicu muslimana i (3) ako je riječ o saglasnosti u vrijeme Poslanika (a. s.), onda ona nije obuhvaćena definicijom "konsenzusa". Također, ova definicija podrazumijeva da se pojam "konsenzus" odnosi samo na saglasnost koja je ograničena na određenu epohu te ako se tiče određenog pitanja. S obzirom na nedostatak ove definicije, bolje bi bilo da usvojimo detaljniju i obuhvatniju definiciju koju je ponudio el-Hatib el-Bagdadi (u. 463. h. / 1071), koji navodi: "Pojam idžma' može se definirati kao iskaz i djelo, iskaz i odobravanje, te kao djelo i odobravanje (...) Štaviše, da bi idžma' bio validan, o njemu se moraju saglasiti svi koji su kvalificirani za idžtihad, bili oni poznati ili manje čuveni." Šafija je identificirao najvažnije uvjete koji moraju biti zadovoljeni da bi idžma' bio autoritativan. Konkretno, (1) mora biti zasnovan na Kur'anu ili Sunnetu i (2) o datom pitanju mora postojati opća saglasnost, bez izuzetka. S obzirom na strogoću drugog uvjeta, sam Šafija je isključio mogućnost postizanja idžma'a u brojnim situacijama, jer su do tog vremena muslimani živjeli u različitim zemljama, a pravnici kvalificirani za idžtihad imali su malo ili nikako mogućnosti da se sastanu i diskutiraju o pitanjima koja su bila predmetom njihovog interesa. Sličan stav zauzeo je Ahmed ibn Hanbel (u. 241/855), koji je kazao iskreno: "Svako ko tvrdi postojanje idžma'a, laže." Uostalom, kako možemo biti sigurni da nema nikoga ko se ne slaže sa tzv. konsenzusom? Umjesto toga, treba priznati da neki ljudi mogu, zapravo, ne slagati se s određenim stavom, dok većina učenjaka može kazati da ako takvo neslaganje postoji, njegov nosilac nije bio upoznat s konsenzusom. Davud ez-Zahiri smatra da je bilo razumno govoriti o konsenzusu u vrijeme generacije

Poslanikovih (a. s.) ashaba, ali nakon tog vremena, konsenzus je, sa širenjem islama i povećanjem broja muslimanskih naučnika na udaljenim lokacijama, postao nedostižan.

Ibn Hazm (u. 456/1064), istaknuti zahirijski naučnik, zauzeo je stav koji je negdje između Šafijinog i ez-Zahirijevog. Naime, Ibn Hazm smatra da je jedino vrijedan onaj idžma' koji je potpuno siguran te, upravo zbog te sigurnosti, nema potrebe za njegovim pojašnjavanjem ili opravdavanjem tvrdnjama i argumenatima. Ibn Hazm je također podijelo idžma' na dvije vrste. Prva vrsta obuhvata pitanja o kojima nema nikakve dileme u muslimanskoj zajednici – drugim riječima, afirmacije od kojih zavisi da li je neko lice doista musliman – kao npr. da “nema boga osim Allaha i da je Muhammed Allahov poslanik”, da je obavezno klanjati pet dnevnih namaza i sl. Što se tiče druge vrste, ona obuhvata Poslanikova (a. s.) djela kojima su svjedočili svi ashabi ili za koja su znali oni koji im nisu svjedočili. Ovo su, prema Ibn Hazmu, jedine dvije vrste konsenzusa, tako da su tvrdnje o postojanju konsenzusa mimo ovih ništavne.

Imam el-Džuvejni je kazao:

Neki učenjaci usula ustvrdili su da (samo) konsenzus Poslanikovih (a. s.) ashaba predstavlja autoritativnu osnovu za donošenje pravnih pravila. Međutim, ta tvrdnja nema osnove. Potreba za konsenzusom potvrđena je za sva razdoblja i generacije, bez razlike, te nema uporišta ni u Objavi niti u razumu za zaključak da nam je dozvoljeno izdvajati jedan određeni period ili generaciju u odnosu na druge (...)

U sličnom tonu, njegov student el-Gazali navodi:

Davud (ez-Zahiri) i drugi sljedbenici zahirijske škole izjavljuju da saglasnost nakon vremena ashaba nema nikakvu autoritativnu snagu. Međutim, ova je tvrdnja neispravna. Razlog je taj što tri izvora uvjerenja da konsenzus može služiti kao dokaz u pravnoj argumentaciji, naime Kur'an, Sunnet i razum, ne prave razliku između jednog i drugog razdoblja. Ako su sljedbenici

(*tabi'un*) postigli konsenzus o određenom pitanju, onda je on validan kao saglasnost muslimanske zajednice u cjelini i svako ko odbija da ga se pridržava zastranio je s puta vjernika.

Slično, el-Badži (u. 474. h. / 1081) tvrdi da “stav koji su zauzeli i raniji i kasniji muslimanski naučnici – tek uz rijetke izuzetke – jeste da konsenzus svake muslimanske generacije predstavlja autoritativan argument kojem je zabranjeno oponirati”.

Autoritativna priroda konsenzusa obimno je podržana dokazima iz Kur'ana i Sunneta. Najbolju kompilaciju tih dokaza koja predstavlja odgovor onima koji osporavaju autoritet konsenzusa nalazimo u djelu Hatiba el-Bagdadija *el-Fekih ve el-mutefekkih* (Pravnici i oni koji su obrazovani u pravnim pitanjima). Šafija je u *Risali* citirao Omera ibn el-Hattaba, koji prenosi riječi Allahovog Poslanika (a. s.): “Doista vam kažem, onaj ko želi komfor Dženneta, treba ostati blizak zajednici. Šejtan stoji s pojedincem, ali kada se dvojica povežu, on se udalji.” Treba napomenuti da je Šafija smatrao kako se riječ “zajednica”, koja je upotrijebljena u ovom hadisu, naime *el-džema'a*, ne odnosi na fizičko okupljanje vjernika. Umjesto toga, ona se, prema njegovom shvatanju, odnosi na odluke muslimanske zajednice o onome što je dozvoljeno i onome što je zabranjeno. On navodi:

Svako ko se pridržava stajališta koje je izrazila muslimanska zajednica u cjelini pokorava se Poslanikovo (a. s.) naredbi da ostane blizak zajednici. Kada se vjernici podijele, oni podliježu neznanju i nejedinstvu. Kada neko ostane uz zajednicu, neće se dogoditi da pogrešno razumije ili zanemari značenje propisa koji se nalazi u Kur'anu, Sunnetu ili se temelji na analogijskom zaključivanju, ako Bog da.

Prema el-Džuvejniju, konsenzus posjeduje kategorički autoritet u dva slučaja. Prvo, susrećemo zajednicu koja je usvojila neko pravilo na tako kategoričan način da znamo da je ono utemeljeno na kategoričkoj objavi. Drugo, imamo zajednicu koja je posti-



gla opću saglasnost o pravilu koje se zasniva na spekulativnom dokazu i koja to jasno izražava. Prema el-Džuvejniju, i u drugom slučaju imamo autoritativan argument. Dokaz autoritativnosti, prema el-Džuvejnijevom mišljenju, jeste da su se prošle generacije i narodi saglasili u tome da se prigovara svakome ko narušava konsenzus učenjaka.

El-Gazali zasniva autoritativnu prirodu konsenzusa na tri izvora, Kur'anu, Sunnetu i razumu. Od ova tri izvora, Sunnet naj-snažnije podržava konsenzus. Zaključak kojim se kur'anski ajeti koji naređuju da se pridržavamo i pokoravamo Kur'anu i Sunnetu dovode u vezu s autoritetom konsenzusa on smatra slabim. Kao primjer navodi 115. ajet 4. kur'anske sure (en-Nisa') koji glasi: *Onoga ko se suprotstavi Poslaniku, a poznat mu je Pravi put, i koji pođe putem koji nije put vjernika, pustićemo da čini šta hoće, i bacićemo ga u Džehennem – a užasno je on boravište!* Prema el-Gazaliju, ovaj ajet nema nikakve veze s upotrebom konsenzusa. Umjesto toga, njegovo je značenje da ako neko oponira Allahovom Poslaniku (a. s.) i ratuje protiv njega umjesto da ga podržava i brani od njegovih neprijatelja, Allah će ga prepustiti njegovom vlastitom izboru.

Drugi izvor na koji se el-Gazali poziva za razliku od el-Džuvejnija jeste Poslanikova (a. s.) izreka: "Moja (muslimanska) zajednica nikada se neće saglasiti u onome što je pogrešno (*la tedžtemi'u ummeti 'ala el-hata*)." Način na koji potvrđujemo ovaj izvor jeste to što je predaja potekla od Poslanika (a. s.), prenesena je različitim izrazima, ali oni imaju konzistentno značenje prema kojem muslimanska zajednica posjeduje imunitet od toga da postane žrtva vlastite pogreške. Ove predaje kontinuirano su prenošene među ashabima i tabi'inima. Nije ih opovrgnuo niko od učenjaka hadisa ili tefsira, iz prethodnih i kasnijih generacija. Upravo suprotno, muslimani su ih svugdje prihvatili i koristili ih kao osnovu argumentacije u odnosu na središnje i supsidijarne principe vjere.

Što se tiče trećeg izvora na koji se el-Gazali oslanja, riječ je o činjenici da se ashabi ne bi kategorički saglasili o nečemu što nema kategoričko utemeljenje, te ako je njihov broj bio dovoljan da se zadovolji minimalni kriterij *tevatür* predaje, nezamislivo je da bi se oni saglasili o neistini. Također, nemoguće je da je neko od njih pogriješio, jer bi neko među njima sigurno primijetio tu grešku. Ovdje počiva autoritativna priroda konsenzusa koji, istovremeno, dopušta mogućnost kritike, ponovnog istraživanja, dodavanja i izmjena, kojih je nedostajalo u vrijeme kada je pravna misao stagnirala i bila svedena na komentiranje ranijih djela, njihovo sažimanje i imitiranje.

Konsenzus je konceptualiziran na brojne načine koji ne produciraju ni znanje, niti plodonosno djelovanje. Takve konceptualizacije bile su predmetom opsežnih diskusija učenjaka usula. Naprimjer, na početku drugog dijela svoje knjige *el-Mahsul*, er-Razi opovrgava niz pogrešnih shvatanja i prigovora oslanjanju na konsenzus, a njegovo tretiranje postavljenih pitanja služi kao ilustracija relevantnosti konsenzusa za svako vrijeme.

Na ovom mjestu prikladno je da citiramo stav koji je el-Hatib el-Bagdadi iznio u svom djelu *el-Fekih ve el-mutefekkih*:

Ako su se ashabi razili o nekom pitanju, pri čemu su neki od njih zauzeli jedan stav a drugi zauzeli drugačiji stav, a potom umrli, njihovim nasljednicima (*tabi'ini*) nije bilo dopušteno da se usaglase o jednom od dva suprotstavljena stajališta a odbace drugo. Razlog je to što su se ashabi, zapravo, usaglasili da je dozvoljeno primijeniti bilo koje od dva stajališta koja su formulirali, te da bi bilo koji treći stav bio ništavan. Stoga, ako bi *tabi'ini* odbacili jedno od dva stajališta ashaba, time bi narušili njihov konsenzus.

Postoje brojna druga srodna pitanja kao što je, naprimjer, koliko pojedinaca mora da se usaglasiti o određenom pitanju da bi se njihova saglasnost tretirala kao "konsenzus"; koje uvjete ti pojedinci moraju ispunjavati da bi njihova saglasnost bila kvalificirana kao konsenzus; šta činiti ako neko izda fetvu koja je u konfliktu s pravilom

o kojem postoji široka saglasnost; kako se konsenzus manifestira (riječima, djelima ili šutnjom); situacije u kojima stanovnici određene regije postignu konsenzus o nekom pitanju koji se razlikuje od konsenzusa druge regije; treba li uključiti laike među one čija se saglasnost traži za postizanje priznatog konsenzusa. Ova i ostala pitanja bila su predmetom diskusije, međutim, savremeni muslimanski mislioci mogu se okoristiti izučavanjem tih pitanja koristeći se njima kao osnovom za standardiziranje ili identificiranje formi konsenzusa u savremenom idžtihadskom pokretu.

Oni koji se ne slažu s upotrebom konsenzusa iznijeli su brojne argumente protiv njega. Među ovima najuvjerljiviji je onaj koji citira el-Džuvejni:

Geografsko područje koje je islam obuhvatio proširilo se. Posljedično tome, muslimanski pravni teoretičari odvojeni su velikim razdaljinama. Osim toga, činjenica je da novosti ne cirkuliraju lako između većine zemalja koje su pod muslimanskom vladavinom. S obzirom na to, kako je moguće da se bilo koje važno pitanje iznese pred sve muslimanske naučnike u svijetu? I, pod pretpostavkom da se usaglase o nekom pitanju, kako je moguće njihovo saglasno mišljenje nametnuti svim muslimanima koji se razlikuju na svim nivoima, počevši od intelektualnih sposobnosti i temperamenta do teoloških stavova i svakodnevnih zahtjeva?

Mnogi naučnici pokušali su osporiti takve primjedbe i potvrditi valjanost koncepta konsenzusa. Npr., oni tvrde da su nevjernici, uprkos tome što ih je veliki broj, saglasni u svojoj zabludi! U djelu *el-Fekih ve el-mutefekkih* el-Hatib el-Bagdadi tvrdi sljedeće:

Neki tvrde da je nemoguće znati postoji li konsenzus među muslimanima o nekom pitanju zbog veličine i geografske raširenosti muslimanske zajednice. Odgovor na ovu kritiku jest to što se postojanje konsenzusa u zajednici temelji na saglasnosti muslimanskih naučnika. Ako su naučnici saglasni o nekom pitanju, laici su obavezni slijediti njihovo vođstvo. Štaviše, moguće je ustanoviti da li je muslimanska naučna zajednica saglasna o nečemu, jer ako se neko angažira na naučnom planu do te mjere da

ga zajednica priznaje kao kvalificiranog mudžtehida, ta činjenica će biti poznata njegovoj porodici i komšijama (...) Osim toga, naučnik tog kalibra moći će ispitati šta ljudi misle i govore.

Ipak, teškoća na koju ukazuju oni koji prigovaraju oslanjanju na konsenzus potvrđena je historijskim iskustvom muslimana. Na primjer, nalazimo da muslimanska zajednica, s izuzetkom razdoblja Poslanikovih (a. s.) ashaba, nikada nije svjedočila onoj vrsti konsenzusa koji je ranije opisan. Moguće je da zbog toga, nakon citiranja argumenata onih koji zagovaraju legitimnost konsenzusa kao osnove islamskih pravnih pravila, usulski učenjak eš-Ševkani navodi u *Iršad el-fuhulu*:

Da rezimiramo, ako razmisliš o onome što smo izjavili u vezi s tim i temeljito ga shvatiš, neosporna istina postat će ti očigledna. Čak i ako priznamo valjanost svih argumenata koje su prikupili oni koji zagovaraju oslanjanje na konsenzus, najviše što možemo zaključiti iz takvih argumenata jeste da pravilo o kojem su ljudi postigli konsenzus jeste validno. Sama činjenica da je nešto validno ne zahtijeva od nas da se toga pridržavamo. Zapravo, kao što priznaju i oni koji podržavaju primjenu konsenzusa, mudžtehid može formulirati validno pravilo a da pritom bilo koji drugi mudžtehid nije obavezan prihvatiti njegov stav o datom pitanju.

Ibn Hazm je definirao konsenzus kao “nešto što se prenosi u cijeloj muslimanskoj zajednici, od jedne generacije do druge, kao što je (neophodnost) vjere i pet dnevnih namaza”, ili “nešto što cijela muslimanska zajednica prenosi s neupitnom vjerodostojnošću”. Nakon citiranja Ibn Hazmove definicije, šejh Ahmed Šakir (1892–1958) iznosi sljedeći komentar:

Ovaj autor ispravno govori o konsenzusu i njegovoj argumentaciji. Konsenzus obuhvata one istine koje svaki vjernik musliman mora nužno poznavati. Što se tiče one vrste konsenzusa o kojoj govore učenjaci usula, njega jednostavno nije moguće postići. Doista, njegovo je ostvarenje puka iluzija. Ima mnogo pravnika koji, kada su neodlučni u vezi s rješenjem određenog pitanja i

nedostaje im uvjerljivih argumenata u prilog njihovom stavu, tvrde da je "konsenzus" na njihovoj strani a svoje protivnike ži-gošu kao nevjernike. Sramota! Jedini konsenzus čije odbacivanje zahtijeva da se neko klasificira kao nevjernik odnosi se na potvrdu temeljnih istina vjere čija je afirmacija uvjet da bi se neko uopće smatrao pripadnikom muslimanske zajednice.

U svojoj knjizi *Mekasideš-šeri'a el-islamijje ve mekarimuha* (Ciljevi i vrline islamskog prava) marokanski naučnik Allal el-Fasi (1910–1974) izjavljuje: "Jedini valjan konsenzus koji je moguć jeste onaj koji potječe od mudžtehida. Postoje barem dva razloga neuspjeha u ostvarenju konsenzusa: (1) nedovoljna motivacija za njegovo postizanje i (2) nepostojanje hilafeta koji bi ujedinio muslimane diljem svijeta." Savremeni naučnici razlikuju se u načinu definiranja arapskog pojma *idžma'*. Neki se i dalje drže tradicionalne usulske definicije, dok drugi idu dalje od nje. El-Fasi navodi da je *idžma* saglasnost mudžtehida o nekom pitanju o kojem nema eksplicitnog teksta u Kur'anu ili Sunnetu. Ova saglasnost mora biti postignuta na osnovu konsultacija o kojima se govori u suri Ali 'Imran (3:159), gdje Uzvišeni Allah naređuje Poslaniku (a. s.): *I dogovaraj se s njima u svim stvarima od javnog interesa* (prijevod autora). *Idžma'* ne znači da svaki mudžtehid ili naučnik na zemlji mora istražiti dato pitanje i dati svoje mišljenje o njemu koje će biti saglasno s ostatkom zajednice. Također, *idžma'* ne znači da moramo utvrditi mišljenje svakog naučnika niti anketirati ljude kako bi saznali njihove stavove o datom pitanju. U svakom slučaju, ni ashabi nisu na taj način razumjeli postizanje konsenzusa o nekom pitanju. Nakon što bi konsultirali učene ashabe koji su bili prisutni kod njih, halife Ebu Bekr, Omer ili Osman donosili bi odluke a da pritom nisu čekali da se konsultiraju s brojnim drugim naučnicima koji su bili razasuti po muslimanskom carstvu.

U svojoj knjizi *Tedždid el-fikr el-islami* (Obnova islamske misli) Hasan et-Turabi zalaže se za razumijevanje konsenzusa kao

saglasnosti koju postiže znanstvena zajednica islama. Na temelju 115. ajeta 4. sure (en-Nisa'), koji smo ranije već citirali, a glasi: *Onoga ko se suprotstavi Poslaniku, a poznat mu je Pravi put, i koji pođe putem koji nije put vjernika, pustićemo da čini šta hoće, i bacićemo ga u Džehennem – a užasno je on boravište!*, zatim 159. ajeta 3. sure (Ali 'Imran), kojim se naređuje Poslaniku (a. s.) da se savjetuje sa svojim sljedbenicima, hadisa prema kojem se muslimanske zajednica nikada neće saglasiti u grešci i hadisa koji potvrđuje neophodnost pridržavanja stavova zajednice, Turabi navodi:

Ljudi različitih identiteta i nacionalnosti ušli su u islam ne znajući mnogo ili nikako o novoj vjeri. Osim toga, nije bilo više izvodljivo za cijelu muslimansku zajednicu da se konsultira, jer ih je bilo na stotine hiljada. Zapravo, bilo ih je na desetine miliona, razbacanih od Istoka do Zapada. Zbog toga je postalo neophodno da se konsultiranje koje se tražilo od muslimana ograniči na konsultacije muslimanskih naučnika i da se postizanje traženog konsenzusa ograniči na saglasnost muslimanskih naučnika. Pristupajući ovoj promjeni, rukovodili su se isključivo praktičnim potrebama s kojima su se susreli.

Ovdje počiva važnost idžma'a u odnosu na pitanja i izazove s kojima se suočava cijela muslimanska zajednica, a ne njene raštrkane i razjedinjene podgrupe. Za razliku od Allala el-Fassija, ne vidim nikakvu korist od pozivanja na način postupanja ashaba koji su imali običaj da okupe vjernike radi konsultacija i ratifikacije svojih odluka. Naime, muslimanska je zajednica u to vrijeme bila u radikalno drugačijoj poziciji u odnosu na onu u kojoj se nalazi današnja zajednica muslimana, koja doživljava kolaps kao rezultat unutrašnjih podjela i neprijateljstva izvana. Nadalje, treba se podsjetiti da su rane halife, kao vodeći mudžtehidi svog vremena, obdareni dubokim uvidom u način pomirenja ovosvjetske vlasti i učenja Kur'ana, bili za cijelu ligu ispred onih koji su došli poslije njih. Muhammed Ikbāl (1877–1938) sažeto je to izrazio u svojoj knjizi *Tedždid el-fikr ed-dini* (Obnova vjerske misli) riječima: "Odgovarajući na pritisak koji su

stvorili novi globalni utjecaji i politički eksperimenti evropskih nacija, moderni muslimani ponovo su shvatili važnost koncepta konsenzusa i mogućnosti koje on nosi u sebi.”

Ovu situaciju potvrdio je i Turabi, koji navodi u knjizi *Tedždid el-fikr el-islami*:

Kada smo postali svjesni potrebe da ujediniamo zajednički život pod bajrakom vjere, otkrili smo da nam nedostaju principi javne jurisprudencije, kao što je, naprimjer, uvažavanje ljudskih interesa i sistemi konsenzusa i konsultiranja. Zbog toga nismo bili u stanju protegnuti islamsku uputu na područja politike, ekonomije i međunarodnih odnosa te pružiti temelje društvenim i humanističkim naukama.

Stoga, neophodno je da se pridržavamo ne konkretnih načina primjene koje su prakticirali ashabi, nego načela konsultiranja (*šura*), reinterpretacije (*idžtihad*) i konsenzusa (*idžma'*), na kojima su ashabi zasnivali svoje djelovanje. Isma'il el-Faruki imao je to na umu kada je napravio razliku između

konsenzusa principa i konsenzusa primjene, od kojih samo ovaj drugi obavezuje razdoblje u kojem je konsenzus formiran. S obzirom na ovu distinkciju, ne možemo ograničavati definiciju konsenzusa na određenu generaciju, uključujući onu kojoj su pripadale pravedne halife. Dva su razloga za to. Prvi je to što su se od vremena ranih halifa pojavili novi slučajevi i pitanja o kojima oni uopće nisu raspravljali, niti postigli konsenzus. Drugi je to što naša privrženost njima jeste zapravo naše vezivanje za principe kojima su se oni rukovodili, a ne pojedine načine na koje su ih implementirali u svoje vrijeme.

Idžma' se u prvom redu sastoji od konsenzusa članova muslimanske zajednice koji su kvalificirani mudžtehidi. Ovaj konsenzus potom treba da cirkulira među svim ostalim članovima muslimanske zajednice u skladu s naredbom u 122. ajetu 9. sure (et-Tevba), u kojem nam se kazuje da muslimani koji su u ratu treba da izučavaju vjeru kada se ne nalaze na borbenim linijama fronta kako bi mogli da *opominju narod svoj* kada se oni vrate iz

borbe. Na ovaj način, konsenzus znanstvene zajednice postaje, efektivno, "konsenzusom" islamske zajednice u cjelini. Nema opravdanja za zamjenu tako sveobuhvatne saglasnosti s bezbrojnim usko postavljenim saglasnostima, postignutim na lokalnom nivou. Nema opravdanja ni za širenje koncepta idžma'a do nivoa na kojem ga ne bi bilo moguće postići.

### *Uvjet 2: Kolektivni idžtihad*

Kolektivni ili grupni idžtihad odgovor je na naredbu da se pridržava uvjerenja muslimanske zajednice. On je također izraz jedinstva muslimanske zajednice na intelektualnom, kulturnom, političkom i društvenom planu, njene snage i integriteta. U principu, postoji široka saglasnost kod muslimana o potrebi da se organiziraju i angažiraju na planu kolektivnog idžtihada, s tim što postoje različiti stavovi o formi kolektivnog idžtihada i metodima njegove realizacije, kao i vezi između kolektivnog idžtihada i izvršnih centara vlasti kao što su vladina tijela.

Prema el-Karadavijevom mišljenju, idžtihad u našem vremenu mora biti kolegijalni. On treba da se odvija u okviru akademija, čiji će članovi biti visokokvalificirani, kompetentni pravnici, i koji će donositi fetve bez straha i slobodno, bez bilo kakvih društvenih i političkih pritisaka i utjecaja. Muhammed Ikbāl smatra da je jedini valjan način ostvarenja idžma'a u moderno doba to da se pravo na idžtihad prenese s pojedinaca koji predstavljaju različite škole mišljenja na islamsko zakonodavno tijelo. Ovaj prijenos osigurat će da promišljanje pravnika bude informirano mišljenjima laika s vrijednim uvidima u svakodnevna životna pitanja. Samo na ovaj način, tvrdi Ikbāl, možemo unijeti novu vitalnost u zakonodavne sisteme koji su postali tromi i neodgovarajući spram stvarnih potreba i okolnosti ljudi.

Prema Turabiju, zahvaljujući zajedničkom vjerovanju muslimana u jednoću Božiju (*et-tevhid*) i njihove kolektivne metode donošenja odluka, nijedno pravno neslaganje nije bilo toliko veliko da



bi ih spriječilo da djeluju u pravcu ostvarenja zajedničkog cilja. Strane u sporu okupljaju se na temelju principa konsultiranja koji omogućava da se konflikt razriješi. Nakon konsultacija, usvaja se mišljenje kojem većina muslimana daje prednost a pravilo se tako utemeljuje na volji zajednice. Ono onda postaje obavezujuće za sve muslimane koji mu se pokoravaju na nivou implementacije čak i ako se ne slažu o njegovoj relativnoj valjanosti.

Sedamnaesti Forum islamskog mišljenja, koji je održan u Alžiru 1403. h. / 1983, o predmetu idžtihada producirao je nekoliko važnih ideja koje su iskazane u izjavi Komiteta za podršku kolektivnom i institucionalnom idžtihadu. Šejh Muhammed el-Gazali sumirao je razloge zbog kojih se insistira na kolektivnom idžtihadu na sljedeće: prvo, danas nema mnogo pojedinaca koji su takvog akademskog i moralnog kalibra da bi ljudi od njih uzimali pravna mišljenja na individualnoj osnovi; drugo, el-Gazali navodi, muslimani su raštrkani između četrdeset sedam različitih država u svijetu, što ima za posljedicu da će oslanjanje na reinterpretacije pojedinaca voditi samo ka daljim podjelama i zabunama; treće, miješanje vlade u sve aspekte društva sprečava ljude da se bave individualnim idžtihadom. Nasuprot tome, ako se okupe naučnici iz različitih regija i usaglase o skupu ideja i mišljenja, to im pruža forum koji im niti jedan tiranski vladar ne može oduzeti. Kolektivni idžtihad mora, zapravo, biti realiziran slobodno i autonomno od bilo kojeg vladinog ili vanjskog autoriteta.

Također, potrebno je napomenuti da nema proturječnosti između zastupanja vlastitog stava mudžtehida i njegovog pridržavanja u praksi u vezi s odlukama šire zajednice i rezultatima savremenog kolektivnog idžtihada. S obzirom na veoma specijaliziranu prirodu savremenih naučnih oblasti, kao i njihovu uzajamnu zavisnost i komplementarnost, više nije prikladno razmišljati o idžtihadskim interpretacijama koje su apsolutne i nepromjenjive. Doista, područja finansija, ekonomije, trgovine, sociologije, medicine, razvoja i sl. suočavaju nas sa situacijama

koje zahtijevaju relevantna pravila koja će formuliratiiskusni i visokokvalificirani pojedinci koji imaju produbljeno razumijevanje postupaka, metoda i sadržaja datih naučnih polja.

Prema riječima sirijskog naučnika Vehbe ez-Zuhajlija (1932–2015), “stav da je idžtihadsko djelovanje potrebno podijeliti između različitih naučnika otvorio je put da se ublaži ekstremno stajalište prema kojem su ‘vrata idžtihada’ zatvorena. Priznato je da svaka naredna generacija ima potrebu za pravnim pravilima koja proističu iz novih situacija.”

S obzirom na organizacionu formu u kojoj se idžtihadski proces može oblikovati i na strane koje u njemu mogu učestvovati, brojni prijedlozi trenutno cirkuliraju među muslimanskim naučnicima. Neki mislioci predložili su osnivanje akademije u čijem radu će učestvovati najistaknutiji naučnici islamskih nauka. Ti naučnici, koji bi dolazili iz različitih dijelova islamskog svijeta i predstavljali cijeli spektar pravnih škola, raspravljali bi o potrebama muslimanske zajednice, postizali saglasnost o pravilima koja obavezuju muslimane svugdje i publicirali svoje odluke. U tom kontekstu, Ibn Ašur navodi da on ne očekuje da će bilo ko odbiti da se pridržava takvih pravila.

Spomenuti okvir u skladu je s onim kojeg je preporučio el-Karadavi a opisan je prethodno u ovoj raspravi. Druga sugestija upućena je muslimanskim državama da delegiraju “kompetentne naučnike” koji će formirati zakonodavno vijeće koje će predstavljati cijeli muslimanski svijet i čije će odluke biti “obavezujuće” za sve države koje su ih delegirale. Prema Turabiju, koncept idžma’a može se realizirati u formi moderne prakse traženja pravnih rješenja od kvalificiranih učenjaka; indirektan konsenzus mogao bi se također postići sistemom parlamentarnog predstavljanja. Drugim riječima, parlamentarna skupština koju muslimani u svijetu slobodno izaberu, bila bi odgovorna za formuliranje zvaničnog konsenzusa o pitanjima od općeg interesa. Zapravo, ako se idžma’ posmatra kao konsenzus cijele svjetske zajednice muslimana čija

je svrha da osigura jedinstvo muslimana na intelektualnom i političkom planu, te ako je potrebno takav konsenzus implementirati u bazi, onda proces postizanja konsenzusa mora biti dovoljno širok da obuhvati zvanična tijela za donošenje odluka.

Proizilazi da, kao u slučaju idžma'a ili konsenzusa, termin idžtihad upotrebljavamo u širem, inkluzivnijem smislu od njegovog tradicionalnog značenja na polju islamske jurisprudencije. Ono o čemu govorimo jeste vrsta idžtihada koja je obilježena širim učešćem muslimanske zajednice, kao i stavljanjem njenih resursa i potencijala u njegovu službu.

Et-Turabijev predloženi sistem parlamentarnog predstavljanja upotpunjen sa slobodnim izborima jeste ideal kojem treba težiti. Međutim, ne vjerujem da je došlo vrijeme za to. Drugi su predložili da se o islamskim pravnim pravilima odlučuje većinskim glasom. Ovo je veoma smislen prijedlog jer, premda je idžma' u značenju potpune saglasnosti najsavršeniji izraz saglasnosti i jedinstva, potrebno je imati u vidu da je, naročito u ranim fazama takvog djelovanja, zasnivanje odluka na glasu većine važan korak prema idealu punog konsenzusa. Njime se ostvaruje većina, ako ne i svi ciljevi koji se postižu potpunom saglasnošću.

Koncepti idžtihada u smislu kreativne reinterpretacije i idžma'a ili konsenzusa blisko su povezani u smislu da se konsenzus koji se nastoji postići sastoji od saglasnosti muslimanske zajednice o određenoj interpretaciji autoritativnih tekstova islama. Štaviše, vrata idžtihada prvi je otvorio Poslanik (a. s.) i niko nema pravo da ih zatvori. Nema niti jednog ajeta u Kur'anu niti hadisa Poslanika (a. s.) koji od nas traži da se pridržavamo bilo koje pojedine pravne škole. Zapravo, utemeljitelji ovih škola opetovano su zabranjivali svojim sljedbenicima da imitiraju tumačenja koja su oni ponudili ili da usvoje ta tumačenja kao nepromjenjive zakone vjere. U ovom kontekstu treba podsjetiti da kada je abasijski halifa Ebu Dža'fer el-Mensur (u. 158. h. / 775) želio da učini doktrinu sadržanu u djelu Imama Malika *el-*

*Muvetta'* obavezujućom za cijelu muslimansku zajednicu, Imam Malik je odmah odbacio ovaj prijedlog.

Izražavajući isto osjećanje, šejh el-Gazali navodi:

Došlo je vrijeme da se oslobodimo ropskog pridržavanja pojedinih pravnih škola mišljenja i uronimo u široko prostranstvo koje je stvorilo fleksibilno islamsko pravo. Od mnoštva škola mišljenja i stavova učenih pravnika koji su djelovali prije nas, moramo odabrati ono koje je najvalidnije i najprikladnije za naše okolnosti i vrijeme u kojem živimo. Moramo odabrati ono što je najkonzistentnije povezano s duhom islamskog prava i ono što najbolje služi postizanju pravde i jednakosti među ljudima.

Naglašavajući faktore koji promoviraju jedinstvo, ova proširena vizija idžtihada ima kapacitet da apsorbira znatan dio konflikata koji se javljaju između različitih usmjerenja i škola savremenog mišljenja. To nam može pomoći da izbjegnemo ponovno zapadanje u obrasce neslaganja koji su se ponavljali kroz historiju među sljedbencima različitih pravnih škola, unatoč dobronamjernosti i tolerantnosti za koju su se borili sami osnivači ovih škola.

Bilo je pokušaja da se različiti savremeni trendovi i škole grupišu u šire kategorije. El-Karadavi, naprimjer, dijeli ih u tri pravca. Prvi je obilježen tendencijom sužavanja i ograničavanja, s fokusom na podjele između jedne škole mišljenja i drugih škola. Drugi, kojeg el-Karadavi smatra previše otvorenim, nastoji postaviti ljudske interese iznad pisanog teksta i favorizirati interpretacije koje opravdavaju stvarnost onakvom kakva ona jeste. Što se tiče trećeg, umjerenog pravca, on nastoji uspostaviti balans između privrženosti pisanim tekstovima i uvažavanja ciljeva i intencija islamskog prava.

Drugu klasifikaciju ponudio je Taha Džabir el-'Alvani (1935–2016), koji je identificirao pet pravaca: (1) modernistički pravac, koji je potpuno pristrasan prema Zapadu, (2) imitativni pravac, koji odbacuje idžtihad svake vrste, (3) pravac koji dopušta idžtihad na uskom polju koje se tiče specifičnih novih događaja

ili novoiskrslih pitanja, (4) pravac koji se koristi idžtihadom da bi opravdao aktuelne društvene prilike i (5) pravac koji brani islamsku misao utemeljenu na načinu života Poslanika (a. s.).

Peti pravac koji je identificirao el-'Alvani, utemeljen na osnovnim islamskim principima ali, u isto vrijeme, uvažava moderne okolnosti i potvrđuje grupni idžtihad kao način adresiranja problema s kojima se muslimanska zajednica suočava, pruža čvrsto utemeljene, autoritativne referentne tačke i zavređuje pažnju kao sredstvo korigiranja i usmjeravanja djelovanja.

### III O UVJETIMA ZA IDŽTIHAD I DIJALEKTICI SLAGANJA I NESLAGANJA

Jedna od najkontroverznijih tema u vezi s idžtihadom jesu uvjeti koje mora ispuniti mudžtehid, tj. pojedinac koji se smatra kvalificiranim da se bavi idžtihadom. Učenjaci usula široko se razilaze o uvjetima za mudžtehida te njihove striktnosti ili fleksibilnosti.

Rasprava o uvjetima za mudžtehida traje sve do modernog doba, naročito zbog neuspjeha muslimanske zajednice da ostvari napredak u brojnim područjima svog života. Rasprava se vodi o pitanjima koji nivo stručnosti mudžtehid mora posjedovati na različitim poljima, naročito islamskog prava. Savremena islamska misao još pokazuje dugotrajne efekte razdoblja dekadencije, stagnacije i slijepog imitiranja. Međutim, poduzimaju se napori s ciljem da se ona oslobodi ovih prepreka i pripremi mudžtehide tako da su u stanju odgovoriti savremenim izazovima.

#### *1. Savremena misao i debata o očuvanju – reviziji*

Savremena rasprava o uvjetima za kvalificiranog mudžtehida ishodila je dvama usmjerenjima. Prvo ide za tim da revidira i umanjí ove

uvjete s obzirom na to da ih je teško ispuniti u njihovom tradicionalnom obliku, dok drugo nastoji sačuvati ih nepromijenjene, naročito u svjetlu boljih mogućnosti i uvjeta za akademsko postignuće i učenje u današnjem vremenu.

U ranim generacijama muslimana ti uvjeti nisu bili naširoko raspravljani. Pitanje jednostavno nije bilo prisutno kod ashaba, tabi'ina pa čak ni osnivača škola islamskog pravnog mišljenja. Prva osoba koja je počela postavljati eksplicitne uvjete, poput onih koji su razvijeni na polju jurisprudencije, mogao je biti Šafija. Nije bilo tijela koje bi određivalo različite faze ili nivoe idžtihada. Umjesto toga, postojalo je nešto što bi se moglo nazvati "nadzorom zajednice" (*rekabe el-umme*), koji su vršili i naučnici i laici.

Jedan argument u prilog reviziji postojeće liste uvjeta jeste da ona nije utemeljena na eksplicitnim tekstovima Kur'ana ili Sunneta. Umjesto toga, uvjeti se primarno temelje na uvjerenju da oni pomažu da idžtihad ispuni svoju namjeravanu funkciju garantiranja utemeljenog razumijevanja i primjene Božije Objave. Međutim, kako nijedan od tih uvjeta nije spomenut u eksplicitnom tekstu, javlja se razilaženje o tome koji od uvjeta su neophodni da bi se regulirao idžtihadski proces kroz zaštitu od ljudske greške i hirova.

Sugerira se da nametanje odveć strogih uvjeta za mudžtehide ubija duh idžtihada i podstiče tendenciju imitiranja djela i ideja prethodnika. Drugi neželjeni efekt tako strogo postavljenih uvjeta jeste da često nije uopće bilo lica koja su ih u stanju ispuniti, što je rezultiralo nepostojanjem mudžtehida od kojih bi se mogla tražiti pravna rješenja.

Naročito u današnje vrijeme treba imati u vidu da se muslimanska zajednica suočava s brojnim pitanjima, problemima i situacijama koje nemaju sličnosti u ranijim dobima i generacijama. Kao što el-Džabiri primjećuje, goleme promjene koje su nastale kao rezultat industrijske civilizacije i koje se sada dešavaju s "informatičkom revolucijom" zahtijevaju više nego ikada da se

muslimanski naučnici otvore spram širih područja znanja i ekspertize ako žele da se kompetentno bave idžtihadom.

Neke od najhrabrijih prijedloga za obnovu i reinterpretaciju koji se odnose na islamske pravne nauke općenito, te principe islamske jurisprudencije posebno, dao je Hasan et-Turabi. Prema njegovom viđenju, pravila koja upravljaju idžtihadom nisu samo formalne granice unutar kojih se društvo dijeli na laičku populaciju, koja je oslobođena odgovornosti da promišlja o vjeri, i intelektualne elite, koja ima monopol nad vjerskim misterijama i unutrašnjim istinama. Mogu se primijeniti određeni formalni kriteriji da bi se utvrdilo je li neko kvalificiran da obavlja posao mudžtehida, naprimjer, da on ili ona posjeduju univerzitetnu diplomu u određenoj oblasti. Međutim, kakve god bile formalne kvalifikacije, općoj muslimanskoj javnosti u konačnici treba prepustiti da presudi ko je podesan za ovu funkciju.

Et-Turabijevi stavovi u skladu su s tim kako su uvjeti za mudžtehida bili primijenjeni kroz historiju prije nego što su standardizirani i zapisani. On navodi:

Ako se nalazimo u vremenu u kojem islamska jurisprudencija stagnira i nazaduje, s mnoštvom pitanja koja zahtijevaju rješenje i nedostatkom mudžtehida, imamo potrebu da relaksiramo uvjete koje neko mora zadovoljiti za mudžtehida, jer ćemo na taj način omogućiti širu kategoriju idžtihada koja će odgovoriti potrebama vjernika. Međutim, ako se opseg idžtihada proširi do tačke u kojoj osjećamo bojazan da će se stvari oteti kontroli, onda ćemo morati pritegnuti ograničenja uvjeta za idžtihad, kako se u njega ne bi upuštali oni koji nisu kvalificirani.

Poseban uvjet koji dodaje el-Faruki jest ono što bismo mogli nazvati "islamijet". On je opravdao ovaj uvjet na osnovu činjenice da je islamijet ispred svih ostalih uvjeta za mudžtehida koje su postavili učenjaci usula. Drugo, pravna pravila koja mudžtehid formulira rukovode se višim ciljevima ili intencijama koja su za uzvrat oblikovana islamskim doktrinama i vrijednostima.

## 2. Uvjeti za bavljenje idžtihadom: historijski i savremeni modeli

Nakon sažimanja izvora islamskog zakonodavstva – Kur’ana, Sunneta, konsenzusa (*idžma’*), predaja ashaba i zaključaka koji se temelje na analogijskoj dedukciji (*kijas*) – Šafija navodi da je “jedina osoba koja ima pravo da se bavi analogijskom dedukcijom ona koja raspolaže sredstvima koja joj omogućavaju da se upušta u takvo zaključivanje”. Što se tiče uvjeta koje mudžtehid mora zadovoljiti, to su:

(...) znanje o Božijim propisima, uključujući ono što je obavezno i ono što je preporučeno, koji tekstovi poništavaju druge tekstove, koji su općeniti a koji konkretni, te koji od njih sadrže neobavezujuće upute. Kada se bavi tekstovima koje treba tumačiti alegorijski ili simbolički, mudžtehid traga za razumijevanjem na osnovu primjera koje je postavio Allahov Vjerovjesnik (a. s.). Ako nije moguće pronaći primjere u njegovoj praksi, onda se traga za konsenzusom muslimanske zajednice. A ako nema ni konsenzusa, onda se uputa traži kroz analogijsku dedukciju (...) Što se tiče onoga (...) koji ne poznaje pitanja koja smo upravo opisali, nije mu dopušteno da se bavi analogijskom dedukcijom, jer on ne poznaje osnovu na kojoj bi gradio analogiju.

Jedan od najvažnijih uvjeta koje je postavio Šafija jeste sposobnost kombiniranja pisanih tradicija s njihovim dobrim razumijevanjem. Međutim, savjet ove vrste tek rijetko susrećemo u djelima usulskih učenjaka koji su djelovali nakon njega, uprkos činjenici da je ovo savjet koji vodi mudžtehida u njegovim koracima na način koji će ga vjerovatnije odvesti do istine nego do pogreške. Šafijina osnovna preokupacija, čini se, bila je da osigura da se, kada jedan učenjak stekne neophodno znanje o islamskom pravu i njegovim načelima, pridržava utemeljenih metoda istraživanja, analize i praktičnih primjena.

U svojoj knjizi *el-Burhan* el-Džuvejni je sumirao stavove brojnih drugih učenjaka usula o karakteristikama mudžtehida.



El-Isferajini (317–418. h. / 949–1027) nabrojao je ništa manje nego četrdeset osobina. Mudžtehid, naprimjer, mora: (1) biti punoljetan, (2) dobro poznavati arapski, (3) poznavati Kur'an i kur'anske nauke, osnovne izvore islamskog prava, historiju, hadiske nauke i jurisprudenciju i (4) imati urođeno razumijevanje ljudske psihologije. El-Gazalijev pristup obuhvata Šafijin u smislu da je potrebno razlikovati principe i izvore, s jedne strane, i sredstva koja omogućavaju izvođenje zaključaka iz njih, s druge strane. I, poput el-Džuvejnija prije njega, el-Gazali je također konkretizirao olakšavajuće okolnosti koje su vezane za svaki uvjet.

To ne znači da je ono što je el-Gazali naveo u djelu *el-Mustafa* bila jedina moguća lista uvjeta. Umjesto toga, on navodi:

Postoje dva uvjeta koja mudžtehid mora ispuniti. Prvo, treba temeljito razumijevati više ciljeve islamskog prava i biti vješt u pokretanju i promišljanju o relevantnim pitanjima i njihovom rangiranju prema stupnjevima njihove važnosti. Drugo, mudžtehid mora biti čestita i moralna osoba koja izbjegava grijeha koji bi mogli kompromitirati njegovu sposobnost da bude pravedan prema drugima. Temeljito poznavanje ciljeva islamskog prava uključuje poznavanje Kur'ana, Sunneta, konsenzusa i vještina zaključivanja.

El-Gazali stavlja naglasak na hadiske nauke, lingvistiku i principe islamske jurisprudencije; što se tiče disciplina skolastičke teologije i različitih poddisciplina jurisprudencije, on ne vidi potrebu za njima u idžtihadskoj praksi. Stoga, iako su i el-Džuvejni i el-Gazali sveli listu uvjeta na tri, el-Gazali je zamijenio el-Džuvejnijev uvjet pravnog znanja s poznavanjem hadiskih nauka.

El-Gazalijeva podjela slijedi onu Fahr ed-Dina er-Razija (u. 606. h. / 1209); štaviše, el-Gazali zaključuje da "najvažnija disciplina za mudžtehida jesu principi islamske jurisprudencije". Zapravo, el-Gazali je malo ili nikako pridavao pažnju drugim srodnim disciplinama, uključujući skolastičku teologiju i poddiscipline islamske

jurisprudencije. Konačno, budući da su sami mudžtehidi identificirali i pobrojali različite poddiscipline jurisprudencije, kako bi znađe o njima moglo biti pretpostavka za bavljenje idžtihadom?

El-Gazalijevu analizu usvojio je el-Amidi (u. 631. h. / 1233), koji je sumirao različite nauke, izvore i sredstva koji su potrebni mudžtehidu u dva uvjeta. Prvi se tiče premisa skolastičke teologije i osnovnih izvora vjerskog poučavanja, a drugi dubokih razumijevanja islamskih pravnih pravila i relevantnih olakšavajućih okolnosti. U svom djelu *el-Bahr el-muhit ez-Zerkeši* (u. 794. h. / 1392) drži se el-Gazalijeve liste uvjeta.

Spomenuti naučnici kritizirani su zbog stava da samo pet stotina kur'anskih ajeta sadrži pravna pravila. Također su kritizirani jer su se ograničili na upotrebu izvora koji predstavljaju kompilacije hadisa koji se tiču pravnih normi, kao što su Ebu Davudov *Sunen* el-Bejhikijev *Sunen*. En-Nevevi (u. 676. h. / 1277), naprimjer, prigovara "da nije ispravno citirati primjere iz Ebu Davudovog djela, jer on nije obuhvatio sve, ili čak većinu, vjerodostojnih hadisa koji su relevantni za islamska pravna pravila". Ahmeda ibn Hanbela (u. 241. h. / 855) citiraju da je rekao da osoba koja želi postići kvalifikacije za mudžtehidu mora naučiti napamet ništa manje nego 500.000 (ili 300.000) hadisa. Prema nekim naučnicima, Ibn Hanbel je uvjetovao da mudžtehid memorizira tako veliki broj hadisa kao neku vrstu rezerve ili sredstva kojim se dodaje naglasak određenom pravilu, dok prema drugima, brojevi 500.000 i 300.000 obuhvataju i predaje od ashaba i tabi'ina skupa s njihovim lancima prenošenja (*esnid*, mn. od *isnad*).

Jedan od uvjeta koje spominje ez-Zerkeši jeste "način gledanja" (*kefijje en-nezar*), tj. razumijevanje načina upotrebe dokaza i definicija i konstruiranja valjanih premisa. S tim u vezi, ez-Zerkeši navodi: "To se zasniva na el-Gazalijevom uvjetu da (mudžtehid) razumije logiku." Međutim, Ibn Tejmijje (u. 728. / 1328) oštro je kritizirao ovaj pristup u djelu *Medžmu' el-fetava*, u kojem navodi da ako neko tvrdi da je poznavanje logike uvjet za

idžtihad, time skreće pažnju na svoje “nepoznavanje i islamskog prava i istinske prirode grčke logike”. Prema Ibn Tejmijji, ova je tvrdnja neispravna i muslimani treba da je prepoznaju kao takvu. To je jasno iz činjenice da su najbolji muslimani koji su ikada živjeli, naime, ashabi Poslanika (a. s.), tabi’ini i naučnici koji su uspostavili glavne škole islamske jurisprudencije, bili svjesni šta im je činiti a njihova vjera i znanje bili su potpuni bez ikakvog znanja o grčkoj logici.

Raspravljajući o kvalifikacijama mudžtehida u djelu *el-Bahr el-muhit*, ez-Zerkeši navodi “proncljivost i inteligenciju”, “sveobuhvatno poznavanje osnovnih izvora vjere” i “znanje o aritmetici” kao uvjete koje su postavili različiti muslimanski mislioci. Proširujući listu uvjeta koje muftija ima ispuniti, Imam Ahmed ibn Hanbel navodi:

Čovjek ne bi trebalo da daje pravna mišljenja ako ne ispunjava sljedećih pet uvjeta. Prvo, da ima namjeru da ispuni svoju ulogu na najbolji mogući način. Drugo, mora biti učen, ozbiljan i smiren. Treće, mora biti čvrstog karaktera i znanja. Četvrto, treba da posjeduje dovoljno finansijskih sredstava, jer će u suprotnom ljudi loše govoriti o njemu. I peto, mora poznavati ljude.

Ibn el-Kajjim (u. 751. h. / 1350) prodiskutirao je ovih pet uvjeta u svom djelu *I’lam*.

Šatibi je rezimirao kvalifikacije mudžtehida na dva uvjeta, koja niko prije njega nije postavio eksplicitno ili detaljno, naime: (1) cjelovito razumijevanje ciljeva i intencija islamskog prava i (2) sposobnost dedukcije pravila na osnovu razumijevanja. Ako je proces idžtihada vezan za sposobnost izvođenja pravila iz tekstva, onda se poznavanje arapskog jezika također nameće kao uvjet. Odnosi li se, s druge strane, na sposobnost identifikacije izvora koristi i štete – s obzirom na, ili nezavisno od toga šta kažu pojedinačni tekstovi – onda poznavanje arapskog jezika nije nužno. Umjesto toga, nužno je poznavanje viših ciljeva i intencija islamskog prava.

Es-Sujuti (u. 911. h. / 1505) posvetio je jedno poglavlje u svojoj knjizi *Husn el-muhadare* raspravi o "imamima mudžtehima Egipta". Uvrstio je detaljan prikaz svog života, upotpunio ga detaljima sa svojih putovanja i akademskih disciplina kojima je ovladao. Naveo je da je pio vodu zemzem s različitim namjerama, uključujući nadu da će "na polju jurisprudencije postići status šejha Siradž ed-Dina el-Belkinija (u. 805. h. / 1403) a u hadiskim naukama status el-Hafiza ibn Hadžera (u. 852. h. / 1449)". Es-Sujuti je za sebe tvrdio da je u potpunosti kvalificiran za idžtihad na tri polja jurisprudencije, u pogledu poznavanja hadisa Poslanika (a. s.) i arapskog jezika.

Er-Razi navodi u djelu *el-Mahsul fi 'ilm el-usul*: "Pojedinci čija se mišljenja uzimaju u obzir kako bi se ustanovilo postojanje konsenzusa učenjaka na nekom polju jesu kvalificirani mudžtehid na datom polju, čak i ako nisu osposobljeni za idžtihad na drugim poljima." Stoga, ako neko istražuje postoji li konsenzus o nekom pravnom pitanju, uzet će u obzir mišljenja kvalificiranih pravnika, a ne mišljenja teologa, a ako neko istražuje postoji li konsenzus na polju skolastičke teologije, uzet će u obzir mišljenja osoba koje su osposobljene na polju skolastičke teologije, a ne na polju jurisprudencije. Mišljenje teologa nije relevantno u pravnim pitanjima, niti mišljenje pravnika za teološka pitanja itd.

U kontekstu moderne islamske misli, veoma malo se raspravlja o ovim uvjetima i rijetko se susrećemo s bilo kakvim ozbiljnim promišljanjem koje bi se temeljilo na današnjoj stvarnosti. Jednu od najobuhvatnijih analiza ovog pitanja uradio je el-Karadavi, prema čijem mišljenju mudžtehid mora imati znanje iz sljedećih područja ili tema: Kur'an, Sunnet, arapski jezik, pitanja konsenzusa, principi jurisprudencije, ciljevi i intencije islamskog prava, ljudi i životni problemi.

Prema Allalu el-Fassiju, mudžtehid koji se bavi izvođenjem pravnih pravila oslanja se na tri osnovna izvora: (1) poznavanje dokaza koji su izvedeni iz Kur'ana, Sunneta, idžma'a i drugih

izvora o kojima se učenjaci razilaze; (2) ispitivanje značenja pojedinih arapskih riječi na temelju njihovih leksičkih definicija i načina na koji ih upotrebljavaju arapski književnici i (3) procesa vaganja argumenata i izbora onog dokaza koji ima prioritet.

Prema kontrastivnom pristupu, kvalifikacije za mudžtehida dijele se na “one koje nisu stečene” i “stečene”. One koje nisu stečene uključuju uvjete kao što su da je osoba musliman, punoljetna i mentalno zdrava, dok stečene kvalifikacije obuhvataju dvije vrste, osnovne i komplementarne. Osnovne obuhvataju, naprimjer, poznavanje Kur’ana, Sunneta, arapskog jezika i konsenzusa muslimanske znanstvene zajednice, dok komplementarne obuhvataju poznavanje ciljeva i intencija islamskog prava, općih pravila koja se odnose na tačke neslaganja, (grčke) logike kao i samopouzdanje. (Međutim, pitamo se po kojem je principu ovaj mislilac klasificirao ono što je eš-Šatibi vidio kao suštinu Kur’ana i Sunneta – naime, njihove ciljeve i intencije kao i opće vrijednosti koje oni utemeljuju – kao komplementarna polja znanja a ne ona koja su od primarne važnosti za idžtihadski proces. Također, pitamo se kako je moguće da su ih neki učenjaci klasificirali kao teme koje su predmet rasprave i sporenja ili ih uopće nisu spomenuli!)

Ličnost koja je uvažila formativnu i obrazovnu ulogu ovih uvjeta jeste el-Hadžvi es-Saalibi (1291–1376. h. / 1874–1956), koji je u svojoj knjizi *el-Fikr es-sami* definirao mudžtehida kao “inteligentnu odraslu osobu” koja posjeduje talent za razumijevanje različitih akademskih disciplina, koja priznaje vrijednost racionalnog dokaza, i koja je značajno ovladala lingvistikom, arapskim jezikom, osnovama vjere, retorikom i relevantnim dokazima za pravna pravila izvedenim iz Kur’ana i Sunneta. Es-Saalibi navodi:

Čini mi se da je rijetkost ili odsustvo mudžtehida posljedica inertnosti koja je ovladala muslimanskom zajednicom na naučnom i drugim poljima. Ali, ako se oslobodi iz svog dugog drijemeža i magline letargije, kretat će se naprijed prema ostvarenju svog

namjeravanog cilja. Svjedočimo pojavi izvanrednih muslimanskih učenjaka, izumitelja i drugih kreativnih umova na polju prirodnih nauka, matematike i filozofije, kao, naprimjer, u Evropi i Americi, a nakon toga očekivano je da će vjerski i svjetovni naučnici ostvariti uzajamnu interakciju i time prouzročiti rađanje nove generacije mudžtehida (...) Budući da tiranija uništava kreativno mišljenje i tumačanje, sloboda misli preduvjet je za odgo-varajući idžtihad.

### *3. "Ispravno" i "pogrešno" u idžtihadskoj misli*

Pitanje "ispravnog" i "pogrešnog" u idžtihadskoj misli blisko je povezano s uvjetima za mudžtehida. Svrha postavljanja tih uvjeta jeste da se osigura da je osoba koja traga za znanjem pripremljena za ulogu mudžtehida. Nakon što on ili ona ovladaju idžtihadskim procesom, povećava se vjerovatnoća njihovog dolaženja do ispravnih zaključaka, dok se mogućnost grijšenja smanjuje. Kao što smo vidjeli, islamsko pravo predviđa da mudžtehid stječe dvije nagrade ako je njegovo pravno pravilo ispravno, a jednu nagradu ako je pogrešno. Posmatrano isključivo s racionalne tačke gledišta, očekivano bi bilo da mudžtehidu koji je došao do pogrešnog pravila bude samo oprosteno, odnosno da ne bude ni nagrađen niti kažnjen, a da mudžtehid koji je došao do ispravnog pravila zaradi samo jednu nagradu. Stoga, to što islamsko pravo dodjeljuje dvije nagrade mudžtehidu čije prosuđivanje je ispravno – jednu za uloženi trud a drugu za ispravnost prosuđivanja – i jednu nagradu za trud koji je uložio mudžtehid koji je došao do pogrešnog prosuđivanja, jasno pokazuje da se idžtihad posmatra kao značajna vjerska dužnost.

Međutim, nekvalificiranim licima strogo je zabranjeno da se upuštaju u idžtihad. Čak i ako su pravna rješenja do kojih dođu ispravna, smatra se da su pogriješili u svom rasuđivanju i počinili grijeh, jer je ispravnost njihovih rješenja rezultat slučajnosti a

ne znanstvenog uvida u izvore islamskog prava. Idžtihad koji treba biti kontinuiran proces neophodan je za ispravljanje grešaka koje su prisutne u mišljenju i praksi muslimanske zajednice. Činjenica da su se u muslimansku zajednicu infiltrirale brojne novotarije i pogrešne ideje i da su njome ovladale letargija, nazadnost i stagnacija jeste posljedica neuspjeha održavanja kontinuiteta idžtihadske prakse u mnogim područjima života. Suprotno tome, ako je idžtihad kontinuiran proces, onda greške i neutemeljena mišljenja ne mogu opstati jer će mudžtehidi promptno reagirati kako bi ih ispravili i iskorijenili.

Pitanje “ispravnog” i “pogrešnog” u mišljenjima mudžtehi da bilo je predmet duge debate među usulskim učenjacima, čiji je opći zaključak išao u smjeru da sve dok su mislioci kvalificirani za idžtihad, njihove različite interpretacije mogu se tretirati kao suštinski ispravne. Usulski učenjaci koji su počeli s premisom da postoji jedna, jedinstvena “istina” zaključili su da su svi mudžtehidi, bez obzira na njihova neslaganja, u osnovi u pravu sve dotle dok je nemoguće utvrditi koji od njih je obuhvatio “istinu” najpotpunije u svom pravnom rješenju. Međutim, oni koji počinju s premisom da istine poprimaju različite forme u odnosu na različite situacije i slučajeve isto tako zaključuju da su svi mudžtehidi u pravu bez obzira na njihovo razilaženje.

Ibn Tejmije naglašava da arapska riječ “pogreška” (*hata*) nekada znači “moralno pogrešno”, “grešno” ili “pokuđeno”, dok u drugim slučajevima znači jednostavno “pogrešno” ili “neuko”. Nijedan mudžtehid koji vrši svoju zadaću s iskrenom namjerom da se pokorava Allahu nikada neće biti “grešan” u prvom značenju riječi zbog nekog aspekta situacije koji nije uspio uočiti ili razumjeti, a za što ne može biti smatran odgovornim, i on prima nagradu zbog svog pokušaja da pitanje razumije u cijelosti. Što se tiče mudžtehi da koji u potpunosti razumije situaciju i tako formulira ispravno pravilo, on zaslužuje dvije nagrade: jednu za napor, a drugu za dolazak do ispravnog zaključka.

Raspravljajući o “ispravnom” i “pogrešnom”, mnogi učenjaci napravili su razliku između polja “racionalnih izjava” (*‘aklijjat*) i polja “legislativa” (*šer’ijjat*). Greška na polju racionalnih izjava može nekoga spriječiti da spozna Uzvišenog Allaha i Njegovog Poslanika (a. s.), jer na ovom polju postoji samo jedna Istina; oni koji potvrde ovu Istinu na Pravom su putu; oni koji je ne potvrde, smatraju se, kod neke uleme, nevjernicima; kad je posrijedi greška u manje važnim pitanjima u ovoj oblasti, mišljenja o njima su različita. Što se tiče polja legislativa, neke od njih su kategorične i formiraju suštinske aspekte vjere, tako da je onaj koji ih potvrđuje u pravu, dok onaj koji ih ne potvrđuje nema opravdanje za to, a neki smatraju da takav postupak izvodi iz vjere. Kad je riječ o legislativi za koju postoji kategoričan dokaz ali koja nije klasificirana kao suštinski aspekt vjere, kaže se da onaj koji ne uloži maksimalan napor da spozna istinu pa dođe do pogrešnog zaključka, ne samo da je pogriješio u zaključivanju nego se uz to tretira i grešnikom, dok onaj koji uloži maksimalan napor pa donese pogrešan zaključak, ne tretira se grešnikom iako je došao do pogrešnog zaključka.







## Obnova (*tedždid*), imitacija (*taklid*) i slijeđenje (*ittiba*) u odnosu na idžtihad

### IV TAČKE PREKLAPANJA I KOMPLEMENTARNOSTI IZMEĐU TEDŽDIDA I IDŽTIHADA

#### *1. Definicije pojma tedždid u leksikonima, pravu i tehničkoj upotrebi*

Trilitera *dž-d-d* ima mnogo značenja. Npr. glagol *džedde* (gl. imenica *džidde*) znači 'biti ili postati nov', pa je tako u semantičkom pogledu povezana s glagolom *idžtehedde*, koji uključuje ulaganje napora kako bi se došlo do novih značenja. Izvorno značenje glagola *džedde* jest 'presjeći'. Pridjev *džadud* primijenjen na "devu" podrazumijeva da je njeno mlijeko prestalo teći a "nova odjeća" (*sevb džedid*) jest ona koja je nanovo skrojena. Bliske glagolske forme jesu *tedžeddede* (obnoviti se), *džeddede* (obnoviti) i *istedžedde* (nanovo se pojaviti). Glagolska imenica *džidde* suprotna je imenici *bila* u značenju 'opadanja' i 'pogoršanja'. Stoga, pojam koji se koristi za označavanje Sunca i Mjeseca jest *el-dže-didan* ('dva nova'), jer oni nikada ne opadaju niti se troše.

U Kur'anu nalazimo da se pridjev *džedid* javlja šest puta: *Zar ćemo, zaista, kad zemlja postanemo, biti stvoreni ponovo (fi halk džedid)?* (sura er-Ra'd, 13:5); *Ako htjedne, vas će udaljiti i nova stvorenja (halk džedid) dovesti* (sura Ibrahim, 14:19), *Hoćete li da vam pokažemo čovjeka koji vam predskazuje da ćete, kada se sasvim raspadnete, zaista, ponovo stvoreni biti (halk džedid)?* (sura Sebe', 34:7); *Ne, ali oni u ponovno stvaranje sumnjaju* (Kaf, 50:15) i *Oni govore: "Zar kada se u kosti i prašinu pretvorimo, zar ćemo, kao nova bića, doista biti oživljeni (halk džedid)?"* (sura Isra', 17:49, 98). "Novo stvaranje" na koje se ovdje ukazuje jeste ono koje se nedavno dogodilo; kao takvo, ono se razlikuje od onoga koje je prošlo s protokom vremena. Stoga, izvorno značenje 'presjeći' može se razaznati u činjenici da je novo stvaranje 'odsječeno' (odvojeno, različito) od starog.

U Sunnetu se pojmovi *tedždid* i idžtihad koriste u vezi sa smjerom i uputom, mada ne u ekskluzivnom smislu koje bi isključilo sva druga značenja. U Sunnetu nalazimo izvedenice korijena *dž-d-d* u značenju presijecanja ili odvajanja, samodovoljnosti, veličine, čvrstoće, jasnoće i novosti nasuprot opadanju. U poznatom hadisu Poslanik (a. s.) veli: "Doista, na početku svake nove generacije, Allah će poslati muslimanskoj zajednici nekoga ko će joj obnoviti njenu vjeru (*men judžeddidu leha dineha*)."  
Fraza "ko će joj obnoviti njenu vjeru" znači da će ta osoba pojasniti razlike između praksi koje podrazumijevaju slijeđenje Poslanikovog (a. s.) primjera i onih koje predstavljaju neosnovane inovacije, oživjeti prakse utemeljene na Kur'anu i Sunnetu koje su zanemarene i poučavati ljude na osnovu Kur'ana i Sunneta.

Neki učenjaci vide obnovu kao pokret koji iniciraju jedan ili više pojedinaca, dok ga drugi vide kao pokret koji inicira cijela zajednica. U svakom slučaju, obnovitelj (*mudžeddid*) je također mudžtehid, jer islamsku obnovu može poduzeti samo neko ko je kvalificiran za idžtihad. Neki učenjaci vide obnovu / *tedždid* kao širi i obuhvatniji pojam od idžtihada, dok drugi smatraju da je

idžtihad zapravo širi i obuhvatniji u odnosu na obnovu / *tedždid*. Iz toga proističe da nije svaki *mudžeddid* istovremeno i mudžtehida, a da nije svaki mudžtehida istovremeno i *mudžeddid*. Prema el-Mennaviju (u. 1031. h. / 1621), odnosna zamjenica *men* ('onaj ko') u frazi *men judžeddidu* ('onaj ko će obnoviti') odnosi se na

pojednog mudžtehida ili više mudžtehida. Taj pojedinac ili grupa, čiji je zadatak da ustanove dokaze i podrže Sunnet, bit će u stanju da pojasne nejasnoće u svjetlu učenja koja su kategorička i jasna. On / ona / oni pokazat će sposobnost izvođenja činjenica i teorija iz eksplicitnih tekstova Kur'ana i njegovih simbola, konotacija i implikacija budnih umova i srca.

Ovaj pojedinac ili grupa ne moraju biti specijalizirani u islamskoj jurisprudenciji. Zabilježeno je, naprimjer, da su se krajem 3. st. po H. pojavili Ibn Sarih eš-Šafi'i (u. 306. h. / 918), pravnik, el-Eš'ari (u. 324. h. / 936), koji se specijalizirao u principima jurisprudencije, i en-Nesa'i (u. 303. h. / 915), hadiski stručnjak. Početak 6. st. po H. svjedočio je doprinosu Fahr ed-Dina er-Razija (u. 606. h. / 1209), skolastičkog teologa, itd. Što se tiče konkretizacije u hadisu da će se obnovitelj javljati na početku novog stoljeća – ili početku nove generacije – el-Mennavi pojašnjava to time što u vrijeme kada jedna generacija prepušta mjesto sljedećoj, postoji veća vjerovatnoća javljanja konfuzije ili dezorijentiranosti među učenjacima i javljanja štetnih novotarija i varalica.

Prema et-Turabijevom mišljenju, vjersku obnovu treba poduzeti cijela grupa ljudi koji rade skupa, jer je život u današnje vrijeme postao tako složen da je intelektualna obnova odveć težak zadatak za jednu osobu, ma kako bila istaknuta i utjecajna. El-Mevdudi (1903–1979) navodi u sličnom tonu:

Da bi se postigla vjerska obnova u jednom vremenu, nije dovoljno da se ožive vjerske nauke i probudi želja kod ljudi da se pridržavaju islamskog prava. Umjesto toga, potreban nam je sveobuhvatan pokret čiji se utjecaj širi na sve naučne discipline, umjetnosti, ideje i industrije – doista, na sve aspekte ljudskog života.

Uostalom, ništa se ne može oduprijeti struji koja nosi, ali ni suprotnoj struji, a kada se iskvarenost proširi u sve aspekte života, reformski program mora biti tako širok da ulazi u sve sfere, od korijena do grana.

El-Karadavi je predložio širenje definicije vjerske obnove u skladu s Poslanikovim (a. s.) hadisima koji ukazuju na to da promoviranje vjerske obnove nije posao jedne osobe nego grupe ljudi koji rade skupa u interesu istine. Prema vjerodostojnom hadisu koji spada u ovu kategoriju, Poslanik (a. s.) je izjavio: "Jedna grupa u mojoj zajednici nastavit će ustrajno slijediti Allahovu vjeru; neće ih od toga odvratiti oni koji su ih iznevjerili ili oni koji im budu oponirali sve dok se ne spusti Allahova presuda; oni će i dalje istrajno izvršavati svoju zadaću." Ovaj hadis odražava ajete sure Ali 'Imran (3:103–104) u kojima se navodi: *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.*

Kada nešto obnavljamo, cilj nam je ne da promijenimo suštinsku prirodu datog entiteta koji je predmet obnove niti da ga zamijenimo nečim drugim, nego da ga obnovimo tako da postignemo njegovo izvorno stanje. U slučaju vjerske obnove, ona uključuje izgradnju na izvornim osnovama i povratak izvornoj vjerskoj poruci i cilju.

Kada govorimo o vjerskoj obnovi u islamu, pozivamo se na oživljavanje iskustva muslimanske zajednice i islamske prakse. U odnosu na pravila i forme obreda koje se zasnivaju na Kur'anu, Sunnetu ili konsenzusu muslimanske zajednice, obnova se sastoji od vođenja ljudi ka izvorima na kojima su ta pravila i obredne forme zasnovane. Što se tiče praksi koje su se razvile ili pitanja koja su se pojavila kao odgovor na izmijenjene okolnosti i u odnosu na koja nema prethodno ustanovljenog pravila ili eksplisitnog teksta, pravnici treba da formuliraju pravila za data pitanja na način da o njima promišljaju u vezi s postojećim pravilima

ili uporedivim situacijama. Što se tiče situacija i pitanja za koje nema eksplicitnog teksta ili uporedivih situacija u prošlosti, treba ih tretirati kroz proces idžtihada, u kojem će pravnik formulirati pravilo na osnovu priznatih principa i kriterija.

Intelektualna obnova u islamu ne poništava postojeće koncepte niti uspostavlja novi sistem mišljenja. Umjesto toga, ona uključuje ponovno otkrivanje i razvoj već postojećih ideja u skladu s potrebama novog vremena i na temelju relevantnih pravila, metodologija i priznatih konstanti. Što se tiče njenih autoritativnih referentnih tačaka, to su: Kur'an, Poslanički Sunnet, sredstva i mehanizmi razumijevanja islamskih principa (razum, konsenzus itd.) i islamsko intelektualno i pravno naslijeđe.

## 2. Modeli moderne islamske intelektualne obnove

El-Karadavi je kao ključ vjerske obnove identificirao "svjesnost i razumijevanje". On navodi:

Kada upotrebljavam riječ fikh, ne upotrebljavam je u tehničkom značenju 'jurisprudencije' koja podrazumijeva znanje o partikularnim pravnim pravilima. Umjesto toga, upotrebljavam je u onom značenju u kojem je ona upotrijebljena u Kur'anu, odnosno, kako je upotrijebio Poslanik (a. s.). U suri el-En'am (6:98) navodi se: *Mi potanko pružamo dokaze ljudima koji razumiju (li kavmin jefkahun)*. U Kur'anu i Sunnetu riječ "fikh" odnosi se na razumijevanje dva osnovna polja: svijet, tj. stvoreno polje koje obuhvata ljudska bića, njihovo okruženje i nepromjenjive prirodne zakone koje uočavamo u kosmosu, i polje vjere, tj. Božanski vođene propise koji nam omogućavaju da se pravilno odnosimo prema stvarnosti oko sebe.

Kako navodi Abd el-Medžid en-Nedždžar, fikh je

posvećenost istraživanju našeg naslijeđa i apsorpiranja bogatih značenja koje ono nudi. Međutim, to je posvećenost da se ostvari

korist i bude vođen tim naslijeđem, a ne da se slijepo drži svakog njenog slova ili da se u cjelini usvoji razumijevanje onih koji su bili prije nas kao da bilo kakvo drugo tumačenje nije moguće. Takvo slijepo imitiranje nema opravdanja u islamskom pravu i ne može nam koristiti u reformi uvjeta u kojima se mi nalazimo.

Prema et-Turabiju, željena vjerska obnova događa se u tri faze. U prvoj fazi idemo unazad do temeljnih izvora vjerskog poučavanja, do Kur'ana i Sunneta, prosvijetljeni svojom tradicijom, svojim naslijeđem, i iskustvima svojih ispravnih prethodnika. U drugoj fazi definiramo vezu između svoga razumijevanja prethodno spomenutih izvora i različitih nauka – od ekonomije, preko antropologije, do prirodnih nauka, kako bismo uspostavili odgovarajuću konekciju između islamskog mišljenja i stvarnosti u kojoj živimo. U trećoj fazi primjenjujemo islamsko učenje na konkretne situacije tako da se svakodnevno iskustvo i vjera mogu prožimati na vitalan način.

Polazna tačka za obnovu nalazi se u Kur'anu i Sunnetu. Naše razumijevanje i primjena Kur'ana i Sunneta obojeni su i vođeni iskustvima prvih generacija muslimana, posebno Poslanikovih (a. s.) ashaba, kao i iskustvima kasnijih muslimanskih generacija. Naučnici i mislioci mogu se razilaziti u vezi s načinom razumijevanja i iznalaženja odgovora na specifična pitanja. Međutim, nema štete od tog razilaženja sve dotle dok su osnovne premise i krajnji ciljevi zajednički.

U svojoj knjizi *Menhedž tedždid el-fikh* Abdullah ibn Abd el-Muhsin et-Turki (r. 1940) identificirao je određena pravila koja upravljaju našim pristupom vjerskoj obnovi. Ta pravila obuhvataju: (1) razumijevanje vjere, (2) razumijevanje stvarnosti, (3) priznanje da su većina tekstova kojima se bavimo spekulativnog a ne kategoričkog značenja, (4) svijest o Allahovoj nagradi i slavi, (5) razumijevanje da u procesu obnove fikh mora obuhvatiti ne samo pravna pitanja nego i ulogu teorijskog znanja u izvodeњу pravnih pravila i otkrivanju prirodnih zakona, (6) važnost

referiranja na druge discipline kao sredstva punog razumijevanja i (7) priznavanje uloge praktičnog znanja koje nam pomaže da odredimo kako da primjenjujemo vjerska učenja na specifične situacije u životima vjernika.

Vrijedi napomenuti da se gotovo svaki od savremenih modela vjerske i intelektualne obnove može razdijeliti na tri osnovna, preklapajuća polja, naime: vjera, razum i stvarnost (tj. konkretne okolnosti), ili objava, humanost i kosmos.

Nijedna društvena struktura ne može preživjeti samo na osnovu umjetnosti, nauke i intelekta, jer je duhovna dimenzija ona koja omogućava čovječanstvu da napreduje i ostvaruje progres. Tamo gdje je duhovna dimenzija odsutna, civilizacija nazaduje, jer onaj kome nedostaje sposobnosti da se podigne gore, djelovanjem sile gravitacije može ići samo dolje. Prema riječima Maleka Bennabija (1905–1973):

Ako kur'anska pokretačka sila opada, i islamski svijet će usporavati do potpunog zastoja, baš kao što mašina prestane raditi kada joj nestane goriva. Nikakav vremenski ograničen entitet tokom cijele ljudske historije nije bio u stanju da zamijeni jedan i jedini izvor ljudske energije: onaj koji pruža vjera.

Uvjeti civilizacijske obnove i buđenja, prema Bennabijevom shvatanju, jesu: ljudska bića, tlo i vrijeme. Ova tri faktora čine društveni kapital koji opskrbljuje muslimansku zajednicu onim što je neophodno u njenim ranim historijskim fazama. Međutim, da bi ovi elementi uredno napredovali i razvijali se, moraju biti vođeni vjerskim idejama.

Idžtihad je po definiciji proces koji ostvaruje interakciju s konkretnim okolnostima i novoiskrsnim pitanjima i situacijama. Što se tiče prioriteta kojima treba posvetiti pažnju u današnje vrijeme, Munir Šefik (r. 1934) navodi sljedeća pitanja koja su od naročite važnosti: omogućiti muslimanskoj zajednici da ponovno ostvari svoju autonomiju i dostojanstvo oslobođanjem od kontrole; podjele koje more muslimansku zajednicu diljem svijeta i potreba da se



postigne jedinstvo; razvojna pitanja; pitanja društvene pravde, ljudskog dostojanstva, prakse konsultiranja i odnos između vladara i njihovih naroda; zagađenje okoline; opterećenost dugovima siromašnih nacija; dezintegracija i kolaps porodične jedinice.

Bit će, kao što je poznato, najveći izazov postići kolektivnu saglasnost o općim odlikama pristupa idžtihadu i obnovi. Međutim, razumno je vjerovati da možemo reducirati razlike u mišljenju i efikasno raditi u tom smjeru.

### 3. *Obnova i različiti pristupi razumijevanju i upotrebi*

Učenjaci imaju različita mišljenja o razlici između pojma *tedždid* (općenito se prevodi kao 'obnova') i drugih srodnih termina. Razlog postojanja različitih stavova jeste to što neki od ovih termina u savremenoj upotrebi nose značenja ili konotacije koje su u konfliktu s historijskim uvjerenjima i praksama muslimanske zajednice. Umjesto da u potpunosti eliminiramo njihovu upotrebu, moramo razdvojiti ove termine i njima srodne koncepte od neželjenih nijansi i konotacija naglašavajući njihovo terminološko, lingvističko i pravno porijeklo.

Najpotpunija obnova jeste ona koja kombinira i obnovu i razvoj. Obnova postiže historijski uspjeh napredovanjem vjere nakon perioda opadanja, dok razvoj postiže još veći historijski uspjeh jer prilagođava vjeru novim historijskim uvjetima.

U nastavku ćemo predstaviti nekoliko različitih pristupa vjerskoj reformi i obnovi. Pokretač prvog pristupa, tunižanski učenjak Hišam Džait (r. 1935) smatra da države koje su nazadovale na polju islamskog zakonodavstva moraju uhvatiti korak s onima koje su više napredovale na tom planu. Konkretno, Džait tvrdi da treba prestatu s primjenom *hudud* sankcija koje su odbacile još Emevije prije trinaest stoljeća i naglasak pomjeriti na široko polje zakona o ličnom statusu čije su formulacije zastarjele i trebaju modernizaciju.

Džait dijeli pojedince koji se bave obnovom na tri grupe. Prva grupa sastoji se od ekstremnih zagovornika obnove koji se zalažu za dokidanje svega što podsjeća na stari poredak. Druga grupa sastoji se od ekstremnih tradicionalista koji žele da sve ostane onako kako je bilo ranije. Treća, umjerena grupa, odbacuje rigidnost obje prethodno spomenute grupe i traži mudrost gdje god se ona nalazi i u bilo kojoj formi, bila ona stara ili nova. Predstavnici ove posljednje grupe podržavaju i zagovaraju obnovu koja čuva islamsku vjerodostojnost. Kao takvi, oni prave razliku između običaja, praksi i ideja koje se mogu legitimno pozajmiti i prilagoditi iz drugih kultura i miljea, i onih koje nije moguće prihvatiti. Ukratko, oni nastoje spojiti staro i novo, pod uvjetom da je ovo novo odgovarajuće i korisno.

Savremeni mislioci koji su se susreli s opozicijom zbog svojih inovativnih radova uključuju šejha Muhammeda el-Gazalija (1917–1996), Hasana et-Turabija i dr. Prigovori koji su upućeni na račun el-Gazalijevih radova općenito se mogu svrstati u dvije vrste. Prva vrsta proističe iz skepticizma koji se temelji na racionalističkoj orijentaciji koja je sama dvojbeno u nekim aspektima, dok druga vrsta prigovora slijedi selektivni pristup koji se fokusira na pojedine riječi i izraze koji se javljaju u radovima tih ljudi a zanemaruju glavne ideje i zaključke koje takva djela sadrže. Predstavnici drugog pristupa fokusiraju se na marginalna pitanja i partikularije koje su sekundarne u odnosu na piščeve obnoviteljske ciljeve. Zapravo, el-Gazalijev metod ne podrazumijeva odstupanje od metoda prethodnika, predmodernih ili modernih. Njegovi osnovni izvori jesu Kur'an i Sunnet a njegov pristup ovim izvorima je jasan: ako predaja koju razmatra ispunjava kriterije vjerodostojnosti i pouzdanosti, on ne vidi razlog njenog odbacivanja, a ako se javlja opravdano neslaganje o tome da li su ti kriteriji zadovoljeni, voljan je da razmotri argumente za i protiv i on dopušta postojanje različitih gledišta.

#### 4. Termini koji pripadaju istoj semantičkoj porodici

Ranije smo spomenuli skup pojmova čija se značenja međusobno preklapaju s *tedždidom* ili obnovom. Ti termini imaju niz zajedničkih semantičkih elemenata; svi se, naprimjer, odnose i na pojedinca i na grupu, samog sebe i drugog, stvari i ideje, ovaj i onaj svijet. Osim toga, svi se tiču kretanja i obnove, izgradnje i doprinosa kao i preobražaja od jedne situacije do druge. Neki od njih mogu se čak koristiti kao sinonimi.

##### 4.1. *Tagjir*

Glagol *gajjere* (gl. imenica *tagjir*), koji se najčešće prevodi riječju 'promjena', odnosi se na proces u kojem se neko ili nešto pomjera iz jednog stanja u drugo. Kada nešto mijenjamo, prouzrokuje da ono bude drugačije nego što je bilo. Pojam se koristi u više oblika u suri el-Enfal (8:53): *To je zato što Allah neće lišiti blagostanja narod kome ga je podario – sve dok se on sam ne promijeni (hatta jugajjiru)*. Izraz "sve dok se on sam ne promijeni (hatta jugajjiru)" implicira mogućnost sijanja klice ideja u umu osobe i njenom srcu, ali i otklanjanja ideja i njihove zamjene drugim idejama.

Proces na koji ukazuje pojam *tagjir* ili promjena poprimit će jedan od dva oblika. Jedan mijenja izvanjsku pojavu ili formu nečega bez promjene njene suštine a drugi mijenja samu suštinu. Drugim riječima, mijenja je za nešto drugo po značenju. U hadisu koji bilježi Muslim od Ebu Se'ida el-Hudrija prenosi se da je Allahov Vjerovjesnik (a. s.) rekao: "Ako neko od vas vidi ružno djelo, neka ga promijeni svojom rukom (djelima). Ako to nije moguće, neka ga promijeni jezikom (tj. riječima). Ako ni to nije moguće, neka ga promijeni svojim srcem (tj. mislima). Ovo posljednje je najniži stepen vjerovanja."

Taha Džabir el-Alvani (1935–2016) identificirao je četiri osnovna pravila samopročišćenja. Prvo je afirmacija Božije jednoće

(*tevhid*) i želja da se Allah slavi iznad svega drugog. Drugo je vjervanje u temeljno jedinstvo čovječanstva koje dijeli zajedničko porijeklo, sudbinu, zadatak (razvoja i unapređenja zemlje) te zajedničku prirodu. Treće je jedinstvo i konstantnost istine i priznanje da samo Bog zna svu istinu i stvarnost, dok ljudi imaju zadaću da tragaju za istinom svim sredstvima koje im je Bog stavio na raspolaganje. I četvrto je vjervanje da su ljudi postavljeni na Zemlju i širi kosmos kao Božiji zastupnici.

Abd el-Medžid en-Nedždžar smatra da se proces promjene kreće oko dvije osnovne osovine. Prva je odbacivanje stvarnosti onakve kakva jeste a druga je posvećenost zamjeni postojeće stvarnosti s alternativnom stvarnošću koja se zasniva na jasnom konceptu ove alternative i prezentacijom načina na koje se alternativa uvodi u postojanje.

#### 4.2. *Islah*

Imenica *islah*, u značenju 'dobrote, ispravnosti i utemeljenosti', suprotna je fesadu u značenju 'korupcije, opadanja i štete'. Glagol *asleha* (gl. imenica *islah*) znači prouzročiti da nešto postane dobro, ispravno ili korisno nakon što je bilo iskvareno, neispravno ili štetno; ukratko, reformirati ili popraviti. Srodni parovi suprotnog značenja unutar ovog semantičkog polja obuhvataju *muslih* (reformator) vs. *mufsid* (kvaritelj, saboter), što se može odnositi i na pojedinca i na grupu. Na ovo dvojestvo ukazuje se u suri el-Bekare (2:220), koja nam kazuje o tome da *Allah umije razlikovati pokvarjenjaka (mufsid) od dobročinitelja (muslih)*. Proces reforme (*islah*) nekada se dovodi u vezu sa sviješću o Bogu (*takva*), dobročinstvom (*birr*), oprostom (*'afv*) i vjervanjem (*iman*), koji predstavljaju psihološku, duhovnu i moralnu podlogu reformističkog djelovanja. U suri eš-Šura (42:40) navodi se: *Onoga koji oprost i izmiri se (ve asleha) Allah će nagraditi*. Također, Kur'an jasno povezuje dobra djela i vjervanje. To se vidi iz često ponovljenog spominja-

nja onih *koji vjeruju i dobra djela čine* (sura el-Bekare, 2:25). Uostalom, nema vjere bez ispravnog djelovanja, niti ispravnog djelovanja bez vjere. Ova je veza izražena u suri el-Hudžurat (49:10) u naredbi *pomirite (aslihu)* dvojicu članova zajednice vjernika koji su posvađani i u suri Hud (11:117) u obliku podsticaja da se djeluje pravedno u međuljudskim odnosima: *Gospodar tvoj nije nikada nepravedno uništavao sela i gradove ako su stanovnici njihovi bili dobri (ve ehluha muslihun)*.

#### 4.3. *Ihja'*

Trokonsonantski korijen *h-j-j* (gl. imenice *hajah* i *hajevan*) ima suprotno značenje od *m-v-t* (gl. imenice *mevt* i *mevtan*), što znači 'smrt'. Baš kao što život i smrt u konačnici pogađaju ljude i životinje, biljke i cijelu planetu, tako pogađaju i ideje, principe, doktrine i teorije. Sa'leb je pojasnio kur'anski izričaj *nisu nikako isti slijepac i onaj koji vidi, ni tmine i svjetlo, ni hladovina i vjetar vrući, i nisu nikako isti živi i mrtvi. Allah će učiniti da čuje onaj koga On hoće, a ti ne možeš one u grobovima dozivati* (sura Fatir, 35:19–22) sljedećim riječima: "Pojam 'živi' opisuje muslimane, dok pojam 'mrtvi' opisuje one koji negiraju islamsku poruku." Leksikograf i gramatičar ez-Zedždžadž (u. 311. h. / 923) također poistovjećuje žive s vjernicima a mrtve s nevjernicima. U suri el-En'am (6:122) navodi se: *Zar je onaj koji je bio u zabludi, a kome smo Mi dali život i svjetlo pomoću kojeg se među ljudima kreće, kao onaj koji je u tminama iz kojih ne izlazi?* Osoba koja je na Pravom putu jeste zapravo "živa". 'Aiša prenosi da bi "tokom posljednjih deset dana mjeseca ramazana Poslanik (a. s.) stezao svoj kaiš, provodio noći u namazu (*ve ahja lejlehu*) i budio svoju porodicu (da klanja s njim)." Kao što el-Hafiz ibn Hadžer navodi u svom komentaru ovog hadisa, fraza *ahja lejlehu* ("oživljavao svoje noći") koristi se kako bi se ukazalo na to da je Poslanik, provodeći noći u namazu i drugim vidovima ibadeta, oživljavao

svoju dušu. Prema hadisu koji prenosi Ebu Umame, Poslanik (a. s.) jedanput je kazao: “Doći će vrijeme nevolja i iskušenja u kojem će čovjek osvanuti ujutro kao vjernik (*jusbihu mu'minen*) a omrknuti kao nevjernik (*ve jumsi kafiren*), osim onoga koga Allah oživi znanjem (*illa men ahjah Allah bi el-'ilm*).”

Napor da se ožive prakse koje su ljudi nekada provodili slijedeći primjer Poslanika (a. s.), islamske propise koji su nekada primjenjivani i korisno znanje koje je nekada bilo rašireno među članovima muslimanske zajednice, a koje je sada ustupilo mjesto stagnaciji i beživotnoj tradiciji, može se označiti različitim terminima. Bilo da ga zovemo obnovom, promjenom, reformom, oživljavanjem ili renesansom, taj napor vrši istu funkciju i služi istoj svrsi.

#### 4.4. *Ba's*

Trokonsonantski korijen *b-'s* nosi značenje prizivanja, raspirivanja, izazivanja, alarmiranja i buđenja. Tradicionalno se glagol *be'ase* koristi u dva značenja. Prvo je ‘poslati’ kao u suri el-E'raf (7:103), u kojoj Uzvišeni Allah veli: *Zatim smo, poslije njih, poslali Musaa faraonu, i suri el-Bekare (2:213): Svi ljudi su sačinjavali jednu zajednicu, i Allah je slao vjerovjesnike da donose radosne vijesti i opomene. Drugo značenje jeste ‘oživjeti’ ili ‘proživjeti’, kao u suri el-Bekare (2:56): Zatim smo vas, poslije smrti vaše, oživili da biste zahvalni bili.*

#### 4.5. *Nehda*

Trokonsonantski korijen *n-h-d* označava ‘pokret prema gore’. Kao takav, glagol *nehda* (gl. imenica *nahd* ili *nuhud*), kao i njegova izvedenica *inteheda*, znači ‘rasti’, dok imenice *nehda*, *nahd* i *nuhud* označavaju pokret, rast i akt prikupljanja snage. Stoga, korijen *n-h-d* potpuno je kongruentan s prethodno analiziranim pojmovima (*tagjir*, *islah*, *ihja'* i *ba's*), premda se ne koristi u Kur'anu. Međutim, koristi se u Sunnetu, uglavnom u opisima pokreta u namazu. Međutim, s obzirom na njegovu čestu upotrebu od sredine 20. st., pojam *nehda*

u značenju 'buđenja' i 'renesanse' povezuje se s intelektualnim pokretom predvođenim generacijom mislilaca koji se nazivaju "pionirima buđenja" (*ruvvađ en-nehda*).

Francuski pojam *renaissance* u značenju 'ponovno rađanje' nije bio prisutan u francuskom jeziku sve do početka 19. st. Međutim, treba napomenuti da se pojam "novog rađanja" pojavio u Italiji, nakon čega se proširio diljem Evrope u 15. i 16. st. Renesansa se manifestirala u formi širokog obnoviteljskog pokreta, koji je obuhvatio umjetnosti, nauke i književnost. Evropska renesansa, povezana s oživljavanjem grčko-rimskog naslijeđa, postala je tako pokretom obnove u pravom smislu riječi. Kao što je filozof Salah Kansa primijetio, izraz "doba renesanse" ne znači strogo definiran entitet ili skup praksi ljudi koji se svjesno identificiraju s pripadanjem "doby renesanse", jer je ovaj pojam nastao tek prije stoljeće i po, a skovao ga je italijanski historičar Giorgio Vasari (u. 1574) upotrijebivši ga kako bi opisao promjenu kroz koju je prolazila umjetnost vizualnog predstavljanja. Ovaj period još se naziva "dobom prosvjetiteljstva", terminom koji je skovao Immanuel Kant u poznatom eseju objavljenom 1784. pod naslovom "Šta je prosvjetiteljstvo?". Nedugo nakon toga, pojam "prosvjetiteljstvo" postao je uobičajen na polju historijskih nauka.

Prema egipatskom filozofu Hasanu Hanefiju (r. 1935), doba renesanse označilo je kraj onoga što on naziva "fazom izvora" i početkom nove "formativne faze" evropske svijesti. Ova posljednja faza odražava raskid s prošlošću jer su uloženi naponi da se ide dalje od tradicije kao jedinog izvora znanja i vođstva za djelovanje. U arapsko-muslimanskom svijetu nalazimo sličnu tenziju između reformatorske misli, koja je orijentirana ka budućnosti, i vjerske reforme, koja je orijentirana ka prošlosti. Stoga, mi se suočavamo s nekim istim problemima s kojima se Evropa suočila u doba renesanse, ne implicirajući time bilo kakvu paralelu između tokova ovih dviju civilizacija.

### Prema el-Džabiriju:

Arapska svijest o ponovnom rađanju ili renesansi bazirana je suštinski na osjećaju kontrasta između stanja dekadencije i nazadovanja koje sada doživljavaju i buđenja koje im nudi dva alternativna modela (...) (S jedne strane) postoji arapsko-islamski model, koji je protokom vremena nastavio opadati tako duboko u prošlost da je sve manje objektivnih razloga da se o njemu razmišlja. (S druge strane imamo) evropski model koji nastavlja gledati u daleku budućnost kako zapadni naučni i tehnološki napredak nadmašuje naš progres, tako da je nada da ćemo ga dostići sve manja (...)

El-Džabiri pravi niz poređenja i analogija koji ukazuju na to da on ne vidi suštinsku razliku između "islamske civilizacije" i "zapadne civilizacije" jer su se oni koji pripadaju prvoj toliko udaljili od svoje historije i izvora da su zapali u potragu za "budućnošću" bez čvrstog utemeljenja u historiji ili logici. Međutim, nema osnove za pretpostavku da je utopija zapadnog stila kojoj teži određena elita privlačna za širu populaciju koja odbija da falsificira svoje identitete ili da se odvoji od svojih historijskih korijena. El-Džabiri citira izreku da "ništa neće koristiti kasnijim generacijama (muslimanske) zajednice osim onoga što je koristilo njenim ranim generacijama" skupa s liberalnim arapskim motom "ništa nam drugo neće pomoći da prosperiramo osim onoga što je pomoglo Evropi da prosperira prije nas", gdje se riječ "ono" odnosi, između ostalog, na "odsustvo bilo kakvog natjecanja ili opozicije". Sociolog i mislilac Burhan Ghalioun (r. 1945) u vezi s ovom tačkom postavlja pitanje:

Kada govorimo o *nehdi*, da li opisujemo stvarnost? Ili govorimo o proceduralnom konceptu? Ako je ovo drugo, da li se taj koncept primjenjuje na nešto što se dogodilo ili, pak, nešto što se nije dogodilo?

Pitanja poput ovoga imaju cilj da identificiraju praktičnu funkciju koncepta *nehde* u arapsko-islamskom diskursu. Prema Ghaliounovom shvatanju, "ne postoji nešto što bi se moglo nazivati 'dobrom renesanse' (*asr en-nehda*) u arapskom svijetu, osim ako želimo ovaj termin primijeniti na raskid koji se dogodio s tradicionalnom arapsko-islamskom misli ili na nova pitanja koja su neki intelektualci pokrenuli". Nastavljajući u istom tonu, Ghalioun navodi:



Prema mom viđenju, pitanje *nehde* – renesanse, buđenja – došlo je do svoje konačnice početkom 20. st. kada su arapske zemlje došle pod stranu okupaciju (...) pitanje se od progressa i nadilaženja kulturalne podjele razvilo u kontekst samoodbrane protiv kolonizatora. Kada su arapske zemlje počele stjecati svoju nezavisnost, ušli smo u novu historijsku fazu, pa se mislilo da je pitanje *nehde* vratilo svoje prvobitno značenje kako smo počeli misliti i promišljati o razvojnim projektima.

Arapski nacionalistički mislilac Sati el-Husri (1882–1968) smatra da je pod utjecajem onoga što on naziva “nevjerodostojnost vesteriniziranih arapskih intelektualaca” razvojni proces u arapskom svijetu oslabljen “imitacijom i mimikrijom”. Poput Ghaliona, Munir Šefik otvorio je vitalna pitanja koja se tiču kriterija na osnovu kojih utvrđujemo da li se *nehda* dogodila. Ako pod “renesansnim dobom” podrazumijevamo doba u kojem je cijeli svijet iskusio renesansu, onda kriterij za to mora biti cijeli svijet. Ako, s druge strane, ono o čemu govorimo jeste renesansa u određenoj zemlji, onda se kriterij mijenja pa tvrdnja da se renesansa dogodila može s pravom biti osporena ako je “renesansa” o kojoj govorimo nanijela štetu drugim narodima.

## V TAKLID, ITTIBA’ I IDŽTIHAD: KONTRAST I KOMPLEMENTARNOST

### *1. Definiranje pojma taklid u rječnicima, pravu i tehničkoj upotrebi*

Raspravljajući o trokonsonantskom korijenu *k-l-d*, Ibn Faris (u. 395. h. / 1004) navodi:

Slova *kaf*, *lam* i *dal* čine dva korijena, od kojih jedan označava čin vješanja ili obustavljanja nečega na nečemu ili nekome, a drugi označava sreću ili sudbinu. Izvorno značenje ovog korijena jeste

Obnova (*tedždid*), imitacija (*taklid*) i slijeđenje (*ittiba*) u odnosu na idžtihad

‘zavijanje’ ili ‘pletenje’. Izvedena imenica *kilade* (*kala'id*), koja se u Kur'anu javlja jedanput, u skladu je sa značenjem koje je spomenuto. U suri el-Ma'ide (5:2) pojam *kala'id* odnosi se na lanac stavljen oko vrata životinje koja će biti žrtvovana u obredne svrhe, dok u Sunnetu nalazimo Aišinu izjavu: “Isplela sam rukama lance za kurban Allahovog Poslanika (a. s.) (*kala'id hedj Resulillah*). Potom ga je on svezao (*kalledeha*) njima.”

Poput Kur'ana, Sunnet ne definira eksplicitno glagol *kallede* (gl. imenica *taklid*). Što se tiče djelovanja u vezi s vjerom na koje se ukazuje pojmom *taklid*, o njemu se govori u poznatim izrekama pripisanim Poslaniku (a. s.) koje su slabe vjerodostojnosti ili apokrifne, a imaju negativan efekt na muslimansku zajednicu. Prema jednoj od tih izreka: “Ko od vas bude slijedio nekog učenjaka, bit će bezgrešan pred Allahom na Sudnjem danu.”

Eš-Šatibi navodi u djelu *El-I'tisam* da je Ibn Mes'ud rekao: “Ne-ka se pazi svako od vas da njegova vjera ne bude samo oponašanje vjere druge osobe, pa ako ta druga osoba bude vjernik, i on će biti vjernik, a ako ta druga osoba bude nevjernik, i on će biti nevjernik.” Nekoliko učenjaka opisalo je slijeđenje kao “žalosnu novotariju” (*bid'a 'azime*) koja je bila nepoznata u ranom dobu islama.

Definicije *taklida* koje su iznijeli učenjaci *usula* odražavaju spomenuto stajalište. Kao što smo vidjeli, glagolska imenica *taklid* etimološki je vezana s riječju *kilade*, ‘(ogrlica, lanac) koja se stavlja oko vrata kurbanu’. U tom kontekstu, kao da imitator (*mukallid*) “vješa” pravilo u kojem slijedi mudžtehida oko njegovog vrata. U tehničkom smislu, glagol *kallede* definira se kao čin prihvatanja mišljenja ili stava nekog drugog bez poznavanja dokaza na kojem je ono zasnovano. Ova definicija isključuje postupanje po riječima Allahovog Vjerovjesnika (a. s.) ili na osnovu konsenzusa muslimanske zajednice, obraćanje laika muftiji ili oslanjanje sudije na svjedočenja pravednih svjedoka, jer su ova djelovanja utemeljena na dokazima.

Komentirajući nedopušteno slijeđenje (*taklid*), eš-Ševkani navodi:

Pojedinac koji se prepušta *taklidu* jeste onaj koji ne istražuje ni naučavanje Kur'ana, niti primjer Allahovog Poslanika (a. s.), nego se oslanja isključivo na učenje svog imama. Što se tiče onoga koji ide dalje od učenja svog imama, kako bi saznao o Kur'anu i Sunnetu, on po definiciji nije *mukallid*.

Zato je *taklid* definiran kao "prihvatanje onoga što drugi kaže a da se pritom od njega ne traži da navede dokaz za ono o čemu govori". Prije eš-Ševkanija, Ibn Hazm je definirao taklid kao "slijedenje nekoga za koga Uzvišeni Allah nije naredio da se slijedi". Ibn Hazm veli kako je "praksa *taklida* zabranjena svim (Božijim objavljenim) zakonima bez izuzetka..." Es-Sujuti definira taklid kao "slijedenje nekoga bez dobrog razloga". Doista, ono je znak nevjerovanja, što se jasno razumije iz sure ez-Zuhruf (43:22), u kojoj se navodi da su pagani Poslanikovog (a. s.) vremena pravdali svoje nevjerstvo sljedećim riječima: *Mi smo zatekli pretke naše kako ispo- vijedaju vjeru i prateći ih u stopu, mi smo na Pravom putu.*

Ironično je da su upravo one osobe čija se naučavanja najviše slijede (*taklid*), dakle utemeljitelji različitih škola islamske jurisprudencije, bili najstroži u osudi i zabranjivanju taklida, kao i insistiranju na idžtihadu i traganju za podržavajućim dokazima. Njihove izjave o ovom pitanju poznate su. Naprimjer, prenosi se da je Ebu Hanife rekao: "Nikome nije dozvoljeno da navodi naš stav a da pritom ne zna kako smo do njega došli." Ebu Jusuf (u. 182. h. / 798), učenik Ebu Hanife, zauzeo je isti stav. Malik ibn Enes (u. 179. h. / 795) navodi u istom tonu: "Ja sam samo čovjek. Nekada pogriješim, a nekada sam u pravu. Stoga, kada iznesem svoje mišljenje, istražite ga. Ako se slaže s Kur'anom, prihvatite ga. A sve što se ne slaže s Kur'anom i Sunnetom, odbacite." Izražavajući sličan stav, Šafija veli: "Ako je neki stav valjan, potvrđujem ga kao dio svog učenja", a "ako je nešto što kažem u konfliktu sa Sunnetom Poslanika (a. s.), onda slijedite Sunnet a zanemarite ono što sam ja kazao". Na koncu, znamo za izreku Ahmeda ibn Hanbela: "Znak neznanja i nerazumijevanja jest da neko dozvoli da njegovom vjerom upravljaju drugi ljudi."

Ovo su primjeri izjava koje se pripisuju nekim od vodećih islamskih učenjaka kojima se zabranjuje *taklid* općenito, a njihovo imitiranje posebno. Što se tiče onoga koji je usvojio stav nekog od ovih imama i nastoji ga odbraniti dokazom, on se ne smatra *mu-kallidom* ili imitatorom, nego visoko cijenjenim mudžtehidom: učenjakom koji ulaže pohvalan napor s ciljem odgovarajućeg razumijevanja i interpretiranja autoritativnih vjerskih tekstova.

Pojašnjavajući ovo pitanje, Ibn el-Kajjim navodi:

Imami čija ste imena spomenuli nisu se prepuštali onoj vrsti *taklida* kojoj se vi prepuštate, niti su ga opravdavali na bilo koji način. Nekoliko slučajeva u kojima su se prepuštali *taklidu*, tiču se manje važnih pitanja o kojima nisu našli tekst u Kur'anu i Sunnetu; zapravo, riječ je o izjavama osoba koje su bile učenije od njih. Stoga, nisu imali izbora u tim pitanjima osim da budu imitatori, a kada neko nema izbora, onda mu je to oprošteno. Što se tiče onih koji imaju pristup Kur'anu, Sunnetu i izjavama Poslanikovih (a. s.) ashaba i koji su u stanju sakupiti dokaze koji ukazuju na ispravno stajalište, ali umjesto toga odaberu da slijede nekoga drugog, oni su poput onoga koji, iako ima pristup mesu životinje koja je zaklana shodno islamskim propisima, odabere da jede meso životinje koja je usmrćena na drugačiji način.

Ilustrirajući ovo pitanje, eš-Šatibi prenosi ono što je Baki ibn Mihlid (u. 276. h. / 889) ustanovio nakon što se vratio s putovanja po Istoku u Andaluziju. Dok je bio na Istoku, Baki ibn Muhlid susreo se s Ahmedom ibn Hanbelom i drugim učenjacima, čije je radove pažljivo proučio. Kada se vratio nazad u Andaluziju, susreo je imitatore koji su slijepo insistirali na pridržavanju škole Imama Malika a sve druge osuđivali. Kao rezultat, oni su ga uznemiravali i proganjali ostavivši ga "zlostavljanim i odbačenim u vanjskom dvorištu". Komentirajući ovaj događaj, eš-Šatibi je rekao: "To se dogodi kada druge ljude postavimo kao arbitre istine i podlegnemo pretjerivanju u našem pridržavanju ove ili one filozofije ili škole mišljenja, a zapravo bismo trebali razumjeti da svakog učenjaka treba cijeniti ponaosob."

Iz ovog razloga, Ibn el-Kajjim navodi u svom djelu *I'lam el-muvekki'in*:

Oni ukazuju na *mukallida* kao oportunistu, nekoga kome nedostaje karakter i koji svoju vjeru smješta u ruke drugih ljudi. *Mukallida* također opisuju kao slijepog čovjeka kome nedostaju uvid i razumijevanje. *Mukallid* je neko ko slijedi svakog njakajućeg magarca ili ko se okreće svakome ko galami na ulici. O takvim ljudima zapovjednik pravovjernih 'Ali ibn Ebu Talib je rekao: "Oni nisu prosvijetljeni znanjem i nemaju čvrst oslonac." Šafija je opisao *mukallida* kao "nekoga koji sakuplja drva noću" i zabranio je drugima da imitiraju njega ili druge učenjake.

Među kasnijim učenjacima najglasniji kritičari taklida jesu sljedbenici onoga što se naziva "reformatorskim pokretom" (*el-hareke el-islamijje*) ili "modernim selefizmom" (*es-selefijje el-hadise*) te različitih pokreta i škola mišljenja koje su iz njih proizašle.

Reformatorski mislilac Rešid Rida (1865–1935) navodi:

Argument *mukallida* u korist oslanjanja na knjige mrtvih ljudi a ne na Allahovu Knjigu i Sunnet Njegovog Vjerovjesnika (a. s.) jeste da nema više onih učenjaka koji su u stanju da se izravno referiraju na Kur'an i Sunnet. Stoga, (oni kažu) muslimani treba da prestanu živjeti po Kur'anu i Sunnetu te da se oslone na djela kasnijih učenjaka koji su izveli pravila o svim vjerskim pitanjima na osnovu principa koje su postavili njihovi imami. Treba da prihvatimo sve što ovi učenjaci kažu, a Kur'an i Sunnet da čitamo samo kao sredstva postizanja duhovnog blagoslova. Ako su riječi nekog pravnika u konfliktu s onim što je rekao Uzvišeni Allah ili Njegov Vjerovjesnik (a. s.), trebalo bi da sumnjamo u svoje racionalne sposobnosti a datog pravnika da smatramo besprijekornim. Trebalo bi da primijenimo naučavanja ovog preminulog pravnika potcjenjujući vlastite umove, koje na taj način lišavamo prilike da istraže Božiju manifestnu Objavu i iskonski Sunnet, za koji je Poslanik (a. s.) jedanput rekao da je "njegova noć jednako svijetla kao i njegov dan", tj. da niko ne može pogriješiti u pogledu njegovog pravnog značenja (...) Na Sudnjem danu Allah nas neće pitati o tome šta su drugi kazali ili kako su razumjeli stvari. Umjesto toga, on će nas pitati o Knjizi koju nam je objavio da nam bude vodič i o Sunnetu Svog Poslanika (a. s.), koji nam je pojasnio ono što nam je objavljeno.

Fethi ed-Durejni navodi:

S obzirom na to da je *taklid* prihvatanje mišljenja za koja se ne pružaju dokazi, bez pozivanja na više ciljeve islamskog prava te pribjegavanja bilo kojoj vrsti idžtihadu, on podrazumijeva suspenziju razuma. Kao takav, *taklid* je odricanje od Bogom date odgovornosti čovjeku da misli, promišlja i obrazuje se, o čemu se govori u suri el-Isra' (17:36): *Ne povodi se za onim što ne znaš! I sluh, i vid, i razum, za sve to će se, zaista, odgovarati.*

## 2. Idžtihad i taklid: zajedničke i različite formativne uloge u muslimanskoj zajednici

Potrebno je napomenuti da većina učenjaka i imama, čije smo stavove o zabranjenosti *taklida* ranije citirali, ovu zabranu dovode u vezu s osobama koje imaju sposobnost da se bave idžtihadom. Što se tiče onih koji su u stanju da uoče razliku između različitih vrsta tekstualnih i racionalnih dokaza, ali nemaju sve kvalifikacije za mudžtehida, postoje različita mišljenja o tome da li je njima *taklid* dozvoljen ili ne. Međutim, postoji opća saglasnost o tome da je neobrazovanom laiku koji nije sposoban da donosi razumne zaključke o pravnim pitanjima ili koji je preokupiran stjecanjem zarade za život dozvoljeno da se upusti u *taklid* kao stvar nužde.

Stoga, naprimjer, Šafijina zabrana slijedenja njega ili drugih učenjaka ne odnosi se na sve ljude bez izuzetka. Umjesto toga, on je htio kazati da nije dopušteno svakome u jednoj generaciji da se prepusti *taklidu* jer, ako bi se to desilo, time bi bila zanemarena kolektivna obaveza (*fard kifaje*) prakticiranja idžtihadu. Pošto je idžtihad kolektivna obaveza, veli Šafija, mora biti u svakoj generaciji ili vremenu onih koji će izvršiti taj zadatak. Slično tome, el-Gazali smatra da je idžtihad obavezan licima koja su kvalificirana za taj zadatak, i to su oni kojima je *taklid* zabranjen. S tim u vezi, on navodi: "Postoji saglasnost o pravilu da kada učenjak upotpuni idžtihadski postupak i na osnovu njega zaključi

da je neko pravilo ispravno, on nema pravo da usvoji pravilo koje je neki drugi učenjak donio. Umjesto toga, on mora djelovati na temelju stava kojeg on smatra ispravnim.” Ebu el-Husejn el-Basri (u. 436. h. / 1044) navodi:

Odgovarajući pristup ovom pitanju jeste da kvalificiran učenjak ima neupitnu obavezu da se upusti u idžtihad i djeluje na osnovu zaključaka do kojih je došao kroz ovaj proces (...) Nijedan kvalificirani učenjak nema većeg prava na idžtihad od drugih učenjaka, niti postoji bilo kakva alternativa za izvršenje ovog obaveznog zadatka u odsustvu dokaza koji se temelji na razumu ili Objavi. Za pravo, ne postoji takav dokaz koji bi podržao alternativu; stoga, alternativa nije dozvoljena.

Što se tiče ez-Zerkešija, on dijeli obavezu učenjaka da se upusti u idžtihad u tri kategorije: (1) idžtihad kao individualna obaveza (*fard ‘ajn*) za učenjake koji se suočavaju s konkretnim situacijama koje od njih zahtijevaju da postave relevantna pravila; (2) idžtihad kao kolektivna obaveza (*fard kifaje*) u koju se neki učenjaci upuštaju a drugi ne upuštaju i (3) idžtihad kao pohvalno djelovanje u odnosu na situacije koje su samo teorijske, odnosno, još se nisu stvarno dogodile.

Ibn el-Dževzi (510–597. h. / 1116–1201) zauzeo je stav da kada se situacije koje traže pravna rješenja umnože i postanu složene do te mjere da ih obični ljudi, laici, teško razumiju, te kada se poveća mogućnost da pogriješe u suočavanju s njima, najpouzdanija alternativa za laike jest da jednostavno usvoje stavove onih koji su detaljno izučavali ta pitanja. Međutim, laik može birati kojeg će učenjaka ili učenjake slijediti. Šafija je tu situaciju ilustrirao na sljedeći način:

Ako je neko laik kome je teško da uoči razlike između mišljenja onih koji prenose islamsko pravo, on nema izbora nego da slijedi jednog od ovih prenosilaca.

Iznesene su mnoge tvrdnje u ovom kontekstu. Eš-Šatibi je napravio razliku između “idžtihada koji je karakterističan za učenjake”

i “općeg idžtihada koji se odnosi na sve moralno odgovorne pojedince”. Eš-Ševkani je optužio one koji biraju slijepo slijeđenje time da:

traže izgovor u tvrdnji da su “vrata idžtihada” zatvorena i da je Uzvišeni Allah podigao ovu Svoju milost od Svojih robova. Oni potom “hrane na kašičicu” obični narod, koji je također needuciran, govoreći mu da, budući da su utemeljitelji različitih škola jurisprudencije umrli ostavljajući iza sebe svoje škole mišljenja, više nema potrebe za idžtihadom. Postupajući tako, oni dodaju prvobitnoj novotariji (*taklida*) još jednu, ništa manje pogubnu novotariju, a to je “zatvaranje vrata idžtihada”. Time čine dvostruki grijeh i sebe osuđuju na vječito neznanje.

Jednom je neko kazao Džemalu el-Afganiju (1838–1897): “Da bi neko ponudio stavove suprotne mišljenjima imama (utemeljitelja škola islamske jurisprudencije), mora se upustiti u idžtihad. Prema sunijama, vrata idžtihada zatvorena su zbog nemogućnosti ispunjenja uvjeta koji su neophodni da bi se izvršio ovaj zadatak”. Odgovarajući na to, el-Afgani je postavio retoričko pitanje:

Kako misliš da su “vrata idžtihada zatvorena”? Na osnovu kojeg teksta Kur’ana i Sunneta tvrdiš da su zatvorena?! Je li bilo koji imam ikada rekao da nikome nakon njega nije dozvoljeno da se upušta u idžtihad kako bi se educirao u svojoj vjeri i rukovodio Kur’anom i vjerodostojnim hadisima? (...) Kur’an je objavljen da bi bio shvaćen, kako bi se ljudi koristili svojim razumom da promišljaju o značenjima Kur’ana i kako bi izveli pravila iz njega (...) Siguran sam da bi Ebu Hanife, Malik, Šafija i Ahmed ibn Hanbel, da su živi, i dalje bili okupirani izvođenjem novih pravila iz Kur’ana i hadisa. A što se više zadube u ovaj zadatak, bolje će razumjeti učenja islama.

Et-Turabi je naveo u sličnom tonu:

Niko nije zatvorio vrata idžtihada na osnovu bilo kojeg valjanog argumenta izvedenog iz razuma ili islamskog prava. Umjesto toga, ta vrata bila su zatvorena zahvaljujući razvojem islamske misli i civilizacije. Čak i kada bi muslimanski pravници ukazivali na to da ih treba otvoriti, ona bi ipak ostajala zatvorena i niko se ne bi usuđivao proći kroz njih. Razlog je to što su vjerski impulsi



oslabili nakon njihovog prvobitnog djelovanja, što je utjecalo i na život i na mišljenje. Ako se uvjeti života kvare, i misao deklinira, ali ako misao podstiče život, uvjeti ljudi će se popravljati, jer je to dvoje nerazdvojno.

### *Obrazovna i formativna uloga muslimanske zajednice i njeni zahtjevi*

Metodi obrazovanja koji se zasnivaju na učenju napamet i mišljenju koje je vezano tradicijom jednostavno produciraju nove *mukallide* ili mislioce vezane tradicijom te uništavaju mogućnost održavanja “nadzora zajednice” nad muslimanskim učenicima. Prema Ibn Hazmu, čija je metodološka perspektiva bila utemeljena na progresivnoj obrazovnoj perspektivi, uvjet za kulturalnu obnovu i napredovanje jeste da se osigura da svaki član muslimanske zajednice ima ulogu u kretanju društva naprijed. Oni koji su sposobni da se bave idžtihadom bit će krivi za pogrešno postupanje ako ne izvrše ovaj zadatak. Međutim, mi snosimo odgovornost samo za onaj stepen idžtihada za koji smo sposobni i ništa više od toga. To je u skladu s kur’anskim principom da *Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih* (sura el-Bekare, 2:286) i *Zato se Allaha bojte koliko god možete* (sura et-Tegabun, 64:16).

Ono što želimo naglasiti ovdje jeste obrazovna uloga koju mogu igrati članovi muslimanske zajednice tako da svako od njih može ispuniti svoje odgovornosti prema drugima i prema zemlji. Prema mišljenju el-Hadžvija es-Se’alibija el-Fasija, moguće je obnoviti islamsku jurisprudenciju i vratiti je u doba njene mladosti. Primarni razlog zbog kojeg je muslimanska zajednica “ostarila i oronula” jeste uobičajena praksa *taklida*. Lijek za ovu nemoć i slabost jeste praksa idžtihada, koje nema bez obrazovne reforme. Mogućnost postizanja kvalifikacija za idžtihad sada je zapravo veća nego ranije prema el-Fasiju, ali da bismo ga obnovili, potrebne su dvije stvari. Prva je odlučnost studenta da stekne ovu sposobnost a druga je čvrsto moralno obrazovanje koje

razvija kod личности onu vrstu integriteta koja inspirira smjelost ljudskog uma da se upusti u idžtihad. El-Hadžvi je snažno kritizirao mnoštvo sažetaka ranijih knjiga koji su nastajali stoljećima uvjeren u to da je samo manji dio napora koji su uloženi u pisanje i reprodukciju ovih djela uloženi na planu dubljeg razumijevanja Kur'ana, Sunneta i principa jurisprudencije općenito, to bi se pokazalo korisnijim i na materijalnom i na duhovnom planu.

El-Hadžvi je kritičke opaske nisu bile rezervirane samo za polje islamske jurisprudencije, nego se one odnose na različite međusobno povezane akademske discipline. Bliska korelacija između tih disciplina i pokreta idžtihad naglašena je u sljedećem iskazu:

Rijetkost ili čak odsustvo kvalificiranih mudžtehida rezultat je slabosti koja je pogodila muslimansku zajednicu na polju znanosti i drugim poljima (...) Muslimanska društva neće zauzimati cijenjeno mjesto među narodima u svijetu sve dok im budu nedostajale ove sfere. Shodno tome, imamo potrebu za mudžtehima koji će biti u stanju da djeluju široko, koji su dobro informirani o društvenim zbivanjima, poznaju društvene nauke i ljudska prava te su osposobljeni da formuliraju i donose zakonodavstvo koje će biti u skladu s islamskim pravom i duhom vremena.

El-Hadžvi nije podržao pokušaje da se unificiraju različite škole jurisprudencije. Prema njegovom mišljenju, trebamo nadići netrpeljivost i usko gledanje koje odbija priznati da je svaka škola mišljenja ispravna u nekim pitanjima, a defektna u drugim. Naš cilj nije da zagovaramo jednu školu mišljenja u odnosu na druge, nego da zagovaramo islamsko pravo u cjelini.

Ovo su bile opće odlike el-Hadžvi jeve formativne i obrazovne uloge idžtihad. S obzirom na njegovu delekovidnu perspektivu ovog problema, iznenađuje način na koji je on zaključio vriedne diskusije koje su sadržane u knjizi u kojoj je predstavio svoju analizu. Ukratko, njegove zaključne opaske potpuno su suprotne zaključcima koje je izveo iz temeljne kritike historije

islamske jurisprudencije i misli, analize u kojoj on pažljivo evidentira svaku prednost i mahanu, svaku slabost i njen lijek. Naime, dolazeći do kraja ovog vrijednog akademskog djela, on se iznenada vraća nekoj vrsti "individualnog spasenja", zagovarajući da treba da "sačuvamo sve kako je do sada bilo", uz obrazloženje da su aktuelni uvjeti tako iskvareni te da su oni koji imaju tendenciozne namjere i pohlepne aspiracije tako brojni da je situacija jednostavno nepopravljiva. To je, kako navodi el-Hadžvi na kraju djela, dovoljan razlog da prepustimo stvari onakvima kakve one jesu, a ne da radimo na planu reforme.

### *Dokaz postavljen naglavačke*

Pažljivo proučavanje dokaza zagovornika *taklida* dovest će nas do zaključaka koji su potpuno suprotni onima na koje nas oni navode. I u Kur'anu i u Sunnetu nalazimo pozive na učenje, postavljanje pitanja i slijeđenje dokaza i argumenata. Ironično, tekstovi u kojima se nalaze ovi pozivi jesu upravo oni na koje se zagovornici *taklida* pozivaju kao svoje najsnažnije argumente. U suri en-Nahl (16:43) Uzvišeni Allah veli: *Mi smo i prije tebe samo ljude kao poslanike slali i objavljivali im – pitajte sljedbenike Knjige ako ne znate.*<sup>3</sup> Većina komentatora Kur'ana smatra da je ovaj ajet objavljen kao odgovor idolopoklonicima Poslanikovog (a. s.) vremena, koji su negirali da je istinski Vjerovjesnik Uzvišenog Allaha ljudsko biće. Da bi se otklonile njihove sumnje, od njih se traži da "pitaju one koji posjeduju Opomenu". Riječ *zikir* ovdje se može odnositi samo na Kur'an i Sunnet Poslanika (a. s.). Ako su oni kojima se ovi ljudi imaju obratiti s pitanjem "posjednici Opomene", onda je citirani ajet zapravo argument protiv *mukallida*, a ne u njihovu korist, kako navodi eš-Ševkani, jer je namjera da pitaju ljude kako bi ih ovi mogli obavijestiti o onome što oni znaju.

---

3 Autor je naveo prijevod Abdullaha Yusufa Alija, u kojem se navodi "pitajte one koji posjeduju Opomenu", dok je prijevod koji smo mi naveli Korkutov (prim. prev.).

El-Gazali je protumačio ovaj ajet u dva značenja. Prvo značenje jeste naredba laicima da pitaju učenjake, pri čemu se pravi jasna razlika između strane koja postavlja pitanje i one koja je upitana. Prema drugom značenju, ajetom se od nas traži da pitamo o dokazima kako bismo povećali svoje znanje. S tim u vezi, Ibn el-Kajjim je citirao hadis o čovjeku koji je putovao sa svojim prijateljima pa je pogođen kamenom u glavu. Nakon što je imao ejakulaciju u snu, pitao je ashabe da li mu je dozvoljeno da učini tejemum, tj. da obavi pranje potiranjem dijelova svog tijela umjesto kupanjem. Ashabi su mu odgovorili da, sve dok mu je dostupna voda, nije mu dozvoljeno da uzme tejemum koristeći pijesak, držeći da je obavezan okupati cijelo tijelo, uključujući i glavu. Čovjek je tako i uradio pa je umro. Kada su Poslaniku (a. s.) rekli šta se dogodilo, on je povikao: "Ubili su ga!", dodavši: "Da su samo upitali ako nisu znali zasigurno, jer se lijek može pronaći ako se pita." Poslanik (a. s.) onda je kazao da su mogli zamotati glavu tog čovjeka u zavoj, a potom mu dozvoliti da učini tejemum. Ovaj hadis služi kao dokaz protiv prakse *taklida*, jer je Poslanik (a. s.) strogo kritizirao one koji su izdali fetvu bez znanja o argumentu na kojem bi je zasnovali.

Za ovo pitanje relevantni su i oni hadisi koji potvrđuju superiornost Poslanikovih (a. s.) ashaba i vrijednost njihovog imitiranja. Slijeđenje djela ashaba u skladu je s Poslanikovom (a. s.) naredbom da se slijedi primjer pravednih halifa. Suprotno tome, Poslanik (a. s.) nije nam naredio da slijedimo praksu ovog ili onog muslimanskog učenjaka ili da usvojimo mišljenje ovog ili onog mudžtehida. Kako se onda zagovornici *taklida* mogu oslanjati na takve tekstove kako bi podržali nešto što oni ne odobravaju?

Štaviše, razlike u mišljenju koje su se pojavile među ashabi-ma dokaz su dinamizma procesa idžtihadu i vitalnosti muslimanskog uma. Kao takve, ove su razlike znak Božije milosti ukazane muslimanskoj zajednici i širine koja nam je data u našim interpretacijama Božijih zapovijedi. Stoga se čudimo onima koji

se razilaženjima na bazi idžtihada koriste kao argumentom u prilog *taklidu*! U svojoj knjizi *Džami' bejan el-'ilm* Ibn 'Abd el-Berr (u. 463. h. / 1071) citira emevijskog halifu Omera ibn 'Abd el-'Aziza (u. 101. h. / 720): "Ne bih želio da su ashabi Allahovog Vjerovjesnika (a. s.) postigli potpunu saglasnost, jer da su o svemu imali isto mišljenje, to bi stvorilo poteškoće ljudima. Svaki je od njih duhovni lider kojeg treba slijediti. Stoga, slobodni smo usvojiti mišljenje bilo kojeg od njih." Omer je dodao: "To se odnosi na one koji se upuštaju u idžtihad."

Mali broj muslimanskih pravnika primijetio je ovu činjenicu i dalje je razradio. Jusuf el-Karadavi, naprimjer, ustanovio je pristup izdavanju pravnih pravila koji se zasniva na nekoliko važnih pedagoških osnova, među kojima je princip "da fetvu prati dovoljno pojašnjenja". S tim u vezi el-Karadavi navodi: "Uopće nisam zadovoljan načinom na koji neki učenjaci, klasični i savremeni, odgovaraju na pitanja koja im ljudi postavljaju. Oni jednostavno odgovaraju rečenicama tipa 'Ovo je dopušteno a to je nedopušteno', 'Ovo je dozvoljeno, a to je zabranjeno' ili 'Ovo je tačno a to je pogrešno', ne dodajući tome bilo šta. Što se mene tiče, kada dajem fetvu, vidim sebe kao muftiju, učitelja, reformatora, ljekara i vodiča."

El-Karadavijev pristup hvale je vrijedan, utemeljen na primjeru Poslanika (a. s.). On odražava različite situacije u kojima je Poslanik (a. s.) poučavao ashabe, pojašnjavao im stvari, formirao njihove ličnosti i educirao ih. Sirijski učenjak šejh Ebu Gudde (1917–1997) identificirao je gotovo četrdeset didaktičkih postupaka kojima se koristio Poslanik (a. s.). Tu spadaju, između ostalih, poučavanje kroz dijalog i postavljanje pitanja. On je jednom prilikom pitao ashabe: "Znate li ko je musliman?" Oni su odgovorili: "Allah i Njegov Poslanik najbolje znaju." Poslanik je onda kazao: "Musliman je onaj od čijeg jezika i djela drugi muslimani nemaju razloga da se boje." Drugi pristup bio je kroz konverzaciju i racionalno poređenje, kao u slučaju kada je odgovorio mladiću koji je od njega tražio dopuštenje da počinu blud,

kazavši mu: "Da li bi tebi bilo drago da to neko uradi tvojoj sestri? Tvojoj majci?", itd. Sljedeći Poslanikov (a. s.) pristup poučavanju bilo je povlačenje analogija, navođenje primjera i identificiranje razloga, kao kada je upitao neku ženu: "Da je tvoja majka imala dug, da li bi ga vratila za nju?" "Da, vratila bih ga", odgovorila je žena. "Onda, otplati dugove koje imaš prema Allahu, jer Allah više zaslužuje tvoju vjernost (nego tvoja majka)." U drugim prilikama poučavao je navođenjem sličnosti i primjera, crtajući po zemlji, dajući onome koji je postavio pitanje više informacija nego što je i tražio; usmjeravajući pažnju osobe koja pita na stvari o kojima nije pitala; postavljajući isto pitanje koje je njemu postavljeno kao način pojašnjenja pravila koje je izdavao; dajući odobrenje ashabima da odgovore u njegovo ime kao način njihovog poučavanja; testirajući znanje ashaba kako bi ga mogao pohvaliti ako je ispravno odgovorio; humorom i dosjetkom; itd.

### 3. *Ittiba'* i *taklid*: komparativno-kontrastivna analiza

Prema Ibn Farisu (u. 395. / 1004) trilitera *t-b-'* nosi značenje 'slijeđenja' ili 'hodanja iza'. Ovaj korijen ponovljeno se koristi u Kur'anu u ovom značenju. Ponekad se koristi u figurativnom smislu, kao u suri el-Bekare (2:38): *Oni koji uputstvo Moje budu slijedili (men tebi'a hudaje) – ničega se neće bojati i ni za čim neće tugovati* i (2:208): *O vjernici, živite svi u miru i ne idite (la tettebi'u) stopama šejtanovim*. Na drugim mjestima koristi se u doslovnom smislu. Tako se, naprimjer, u suri eš-Šu'ara (26:60) navodi da Egipćani "sustigoše" (*etbe'uhum*) sinove Israilove koji su bježali iz Egipta (usp. sura Junus, 10:90). Glagol *ittebe'a* može također prenositi značenje pokoravanja nečemu u smislu obaveze, kao u suri el-E'raf (7:203), gdje je Poslanik (a. s.) poučavan da kaže: *Ja slijedim (innema ettebi'u) samo ono što mi Gospodar moj objavljuje*. Drugdje, u suri en-Nazi'at (79:6–7), prenosi značenje

jedne stvari koja slijedi nakon druge stvari. U suri el-Kasas (28:42) koristi se glagol *etbe'a* u značenju prouzrokovanja da neko bude praćen nečim. Govoreći o faraonu i njegovim glavešinama, Uzvišeni Allah veli: *I popratismo ih prokletstvom na ovome svijetu (etbe'nahum fi hazihi la'neten).*

Prenosi se da je Poslanik (a. s.) kritizirao neke ljude zbog slijepog slijedenja predaka, kazavši tom prilikom: "Zaista, slijedit ćete (*le tettebi'anne*) prakse vaših prethodnika, pedalj po pedalj, lakat po lakat." Mnogi od onih koji odbacuju praksu *taklida* pronalaze argument za svoj stav u ovom i drugim hadisima.

Međutim, potrebno je praviti razliku između pojmova *ittiba'* i *taklid*. Riječ *ittiba'* koristi se u značenju pridržavanja Kur'ana; ako u Kur'anu nema odgovarajuće reference, ona podrazumijeva pridržavanje teksta iz Sunneta; ako nema ni takvog teksta, onda se ona odnosi na pridržavanje stavova prethodnih učenjaka o kojima su oni postigli konsenzus. Ako nema referentnog teksta u ovim izvorima, onda se *ittiba'* odnosi na pridržavanje rezultata analogijskog zaključivanja o nekoj situaciji na osnovu relevantnog kur'anskog teksta; u odsustvu takvog teksta, analogija će se primijeniti na tekst Sunneta; ako to nije moguće, onda se analogija primjenjuje na stav o kojem postoji konsenzus prethodnih učenjaka. Međutim, da bi takav stav bio validan, on mora sam biti utemeljen na analogiji s Kur'anom ili Sunnetom. Ako se dvojica ili više pojedinaca razidu u vezi s datom analogijom, svaki od njih ima pravo da se pridržava stava u koji je uvjeren na temelju vlastitog idžtihada; suprotno, on nema pravo da se pridržava stava nekog drugog mudžtehida koji se ne slaže s njim. Ibn 'Abd el-Berr navodi u svom djelu *Džami' bejan el-'ilm*:

Ako se pridržavaš stava druge osobe bez posjedovanja dokaza koji to od tebe traži, onda se upuštaš u *taklid* koji nije legitiman u islamu. Međutim, ako se pridržavaš stava druge osobe na osnovu dokaza koji te uvjeravaju da usvojiš dati stav, onda se upuštaš u *ittiba'*. *Ittiba'* je dopušten u islamu, dok je *taklid* zabranjen.

Ibn Tejmijje je klasificirao *taklid* kao jednu vrstu pokuđenog, nedopustivog *ittiba'a*. On o ovome veli:

*Taklid*, koji Uzvišeni Allah kudi, podrazumijeva slijeđenje nečijih strasti i sebičnih želja (*ittiba' el-heva*). Ima ljudi koji podliježu iskušanju slijepog držanja običaja, pridržavanja neke prakse zbog porodičnih veza i porodične tradicije; u drugim slučajevima, neko žudi za vlašću nad drugima i tako imitira one koji posjeduju vlast, prestiž i utjecaj. Uzvišeni Allah jasno je ukazao na to da se klonimo ove vrste *taklida* i da se držimo slijeđenja (*ittiba'*) onoga što je On objavio Svojim vjerovjesnicima koji sami predstavljaju autoritativni dokaz koji je Allah pružio ljudima.

Kao što smo vidjeli, vodeći učenjaci ranog perioda islama zahtijevali su od drugih ljudi da se pridržavaju autoritativnih dokaza, a ne da slijede njih kao pojedince. Oni koji idu tamo kuda ih dokaz vodi, slijede korake ovih učenjaka. Takvi ljudi ne uzimaju pojedince, druge osim Poslanika (a. s.), za vodiča. Stoga, nije ispravno klasificirati *taklid* kao vrstu *ittiba'a*. Jer je, zapravo, *taklid* suprotan *ittiba'u*.

U suri et-Tevba (9:100) čitamo: *Allah je zadovoljan prvim muslimanima, muhadžirima i ensarijama i svima onima koji ih slijede dobra djela čineći (ellezine ittebe'uhum bi ihsan), a i oni su zadovoljni Njime*. Neki komentatori izjednačili su *taklid* s djelovanjem onih "koji ih slijede dobra djela čineći" (*ellezine ittebe'uhum bi ihsan*). Ibn el-Kajjim se ne slaže s ovim tumačenjem, te navodi da je *taklid* zapravo suprotan slijeđenju dobrih djela ljudi. Oni koji ih istinski slijede u dobročinstvu jesu oni koji posjeduju znanje i uvid i koji odbacuju da daju prioritet bilo kojem mišljenju, analogiji, racionalnoj premisi ili stavu učenjaka nad Kur'anom i Sunnetom Poslanika (a. s.).

Prema savremenom misliocu Tahī Abd er-Rahmanu (r. 1944), jedina razlika između *ittiba'a* i *taklida* jeste prisustvo ili odsustvo dokaza. Ako se razumije iz ove perspektive, *ittiba'* znači pridržavanje nekog stava koji je podržan dokazom dok je *ta-*



*klid* pridržavanje nekog stava koji nije podržan dokazom. Drugim riječima, *ittiba'* je *taklid* utemeljen na dokazu, dok je *taklid ittiba'* koji nije podržan dokazom.

Neki učenjaci otišli su tako daleko da su ustvrdili kako pojmovi *taklid*, *ittiba'*, *te'assi*, *iktida'* i *istinan* imaju gotovo isto značenje. Naprimjer, u suri el-Bekare (2:170) nalazimo sljedeći ajet: *A kada im se rekne: "Slijedite (ittebi'u) Allahovu Objavu!" – oni odgovaraju: "Nećemo, slijedićemo (nettebi'u) ono na čemu smo zatekli pretke svoje."* Može se primijetiti da je riječ *ittebe'a* u ovom ajetu upotrijebljena u pozitivnom i negativnom smislu, u negativnom smislu upotrijebili su je oni koji su protiv *taklida*, a u korist *ittiba'a*. Zapravo, Uzvišeni Allah upotrijebio je riječ *ittebe'a* kao sinonim najomraženijoj formi *taklida* ili slijepog slijedenja. U suri el-Bekare (2:166–167) čitamo: *Kada će se glavešine, za kojima su se drugi povodili, svojih sljedbenika odreći i kada će veze koje su ih vezale prekinute biti, i oni patnju doživjeti, kada će sljedbenici njihovi uzviknuti: "Da nam je samo da se vratimo, pa da se i mi njih odrekemo kao što su se oni nas odrekli!" Eto, tako će Allah njima djela njihova po njih kobnim pokazati i oni iz vatre neće izlaziti.*

Historijski, postoje čvrsto utemeljene pravne, terminološke i praktične razlike između *taklida* i *ittiba'a*. Prvi pojam dovodi se u vezu s nepravednim i neutemeljenim slijedenjem a drugi s promišljenim, čvrsto utemeljenim slijedenjem primjera druge osobe ili prihvatanjem njegovih znanstvenih mišljenja.



# Muslimanska zajednica: okvir autoriteta i univerzalnosti u arapsko-islamskoj misli

## VI MUSLIMANSKA ZAJEDNICA (UMMET) KAO REGULATOR OBNOVE I IDŽTIHADA

### 1. Različite upotrebe i značenja pojma ummet

Riječ *ummet* koristi se u Kur'anu u pet osnovnih značenja: (1) zajednica, kao u suri el-Bekare (2:128), gdje se spominje dova Ibrahima i Ismaila (a. s.): *Gospodaru naš, učini nas dvojicu Tebi odanim, i porod naš neka bude odan Tebi (ummeten muslimeten leke)*. Ovo značenje susrećemo također u suri el-Bekare (2:213): *Svi ljudi su sačinjavali jednu zajednicu (ummeten vahideten), i Allah je slao vjervjesnike da donose radosne vijesti i opomene, i po njima je slao Knjigu, samu istinu, da se po njoj sudi ljudima u onome u čemu se ne bi oni slagali* (v. također sura Ali 'Imran, 3:103; sura Hud, 11:118; sura eš-Šura, 42:8); (2) razdoblje ili period; Ovo značenje susrećemo u suri Jusuf (12:45), gdje se spominje da je neki čovjek koji je bio u zatvoru s Jusufom, pa je potom oslobođen *poslije toliko vremena (ba'de ummetin), sjeti se*,<sup>4</sup> (3) vjerski vođa; Ovo značenje

4 Naime, sjetio se Jusufa (a. s.) nakon određenog vremena (prim. prev.).

riječi *ummet* nalazimo u suri en-Nahl (16:120), koja nam kazuje da *Ibrahim je bio primjer čestitosti (ummeten kanitan)*; (4) vrsta ili rod; Ovo značenje nalazimo u suri el-En'am (6:138), gdje nam se kazuje: *Sve životinje koje po Zemlji hode i sve ptice koje na krilima svojim lete svjetovi su poput vas (umemun emsalukum)*; (5) skup uvjerenja i praksi; Ovo značenje susrećemo u suri ez-Zuhruf (43:22), gdje se navodi da su oni kojima je došla poruka islama kazali: *Mi smo zatekli pretke naše kako ispovijedaju vjeru ('ala ummetin)*.

Riječ *ummet* u prvom značenju, u značenju zajednice, jeste entitet koji se sastoji od ljudi, klanova, plemena itd. u različitim dijelovima svijeta, koji nisu ujedinjeni po nacionalnosti nego zajedničkim doktrinarnim uvjerenjima i privrženosti islamskom pravu i islamskim praksama, običajima i vrijednostima. Ova zajednica ima zajedničku historiju sastavljenu od pobjeda i poraza, radosti i tuge, nada i frustracija. Shodno tome, postoji samo jedan muslimanski Ummet ili svjetska zajednica, premda može biti mnoštvo muslimanskih naroda ili lokalnih zajednica. Ovo značenje riječi *ummet* javlja se jasno u suri el-Mu'minun (23:52), gdje Uzvišeni Allah kaže: *Ova vaša vjera (hazihi ummetukum) – jedina je prava vjera, a Ja sam Gospodar vaš, pa Me se pričuvajte!* To je jedinstvena zajednica u smislu smjera i svrhe, ideja i koncepcija, osjećanja i percepcija. Poslanik (a. s.) povezao je jedinstvo svjetske zajednice muslimana s fizičkim tijelom koje, kada jedan organ ili ekstremitet pati, uzrokuje da i ostatak tijela također boluje. Kao što je Madžid Ursan el-Kilani (1932–2015) primijetio, ovo jedinstvo nije umanjeno različitošću naroda, plemena i lokalnih zajednica koje čine svjetsku muslimansku zajednicu, niti je umanjeno različitošću lokaliteta, rasa, profesija i socijalnog statusa njenih članova sve dotle dok su oni vjerni jedinstvenoj poruci a ne pojedinim individuama ili ličnostima. El-Kilani navodi da je “suštinski element koncepta *ummeta* njegova poruka, tj. ono što grupa ljudi nudi drugim ljudskim kolektivitetima”.

S obzirom na to da je Kur'an posmatrao stanje ljudi u 7. st. kao zrelo za ispravljanje i evoluciju u smjeru Ummeta koji obuhvata sve narode i plemena u svijetu, onda je i Poslanik (a. s.), kao prenosilac kur'anske poruke, razumio svoju ulogu u tom svjetlu. Sebe je vidio kao standardnog nositelja specifično arapskog kolektiviteta koji je težio da obuhvati kontekst u formi sveobuhvatnog islamskog Ummeta. Jedinstvo muslimanskog Ummeta nije bilo vidljivo na političkoj razini kroz historiju. Ipak, ono je imalo odraza na planu kulture, osjećanja, perspektive i osjećanja pripadanja civilizaciji koja je, tokom važne etape svoje historije, bila liderska među narodima.

Kur'an identificira nekoliko odlika koje karakteriziraju muslimanski Ummet. Među njima su tri principa koja su neki opisali kao: umjerenost, odabranost i podložnost iskušenjima. O umjerenosti se govori u suri el-Bekare (2:143), gdje Uzvišeni veli: *I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu (ummeten vesetan) da budete svjedoci protiv ostalih ljudi.* Na odabranost se referira u suri el-Hadž (22:78), u kojoj se muslimanima kazuje da je Uzvišeni Allah: *On vas je izabrao i u vjeri vam nije ništa teško propisao, u vjeri pretka vašeg Ibrahima. Allah vas je odavno muslimanima nazvao, i u ovom Kur'anu, da bi Poslanik bio svjedok protiv vas, i da biste vi bili svjedoci protiv ostalih ljudi.* Odabranost muslimanske zajednice potvrđena je u ajetima u kojima se govori o njihovoj ulozi Božijih zastupnika na zemlji. Tako čitamo u suri en-Nur (24:55): *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.* Što se tiče iskušenja, o tome se govori u suri Ali 'Imran (3:140) gdje se Uzvišeni Allah obraća muslimanskoj zajednici sljedećim riječima: *Ako vi dopadate rana, i drugi rana dopadaju. A u ovim danima Mi dajemo pobjedu sad jednima, a sad drugima, da bi Allah ukazao na one koji vjeruju i odabrao neke od vas kao šehide.*

Evropski koncept "nacije" koji se obično koristi kako bi se prevela arapska riječ *ummet*, nastao je pod utjecajem historijskih

razvoja kao što je formiranje političke države (*devle*). Historijski, teško je utvrditi koje je od ovog dvoga, nacija (*ummet*) ili država (*devlet*), prethodilo drugome. Ova debata javila se najvjerojatnije početkom 18. stoljeća kao odgovor na Francusku revoluciju i njene reperkusije diljem Evrope, kao i sve veću centralizaciju države na tom kontinentu. Međutim, pojam “nacija” ranije nije dovođen u vezu s državom tj. institucionalnim entitetom čiji je odnos prema njegovim subjektima definiran i uređen unutar ideološkog, političkog i pravnog okvira kojeg pravnici i ustavni teoretičari označavaju kao “nacionalnost”, tj. stanje pripadanja nekoj zemlji, državi i naciji, koja se smatra jednim entitetom.

Sve veća upotreba pojma *ummet* u zapadnoj civilizaciji prisutna je u periodu kada nacionalni identiteti bivaju izgrađeni na ruševinama nekada posvemašnje crkvene građevine. Pojam *ummet* koristi se u zapadnim djelima na način koji odražava semantičko preklapanje s pojmom *devle* ili ‘politička država’. Otuda, uprkos različitim vrstama geografskih, političkih i ekonomskih ograničenja i kriterija koji su pomogli u procesu iscrtavanja unutarnjih distinkcija i uspostavljanju razlika i osobenosti, pojam *ummet* postepeno je utkan u ideologiju narastajuće države.

Arapsko-muslimanski *ummet* nastao je kroz historijski proces u kojem su jezik i propagiranje islamske poruke imali najvažniju ulogu, pri čemu su geografski faktori bili od sekundarne važnosti. Ovo društvo, koje je uvijek bilo spremno da se proširi izvan svojih geografskih granica širenjem islamske poruke a ne putem vojnog osvajanja, akomodiralo je nemuslimane dodjeljujući im status *zimmija*.

Muslimanski Ummet opstao je i napredovao stoljećima uprkos kulturalnoj raznolikosti i mnoštvu svojih pripadnika. što je rezultiralo jedinstvenom objektivnom dimenzijom koja ga oslobađa od historijske relativnosti. Ova “objektivna dimenzija” sastoji se od univerzalnosti i konačnosti islamske poruke, koja je došla da asimilira i obuhvati naslijeđe prošlosti oživljavanjem i

obnovom, te na osnovu toga da oblikuje jedinstvenu islamsku civilizaciju s globalnim pečatom koji, umjesto prezira i borbe protiv kulturalnih i nacionalnih razlika među ljudskim kolektivitetima koji čine njegove komponente, djeluje u pravcu otklanjanja razlika među njima.

## *2. Značenje i važnost konsenzusa za muslimansku zajednicu*

Učenjaci dijele znanje s obzirom na njegovog nosioca i recipijente na dvije kategorije: znanje laika (*'ilm 'amme*) i znanje učenjaka (*'ilm hassa*). Ako je dato znanje u formi konsenzusa, dijele ga na konsenzus laika (*idžma' 'amme*) i konsenzus učenjaka (*idžma' hassa*). Prva kategorija, prema Šafiji, predstavlja opće znanje u odnosu na koje nema pogrešnih predaja ili interpretacija, niti je podložno raspravi. Snaga konsenzusa počiva u činjenici da je utemeljen na kategoričkom tekstu, dobro provjerenom prenošenju, nepobitnom zaključivanju i pažljivom otkrivanju značenja Kur'ana, Sunneta i analogija koje se oslanjaju na njih.

Kada se postigne konsenzus, učenjaci imaju obavezu da uključe cijelu muslimansku zajednicu kroz pojašnjavanje, poučavanje i konkretnu primjenu, te dopuštajući svakom članu zajednice da uzme učešće u procesu diskutiranja i implementiranja, shodno njegovom / njenom razumijevanju i sposobnosti. Prema Šafiji, "vjernici laici ne bi se složili u tome da naruše presedane Allahovog Vjerovjesnika (a. s.) ili u bilo kojoj grešci te vrste (...)" El-Hatib el-Bagdadi dijeli konsenzus na dvije vrste: (a) konsenzus laika i znanstvene zajednice i (2) konsenzus učenjaka. Za razliku od njega, el-Džuvejni insistira na tome da valjanost konsenzusa zavisi od toga da li se temelji na stavovima svih članova muslimanske zajednice bez izuzetka, bili oni laici ili učenjaci.

U našem vremenu opterećenom usitnjavanjem, parcijalizacijom, nazadnošću, slabošću i donošenjem odluka od vrha prema dnu, postoji veća potreba nego ikada za nekom vrstom širokog konsenzusa koji će odražavati solidarnost i potvrdu Božijeg jedinstva na svim poljima. Sadašnja situacija navela je mnoge da iznova ukažu na ulogu cijele muslimanske zajednice na polju idžtihada, pozitivne promjene, reforme i buđenja. Principi konsenzusa (*idžma'*) i konsultiranja (*šura*) namijenjeni su za univerzalnu primjenu muslimanima i jedino opravdanje za njihovo ograničavanje na znanstvenu zajednicu bila je praktična potreba koja je proizašla iz narastajućeg broja muslimana različitih pozadina i nacionalnosti kao i teškoćom u pogledu uspostavljanja komunikacija i putovanja iz jednog u drugo mjesto.

Dva najvažnija sredstva reguliranja muslimanskog društva i nošenja s ovim izazovima jesu uzajamno konsultiranje (*šura*) i državna vlast. Konkretno, od muslimana se traži da se konsultiraju o pitanjima od zajedničkog interesa. Kada oni iznesu svoja mišljenja, zadaća je države da kodificira rezultate ovih konsultacija u formi specifičnih pravila i zakona u kontekstu prethodno uspostavljenih struktura.

Takve prakse, kako et-Turabi naglašava, moraju biti obilježene jasnim i snažnim osjećanjem islamskog identiteta kao i privrženošću očuvanju tog identiteta oživljavanjem njegovih zanezarenih aspekata, i to na osnovu uvida u stvarnost i svijest o tome šta zahtijeva stabilan i zdrav razvoj.

Kako Abdulhamid Ebu Sulejman zapaža, tako shvaćen idžtihad sistematski je napor koji zahtijeva stalno ulaganje truda i privrženost. U snažnoj i zreloj muslimanskoj zajednici idžtihad je pristup koji usvajaju svi segmenti učenjaka, istraživača i mislilaca. Mudžtehidi su dio sveukupnog pokreta muslimanskog Ummeta, u kojem oni utjelovljuju misao zajednice i zajedničku metodologiju, dok je konsenzus rezultat idžtihada zajednice, koji uključuje brojne članove muslimanske zajednice, svakog od njih u skladu s nje-

govim znanjem i razumijevanjem. Historijsko iskustvo pokazuje da napredak društva zahtijeva, prije svega, spremnost da se svakome omogući jedan udio u odgovornosti za oblikovanje budućnosti i definiranje ciljeva društva. Takav napredak također zahtijeva da se političko i društveno djelovanje može mjeriti naspram jasnih zajedničkih moralnih vrijednosti, uključujući vrijednosti saradnje i solidarnosti. Jedno od najvažnijih sredstava koja jamče ispravno razumijevanje islama jeste pridržavanje principa, vjerovanja i koncepcija o kojima se muslimanska zajednica usaglasila kroz stoljeća i koji služe kao osnova za njene vrijednosti, običaje i tradicije. Takve realnosti nadilaze znanstveni, i potencijalno kontroverzni, konsenzus i pogađaju samo središte svakodnevnog života ljudi kao i stvari koje oni instinktivno smatraju najbližim.

## VII AUTORITATIVNE REFERENTNE TAČKE KAO OSNOVA ZA INOVACIJU I PROGRES

### *1. Koncept merdži'ije i pitanje identiteta*

Trokonsonantski korijen *r-dž-'* nosi značenje 'vraćanja'. Izvedenica ovog korijena javlja se u suri el-'Alek (96:8): *A Gospodaru tvome će se, doista, svi vratiti! (inne ila Rabbike er-rudž'a)*. Stoga, pojam *merdži'ije* odnosi se na nešto ili nekoga kome se neko "vraća", tj. univerzalno, inkluzivno načelo kako bi riješili konflikt ili nesalaganje.

Pojam *merdži'ije* javlja se često u savremenim djelima. Naravno, ono na što se jedan pojedinac ili grupa referiraju kao izvor autoriteta razlikovat će se od onoga na što se drugi pojedinci ili grupe pozivaju, s obzirom na to da se principi, premise i ličnosti na koje se osoba poziva razlikuju zavisno od njene fundamentalne filozofije ili pristupa životu. Kada govorimo o ukupnom, standardiziranom autoritetu, naša namjera nije da sve intelektu-



alne trendove nasilu guramo u užtogljene kalupe. Upravo suprotno, takva nastojanja predmet su naše kritike od početka jer bi takva konstrukcija poništila jedinstven identitet muslimanske zajednice kao narastajućeg i evoluirajućeg historijskog entiteta. Međutim, mi zagovaramo inkluzivni okvir koji ujedinjuje i usmjerava interese, napore i nastojanja muslimanske zajednice bez obzira na to koje misaone trendove oni predstavljaju.

Okolnosti u kojima se muslimanska zajednica sada nalazi ne dopuštaju onaj stepen raznolikosti, neslaganja i, čak, proturječnosti koje je muslimanska kultura i civilizacija mogla obujmiti kada je bila na svom vrhuncu te, kao rezultat takvog stanja, snažna, kohezivna i autonomna. Situacija koja preovladava u današnje vrijeme poziva na veće jedinstvo o ključnim pitanjima koja treba tretirati kroz niz jasno definiranih koraka i u svjetlu jasno postavljenih ciljeva. Treba imati na umu da je, uprkos mnogim, raznolikim i čak kontradiktornim intelektualnim, političkim i vjerskim trendovima koji su se pojavili na Zapadu od doba renesanse, Zapad imao ono što bismo mogli nazvati ideološkom platformom koju nijedan od tih trendova ne može narušiti.

Doista, takvi zapadni standardi također su postali najveći autoritet mnogim modernim arapskim misaonim trendovima. Međutim, u kontekstu arapsko-islamske civilizacije najviši autoritet može biti jedino Božija Objava. Islamska Objava koja služi kao vrhovni vodič muslimanima na poljima i doktrine i ponašanja predstavljala je osnovu i polazište za dotad neviđenu tranziciju koju je arapsko društvo prošlo u islamskom periodu, a muslimanska zajednica postala je medij putem kojeg su nove vrijednosti uređenja obredoslovlja, materijalnog razvoja i društvenog progresa našle svoj put u mnoge dijelove svijeta.

Prema mišljenju Burhana Ghaliouna, moralna kriza kroz koju arapsko društvo prolazi manifestira se u neposobnosti modernizacije da ponudi razumnu moralnu podlogu dok, u isto vrijeme, uništava vjersku podršku toj podlozi. Dok je islam u svojim

ranim godinama bio u stanju pomiriti potrebe ljudi za ličnom slobodom s potrebom da se izgradi i sačuva moć države, nacionalistički trendovi daju vjerskom faktoru sekundarno značenje, a sekularni trendovi u svojoj revnosti da promoviraju “otvorenost” i “umjerenost”, delegiraju vjeru u privatnu sferu. Što se tiče islamističkih trendova, oni daju prednost vjerskom faktoru, dok s prezirom odbacuju pozitivne doprinose koje nereligijski faktori mogu dati društvu jačajući nacionalno jedinstvo i pružajući ekspertizu i znanje iz nereligijskih izvora.

Ovo nas dovodi do modela koji je predložio Abdulhamid Ebu Sulejman, koji nastoji akomodirati uravnoteženu mješavinu religijskih i nereligijskih faktora. Organizaciona shema koju je predložio Ebu Sulejman ilustrirana je dijagramom:

*Definitive* – kategorično

*Speculative* – spekulativno

*Divine revelation* – Božija Objava

*Fixed Laws* – nepromjenjivi zakoni

*Changing Conditions* – promjenjivi uvjeti

*Reality, the Cosmic Context* – realnost, kosmički kontekst

*Definitive and Explicit* – kategorično i eksplicitno

*Speculative or Illusory* – spekulativno ili iluzorno

*Human Action* – ljudsko djelovanje

*Islamic (primary source of knowledge and culture)* – islamsko (primarni izvori znanja i kulture)

*Human (secondary source of knowledge and culture, subject to acceptance or rejection)* – ljudski (sekundarni izvor znanja i kulture, podložan prihvatanju ili odbacivanju)

*Heritage* (naslijeđe)

Autoritativni izvori pobrojani u dijagramu jesu oni koji će, ako se muslimanska zajednica ujedini oko njih i upotrijebi ih kao vodič za djelovanje, pomoći da se osigura trajno jedinstvo među različitim usmjerenjima i školama mišljenja i riješe različiti sporovi koji se javljaju među članovima zajednice. Jer, osim znanja i tehnologije, svaka zajednica koja se nada svom opstanku i prosperitetu također ima potrebu za autoritativnim duhovnim, simboličkim i

moralnim okvirima koji će je održavati i inspirirati, ujedinjavati njeno iskustvo, modulariti i upravljati njenim reakcijama i fokusirati njenu ukupnu viziju.

Premda se razilaženja ponekad javljaju u vezi s definiranjem šta predstavlja “autoritativne izvore”, takva razilaženja ipak podrazumijevaju opće prihvatanje ideje pozivanja na autoritet koji se nalazi u objavljenom tekstu. Tako postoji ključna razlika između kritike s ciljem ispravljanja našeg metoda ili pristupa i kritike s ciljem dokidanja samog izvora autoriteta. Ima onih koji koncept “povratka izvoru” vide kao problem u većoj mjeri nego kao rješenje jer se ponekad ovaj koncept povezuje s pozivima na odbacivanje ili ukidanje promjena koje su zapravo prirodne i dobre, kao naprimjer one koje prate revolucionarne društvene pokrete i naučne prodore koji se otpisuju kao izrazi ateizma ili materijalizma.

Legitiman, samodokazujući izvor autoriteta zasniva se na tri glavna osnova: (1) Objavi, (2) ljudskom razumu i (3) kosmosu. Takav autoritet u stanju je asimilirati mnoge vrste ljudskog napora te podstaći ravnotežu, umjerenost i stabilnost. Zapravo, mnoge forme devijacija i ekstremizma, uključujući kultove ličnosti i tome slično, posljedica su odsustva vodećih, regulatornih principa koji su sadržani u Objavi.

Pitanje autoriteta i izvora iz kojih ga izvodimo često je povezano s pitanjima identiteta, koji se javljaju u kontekstu odbrane identiteta u suočavanju s nekom vanjskom prijetnjom ili izazovom. Uostalom, identitet se sastoji od posebnih karakteristika kulture ili civilizacije i njenih pojedinačnih članova. Kao i kod drugih zajednica, identitet muslimanske zajednice ili Ummeta izvodi se iz dva elementa: (1) obrasca odnosa koji povezuju nje-ne pojedine članove i (2) ideološke matrice koja kreira taj obrazac.

## 2. Autoritet i "evroamerički centrizam"

Zapadni model nametnuo se kao univerzalni standard na osnovu kojeg se svi kulturalni eksperimenti imaju mjeriti i u odnosu na koji oni ostaju u stanju trajne zavisnosti, marginalizacije i inferiornosti.

Posljedično, određene metodološke osnove moraju se postaviti od samog početka u konceptualiziranju naših vlastitih izvora autoriteta u odnosu na Drugog. Primjer takve osnove jest Ibn Tejmijino odbacivanje grčke logike i filozofije u korist islamske empirijske logike. Živeći u vrijeme kada je islamska civilizacija opadala, Ibn Tejmijje je zaključio da je jedan od glavnih razloga ovog opadanja bilo oslanjanje na Aristotelovu logiku. Ibn Tejmijje je otkrio da kada je on primjenjivao pravila grčke logike, konstantno je bio vođen ka stavovima koji su bili potpuno suprotni islamskim vjerovanjima. Ono što je on zaključio bilo je da je aristotelijanska logika utemeljena na metafizici i teologiji koja stoji u suprotnosti s islamskom.

Historijsko iskustvo uvjetovane otvorenosti između jedne svjetske civilizacije i druge jasno odražava ovaj pristup. Rana muslimanska civilizacija bila je otvorena brojnim drugim civilizacijama, a da se pritom nije stapala ni s jednom od njih. Iz indijske civilizacije izvela je aritmetiku i astronomiju, bez prihvatanja indijske filozofije; određene upravne procedure uzela je od Perzijanaca bez prihvatanja perzijskih vjerskih doktrina; otvorila se grčkoj civilizaciji, iz koje je izvela prirodne i empirijske nauke, ali bez prihvatanja grčke teologije i mitova; preuzela je praksu vođenja državnih spisa i arhiva bez prihvatanja rimskog prava. Obratno, kada je zapadna civilizacija bila u nadmoći tokom renesansnog doba usvojila je empirijske nauke i osnove empirijskog metoda iz islamske civilizacije bez prihvatanja islamskog monoteizma i s njim povezanih vrijednosti, zakona i

kosmologije; zapadni mislioci okoristili su se Ibn Rušdovim komentarima Aristotela, ali bez priznavanja doprinosa koje je dao kao muslimanski sudija i pravnik.

Ež-Džabiri sugerira da Zapad projicira na islam sve ono čega se plaši, što mu zauzvrat omogućava konstruiranje vlastitog pozitivnog identiteta. Naprimjer, ako pogledamo orijentalizam kao disciplinu odjevenu u “objektivnu” i “neutralnu” odoru akademije, ona ima moć da “modificira” “preobrazi” i “ispravi” svoj predmet izučavanja, tj. “Orijent”.

Ranije su se zapadni mislioci pozivali na razum i stroge dedukcije. Sada je, međutim, došlo do potpunog zaokreta kako je moć prenesena na razinu audiovizuelne slike. Sve što je potrebno da se prenese značenje “islama” publici jeste da se prikaže slika maskiranog muškarca ili pokrivenene žene na ekranu, dok je slika muslimanske zajedničke molitve – stajanje, pregibanje ili spuštanje na tlo – dovoljna da uvjeri posmatrača u “opasnost” koju islam predstavlja za njihove zajednice. Na ovaj način, prema el-Džabiriju, zapadno javno mišljenje zatočeno je u slikama koje se pokazuju putem audiovizuelnih medija.

Ako isključimo suprotne krajeve spektra – potpuno odbacivanje i potpuno prihvatanje zapadne civilizacije – susrećemo brojne druge pristupe koji odražavaju nedosljedne stavove prema Sebi i Zapadu. Ono što trebamo, međutim, jeste pristup koji uspostavlja metodološke osnove za naš odnos prema informacijama i autoritativnim okvirima unutar kojih ćemo odrediti šta prihvatiti a šta odbaciti.

Hasan Hanefi primjećuje da oni koji su opsjednuti Zapadom vide cjelokupnu zapadnu filozofiju kao jednu vrstu “nove kreacije”. On smatra da koncept “odvajanja crkve i države” jeste problem koji se javio u čisto evropskom okruženju usljed različitih katastrofa koje su zadesile kršćansko društvo kao rezultat eklezijalne zloupotrebe vlasti, te da je legitiman pristup odnosu države i religije da se osigura da država vlada u skladu s islamskim

pravom. Prema Hanefijevom shvatanju, naše znanje treba upotrijebiti kako bismo se oslobodili evrocentrizma i obnovili odgovarajuću ravnotežu u odnosu Zapada i Istoka te otklonili mit da Zapad predstavlja sav ljudski rod i kako bismo otvorili put neevropskim narodima da se oslobode i potvrde vlastite jedinstvene i kreativne doprinose svijetu.

Alžirski naučnik Muhammed Arkun (1928–2010), koji je proveo decenije živeći na Zapadu, posvetio se ispunjenju uloge posrednika između islamske i evropske misli. Međutim, Arkun na koncu nije proizveo bilo kakav utjecaj na ono što je on nazvao zapadnjačkim “nepromjenjivim i prijezirnim” stavom prema islamu. Zapravo, nije uspio čak promijeniti ni stav zapadnjaka o njemu kao muslimanskom intelektualcu uprkos tome što je prihvatio zapadni znanstveni metod i primijenio ga na islamsko naslijeđe. Međutim, suočavajući se s opetovanim neuspjesima da promijeni odnos Zapada prema Arapima i islamu, Arkun je naveo:

Nemamo izbora nego da zaključimo kako ovaj opetovan neuspjeh ne ukazuje na nemogućnost promjene ovog stava nego neispravnost arapske ili islamske strategije koja naginje u cjelini ka promjeni stava Zapada prema nama (a da se pritom mi sami ne mijenjamo) (...) Stav Drugih prema nama promijenit će se tek kada se mi sami promijenimo. Zar naša Knjiga ne kaže: *Allah neće izmijeniti jedan narod dok on sam sebe ne izmijeni* (Er-Ra'd, 13:11)? Uostalom, stav Drugih nije zasnovan na pukoj iluziji. Umjesto toga, on je vođen nekom vrstom fizičkog mehanizma. Stoga, sve dotle dok ne uspijemo da mu predstavimo drugačiju konkretnu stvarnost, njegovo ogledalo će odražavati istu sliku kao što je bila i ranije (...)

Na ovaj način, Arkun opravdava svoj poraz usvajanjem zapadnih standarda kao svog logičkog polazišta.

## VIII UNIVERZALNOST: GLOBALNA ARENA ZA DJELOVANJE USMJERENO KA PROMJENI I NAPRETKU

### 1. *Koncept univerzalnosti*

Predmoderni i moderni orijentalisti zastupali su tezu da islam nije istinski univerzalan ili u stanju da obujmi raznolikost naroda i kultura. Osnovni argumenti kojima je ova teza pravdana jesu da je: (a) Kur'an na arapskom jeziku i, stoga ga mogu shvatiti samo Arapi; (2) Kur'an došao kao odgovor na konkretne situacije i okolnosti koje su bile relevantne za stanovnike Arabijskog poluostrva u 7. st. i (3) u svojim ranim danima poslanstva Muhammed (a. s.) nije tvrdio da donosi univerzalnu poruku. Ajeti na kojima se ovaj argument zasniva uključuju 69. ajet 6. sure (el-En'am), u kojem Uzvišeni Allah kazuje Poslaniku (a. s.): *A ova Knjiga, koju objavljujemo, blagoslovljena je, ona potvrđuje onu prije nje da opominješ Mekku i ostali svijet*, 44. ajet 43. sure (ez-Zuhruf): *Kur'an je, zaista, čast tebi i narodu tvome; odgovaracete vi* i 214. ajet 26. sure (eš-Šu'ara'): *I opominji rodbinu svoju najbližu*.

Ako bi oni koji iznose takve tvrdnje poslušali pažljivo Kur'an, ustanovili bi da ih on odlučno odbacuje. Kur'an opisuje sebe na brojnim mjestima kao univerzalnu objavu i jasno govori o tome da je poruka Muhammeda (a. s.) upućena cijelom svijetu, a ne samo plemenu Kurejš. Stoga, u prvoj prilici nakon Ugovora na Hudejbijji, koji je sklopljen 6. h. / 28, Poslanik (a. s.) je poslao pisma vladarima susjednih zemalja, uključujući Husreva od Perzije, bizantijskog cara, kralja Nedždžašija od Abesinije i Mukavkisa od Egipta, pozivajući ih da prihvate islamsku poruku.

Što se tiče vezivanja islamske poruke za Arape, Ibn Ašur je to objasnio činjenicom da su Arapi odabrani kao narod u kojem će se pojaviti poslanik zbog četiri odlike koje su imali u odnosu na druge narode tog vremena: (1) dobri umovi, (2) snažna memorija, (3) jednostavna civilizacija i zakonodavni kodeks i (4)

relativna izoliranost od drugih naroda u svijetu. Ove osobine učinile su Arape podesnim da prime, razumiju, očuvaju i prenesu poruku islama. Budući da su bili bliže iskonskoj ljudskoj prirodi u odnosu na druge narode, Arapi su bili podesni da upiju moralna učenja islama. Štaviše, s obzirom na to da nije bilo mnogo sukoba između Arapa i susjednih naroda – većina konflikata dogodila se među njima samima – oni su bili u najboljoj poziciji da prenesu poruku islama drugim zajednicama.

Očito je da je svojim pozivom i primjerom Poslanik islama predstavljao nastavak niza poslanika, od Nuha i Ibrahima, preko Musaa i Isaa (a. s.). Ovaj kontinuitet potvrđen je poznatim hadisom u kojem Poslanik (a. s.) poredi sebe s posljednjom ciglom koja je dodana prethodno podignutoj, ali nedovršenoj zgradi. On je kazao: “Da biste razumjeli moj odnos prema poslanicima prije mene, zamislite čovjeka koji gradi kuću. Kuća koju je sagradio lijepa je i kompletna u svakom pogledu s izuzetkom jednog mjestu na kojem nedostaje jedna cigla. Ljudi koji uđu u njegovu kuću izrazili bi svoje iznenađenje kazavši: ‘Zašto je ova cigla izostavljena?’ Ja sam ta cigla, ja sam pečat vjerovjesnika.” U suri Ali ‘Imran (3:3–4) isto tako potvrđuje se kontinuitet između poruke koja je data Muhammedu (a. s.) i one koja je poslana ranijim poslanicima: *On tebi objavljuje Knjigu, pravu istinu, koja prethodne potvrđuje, a Tevrat i Indžil objavio je još prije, kao putokaz ljudima, a objavio je i ostale koje rastavljaju istinu od neistine.*

Taha Džabir Alvani rezimirao je univerzalnost Kur’ana četirima glavnim odlikama: (1) kompletnost, s obzirom na to da je konačna Objava koja je spuštena odozgo posljednjem Poslaniku (a. s.); (2) apsolutnost, što znači da nije ograničena vremenom i prostorom; (3) potvrda prethodnih Allahovih objava i (4) autoritet. Monoteistička dimenzija ove univerzalnosti koja se zasniva na principu jednoće Onoga Kojeg obožavamo, ujedinjuje cilj i usmjerenje muslimanske zajednice s obzirom na pitanja upravljanja, društvenog progresa i razvoja, zakonodavstva i ishodišne



filozofije. Kohezija i snaga muslimanske zajednice i njena sposobnost da asimilira i integrira potječu od slobode koju ona pruža svojim članovima na polju uvjerenja i vjerske prakse, zaštite koju pruža manjinama i onima koji imaju drugačije mišljenje od većine, kao i časti i dostojanstva koju priznaje ljudskim bićima općenito. Oni koji se pridržavaju doktrine monoteizma imaju sposobnost da ponude svijetu nešto što nedostaje gotovo svim drugim metodima, školama mišljenja i sistemima na zemlji. Stoga, prema Alvanijevom shvatanju, da bi vršili konstruktivnu ulogu zbog koje su stvoreni, članovi muslimanske zajednice samo treba da ponovo otkriju i reaktiviraju svoju posvećenost promjeni koja se temelji na Božijoj Objavi i svijesti o samima sebi i misiji koju imaju. Svijet treba muslimansku zajednicu koja je čvrsto utemeljena na putu umjerenosti i aktivno uključena u živote drugih, sveobuhvatni mentalitet koji pruža dobrodošlicu svima i odbacuje sve oblike isključive retorike, vlast koja je ispravno vođena Allahovom Knjigom i zakone koji ne nameću nepodnošljive terete bilo kome ali u isto vrijeme zabranjuju ono što je štetno.

## *2. Univerzalnost i partikularnost u savremenom arapsko-islamskom diskursu*

Odnoseći se prema problemima s kojima se svijet suočava neki pokušavaju naglasiti univerzalnost, na štetu partikularnosti, dok su drugi skloni naglašavati partikularnost, na štetu univerzalnosti. Obje ove tendencije temelje se na pretpostavci da postoji inherentna neusklađenost između univerzalnosti, s jedne strane, i partikularnosti, s druge strane, te da smo prinuđeni afirmirati samo jedan aspekt, na štetu drugog. Međutim, ova je pretpostavka pogrešna i ovaj prividan konflikt može se razriješiti stupnjevanjem stvari po prioritetima na temelju postojećih okolnosti.

Ranije smo govorili o konceptu *Ummeta* ili vjerske zajednice kao historijskom, pravnom i političkom okviru unutar kojeg treba tretirati društvene probleme. Također smo raspravljali o konceptu *merđži'ije* ili autoritativnoj referentnoj tački koja predstavlja osnovu muslimanskog *Ummeta* i njegovo polazište, tj. njegov identitet i kulturalnu / civilizacijsku posebnost. Osim toga, tretirali smo temu univerzalnosti kao izraz zadatka muslimanske zajednice da prenosi ili svjedoči islamsku poruku. Prema shvatanju Omera Ubejda Hasane (r. 1935), izazov s kojim se suočava savremena muslimanska misao jeste kako da pomiri zahtjeve dviju vrsta "univerzalnosti": univerzalnost koja je nerazdvojni dio kur'an-skog diskursa i islamske kulture i civilizacije i univerzalnost ili "humanizam" koji zagovaraju sekularni krugovi i koja vodi ka otklanjanju svih partikularnosti. Ova posljednja varijanta univerzalnosti, poznata i kao "globalizacija", nastoji pobrisati sve kulturalne i ekonomske izraze i strukture koje odstupaju od nje i prijete da potkopaju dominirajući kapitalistički svjetonazor i sistem.

Strateške prerogative odlučivanja na globalnoj sceni definitivno su u rukama najrazvijenijih nacija koje će nastaviti da koriste svoje privilegije ne čekajući pritom da se podređene sile razviju. Međutim, čak i slabije i manje utjecajne nacije mogu doprinijeti smjeru u kojem se svijet kreće ako dobro iskoriste resurse koji im stoje na raspolaganju. Koliko je onda još potrebno da muslimanska zajednica, koja ima univerzalnu poruku da je podijeli s drugima, preuzme izazov izvršenja zadataka za koje je visokokvalificirana? Doista, islamski univerzalizam sa svojom otvorenošću i pozivom drugima utemeljuje sveobuhvatnu filozofiju koja se pokazala sposobnom kroz historiju da zaštiti nacionalne identitete zajednica unutar svog prostora kada su bile suočene s konfrontacijama.

Zahtjev za potvrdom identiteta, prema Ghaliounovom mišljenju, ne treba stupiti u konflikt s globalnim sistemom. Obratno, takav zahtjev jedna je manifestacija tog poretka. Jer svaki legitimni globalni sistem koji odbija da prizna posebnost jeste

onaj koji odbacuje odgovornost koju ima prema drugima i koji insistira na tome da ih tretira tek kao "repromaterijal" za vlastite ciljeve, odnosno, u najboljem slučaju kao podređene elemente. Osnovno pitanje ovdje nije samo pripadanje datom poretku ili njegovo prihvatanje kao jedinstvenog entiteta, nego osiguranje djelotvornosti različitih dijelova ovog sistema ili njegovih članova; a pitanje djelotvornosti zavisi od vrste učesća koje je omogućeno svakoj podgrupi i ulogama koje su im dopuštene u okviru veće cjeline.

Malik Bennabi smatra da je sudbina svakog ljudskog kolektiveta djelimično određena događajima i entitetima koji su izvan njegovih geografskih granica. Naročito u vremenu u kojem sada živimo, kultura je određena i definirana unutar globalnog konteksta, jer izvori iz kojih određena kultura izvodi svoje ideje i vrijednosti, pitanja koja usvaja, provokacije na koje ona odgovara i djelovanja koja poduzima ne mogu u cijelosti potjecati s njenog tla. Shodno tome, muslimanski intelektualci imaju obavezu da na stvari gledaju iz što je moguće šire perspektive kako bi razumjeli svoju i ulogu svog društva i kulture u širem okruženju. Uloga islama, prema el-Džabirijevom mišljenju, jeste da pruži primjer socijalne harmonije privlačeći sljedbenike različitih nacionalnosti i pozadina a potom preobražavajući ovu mješavinu ljudi u svjetsku zajednicu (*ummet*) s jasnim osjećanjem identiteta. Dakako, postizanje tog cilja nije mali zadatak. Kada je bila na svom vrhuncu, arapsko-islamska civilizacija bila je svjetska civilizacija koja je bila spremna da apsorbira sve kulture s kojima je došla u dodir.

Dužnost muslimanske zajednice prema samoj sebi i drugima može se konceptualizirati u vidu suprotnih polova čiji dijalektički odnos stvara ekvilibrij među njima. Primjeri takvih dualiteta navedeni su u tabeli na sljedećoj stranici.

Na jednom polu ideološkog spektra imamo "globalizam" lišen bilo kakve partikularnosti ili lokalne referentne tačke, dok na drugom polu imamo "partikularizam" čija je glavna preokupacija dijeljenje na odvojene, uzajamno isključive kulturne i religijske enkla-

ve. Dok prva konceptualizacija promovira jednu vrstu prisajedinjavanja i podređivanja centraliziranom kapitalističkom autoritetu, druga prijeti da uništi elemente koje muslimanskoj zajednici daju njenu snagu i jedinstvo. Stoga, obje konceptualizacije su opasne.

Sveobuhvatna filozofija islama	Nacionalni identiteti pojedinih zajednica
Božija naredba da se nastoji ostvariti jedinstvo	Dijeljenje i partikularnost
Međunarodni poredak	Afirmacija posebnih identiteta
Islam kao neregionalna religija	Muslimanska svjetska zajednica kao entitet s osjećanjem zajedničkog identiteta
Svjetska civilizacija i kultura otvorena asimiliranju raznolikosti	Naslijeđe arapsko-islamske civilizacije i kulture
Invazija globalnih medija na nivou kulture i ideologije	Obnova, obogaćivanje, odbrana, zaštita, posebnost, identitet

U proteklim stoljećima islam je pokazao svoju sposobnost apsorbiranja, unutar svog geografskog i ljudskog okvira, svih vrsta ljudskih civilizacija i kultura. Na taj način, islam je nadišao dualitet Istoka i Zapada, dok je u isto vrijeme pružio osnovu za razumijevanje da je Muhammed (a. s.) bio pečat poslanika i da je islam konačna Božija poruka čovječanstvu. Islamska učenja mogu se naglasiti i pojasniti na različite načine zavisno od historijskog i društvenog konteksta. Međutim, istina i vođstvo koje je islam donio utemeljuju više principe i vrijednosti koje u sebi imaju kapacitet da ujedinjuju i da akomodiraju široku raznolikost društvenih i kulturnih izraza u okviru sveobuhvatnog monoteističkog okvira.

Svako ko je izučavao islamsku historiju ustanovit će da ono što su muslimani nastojali prilikom osvajanja zemalja nije bila ovosvjetska nagrada nego da pozovu druge da prihvate život koji se zasniva na Božijem izvoru koji ljudskoj egzistenciji pruža

značenje koje se ne može pronaći samo u materijalnim stvarima. S obzirom na njihov uravnotežen odnos prema ovosvjetskom i svetu, muslimani su bili u stanju da uspostave novo društvo s ujedinjenom kulturom u kojoj su brojne i raznolike zajednice bile integrirane. Ova integracija bila je jedino moguća jer je proces kojim se to dogodilo bio takav da su u njemu same te zajednice imale glavno učešće. Kultura koju su Arapi donijeli sa sobom s Arabijskog poluostrva nije nametnuta narodima zemalja u koje su oni ušli. Umjesto toga, razvila se nova kultura kojoj je svaki narod dao svoj doprinos kao pristalice jednog cilja. Muslimani nisu sebe nametali na način da se drugi narodi osjećaju nadjačanima. Muslimansko osvajanje nije bilo zasnovano na eksploataciji i iscrpljivanju ljudskih i prirodnih resursa te nije bilo praćeno podjarmljivanjem drugih naroda.

Iako je islam "pečat religija", on je priznao religije koje su mu prethodile i nastojao podstaći saradnju s njima. U ovom kontekstu Uzvišeni Allah rekao je u suri el-Ma'ide (5:3): *Sada sam vam vjeru vašu usavršio i blagodat Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera*. Princip tevhida ili jedinoće Božije, dozvoljava nam da se oslobodimo od svih oblika tiranske opresije i podjarmljivanja.

Oživljavanje temeljnih koncepata Ummeta – svjetske zajednice – i univerzalnosti u savremenoj arapskoj i islamskoj misli predstavljaju kvalitativan pomak u metodima i perspektivama reforme, obnove i promjene. Niti jedan valjan prigovor nekom od ovih koncepata ne može se iznijeti na temelju potrebe da se očuvaju posebni lokalni identiteti, i to zbog dva razloga. Prvi razlog jest to što nijedan od ova dva koncepta nije u sukobu s pojmovima samopoboljšanja i rješavanja problema, a drugi to što, želimo li reformu i promjenu na bilo kojem životnom polju, nikakvo dobro neće doći ako se zatvorimo u sebe. Moramo preuzeti izazov sudjelovanja u odlukama koje pogađaju naše živote ili prihvatiti odluke koje se donose u naše ime onih koji posjeduju moć.



# Utemeljenja idžtihadske misli u vezi s reformom i obnoviteljskim pokretima i faktori koji stoje iza njenog neuspjeha

## IX ARAPSKO BUĐENJE, NACIONALISTIČKI I SEKULARNI DISKURS I “MODERNOST” ELITISTIČKE MISLI

### *1. Kultura i njen odnos prema promjeni*

Za kulturu se može kazati da je ukupan zbir moralnih osobina i društvenih vrijednosti koje utječu na pojedinca od njegovog rođenja. Prema Burhanu Ghaliounu, vitalna kultura jest ona koja će dodati nove elemente postojećem korpusu znanja ili imaginacije ako su kompatibilni s dobro ustanovljenim prethodnim iskustvima. Ovi novi elementi potom se prilagođavaju i asimiliraju u postojeću moralnu, intelektualnu i religijsku strukturu date kulture.

Što se tiče procesa kroz koje se kulture formiraju, Bennabi smatra da je vrsta kulture koja nastaje u određenom vremenu i prostoru određena načinom na koji ljudi kojih se ona tiče gledaju na svijet. Tako, naprimjer, kultura tiranije može se pojaviti samo iz promišljanja tiranina sklonog hegemoniji. Obratno, kultura dijaloga

i saradnje pojavit će se samo iz mentaliteta koji je oblikovan vrijednostima komuniciranja i altruizma. Stoga, kultura je fundamentalni izraz ukupnog karaktera zajednice i osnovni uvjet za opstanak zajednice kao posebnog historijskog entiteta.

Nijedan *ummet* ne može postići autonomiju, unutaranju snagu, jasnu viziju i skup temeljnih normi sve dok ne uspostavi stabilan izvor autoriteta koji je duboko ukorijenjen u njegovom historijskom iskustvu. Niti jedna zajednica ne može valjano zaštititi svoju aktivnost ili svoje postojanje – a kamoli obnoviteljski pokret – na izvoru autoriteta koji je izveden iz tuđe historije ili kulture, posebno ako je druga kultura ona kojom je data zajednica porobljena ili marginalizirana.

Ghalioun primjećuje da neki narodi, čije su države i ekonomije uništene kolonijalizmom ili čije su ekonomije zamijenjene kapitalističkim sistemima koji su potpuno nekompatibilni s njihovim stanjima i potrebama, pribjegavaju kulturi kao sredstvu otpora te su nakon decenija takve nenasilne opozicije, u stanju da se obnove kao države. To nam govori da čak i radikalne promjene u političkim i ekonomskim sistemima ne mogu poraziti narode koji su uspjeli sačuvati svoje kulture, tj. posebne ideologije i vrijednosti i jedinstven način simboliziranja realnosti.

## *2. Nacionalistička misao – usputne stanice na putu revizije i ispravljanja*

Ako želimo vrednovati i ispraviti nacionalističku misao, moramo početi tako što ćemo se vratiti njenim počecima, kada se nacionalistička misao izražavala sekularnim pojmovima. Krajem osmanskog perioda (kraj 19. i početak 20. st.) kršćanske i muslimanske manjine nastojale su se zaštititi od poturčivanja koje se nije događalo na vjerskoj, nego na sekularnoj osnovi. Albert Hourani podsjeća nas da je u vrijeme Mladoturske revolucije na početku 20. st.

u Turskoj dominirala sekularna atmosfera u kojoj su dnevna politička dešavanja favorizirala koncept odvojenosti vjerske i političke sfere. Kršćanski Arapi brže su od svojih muslimanskih sugrađana razvili nacionalna osjećanja i otvoreno izrazili svoje nacionalističke naklonosti. Kršćanski Arapi prvi su formirali tajne arapske organizacije kao što je bilo Tajno bejrutsko društvo 1885, koje je kritiziralo osmansku vlast na poticaj nekih studenata Američkog protestantskog koledža (kasnije Američkog univerziteta u Bejrutu). Godine 1881. formirana je druga tajna organizacija koja je dobila ime Društvo za očuvanje arapskih prava, čije su članove činili predstavnici arapske inteligencije u Damasku, Bejrutu i Tripoliju u sjevernom Libanu i koji su pozivali na kršćansko-muslimansko jedinstvo unutar arapskog nacionalnog okvira.

Širenjem globalne socijalističke misli u Evropi i drugdje ovaj trend došao je u dodir s arapskom nacionalističkom misli, koja je usvojila socijalizam za sebe, vidjevši u njemu rješenje problema u arapskom svijetu. Na nesreću za Arape, nakon poraza i raspada Osmanskog carstva između 1908. i 1922, arapske zemlje pale su u ruke dvaju drugih kolonijalnih carstava – Britanije i Francuske – koje su podijelile arapski svijet i pridružile svaka svoje arapske teritorije kolonijalnim centrima moći u Evropi.

Javljanje arapske nacionalističke misli kao zasebnog intelektualnog i političkog pokreta, odvojenog od reformističke misli, navela je neke na zaključak da kreiranje moderne države koja se temelji na ustavnoj i zakonskoj etici ne bi bilo moguće pod okriljem vjerskog autoriteta ili doktrine te da su se nacionalističke politike mogle razviti i preživjeti u okviru nacionalne države. Polazeći od ove perspektive, vjerovalo se da nacionalnu svijest treba njegovati protiv vjerske svijesti. Utjecajni arapski nacionalistički mislilac Konstantin Zureik (1908–2000) napisao je o ovoj temi: “Naš osnovni problem danas jest to što nemamo kreda, a bez doktrine nije moguće da podredimo svoje individualne želje i aspiracije instituciji koja je utemeljena na principu.”



Prema viđenju Satija el-Husrija, kako se islam širio s obzirom na svoju tolerantnu prirodu koja ljudima pruža slobodu da ne prihvate islamsku doktrinu protivno svojoj volji, veliki dijelovi stanovništva novih teritorija bili su arabizirani bez prelaska na islam. Recitiranje i pamćenje Kur'ana također je pomoglo očuvanju arapskog jezika i zaštitilo ga od uzmaca u suočavanju s političkom dezintegracijom i intelektualnom stagnacijom, kao i širenjem lokalnih dijalekata.

Međutim, arapski nacionalistički pokret nije uspio postići svoj cilj ujedinjenja arapske zajednice i razvoja resursa arapsko-muslimanske zajednice. To nam ukazuje na činjenicu da je negiranje vjerskog faktora i odabir liberalnog, sekularnog ili socijalističkog modela mišljenja i djelovanja rezultirao povlačenjem arapskog nacionalističkog pokreta u male elitne krugove koji su vremenom postajali sve izoliraniji i zatvoreniji u sebe, posebno kako je zastarijevala klimava teza sekularizacije, odvojena od duhovnih resursa koji su arapsko društvo nekada činili moćnim i djelotvornim.

Na ovom mjestu relevantno je spomenuti i to da svi eksperimenti ujedinjenja moraju biti usklađeni s jedinstvenim obrascem zapadnog stila, a kada je taj obrazac primijenjen na eksperimente arapskog ujedinjenja, arapsko jedinstvo predstavljeno je od samog početka režimima i narodima u regiji na osnovu pretpostavke da će vođstvo i kontrola biti dodijeljeni određenom geografskom centru bez bilo kakvog prethodnog procesa, izbora ili konsultiranja.

Ideja "nadahnutog vođe" ili "heroja" rezultirala je pomjerenjem ideala jedinstva s polja konkretne stvarnosti na polje mitologije. To je u potpunoj suprotnosti s "kulturom jedinstva" u kojoj su oživljavanje i napredak briga i odgovornost cijele generacije. Namećući teret postizanja jedinstva oko jedne osobe, učvrstili smo mentalitet zavisnosti, podređenosti i zanemarivanja materijalnih uzroka i posljedica. Da bi se oslobodili zaglupljujućeg mita "herojskog vođe", potrebno je učiniti određene napore kako bi se postigao najviši mogući nivo saradnje, koordinacije, komplementarnosti i integracije među različitim arapskim regijama.

U slučajevima kada su nacionalističke struje ostvarile političku vlast, ona je postajala njihovom jedinom brigom. Kao rezultat, takve struje su stagnirale na nivou lokalne vlasti, nošene iskušenjem da se prilagode *statusu quo*. U situacijama poput ove, nacionalističke struje izgubile su svoj kreativni, pionirski duh, kao i pregalaštvo na putu postizanja istinskog jedinstva. Umjesto kritičkog sagledavanja svog političkog eksperimenta, pojavile su se dvije podjednako neuspješne tendencije. Prva je koncentriranje vlasti u vlastitim rukama do te mjere da su drugi isključeni iz političkog procesa, a druga je opčinjenost teorijama drugih do te mjere da su gubili vlastita uvjerenja i perspektive.

Možda je zbog ovog razloga Hajrudin Hasib, predsjednik Upravnog odbora Centra za studije arapskog jedinstva, pozvao na “novi nacionalistički pokret” unutar okvira “novog arapskog civilizacijskog postignuća” koje izbjegava sve prethodno uočene nedostatke. Slično tome, Maan Bašur predlaže da se riječ “nacionalistički” zamijeni riječju “jedinствен” jer je stvarni cilj pokreta da se postigne arapsko jedinstvo. Upotrebom pojma “jedinствен” umjesto “nacionalistički” možemo reducirati negativne reakcije onih koji nacionalizam vide kao jedan oblik rasizma i mržnje. U isto vrijeme, time naglašavamo činjenicu da zadaća ovog političkog trenda nije da afirmira lične ili sektaške ciljeve nego da ostvari strateški kurs prema ujedinjenju.

El-Afgani smatra da je nacionalna svijest (*el-'asabijje*) neophodna za opstanak i koheziju jedne grupe. On navodi:

Ono što nazivamo fanatizmom (*et-te'assub*) razvija se iz osjećanja plemenskog identiteta i kohezije (*el-'asabijje*), što je pojam izveden od riječi *'asabe*, koja se odnosi na pripadnike klana koji ga štite od štete i brane njegova prava.

U pogledu stava Muslimanske braće o nacionalnom arapskom i islamskom jedinstvu, Hasan el-Benna (1906–1949) ponudio je pojašnjenje koje u većoj ili manjoj mjeri rezimira najvažnije temelje

nacionalističkog trenda. Prema el-Bennau, dužnost je muslimana da učine sve što je u njihovoj moći da služe svojoj zemlji i pruže dobro zajednici čiji su oni sastavni dio. Postupajući tako, oni treba da daju prioritet bliskim srođnicima i komšijama. Ovaj je princip bio tako važan u el-Bennaovom mišljenju da je on smatrao nedopuštenim da se zekat jedne osobe distribuira na većoj udaljenosti od one koja je predviđena kao minimalna za primjenu olakšice skraćivanja namaza, osim ako je to izraz krajnje nužde. Prema el-Bennau, što se arabizam više distancira od sekularizma, bit će bliže islamu, a što se više približi sekularizmu, bit će dalje od islama. Na sličan način egipatski pravnik Tarik el-Bišri (r. 1933) smatra da je jedini put pomirenja sekularizma s islamom zanemarivanje određenih aspekata njihovih definicija i implikacija.

El-Karadavi prigovara arapskom nacionalizmu jer se njegovi zagovornici pridržavaju određenih uvjerenja koja islam odbacuje. Najveći nedostatak arapskog nacionalizma, prema el-Karadavijevom mišljenju, jest činjenica da ga njegovi zagovornici vide kao “doktrinu” i idu čak i dalje dajući veću važnost arapskoj nacionalnoj povezanosti nad vjerskim kriterijem. I ne samo to, oni izoliraju vjeru iz društva i države, pozivajući na “nereligijsku” državu, fragmentirajući tako muslimanski *ummet*.

Islam nam je ponudio historijski model asimilacije i integracije manjina. Kada je Poslanik islama čuo da su neki njegovi sljedbenici odbacivali pripadnike muslimanske zajednice kao što su Bilal ibn Rebah, koji je bio Abesinac, Suhejb er-Rumi, koji je bio vizantijskog porijekla, i Selman el-Farisi (“Selman Perzijanac”) zbog njihovog nearapskog porijekla, obratio se ljudima sljedećim riječima: “Pripadnost arapskom narodu nije nešto što nasljeđujete od oca ili majke. Ona se izvodi iz jezika kojim govorite. Ko god govori arapski jezik, on je Arap.”

Tako se arapski *ummet* proširio obuhvatajući sve one koji su arabizirani u pogledu njihove kulture, načina mišljenja, pripadnosti i lojalnosti na ravnopravnoj osnovi s Arapima po krvi. Kao što se

ummet proširio obuhvatajući nemuslimanske Arape, on se proširio također obuhvatajući ljude koji nisu bili arapskog porijekla ali su postali "Arapima" u kulturalnom smislu. Ovaj proces koji se temelji na onome što Kur'an imenuje riječima "da biste se upoznali" (*ette'aruf*; v. sura el-Hudžurat, 49:13): *O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali*) obuhvatio je stanovnike Iraka, Perzije, Levanta, Egipta i drugih krajeva i podrazumijevao je spremnost na interakciju i uzajamno učenje unutar okvira jedinstva koje nije odbacivalo posebnosti među pojedinim članovima ili podgrupama.

### *3. Uvijek dvosmisljena retorika*

Često se podsjetim na sličnost između sekularizma i njegovog odnosa sa savremenom arapskom misli i doktrine trojstva i njegov odnosa prema kršćanskoj misli. U oba slučaja susrećemo se s nejasnoćama, konfuzijom i nemogućnošću zauzimanja jedinstvenog, nedvosmislenog stava. Kršćani vjeruju u trojstvo, ali mrze da budu pitani: "Kako troje može biti jedno?" Isto tako, sekularisti insistiraju na tome da je sekularizam u skladu s islamom, dok u isto vrijeme zastupaju razumijevanje sekularizma koje u konačnici nije u skladu s islamom. Baš kao što kršćani odgovaraju na pitanje "kako troje može biti jedno?" nudeći slaba, nategnuta objašnjenja, sekularisti se suočavaju s pitanjem kako su njihova uvjerenja podržana islamskim učenjima dvosmisljena i krajnje selektivna u pogledu dokaza koje navode kako bi potkrijepili svoje tvrdnje.

#### *"Sekularizam" kao pojam i koncept*

Engleska riječ "sekularizam", koja ima sinonime u različitim evropskim jezicima, izvedena je iz latinske riječi *seculum* u značenju

‘doba’, ‘ere’, ‘generacije’ ili ‘stoljeća’. U latinskom jeziku u srednjem vijeku riječ *seculum* odnosila se na zemaljsku sferu, za razliku od sfere Crkve, ili duhovni svijet. Oksfordski rječnik pruža brojne definicije riječi “sekularno”. Prema jednoj takvoj definiciji, “sekularno” se odnosi na ono što pripada temporalnom, materijalnom, vidljivom svijetu ili području, za razliku od vječnog, duhovnog i nevidljivog područja.

Francuski termin *laïcisme* odnosi se na sistem ili filozofiju koja ne pridaje nikakvu pažnju važnosti religije ili Budućeg svijeta na polju javnih politika, pa čak ni u privatnoj sferi. Pojam “sekularno” prvi put je korišten u Vestfalijskom miru 1648, koji mnogi historičari priznaju kao preteču sekularnog fenomena na Zapadu. U početku je termin “sekularizacija” korišten za označavanje prijenosa crkvene imovine na državu, na koji je Crkva, razumljivo, gledala kao nezakonitu eksproprijaciju, a koji su francuski prosvjetiteljski mislioci pravdali kao nužan i koristan proces. Pojam je, čini se, prvi put upotrijebio u širem smislu George Holyoake (1817–1906), koji je sekularizam opisao na neutralan način kao mogućnost poboljšanja uvjeta ljudi korištenjem materijalnih sredstava, bez spomena pitanja vjere, u pozitivnom ili negativnom svjetlu. Holyoake nije odbacio religiju. Umjesto toga, on ju je jednostavno zanemario te ustanovio sekularistički pokret kako bi odbranio tu perspektivu. Holyoakeova filozofija kasnije je sažeta u principu “odvojenosti religije i države” tj. odvajanja religijskih doktrina od sfere javnog života, što je i dalje jedna od najšešće korištenih definicija sekularizma na Istoku i Zapadu.

Vremenom, udaljavanje religije iz javne sfere počelo je sve više i više pogađati različita područja života. Kada su zapadni sociolozi uočili te pojave, skovali su različite termine kako bi ih opisali kao nezavisne, nepovezane razvoje a da pritom nisu shvatili da se zapravo radi o različitim izrazima jednog te istog fenomena. Kao rezultat, ovi pojmovi su se multiplicirali i razgrnavali, premda unutar zajedničkog semantičkog polja.

Sekularizacija u zapadnom svijetu bila je prirodan rezultat tamošnjih događaja a ekstremnost reakcije protiv religije bila je srazmjerna ekstremnosti protureakcije same Crkve, koja je insistirala na zadržavanju monopola nad načinom interpretacije religije, pravom da imenuje ili uklanja kraljeve, ratificira zakone koji služe crkvenim interesima i odbacuje one koji su im protivni, drži velike zemljišne posjede i hiljade kmetova a ubire teške poreze i namete, ograničava slobodu izražavanja i kreativnost, tolerira širenje moralnog propadanja, ovisnosti i perverzije među svećentvom do te mjere da je historičar Will Durant primijetio da je vojno osoblje tog vremena imalo bolji moral od svećenstva.

Arapsko-islamska društva značajno su pogođena takvim razvojem koji su na njih utjecali posredstvom tri kanala: kolonijalizam, orijentalističke i kršćanskoevangeličke institucije koje su ga pratile; obrazovne misije kojima su arapsko-muslimanski studenti slani da studiraju na Zapadu i uspostavljanje kršćanskih obrazovnih ustanova u arapsko-islamskim zemljama.

Posvemašnja želja na Istoku da se uhvati korak s progresom Zapada ishodila je tri osnovne orijentacije: oni koji su pozivali na potpuno i sveobuhvatno usvajanje zapadnog modela i raskid s tradicijom, oni koji su pozivali na modernizaciju poduzimanjem istih koraka koji su bili poduzeti na Zapadu te oni koji su pozivali na obnovu i buđenje unutar same arapsko-islamske tradicije, bilo kroz tradicionalne načine bilo kroz one koji su preuzeti od Zapada.

Stoga, definicije pojma "sekularizacija" bile su različite zavisno od toga ko je na nju pozivao. Arapski pojam *'ilmanije* izveden je iz riječi *'ilm* (znanje), dok su ga drugi izgovarali kao *'almanije*, tj. kao izvedenicu od riječi *'alem* (svijet). "Pozitivni" koncepti kao što su demokratija, racionalizam, prosvjetiteljstvo i sloboda također su dovedeni u vezu s pojmom "sekularizacija" da bi mu se dala veća važnost.

U arapskom svijetu sekularizam se manifestirao kao materijalistički, ateistički pravac s vidnom antipatijom prema religiji.

Kao odgovor na tu pojavu, Abdulvehhab el-Mesiri izrazio je svoje preferiranje termina *nez' el-kadase* (desakralizacija) u odnosu na termin *'almanijje*, držeći ga obuhvatnijim i preciznijim. Uprkos raširenoj upotrebi, pojam *'almanijje* i dalje je izuzetno nejasan, zbunjujući termin i to zbog više razloga. Jedan razlog jest to što je uzet iz stranog leksikona i kulturalnog konteksta u kojem su katoličanstvo, protestantizam i pravoslavlje iznijeli različite definicije pojma utemeljene na njihovom vlastitom iskustvu i perspektivi.

Prema el-Mesiriju, onog momenta kada su prirodne nauke na Zapadu razdružene od kršćanske etike, one su odvojene od svih moralnih vrijednosti te ih se posmatra isključivo iz vizure matematičkog, naučnog modela koji se sastoji ni od čega drugog nego kvantitativnog materijala koji nema svoje unutarne značenje. Stoga, el-Mesiri smatra da je danas manje prikladno govoriti o globalnom "socijalizmu", "kapitalizmu" ili "imperijalizmu" nego o globalnom "konzumerizmu".

Prema marokanskom naučniku Idrisu el-Kettaniju (1858–1927), sekularizam kao politički sistem podrazumijeva lišavanje države njenog vjerskog karaktera, zatvaranje vjerskih institucija, ukidanje sudova koji djeluju na osnovu islamskog prava i njihovu zamjenu zapadnim građanskim zakonima, ukidanje vjeronauke te ukidanje ministarstva vakufa i njegovu zamjenu direkcijom za finansijski razvoj koja se zasniva na kapitalističkim bankovnim principima.

### *Primjeri nejasnih sekularnih interpretacija*

Uprkos svim teškoćama koje su povezane s pojmom "sekularizam", slušamo pozive koji dolaze od političara i intelektualaca da ponovimo iskustva drugih sa sekularizmom u različitim dijelovima islamskog svijeta. Međutim, treba da se podsjetimo da je na Zapadu, uglavnom, sekularizam shvaćen kao odvajanje religij-

skih i nereligijskih autoriteta koje svakome od njih omogućava da djeluju u okvirima svojih nadležnosti, dok su ga neki arapski vladari razumjeli u značenju rata protiv religije, te umjesto da država stoji naspram religije, ona se gradi na njenim ruševinama. To je ponekad značilo ukidanje izvora vjerske pouke, uključujući islamske vrtiće i škole Kur'ana za omladinu. Sekularizam je predstavljen kao model društvenog "oslobođenja" od "tiranije" religije i kao put "napretka" kako je shvaćen na Zapadu. Međutim, ova perspektiva odražava zanemarivanje vjerske i historijske stvarnosti muslimanske zajednice koja je dijametralno različita od iskustava Zapada na gotovo svim poljima.

Ovdje iznosim dva promišljanja koja ukazuju na nemogućnost izvršenja sekularnog poduhvata u islamskim zemljama. Prvo, vjerska opresija srednjovjekovne Crkve i njenih predstavnika jeste fenomen koji nema korelata u islamskoj historiji. Jedan od glavnih oblika ove opresije bio je progon naučnika čija su djela shvaćena kao izazov službenoj crkvenoj doktrini. Nasuprot tome, islam poziva na garantiranje i zaštitu ljudskih prava i sloboda, uključujući pravo na vjerska, politička i akademska uvjerenja. Islam postavlja autoritativnu filozofiju i poštovanje moralnih principa na osnovu kojih je moguće uspostaviti najpošteniju i najtrajniju formu zakonodavne organizacije koja će upravljati odnosima kako unutar muslimanske zajednice, tako i između muslimanske i drugih zajednica. Arkoun primjećuje:

Mnogo prije islamskih društava, kršćanska društva otpočela su sa življim i opipljivijim historijskim eksperimentima pod utjecajem racionalističkog i materijalističkog modernizma. Rezultat je bila pojava sekularnog duhovnog autoriteta koji je naglašavao sposobnost ljudi da postignu značenje i moć isključivo putem razuma. Štaviše, diskusija koja je podstaknuta susretom islama s modernošću ne razlikuje se od one s kojom se suočilo kršćanstvo počevši s razdobljem renesanse (14. i 15. st.) i reformacije (16. i 17. st.).



Tvrđi se da je od najranijih početaka islamski hilafet bio građanska, ovosvjetska institucija čije su odluke donošene na areni iz koje je Bog bio odsutan. Bog je zamijenjen na sceni svjetskih događaja ljudskim bićima skupa s njihovim željama i hirovima, vrlinama i porocima. Potvrda za ovu tezu nalazi se u činjenici da su drugi, treći i četvrti halifa bili ubijeni u atentatima, odnosno, u borbama i ustancima koji su se dogodili u ranoj historiji islama. Međutim, takve činjenice ne bi trebalo da iznenađuju s obzirom na to da Božije zapovijedi moraju neizbježno biti prevedene u ljudsko djelovanje, a takav prijevod ne može se dogoditi bez abrogacije i promjene. Niti jedna od država koje su upravljale muslimanskim zemljama nisu bile nazivane "islamskom državom". Umjesto toga, nazive su dobivale prema svojim vođama i osnivačima. Tako, naprimjer, na njih se poziva kao na "Emevijski hilafet", "doba Haruna er-Rešida", "Seldžučka država", "Osmanška država" itd. Kao što je libanski filozof Ali Harb (r. 1941) primijetio, različite "islamske države" koje su se pojavile kroz historiju, poput drugih država, bile su povezane s realnostima opipljivog svijeta, a ne nekog drugog, s onima koji su preuzeli vlast a ne s islamskim pravom na kojem su trebale biti utemeljene.

Ovdje bismo mogli postaviti sljedeće pitanje: da li je islamska Objava poslana ljudskim bićima kao moralno odgovornim zastupnicima Božijim na zemlji ili onima koji naseljavaju određeno područje, lišenim bilo kakve moralne odgovornosti? Da li je Objava došla da ljude pozove da izgrađuju, napreduju i prave izbore koji će ih voditi pravednosti i sreći na ovom i budućem svijetu? Ili je došla da ljude odvoji od konkretnog svijeta koje poznaju i odvede ih na polje apstraktnih ideala, monaštva i izolacije?

Treba razumjeti da kada se hilafet opisuje kao ovozemaljska, građanska institucija, to je u skladu s islamskim zakonom koji je dat onima koji vjeruju u njegova načela i koji će se pridržavati njegovih kategoričkih i neospornih zapovijedi i univerzalnih principa, te koristiti znanje i razumijevanje koje posjeduju

kako bi protumačili i primijenili njegove spekulativne i diskutabilne aspekte, od kojih se većina odnosi na ovosvjetska pitanja i društvenu organizaciju. Što se tiče mogućnosti da ljudi ne poštuju ovaj Zakon, to je potpuno drugo pitanje. Bespredmetno je govoriti, kako navodi jedan autor, o Božijem "odsustvu", jer je Božije pravo prisutno od momenta kada je ono objavljeno i bit će prisutno i dalje. Ljudi se mogu odnositi prema islamskom pravu pozitivno ili negativno, približavajući se time Njemu ili se udaljavajući od Njega. Međutim, odnos ljudi prema Božijoj Objavi ne lišava je njenih Božanskih kvaliteta.

Nadalje, od ljudi se traži da čine samo ono što je u njihovoj mogućnosti. Tako u suri et-Tegabun (64:16) čitamo: *Zato se Allaha bojte koliko god možete*. U tom kontekstu, Poslanik (a. s.) je rekao: "Ako vam nešto naređujem, uradite to najbolje što možete..." Božija Objava spuštена je ljudima kako bi ostvarili interakciju s njom, a ne kako bi ona postojala na nivou teorija, apstrakcija i praznih ideala. Što se tiče tvrdnje da niti jedna od država koje su vladale muslimanskim teritorijama u prošlosti nisu bile islamske po svojoj naravi zato što nisu nazivane "islamskim" nego po imenima njihovih osnivača, to je poput tvrdnje da islam ne zahtijeva uspostavljanje države jednostavno zato što se riječ "država" (*devle*) ne spominje nigdje u Kur'anu ili zato što Kur'an ne sadrži eksplicitnu zapovijed da se uspostavi takav entitet.

Čudno je da je ova "nova interpretacija" sekularizma jedanput bila odbačena i da su joj se aktivno protivile druge sekularne grupe koje su tvrdile da je namjera Poslanikove (a. s.) poruke i misije bila isključivo duhovna, bez ikakve veze s politikom ili javnim poslovima. S tim u vezi, Ali Harb postavlja pitanje: šta je to idžtiħad ako ne racionalna vježba sa sekularnim, prosvijećenim žigom? Štaviše, formirajući mišljenja, analogijskim zaključivanjem i izvođenjem zaključaka koji se temelje na relevantnim dokazima, vraćamo razumu pravo koje mu pripada i oslobađamo ga od "ropskog" pridržavanja autoriteta teksta. Prema Harbijevom

mišljenju, ništa nas ne bi trebalo sprečavati da priznamo idžtihad kao čin prosvijećenog zaključivanja unutar prostranog, ali reguliranog prostora koji islam pruža.

Sekularistički mislilac Feredž Fude (1946–1992) izrazio je žal zbog činjenice da je sa smrću Poslanika (a. s.) “završeno doba islama a otpočelo doba muslimana”. Da bi potvrdio ovu tezu, Foda se selektivno usmjerio na anomalne, rijetke događaje, na temelju kojih je historiju islama predstavio kao hroniku ratova, prolijevanja krvi, raskalašenosti i razvrata. Njegovi preferirani “vjerodostojni” izvori jesu djela *Hajat el-Hajevan el-kubra* Kemaluddina ed-Dumejrija, *Murudž ez-zeheb el-Mes’udija* i *el-Fitne el-kubra* Tahe Husejna. Feredžova djela predstavljaju neke od najgorih primjera sekularističke misli, posebno u pogledu njegovog slabog poznavanja islamske jurisprudencije, kur’anskih nauka i islamskih tradicija, za razliku od njegovog poznavanja Zapada i njegovih sistema. Kao što je slučaj s mnogim drugim sekularistima, njegovu neprijateljstvo prema islamskim naučnim disciplinama utemeljeno je velikim dijelom na njihovom nepoznavanju.

Sekularistička misao pati od izvorne i duboke intelektualne krize koja proizlazi iz sveukupnog, nekritičkog usvajanja koncepta koji potječe iz stranog semantičkog okruženja, bez jasnog razumijevanja na koji način taj koncept funkcionira unutar vlastitog miljea ili u okviru istočne kulture s njenim vjerskim, historijskim i društvenim specifičnostima. Konfuznost sekularističke misli ogleda se u djelima Hišama Džaita, koji u jednom kratkom odlomku opisuje reformu kao nešto što se događa “kroz religiju i unutar religije” i “nezavisno od nje”. Sekularistički mislioci zbuñjeni su u pogledu svog metoda, jer pokušavaju da projiciraju jedan moderni, savremeni misaoni sistem s njegovim vlastitim pojmovima i terminologijom na stari misaoni sistem kojeg nema potrebe usklađivati s novim pojmovima i terminima. Umjesto toga, on ima mogućnost generirati vlastitu terminologiju i obnoviti postojeće pojmove iz perspektive vlastitog idealnog okvira.

Prema Ghaliounovom viđenju, problematična priroda sekularizma ranije nije prezentirana u arapsko-islamskoj misli jer je “religijski islam” već postavio svoje temelje za građansku sferu naglašavajući njenu važnost i donoseći propise koji je reguliraju. Nadalje, upravo je “religijski islam” dao razumu najvažniju ulogu u vođenju i oblikovanju muslimanskog društva. To je upravo suštinsko značenje idžtihada i način na koji su rani muslimani razumjeli ovaj koncept uspostavljajući princip racionalnog promišljanja o značenjima Kur’ana. Ghalioun također naglašava da se puno ostvarenje islamskih učenja može osigurati jedino kroz utemeljenje države, te da država služi kao prirodni izdanak i upotpunjenje muslimanske zajednice i zajedničkog duha koji je u njoj nastao.

Prema el-Džabiriju, pitanje sekularizma u arapskom svijetu vještačko je pitanje jer ono izražava potrebe terminima koji su nekompatibilni sa samim tim potrebama. Potreba za autonomijom u okviru jedinstvenog nacionalnog identiteta, potreba za demokratijom koja uvažava manjinska prava i potreba za racionalnim pristupom politici jesu izvorne, objektivne potrebe te razumni i neophodni zahtjevi. Međutim, oni prestaju biti razumnim, neophodnim ili čak legitimnim zahtjevima kad bivaju izražavani konfuznim sloganima ili terminima kao što je “sekularizam”. Ghalioun primjećuje da se rasprava o sekularizmu u arapsko-islamskim zemljama nije javila iz unutrašnjeg društvenog nastojanja nego iz činjenice da je mala, izolirana elita usvojila koncept socijalizma preobrazivši ga u novu “religiju” za novu društvenu klasu. U isto vrijeme, socijalistički ideal postao je novo sredstvo društvene i političke opresije koji je u rukama ove elitne klase korišten protiv većine stanovništva. Konkretno, služio je kao “ideologija opravdanja” putem koje se moglo udariti na osnovne slobode – slobodu vjerovanja, slobodu govora, slobodu štampe i slobodu političkog udruživanja – a u isto vrijeme prikriti odsustvo ovih sloboda u svakodnevnom životu.

Uzeti religiju koja se uveliko zasniva na zakonodavstvu koje pruža osnovu društvu i odvojiti je od društvenog i političkog života u suštini znači odbaciti tu religiju koju nije moguće dijeliti ili razbijati na dijelove u nastojanju da se izbjegnu njena učenja na različitim područjima života. Što se tiče kritike određenih primjena religije koje su se dokazale štetnim ili neuspješnim, na tu kritiku obavezuje sama religija. S tim u vezi, šejh Muhammed Abduhu otišao je tako daleko da je kazao da odvajanje religije od države ne samo da nije poželjno nego je ono nemoguće. Razlog je, navodi Abduhu, to što sam vladar mora pripadati nekoj religiji. Svaki je pojedinac nedjeljiva cjelina, a ne dva odvojena entiteta koja su u uzajamnom kontaktu. Tijelo i duša su neodvojivi, baš kao i njihove funkcije. Kako onda možemo odvojiti ovosvjetske moći koje upravljaju tim funkcijama? Podjela onoga što nam je Uzvišeni Allah dao na "religijsko" i "nereligijsko" pogrešna je i neutemeljena. To je isto kao da neko prihvata kur'ansku naredbu klanjanja namaza a da ne prihvata udjeljivanje zekata (sura el-Bekare, 2:43).

## X ISLAMSKA REFORMA: MODELI POKRETA I REFORMSKI PROGRAMI

### *1. O historijskim faktorima koji stoje iza društvenog i kulturnog opadanja*

Djela koja se bave slabostima svjetske muslimanske zajednice i uzrocima njenog opadanja imaju veliku važnost. Međutim, takvih djela nema dovoljno, u kvantitativnom ali i kvalitativnom smislu. Ibn Ašur je lijepo opisao ovo stanje kazavši:

Imam el-Gazali žalio je zbog opadanja vjerskih nauka i radio na tome da ih oživi. Imam et-Turtuši (451–521. h. / 1059–1127) osudio je pojavu neutemeljenih inovacija u vjeri i radio na tome da vjeru očisti od njih. El-Kadi Ebu Bekr ibn el-Arebi (468–543.

h. / 1076–1148) napisao je svoje poznato djelo *el-Avasim min el-Kavasim* s ciljem odbrane Poslanikovih (a. s.) ashaba i tabi'ina, dok je Imam eš-Šatibi kritizirao neutemeljene inovacije u vjeri i pozivao ljude da se drže do tada provjerenih tradicija u svojoj knjizi *el-I'tisam*. Potom dolazimo do suštinske uloge koju su imali šejh Ibn Tejmijje (728–661. h. / 1263–1328) i njegovi savremenici u reformi islamske misli, čiji su se efekti pojavili u formi vehabijskog pokreta u kasnom 12 / 18. st. skupa sa selefijskim pokretima koji su došli kao odgovor na njega diljem islamskog svijeta. To je praćeno pozivom na reformu za čiji slogan je el-Afgani uzeo 11. ajet 13. sure (er-Ra'd): *Allah neće izmijeniti jedan narod dok on sam sebe ne izmijeni*. Ovaj princip odjeknuo je u izjavi Muhammeda Abduh-a da muslimani, umjesto da saobražavaju islam sa situacijom u kojoj su se našli, trebaju saobražavati tu situaciju s islamom.

U nastavku ćemo predstaviti primjere koji su relevantni za zadaću islamske reforme. Naš pregled počeo će s Imamom el-Gazalijem (5. / 11. st.), nakon čega ćemo preći na druge, moderne ličnosti koje su bile nasljednici historijskih reformskih pokreta koji su im prethodili i svjedočili kasnijim razvojem u muslimanskoj svjetskoj zajednici, uključujući različite slabosti i devijacije koje su nastale pod utjecajem racionalističkog, materijalističkog kolonijalizma.

U svom djelu *Ihja' 'ulum ed-din* (Oživljavanje vjerskih nauka) el-Gazali je naširoko izložio razvoje koji su uslijedili nakon hilafeta pravednih halifa. On navodi sljedeće:

Nakon što je prestala vladavina prve četverice halifa, hilafet su preuzeli pojedinci koji nisu poznavali nauku fikha niti su imali vještinu izdavanja utemeljenih pravnih mišljenja. Kao rezultat, kasnije halife morali su zatražiti pomoć od kvalificiranih pravnika. Imali su potrebu za tim učenjacima gdje god bi išli, kako bi mogli od njih tražiti stručna mišljenja s kojima bi se susreli. U to vrijeme, ostao je jedan broj tabi'ina koji su zadržali neiskvareno razumijevanje vjere i koji su se i dalje držali praksi pobožnih prethodnika. Kada bi vlast zatražila od pojedinaca poput ovih pravna mišljenja, oni bi se sklanjali i okretali (znajući da će biti

primorani da služe onima na vlasti). Vidjevši kako su ovi učenjaci bili popularni kod vladara, drugi koji su živjeli u to vrijeme počeli su izučavati islamsku jurisprudenciju i nuditi svoje usluge vladarima i namjesnicima kako bi zadobili njihovu blagonaklonost. Nakon što su bili traženi, pravници su postali tražioci i nakon što su uživali takav status i prestiž da su mogli odbiti vladare, počeli su da pužu pred njima tražeći njihovu blagonaklonost bez stida. Osim, naravno, onih vjerskih učenjaka u svakoj generaciji koji su, Allahovom milošću, sačuvali svoj integritet i dostojanstvo.

U citiranom pasusu el-Gazali je sveo krizu u islamu na intelektualnu sferu u kojoj možemo primijetiti nekoliko nivoa odstupanja od pristupa koji su slijedili ashabi i tabi'ini i njihovi sljedbenici a koji je obuhvatao razumijevanje tekstova i izvođenje validnih zaključaka iz tih tekstova, otvorenu razmjenu mišljenja i argumenata, efektivno vođenje diskusija s oponentima i sl.

Uprkos neznanju, tiraniji i netrpeljivosti koja muči muslimansku zajednicu, reformistički duh koji je nadahnjivao el-Gazalija i njegove nasljednike uspješno je obnovljen kroz islamsku historiju. Istaknuta ličnost kod koje se manifestirao taj duh bio je Džemaluddin el-Afgani, koji je nastavio tradiciju islamske reforme s gazalijevskom revnošću i elokvencijom. El-Afgani je povezao bol i patnju muslimanske zajednice s tijelom koje je nekada bilo snažno i zdravo a potom je pogođeno bolešću koja mu prijeti raspadanjem, kao da svaki njegov dio radi suprotno od ostalih dijelova. Slabljenje i dezintegracija, prema el-Afganiju, otpočela je zato što su vladajuće halife bili sve manje i manje osposobljeni u kur'anskim i pravnim naukama. Umjesto toga, oni su osjećali sve veću samodopadljivost, zadovoljavajući se titulom "halife" ili "zapovjednika pravovjernih", umjesto nastojanja da prodube razumijevanje svoje vjere i angažmana na planu izvođenja pravnih pravila koja će se temeljiti na duhovnim principima i vjerskom konstitutivnom tradicijom kao što su to činila prva četverica halifa. Početkom 3. / 9. st. pravne i teološke škole mišljenja umnožile su se i razgranale do te mjere da

je to bilo nepoznato u drugim vjerskim tradicijama, što je pojava koja koindicira s podjelom hilafeta. Uporedo s Abbasijskim hilafetom u Bagdadu djelovali su Fatimijski hilafet u Egiptu i Emevijski hilafet u Andaluziji. Kako su se ovi centri moći razdvajali sve više, institucija hilafeta prestajala je zahtijevati poštovanje i pokornost kao što je to nekada bila u stanju, i to se dogodilo i prije katastrofe koja je zadesila islamski svijet s osvajanjima Džingis Kana (1162–1227), Timur Lenka (1336–1405) i njihovih potomaka koji su masakrirali, ponižavali i protjerivali muslimane nadaleko.

El-Afgani navodi u časopisu *El-Urve el-vuska*:

Čak i kada bi oni koji su posjedovali veliko znanje objasnili šta je istina a šta neistina, šta je ispravno a šta nije, to nije bilo dovoljno da prosvijetli opću populaciju, posebno s obzirom na ukupan nedostatak obrazovanja i neuspjeh da se ljudi usmjere shodno nepromjenjivim vjerskim principima na koje ih je pozivao Poslanik (a. s.) i njegovi ashabi. Izučavanje vjere bilo je prisutno na ispravan način samo u specijaliziranim kružocima i u nedovoljnoj mjeri. Stoga, muslimansko nazadovanje bilo je neizbježan rezultat ovog stanja, koje je nalik onome s kojim se mi danas suočavamo.

Elementi koji su doprinijeli nazadovanju mogu se sažeti u nekoliko tačaka: (1) korijen devijacije jest proces udaljavanja od (islamske) vjere, njenih pravila, zakona, principa i moralnih vrijednosti; (2) do gubitka intelektualnog jedinstva unutar muslimanske zajednice došlo je s podjelom na različite sljedbe i škole mišljenja; (3) sistem hilafeta i političke vladavine iskvaren je odvajanjem političke i znanstvene sfere, ali i tiranijom, nepravdom, preferiranjem individualnih interesa nad interesima zajednice, kao i stranim invazijama i uništavanjem ekonomije i infrastrukture muslimanske zajednice koje je invazija donijela.

Sada dolazimo do drugog pokreta koji je također naslijedio historijsko reformističko usmjerenje koje mu je prethodilo i koji se manifestirao kroz selefijski reformistički pokret predvođen Džemauddinom el-Afganijem i Muhammedom Abduhuom. Po-



kret o kojem govorimo, koji se može posmatrati kao produžetak onoga koji su vodili el-Afgani i Abduhu, jesu Muslimanska braća. Muslimansku braću osnovao je Hasan el-Benna (1906–1949), koji je u svojoj knjizi *Medžmu'at er-Resa'il* identificirao tri faktora koja stoje iza onoga što je on nazvao “disolucijom islamske države i islamskog naroda”. Neki od glavnih uzroka ovog fenomena, prema el-Benna’u, bili su: (1) politička i plemenska neslaganja, (2) vjerske i sektaške podjele, (3) zapadanje u odvodnja-lučka uživanja, (4) prijenos vlasti i vođstva na nearape, uključujući Perzijance, Memluke, Turke i dr., koji nisu imali odgovarajuće razumijevanje islama, (5) zanemarivanje praktičnih nauka i neuspjeh postizanja društvenog napretka koji su ostvarile druge zajednice i (6) muslimani su sebi dozvolili da imitiraju druge ne vodeći računa o tome da li su sve te prakse korisne ili štetne.

Faktorima koje je naveo el-Benna, egipatski učenjak Muhammed el-Gazali (1917–1996) dodao je : (1) nerazumijevanje islama, (2) neispravni prioriteti, (3) širenje sujevjerja u ime islama, (4) slabljenje islamske kulture koja oblikuje muslimansku misao, ukuse i sklonosti, (5) muslimansko nepoznavanje svijeta, što je ishodilo slabljenjem njihove kulture, (6) širenje fatalističkog mentaliteta među muslimanima, (7) licemjerne tradicije u islamskom društvu, (8) neuspjeh da se ženama ponudi obrazovanje i učešće u društvu, (9) opadanje arapske književnosti, (10) politika novca i političke korupcije. S tim u vezi, el-Gazali je citirao Poslanika (a. s.): “Kada date odgovornost onima koji je ne zavređuju, budite spremni za dolazak Sudnjeg dana.”

El-Gazali je smatrao nepoznavanje drugih ključnim faktorom koji stoji iza društvenog i kulturnog pada muslimanske zajednice. Da bi muslimani jasnije percipirali svoje okruženje i ispunili uvjete za društveni napredak, predložio je “vanjsku” i “unutrašnju” aktivnost koja bi katalizirala proces napredovanja. “Vanjska” aktivnost, navodi el-Gazali, treba se temeljiti na sljedeća tri osnova: (1) pomno istraživanje procesa kulturnog napretka i postignuća

drugih koje bi muslimanima pružilo jasniji osjećaj kome se obraćaju u svojoj komunikaciji s drugima i kakvu poruku imaju da ponude; (2) dobro poznavanje ekonomskog, industrijskog i kulturnog nivoa svijeta koji ih okružuje jer bi “bilo smiješno da islam predstavljaju nazadne nacije koje ostale posmatraju s visine” i (3) proučavanje nemuslimanskih političkih pravaca.

Što se tiče “unutrašnje” aktivnosti koju predlaže el-Gazali, ona se sastoji od napora unutar muslimanske zajednice da se: (1) izbori s intelektualnim pravcima koji su udaljili muslimansku zajednicu od Kur’ana i Sunneta, (2) ponovo izgrade vjeru muslimanske zajednice koja će se temeljiti na izučavanju Božije Objave i kosmosa i razumijevanju da je odgovorno korištenje prirodnih resursa put do ekonomske snage, (3) pristupe Kur’anu ne samo kao tekstu koji se uči nego kao programu djelovanja, (4) educiraju muslimansku zajednicu na planu etike i vjerodostojnih tradicija i (5) pažljivo prosijavaju islamsko naslijeđe.

Posljednji savremeni model reforme koji treba da ispitamo ponudio je Taha Džabir el-Alvani, koji je zadatku islamske reforme pristupio kroz identifikaciju disfunkcionalnosti i neravnoteže. On navodi:

Neprilike u kojima se muslimanska zajednica našla u biti predstavlja krizu mišljenja koja je u korijenu svih drugih kriza, bilo da su one ekonomske, društvene ili političke. Takva kriza proizlazi iz konfuzije u vezi s izvorom mišljenja, pogrešnih metoda i pristupa ili oboga.

U skladu s ovim uvidom Međunarodni institut za islamsku misao jedna je od prvih institucija koja nastoji pružiti prostor progresivno orijentiranim muslimanskim misliocima čiji je cilj da u svojim djelima identificiraju teškoće s kojima se suočava muslimanska zajednica, da ožive islamsko naslijeđe na kreativne načine, da educiraju druge i ispravljaju dominirajuće obrasce mišljenja pojašnjenjem metoda putem kojih rade na ostvarenju ovog cilja.

Alvanijeva djela stavljaju naglasak na akutnost nazadovanja i fragmentiranja koje pogađa muslimansku zajednicu u recentnom periodu. Prije tog perioda, primjećuje Alvani, muslimanska zajednica nije tragala za alternativama izvan okvira islamskog identiteta, a postojeće snage obnove djelovale su u kontekstu brojnih islamskih kulturnih centara u kojima nije bilo oštrih podjela ili razlika među različitim narodima koji su činili "majčinsku" zajednicu svih muslimana.

Za razliku od toga, faza u kojoj se sada nalazimo svjedočila je pojavu nekoliko uzemiravajućih pojava: kidanje civilizacijskog i socijalnog tkanja svjetske muslimanske zajednice, odbacivanje islamskog "prava i načina života" (sura el-Ma'ide, 5:48) i usvajanje ljudskih supstituta, ponovno buđenje rasne diskriminacije između Arapa i nearapa unutar korpusa muslimanske zajednice i konflikti koji cijepaju muslimanski svijet.

Raspravljajući o historijskim korijenima sadašnje krize, Abdulhamid Ebu Sulejman primjećuje da se muslimanska zajednica našla pod vladavinom režima koji predstavljaju mješavinu islamskih i predislamskih ideja i vrijednosti. Intelektualno vođstvo odvojeno je od političkog vođstva što je rezultiralo odsustvom primjene islamskih vrijednosti u odnosu na društvenu odgovornost i konkretnu praksu i neukim političkim vođstvom kojem nedostaje intelektualno utemeljenje koje mu je potrebno kako bi djelovalo na čvrstim osnovama. Prema Ebu Sulejmanovom mišljenju, kriza s kojom se muslimanska zajednica suočava jest kriza mišljenja, a ne vjerovanja; muslimanski mentalitet postao je zatvorenikom koncepcija i aksioma koji stoje u vezi s pogreškama i pogrešnim razumijevanjima iz prošlosti. Sve dok se pogrešne koncepcije i premise ne isprave, muslimani neće biti u stanju kritički i ispravno sagledati svoja vjerovanja, okolnosti ili odgovore na te okolnosti.

Uzroci i posljedice koji su ovdje navedeni mogu se organizirati na različite načine s dodacima ili ispuštanjima, zavisno od

političkih, ekonomskih i monetarnih izazova i okolnosti koje odlikuju konkretan lokalitet ili razdoblje koje se proučava. Naprimjer, Abdurrahman el-Kevakibi (1805–1902) kao ključni uzrok nazadovanja muslimanske zajednice identificirao je “političku tiraniju” koja se infiltrirala u sve pore života. Naveo je nekoliko dominirajućih pojava koje stoje iza nazadovanja i opadanja koje sve skupa odražavaju preovladavajuće stanje dekadencije muslimanske zajednice. El-Kevakibi ove je pojave grupisao u dva osnovna uzroka: (1) nepridržavanje vjerskih propisa i principa i (2) odsustvo primjene naučnih zakona i principa.

Sada ćemo dati opći pregled reformskih pokreta u historiji muslimanske zajednice.

## *2. Reformistički pokreti i modeli: premise i metodi*

Većina studija koje su se bavile reformističkim pokretima proučavale su ih iz čisto historijske perspektive, tj. bilježenjem događaja i ličnosti a ne proučavanjem cjelokupnih obrazaca ili principa koje oni ilustriraju i izvođenjem pouka koje se mogu primijeniti na kasnije situacije. S obzirom na značaj tekućih reformističkih napora, imamo potrebu za više studija koje bi pripadale ovoj drugoj kategoriji.

Prvi reformski pokret u historiji muslimanske zajednice mogao je biti onaj kojeg je inicirao emevijski halifa Omer ibn Abd el-Aziz (ponekad označavan kao “peti pravedni halifa”), čiji je hilafet trajao od 98. do 101. h. / 717. do 720. Kada je postao halifa, Omer ibn Abd el-Aziz naslijedio je stanje korupcije i nesposobne vlade. Ono je bilo daleko od situacije koja je vladala u vrijeme prve četverice halifa, koji su svoju praksu zasnivali na Poslanikovo (a. s.). Suočen s takvim uvjetima, Omer ibn Abd el-Aziz otpočeo je djelovati na nekoliko frontova. Kao što Imad ed-Din Halil primjećuje, politike ovog halife bile su zasnovane na

skupu principa koji se mogu sažeti u sljedećem: (1) veći prioritet dati upućivanju ljudi na Pravi put u odnosu na uzimanje njihovih resursa (npr. kroz ubiranje poreza), (2) pozivati druge u vjeru, (3) koristiti novac u službi principa; ne narušavati principe u službi novcu, (4) dati interesima zajednice prioritet u odnosu na individualne interese, (5) uključiti ljude u donošenje odluka, (6) dozvoliti svakome kome je nanesena šteta da podnese pritužbu protiv onih koji su mu nanijeli štetu, bez obzira o kome se radi, (7) širiti znanje i činiti ga osnovom zdravog djelovanja, (8) izbjeći prolijevanje krvi između ljudi kroz dijalog i uvjeravanje argumentima.

Omer ibn Abd el-Aziz odolio je iskušenju tiranskog vladanja. Birao je podređene službenike na osnovu kompetencija, znanja, vjere i njihove prihvatljivosti za muslimanske funkcije. Ograničio je plemenski fanatizam, naglašavajući umjesto njega potrebu za jedinstvom među svim muslimanima. Slao bi pisma svojim podređenim pozivajući ih da se drže principa monoteizma u svim poslovima i da odbace sve oblike netrepeljivosti. Jedan od njegovih slogana bio je "vođstvo prije oporezivanja", pravila za koje je insistirao da ga se pridržavaju i njegovi službenici. Jednom prilikom, kada mu je pisao njegov namjesnik u Basri izražavajući zabrinutost da mnogo ljudi prihvata islam, čime se umanjuju državni prihodi od haradža ili poreza na zemlju koji su plaćali nemuslimani, Omer mu je, ogorčen, odgovorio: "Tako mi Allaha, kada bi svi u svijetu postali muslimani, čak i kada bi to značilo da ti i ja zarađujemo svoj novac sami obrađujući zemlju!" Pokazujući principijelnost u svom ponašanju u drugoj prilici, Omer je prezirao bilo koji vid neodgovornosti spram državne imovine i primjenjivao taj standard bez izuzetka. Primjenjivao ga je na samog sebe, svoju porodicu, dvorjane i sve druge koji su bili pod njegovom nadležnošću. U skladu s tom politikom, Omer je ukinuo sve poreze koji su nepravedno nametnuti muslimanskoj zajednici kako bi se povećao prihod državne blagajne, a

umjesto toga uveo naplatu desetine od svih nepoljoprivrednih radnika i insistirao da se porezi prikupljaju krajnje pravično. Također je implementirao i proširio distribuciju socijalne pomoći svim klasama u društvu: muškarcima, ženama i djeci, siromašnima, onesposobljenima, bolesnima i putnicima, bili oni muslimani ili nemuslimani, Arapi ili nearapi. Druga inovativna politika Omera ibn Abd el-Aziza bila je osiguranje uzajamne razmjene finansijske pomoći između središnje vlade i regionalnih vlasti, tako da ako je neka od njih trpila finansijski deficit, on bi bio pokriven od drugih razina vlasti. Otvorio je vrata slobodnoj trgovini putem kopna i mora, regulirao sakupljanje zekata i drugih taksi, proveo zdravu poljoprivrednu politiku i zahtijevao od svojih regionalnih namjesnika da provode sve reforme, popravke, melioraciju zemljišta ili projekte izgradnje koji su bili neophodni da se osigura zadovoljenje potreba svih stanovnika. Rješavajući sporove sa svojim protivnicima dijalogom, pregovaranjem i uvjeravanjem, bio je u mogućnosti da uštedi velike iznose novca koje su prethodne vlade iscrpljivale radi gušenja unutarnjih buna i vanjske agresije. Odlučno je stao ukraj koruptivnim praksama kao što su pronevjera, koja je nekada praznila vladine kofere, i primijenio restrikcije na sve: od samog sebe do najmanjih sakupljača poreza, kao i službenike između njih.

Zahvaljujući reformama kao što su bile ove, uvjeti života toliko su se poboljšali tokom hilafeta Omera ibn Abd el-Aziza da je jedan od njegovih namjesnika izašao tražeći siromahe kojima bi mogao udijeliti zekat, pa nije našao nikoga u potrebi, te je novac upotrijebio da kupi robove kako bi ih oslobodio. Ovi i slični događaji toliko su postali popularni da je halifa Omer ibn Abd el-Aziz postao poznat kao halifa koji je "eliminirao siromaštvo iz svoje zemlje".

Omer ibn Abd el-Aziz uradio je mnogo na planu učvršćivanja baze "znanja i djelovanja" posvećujući pažnju obrazovanju i formiranju karaktera, kako navodi Imaduddin Halil. Izdao je

zvanične instrukcije o zapisivanju hadisa a u njegovo vrijeme vlast je stvorila pretpostavke da se određeni broj naučnika i mislilaca posveti u cijelosti istraživanju i pisanju o temama po njihovom slobodnom izboru ili onima koje im je dodijelila država. S obzirom na njegovo nastojanje da poveže znanje s djelovanjem, Omer je smatrao da svaki napor kojem nedostaje naučno utemeljenje nije u stanju producirati smislene rezultate. Istovremeno, nastojao je za vrijeme svoje vladavine promovirati vrijednosti pravde, slobode i samilosti.

Omer ibn Abd el-Aziz tako je ostavio značajno naslijeđe integriteta, reforme i inovacije. Ipak, domalo nakon što je preselio na Ahiret, ciklus nazadovanja muslimanske zajednice je obnovljen. Njegovim nasljednicima nedostajala je privrženost uzvišenim vrijednostima koje je Omer cijenio te nisu uopće uznastojali primijeniti ih na upravljanje ljudskim životima. Postoje dokazi koji ukazuju na to da je Omer otrovan. Prije svoje smrti, Omer je bio spreman da donese ključnu odluku o sistemu koji bi značio dokidanje nasljeđivanja hilafeta. Obavio je pregovore s predstavnicima haridžija u vezi s pitanjima nasljeđivanja hilafeta koje je Mu'avija osigurao svom beskrupuloznom sinu Jezidu. Tražio je od njih rok od tri dana i prije nego što je taj rok prošao, Omera su našli mrtvog.

Sada ćemo se osvrnuti na reformski pokret muslimanskog berberskog učenjaka i učitelja Ibn Tumarta (473–524. h. / 1080–1130). Ibn Tumartov reformski pokret analizirao je Abdulmedžid en-Nedždžar s ciljem da identificira premise, principe, vrijednosti i metodi koji su doprinijeli buđenju, obnovi i uspješnoj reformi, kao i faktore koji stoje iza nazadovanja i neuspjeha. En-Nedždžar je prvo opisao lične osobine koje su Ibn Tumarta kvalificirale za njegovu reformatorsku i lidersku ulogu, uključujući sposobnost da ostvari interakciju s različitim sferama života, poštovanje slobode mišljenja, iskrenost, dinamizam, pronicljivost i mudrost kao i odlučnost da mijenja ono što je smatrao da se ne može tolerirati.

Analizirajući stanje u Maroku, Ibn Tumart je zaključio da korupcija koja se infiltrirala na različitim poljima ima svoje porijeklo u vladavini Almoravida (*Al-Murabitun*), njihovih oportunističkih čankoliza, kao malikijskih učenjaka i pravnika koji su djelovali u saradnji s Almoravidskom dinastijom. Promjene na koje je Ibn Tumart pozivao temelje se na tri osnove: (1) kredo, (2) metod i principi, te (3) društvenopolitički faktori. Baveći se ovim trima područjima, Ibn Tumart je primijenio dvije fundamentalne tehnike, od kojih je jedna teorijska i induktivna a druga praktična i primijenjena.

Ibn Tumartov program djelovanja sastojao se od tri međusobno povezana metoda: (1) obrazovni metod, koji se zasniva na pomaganju ljudima da uoče da su određena djelovanja pogrešna i da ih treba izbjegavati, te da su druga djelovanja ispravna i da ih treba primjenjivati; (2) politička organizacija, u kojoj su sljedbenici organizirani u različita odjeljenja koja čine četiri osnovna organa s različitim funkcijama i (3) revolucionarni, vojni ogranak.

Ibn Tumartov revolt protiv Almoravida doveo je do uspona Almohadske dinastije (*al-Muvehhidun*) koja će osvojiti cijelu sjevernu Afriku, uključujući Libiju i Andaluziju (muslimansku Iberiju). Historičari smatraju da je Almohadska dinastija bila jedna od najvećih islamskih država koje su ikada osnovane. Ipak, almohadski eksperiment nije bio bez nedostataka, kako metodoloških tako i konceptualnih.

Na političkoj razini praksa nasljeđivanja na vlasti vodila je tiraniji u kojoj je vladar sam donosio sve odluke, umjesto oslanjanja na konsultativno vijeće. Kako se Almohadska dinastija približavala svom kraju, sistem nasljedne vladavine vodio je unutarnjim borbama za lidersku poziciju koja je ubrzala njenu propast. Jer iako je Ibn Tumart formirao eksperimentalna konsultativna vijeća, ovaj eksperiment nije bio utemeljen na jasno razrađenoj teoriji i, posljedično, nije producirao jaku svjesnost o značaju i važnosti konsultiranja.



Na razini vjerovanja, premda je Ibn Tumart postigao svoj cilj uspostavljanja strogog monoteizma i potvrde Božije transcendencije, njegova učenja nisu imala dugotrajan efekt te su u konačnici ustupila mjesto eš'arizmu. Na polju pravnih principa i učenosti najočigledniji utjecaj Ibn Tumartovog pokreta manifestirao se kroz sve veći interes za pamćenjem, objašnjavanjem i analiziranjem osnovnih principa Kur'ana i studij hadisa. Ova pojava rezultirala je pojavom pravničkog pokreta koji je podstaknuo žive diskusije između malikijske i zahirijske pravne škole, kao i sve veći interes za principe jurisprudencije i ciljeve islamskog prava (*mekasid eš-šeri'a*), koji će svoj zenit dostići u djelima Imama eš-Šatibija (720–790. h. / 1320–1388).

Moderni selefijski reformski pokret na čelu s Džemaluddinom el-Afganijem, Muhammedom Abduhuom i Rešidom Ri-daom koristio se iskustvima prethodnih pokreta te ostavio traga na pokrete koji će se razviti nakon njega. El-Afgani je jednom prilikom prkosno kazao:

Pokažite mi kraljevstvo gdje neznanje i nesloga vladaju na svim društvenim planovima i čiji su vladari, zabavljeni svojim sujeta-ma i pretjerivanjem, podlegli poniženju i pokornosti, a ja ću vam pokazati kraljevstvo čiji su vladari uklonjeni sa svojih prijestolja, porobljeni od imperijalista i izloženi potpunoj propasti!

El-Afganijeva opća poruka može se rezimirati u dvije glavne tačke, od kojih je jedna unutarnja a druga vanjska. Unutarnja fokusna tačka odnosi se na potrebu za mentalnim oslobođenjem od stagnacije i tradicije, dok se vanjska eksterna tačka odnosi na potrebu za političkim oslobođenjem od štetnog utjecaja kolonijalizma kao i mogućnost da mu se pruži otpor i da bude poražen kulturalnim buđenjem. Međutim, el-Afgani i njegov učenik Muhammed Abduhu imali su različite stavove o načinu ostvarivanja tih ciljeva. Ovo neslaganje bilo je skriveno neko vrijeme. Međutim, kada je el-Afgani napustio Egipat a vođstvo pripalo Muhammedu Abduhuu, razlika među

njima postala je očigledna. Dok je el-Afgani bio revolucionaran, Abduhu je bio reformator koji je vjerovao da je ključ društvene reforme postepena promjena putem odgoja i obrazovanja utemeljenog na vjerskom razumijevanju.

El-Afgani se usmjerio na masovno djelovanje kao oblik revolucije i pozivao je na učešće u ustavnoj vladavini, reformu parlamentarnih vijeća i uspostavljanje sistema koji će se bazirati na konsultiranju i izbornom procesu. Za razliku od njega, Muhammed Abduhu je vidio malu korist od masovnog djelovanja za proces društvene i političke promjene. Abduhu je imao malo povjerenja u "mase" i "opću javnost", koje je poredio s "mašinama koje nemaju pameti". Njegovi naponi bili su usmjereni na uspostavljanje novih obrazovnih ustanova kao što je *Dar el-'ulum* i reformu postojećih ustanova kao što su al-Azhar, Ministarstvo vakufa i islamski vjerski sudovi.

Abduhuova poruka može se rezimirati u sljedećim tačkama: (1) oslobađanje mišljenja od okova tradicije i razumijevanje islama onako kako su ga razumijevale rane generacije muslimana prije nego što se među njima pojavilo neslaganje; (2) reforma upotrebe arapskog jezika u službenoj korespondenciji, novinama i nezvaničnoj korespondenciji među građanima i (3) povlačenje potrebne distinkcije između pokornosti ljudi državi i pravednosti koju država duguje narodu.

Abduhuove reforme pomogle su ljudima da razviju osjećaj važnosti njihove zemlje i nacionalnog ponosa i pripadanja; one su također pomogle da se odnjeguje duh zajedništva i unaprijedi nacionalna ekonomija. Na polju kreda, Abduhu je radio na tome da ljude oslobodi doktrine predodređenosti te ih upozoravao na blagodati razuma koji treba da djeluje naporedo s Objavom. Abduhu je bio posvećen borbi protiv partizanstva, sektašenja i slijepe imitacije i pozivao je na otvaranje vrata idžtihada radi društvenog razvoja, reforme institucija i oživljavanja korisnog pisanog naslijeđa.

Abduhu je smatrao da je obrazovanje od središnje važnosti za njegov reformatorski rad. Štaviše, jedan od njegovih glavnih obrazovnih ciljeva bio je da se pozabavi pojavom samousredsređenosti i gubitkom osjećaja pojedinca za zajednicu, koje može biti rezultat općeg neznanja, odsustva pravog razumijevanja islama ili nedostatka informacija o naukama i industrijama koje omogućavaju ljudima da preuzmu kontrolu nad svojim životima na način kako su to zapadnjaci bili u stanju učiniti. Abduhu je tako osmislio kurikulume koje je namijenio muslimanskim misionarima, autorima, naučnicima i istraživačima te kako bi rano naslijeđe islama učinio relevantnim za novu generaciju.

Selefijski reformski pokret koji su inicirali el-Afgani i Abduhu pružio je snažan podsticaj muslimanskim misliocima da se pozabave kako internim problemima muslimanske zajednice tako i izazovima s kojima se ona suočila s uspostavljanjem kolonijalne vlasti. *El-Urve el-vuska*, časopis koji su osnovali i finansirali el-Afgani i Abduhu, promovirao je program koji je imao tri posebne odlike. Prva je komentar Božijih zakona koji se manifestiraju u stvaranju i ljudskim društvenim sistemima, te kako se razvijaju i evoluiraju. Druga odlika bio je naglasak na činjenici da je islam vjera koja promovira sreću i blagostanje i na ovom i na budućem svijetu. Treća je odlika naglasak na činjenici da je jedina "nacionalnost" muslimana njihova vjera; gdje god da su, oni su braća i sestre koji se ne mogu dijeliti po porijeklu, jeziku ili vladama.

Ovaj misaoni pravac nastavio je dobijati na zamahu tako da su ga prihvatili brojni muslimanski mislioci. Otuda je on generirao pojavu drugih pokreta koji se odlikuju intelektualnom, kulturalnom, društvenom i političkom sveouhvatnošću.

Ono što je selefijska škola, u biti, činila jeste ponovno istraživanje islamskih vrijednosti i koncepcija u svjetlu potreba modernog doba. Na taj način, ona je te vrijednosti i koncepcije učinila ponovo relevantnim. Međutim, ona nije uradila ništa na po-

novnom ispitivanju zapadnih ili modernih koncepcija koje je uvela u arapsku muslimansku misao, bez ikakvog nastojanja da ih dotjera, preradi ili prilagodi. Umjesto toga, moderne koncepcije posmatrane su nekritički bez adekvatnog uvažavanja njihovih ograničenja ili unutrašnjih nekonzistentnosti. Stoga, iako je selefijska škola bila utjecajna neko vrijeme, ona u konačnici nije uspjela donijeti promjene koje su bile potrebne.

### 3. Vrednovanje neuspjelih eksperimenata

Islamski reformski eksperimenti kojima svjedoči moderno doba, naročito od kasnog 19. i ranog 20. stoljeća, s pravom se posmatraju kao nasljednici reformskih napora iz dalje prošlosti. U isto vrijeme, ovi eksperimenti i dalje predstavljaju validnu referentnu tačku za tekuće reformske napore jer su ispravno dijagnosticirali mnoge bolesti koje pogađaju arapsko-islamski svijet u današnje vrijeme. Stoga, kada bismo zanemarili te eksperimente, prešli bismo jedan kritički period koji je svjedočio snažnim transformacijama političkih, društvenih i kulturalnih formi i izraza muslimanske zajednice.

Činjenica da ovi eksperimenti nisu uspjeli postići svoje ciljeve nije razlog da ih ne istražujemo. Upravo suprotno, to nam daje dodatni razlog da ih istražimo. Proučavajući ove eksperimente, možemo identificirati njihove prednosti i nastojati da otklonimo njihove slabosti, na nivou konceptualizacije, poduzetih akcija ili modela primjene. Jedan značajan faktor koji je utjecao na njihov neuspjeh jeste odsustvo pravilnog razumijevanja zakona promjene o kojima se govori u suri er-Ra'd (13:11): *Allah neće izmijeniti jedan narod dok on sam sebe ne izmijeni*, i suri el-Enfal (8:53): *To je zato što Allah neće lišiti blagostanja narod kome ga je podario – sve dok se on sam ne promijeni*. Prema Ursanu el-Kilaniju, princip koji ovi kur'anski ajeti održavaju jeste da

promjena počinje na unutrašnjem planu, a potom slijedi promjena u konkretnoj sferi.

Prema ovim ajetima, promjena – nabolje ili nagore – dogodit će se tek ako ga poduzme sam “narod”, tj. Zajednica, a ne pojedinci. Dakle, ako, naprimjer, zajednica uvede pozitivne promjene u načinu razmišljanja putem obrazovanja, uslijedit će plodonosne promjene na drugim poljima života. Prema el-Kilaniju, periodi historije u kojima je muslimanska zajednica iskusi-la snagu i otpornost bili su oni u kojima su iskrenu namjeru pratili ispravna misao i djelovanje. Na osnovu ove opservacije, el-Kilani je pobrojao ono što smatra ključnim za uspješnu reformu: (1) vjernost islamskim načelima, (2) poduzimanje pažljivog i iskrenog pregleda neuspjelih reformskih nastojanja, (3) dodjeljivanje pravničkih zadataka plemenitim, mudrim i prosvjetljenim osobama, (4) izučavanje i primjena vjere u skladu s definiranom metodologijom, (5) izbjegavanje klasizma i elitizma, (6) udruživanje iskrene namjere sa sposobnošću i vještinom mobilizacije prirodnih i ljudskih resursa, (7) djelovanje u fazama umjesto pokušavanja da se mnogo toga ostvari odjedanput, (8) distribucija specijaliziranih uloga odgovarajućim licima i (9) prevođenje teorijskog i apstraktnog na polje praktične realnosti.

Da bismo imali čvrst konceptijski okvir za reformsko djelovanje, imamo potrebu za odgovarajućim razumijevanjem pitanja koja se tiču islamskog prava i doktrine koja se temelji na Kur’anu i Sunnetu. Stariji pravci islamske misli bili su utemeljeni na racionalnim interpretacijama koje su tretirale pitanja relevantna za to doba i vrijeme. Da bi moderne interpretacije na odgovarajući način tretirale pitanja našeg vremena, one moraju biti usklađene s posljednjim rezultatima na polju prirodnih i društvenih nauka, modernim tehnološkim dostignućima ali i da izbjegnu neutemeljene inovacije, površne mentalitete i samodopadljivost koja je zadala smrtonosni udarac prethodnim reformskim pokretima.

Ne smijemo se zadovoljiti parcijalnim proučavanjem islamskog prava. Umjesto toga, naše izučavanje treba biti u svjetlu sveobuhvatnih, univerzalnih principa koji su primjenjivi na vladine, društvene i političke sisteme, tako da možemo ponuditi održive islamske alternative koje su u stanju riješiti probleme i izazove s kojima se čovječanstvo suočava.

### *3.1. Štetni efekti "atomizma" i "elitizma" u mišljenju i djelovanju*

Pod "atomizmom" podrazumijevamo tendenciju da se primjena islamskog učenja posmatra kao sredstvo postizanja ciljeva i interesa određene grupe ili klase u društvu a na štetu drugih. Neuspjeh prethodnih pokreta da postignu željene reforme kako na unutrašnjem planu tako i u odnosu prema drugim nacionalnim, socijalnim i vjerskim grupama jeste u tome što njihovi pristupi obnovi nisu u dovoljnoj mjeri obuhvatili sve obrazovne, ekonomske i socijalne slojeve unutar i izvan muslimanske zajednice. Drugi aspekt odgovarajućeg inkluzivnog pristupa jest taj što uspostavlja odgovarajuće konekcije kako s duhovnim temeljima (utemeljenim u Kur'anu i Sunnetu) tako i s materijalnim (utemeljenim u dobrom poznavanju zakona i principa fizičkog svijeta).

Što se tiče pojma "elitizam", treba imati na umu da će jedna ideja uspjeti samo ako inspirira povjerenje i rastući entuzijazam te ako postoji iskrena želja i spremnost da se radi i žrtvuje u njeno ime. Nijedan kolektivitet neće podržati intelektualni ili ideološki pravac s izvornim entuzijazmom ako dva uvjeta nisu zadovoljena: (1) javnost mora razumjeti ciljeve datog pravca i (2) javnost mora osjećati da dati pravac nudi rješenja aktuelnih problema s kojima se ona suočava.

Cijela zajednica treba biti uključena u reformu na ovaj ili onaj način, a veći dio islamskog zakonodavstva zapravo uzima u obzir zajednicu. Zamislite koja bi šteta nastupila za muslimansku zajednicu kada bi bile zanemarene kolektivne dužnosti koje

islam propisuje na političkom, socijalnom i ekonomskom planu. Dvije najvažnije institucije islamskog prava jesu hilafet, koji povezuje vjerske propise s državnom institucijom, i dužnost naređivanja dobra i odvratanja od zla (*el-emr bi el-ma'ruf ve en-nehj 'an el-munker*). Historijski, muslimanskoj zajednici data je neka vrsta kolektivnog autoriteta da nadzire primjenu vjerskih učenja u brojnim aspektima života, međutim, u modernoj državi ta se situacija promijenila.

## XI SAVREMENA ISLAMSKA MISAO: POPRAVLJANJE PREKINUTIH VEZA U LANCU

Neuspjeh mnogih islamskih reformskih pokreta ukazuje na postojanje duboko ukorijenjenih nedostataka koje je potrebno identificirati i ispraviti na širokoj skali. Osim promoviranja inovativnih, reformskih interpretacija i ispravljanja koncepcija koje stoje iza tih nedostataka, postoji potreba da se istraže tri glavne karike u lancu koji čini savremenu islamsku misao. Ove tri karike jesu: dogmatski okvir za mišljenje i djelovanje, umjerenost i realistične primjene.

### *1. Konstruiranje dogmatskog okvira za mišljenje i djelovanje*

Trokonsonantski korijen '-k-d' iz kojeg izvodimo arapsku riječ '*akida*' (kredo, vjerovanje) nosi u sebi značenje 'vezanja'. Tako, naprimjer, može se kazati: "Svezao sam kanap" ('*akadtu el-habl*'). Bračna veza može se označiti kao '*ukde en-nikah*' a riječ "ugovor" prevodi se na arapski riječju '*akd*', pl. '*ukud*'. Kada svoja srca ili namjere "vezujemo" za određenu istinu ili ideal, ta istina ili ideal

postaje izvor autoriteta koji nas vodi i motivirajuća snaga naših djela i riječi do te mjere da smo spremni, ako je neophodno, boriti se kako bismo je odbranili.

U skladu sa slikama obavezivanja i gubljenja, vezivanja i ujedinjavanja, kada je islamsko vjerovanje (*el-'akaid el-islamijje*) oslabilo i pomiješalo se sa stranim primjesama, počelo je gubiti sposobnost da muslimansku zajednicu drži na okupu baš kao što kanap ne može dalje držati jedro ako se čvor razmrsio. Da bi stvari bile gore, znanje i učenje potkopani su neslaganjima i besplodnim polemiziranjem.

Definirajući prirodu egzistencije, ljudskih bića i kosmosa, islamska doktrina (kredo) služila je ideji koja je oblikovala islamsku civilizaciju. Međutim, civilizacijska uloga koju je taj kredo vršio zavisi od načina na koji ga muslimani razumiju i interpretiraju. Ako muslimanska zajednica ima iskrivljeno, iščašeno ili nepotpuno razumijevanje doktrine, ta činjenica se mora odraziti na stanje njene civilizacije. U sadašnje vrijeme slabost muslimanske zajednice javlja se kao rezultat dvaju osnovnih faktora. Jedan je doba dekadencije kroz koju je islamska misao stagnirala i bila odvojena od stvarnog života, a drugi je intelektualni i moralni izazov s kojim se muslimanska zajednica suočava usljed susreta sa zapadnom kulturom i civilizacijom tokom protekla dva stoljeća.

Osim neuspjeha da se muslimanskoj zajednici pruži potreban doktrinarni okvir za mišljenje i djelovanje, imamo i drugi razlog s kojim moramo da se izborimo, a manifestira se kroz metod oslanjanja muslimanske zajednice na svoje autoritativne izvore. Tekstovi Kur'ana i Poslanikovog (a. s.) Sunneta razlikuju se u pogledu vjerodostojnosti i značenja. Tako naprimjer, dok su svi kur'anski ajeti kategorički vjerodostojni, neki od njih imaju kategorička a drugi spekulativna značenja. Što se tiče Sunneta, neki hadisi su kategorični po vjerodostojnosti i značenju, dok su drugi spekulativni po značenju i vjerodostojnosti ili na oba ni-



voa. Shodno tome, muslimani različito razumijevaju te tekstove. Štaviše, kako je vrijeme prolazilo a muslimanski mislioci počeli da se oslanjaju na stavove prethodnika umjesto kreativnog bavljena islamskim tekstovima i situacijama na koje se oni primjenjuju, islamska je misao stagnirala. Stavovi ranijih mislilaca nisu bili osporavani niti analizirani, bez obzira na faktore i okolnosti na koje su ti stavovi bili ponuđeni kao odgovor.

Odgovor ljudi na islamsku doktrinu dešava se na različitim nivoima. Jedan nivo jeste razumijevanje, drugi je vjerovanje u njenu istinu, a treći je da se ona tretira kao autoritativni izvor upute za mišljenje i djelovanje, uključujući nečije istraživanje i zaključke kojima ono vodi. Kao što smo naveli, neuspjeh da se islamska doktrina primijeni kao okvir za mišljenje i djelovanje doveo je do javljanja brojnih devijacija od ispravnog razumijevanja islamskih učenja, što je zauzvrat spriječilo muslimane da poduzmu neophodne inicijative koje će se temeljiti na njihovoj vjeri. Mnogi muslimani postali su plijen vjerovanja da je islamska vjera ograničena na misaonu ili verbalnu potvrdu islamskog vjerovanja, umjesto njenog širenja na djelovanje na bazi tih uvjerenja. Ovo, skupa s lijenošću i zavisnošću, zanemarivanje zakona uzročno-posljedičnih veza te fatalističko mišljenje imali su štetan efekt na entuzijazam muslimanske zajednice, njenu djelotvornost te ishodili površnom pobožnošću.

Kada se politička misao odvojila od islamskog doktrinarnog okvira s obzirom na vrijednosti društvene pravde i ljudska prava, mnogi muslimani počeli su razmišljati na način koji je legitimirao tiraniju. To je bilo praćeno javljanjem fraza kao što su "pravedan tiranin" i "bolje i brutalan tiranin nego beskrajn nerred". En-Nedždžar je predložio dva međusobno povezana koraka koje moderni muslimanski mislioci mogu poduzeti ka jačanju veze između islamske doktrine i prava. Prvi je posvetiti doktrinarnu studiju svakom centralnom pitanju vezanom za islamsko pravo a drugi je osigurati da svako pravno pravilo ima čvrstu

doktrinarnu osnovu, tj. da je usklađeno sa specifičnim zahtjevima islamskog prava i općim principima na osnovu kojih su ti zahtjevi oblikovani.

Hasan et-Turabi mišljenja je da je, osim ograničenih pokušaja obnove koji su se dogodili u 7. st., inovativna tekstualna interpretacija prestala smrću osnivača glavnih škola islamske jurisprudencije i njihovih vodećih učenjaka.

## 2. Centristički pravac

Arapski korijen *v-s-t* povezan je s centrom nečega, onim što se nalazi u sredini ili između dvije krajnosti. Kao takav, dovodi se u vezu s pravičnošću i pravdom. Uzvišeni Allah opisuje muslimansku zajednicu kao "pravednu zajednicu" ("zajednicu srednjeg puta", prijevod autorov). Pleme Kurejš nekada je opisivano kao "središnje kod Arapa s obzirom na porijeklo" (*evset el-'arebi neseben*), što znači da su bili najboljeg porijekla. Drugo srodno značenje ovog korijena susrećemo u suri el-Bekare (2:238), gdje se od vjernika traži: *Redovno molitvu obavljajte, naročito onu krajem dana (es-salah el-vusta) (srednji namaz, prijevod autorov), i pred Allahom ponizno stojte*. Isti smisao ova riječ ima u hadisu prema kojem su "najbolje od svih stvari one koje su najbliže sredini" (*hajr el-umur evsetuha*) i u suri el-Kalem (68:28), gdje sintagma *evsetuhum* nosi značenje 'najrazumniji među njima'.

Centrizam ili umjerenost osobena je odlika islama u cjelini i opći usmjeravajući princip svih islamskih pravnih pravila. Koncept centrizma usmjerava misao i ponašanje, konceptualizaciju i djelovanje. Upravo ova odlika islama omogućila mu je da bude temeljem tako velike civilizacije prije nego što je došlo do devijacija kao rezultata odstupanja od kur'anskog "srednjeg puta" u smjeru pretjerivanja u vjeri ili njenog zanemarivanja. Princip umjerenosti podrazumijeva da se muslimani uče živjeti životom

u kojem su tijelo i duša u harmoniji i u kojem nema proturječnosti između vjerskih zahtjeva i društvenog, ekonomskog i političkog života. Umjerenost predstavlja idejno i metodološko utemeljenje svih islamskih koncepata. Ona je osa oko koje se okreće cijeli islamski sistem. Ipak, uprkos toj činjenici, rijetko je reformska misao uspijevala vratiti muslimansku zajednicu ovom temeljnom principu.

Šejh el-Karadavi definirao je umjerenost kao pristup koji izbjegava krajnosti u bilo kojem smjeru. U svojoj knjizi *es-Sekafe el-'arebijje el-islamijje bejne el-asale ve el-mu'asare* (Arapsko-islamska kultura između tradicije i modernosti) el-Karadavi je nastojao zauzeti srednju poziciju između pretjeranog naglašavanja tradicije ili modernosti. On zagovara oslanjanje i na tradiciju i na modernost, bez odbacivanja jednog ili drugog. Želimo li se držati pristupa ranih muslimanskih učenjaka, to znači da moramo razviti interpretacije koje su prikladne našem vremenu kao što su oni radili za svoje vrijeme. To od nas zahtijeva da se koristimo razumom baš kao što su i oni, a kada formuliramo pravna rješenja, da se bavimo istraživanjem ili da uspostavljamo relacije prema samima sebi i drugima, da pokažemo svjesnost o okruženju u kojem živimo i uvjetima koji nas okružuju. Također, od drugih treba da usvojimo ideje, znanje i principe koji će nam biti od koristi, baš kao što su to činili i rani učenjaci, te da budeмо inventivni u našim poslovima kao što su i oni bili.

Kako bi trebalo da izgleda povratak pristupu ranih muslimana? On bi značio ponovno usvajanje njihovog razumijevanja islamske doktrine u njenoj jednostavnosti, jasnoći i čistoti; obreda kao duhovne, iskrene prakse; etike kao moćne, integrirane mreže vrijednosti; islamskog prava kao fleksibilnog entiteta širokih horizonata; života kojim upravljaju konzistentni, univerzalni zakoni i ljudskih bića kao plemenitih i moralno odgovornih zastupnika Božijih, obdarenih razumom. Prema el-Karadaviju, "prvi islam" bio je obilježen čistotom i jednostavnošću doktrine,

lahkoćom i iskrenošću u ibadetima, čistotom i integritetom morala, kreativnim i inovativnim interpretacijama, plodonosnim djelovanjem i ravnotežom između brige za ovaj i budući svijet, između razuma i emocija.

El-Karadavi naglašava potrebu poznavanja svih aspekata života u sadašnjem vremenu. Biti moderan u autentičnom smislu znači svjesno egzistirati rame uz rame sa živima a ne s mrtvima, te odnositi se prema stvarnosti kakva je sada a ne prema udaljenoj prošlosti. Jedini način na koji možemo spoznati stvarnost jeste da poznajemo geografske, historijske, društvene, ekonomske, političke, intelektualne i duhovne elemente koji je oblikuju i određuju njen pravac.

El-Karadavi primjećuje da je zapadna kultura tako bliska modernosti da neki ljudi pogrešno poistovjećuju modernost s pozapadnjačenjem. Istovremeno el-Karadavi afirmira potrebu da se ostvari korist od svega što je zdravo i dobro i da se investira ne samo na intelektualnom i teorijskom planu nego i na razini praktične, materijalne sfere. Sve dotle dok je nešto korisno, nebitno je u kojoj "ambalaži" dolazi; jedini uvjet je da se prema svijetu oko sebe odnosimo na pronicljiv način koji služi ciljevima muslimanske zajednice i koji ne narušava nijedan od njenih temeljnih principa ili pravnih pravila.

Raspravljajući o tradiciji i modernosti, el-Karadavi upozorava na besmisleno strogo vezivanje za prošlost i pretjeranu oduševljenost budućnošću. Za razliku od toga, islam, prema njegovom viđenju, zauzima srednji put između dvije krajnosti. Islam kombinira stabilnost s fleksibilnošću u svojim učenjima i propisima, odražavajući stabilnost u ciljevima a fleksibilnost u sredstvima, stabilnost u pogledu univerzalija, a fleksibilnost u odnosu na partikularije, stabilnost u duhovnim i vjerskim pitanjima, a fleksibilnost u materijalnim, ovozemaljskim stvarima. Za islamsko društvo opasno je da muslimani zalede ono što treba biti podložno promjeni i evoluciji i da mijenjaju ono što treba

ostati stabilnim. Prema el-Karadaviju, umjerenost ili centrizam suštinsko je obilježje islama koje se najjasnije manifestira na polju vjerovanja i konceptualizacije, na planu lične pobožnosti i obreda, etici i manirima ponašanja, zakonodavstvu i poretku, dozvolama i zabranama, individualnosti naspram kolektiviteta.

Metod kojeg se el-Karadavi pridržava pri izdavanju pravnih pravila, pisanju i poučavanju temelji se na sljedećim principima: (1) popustljivost u pogledu perifernih pitanja i strogoća u odnosu na temeljna pitanja, (2) svođenje dužnosti i zabrana na minimum, (3) velikodušnost u legalizaciji olakšavajućih normi (*ruhas*), tj. izuzeća od islamskih dužnosti, kao npr. prolongiranje izvršenja obaveze ramazanskog posta u slučaju bolesti ili putovanja, (4) izbjegavanje sektaškog fanatizma i netrpeljivosti, (5) popustljivost u stvarima koje su toliko raširene da ih je gotovo nemoguće izbjeći (npr. fotografije oskudno odjevenih žena na oglasima), (6) obraćanje ljudima savremenim jezikom, (7) slijeđenje srednjeg kursa koji izbjegava i raskalašenost i škrtarenje i (8) pružanje dovoljnog pojašnjenja fetvama.

El-Karadavijev preferirani hermeneutički metod obuhvata sljedeće korake: (1) tumačenje Kur'ana u svjetlu samog Kur'ana i Poslanikovog (a. s.) hadisa, (2) sakupljanje uputa sadržanih u interpretacijama Poslanikovih (a. s.) ashaba i tabi'ina, (3) tumačenje svakog teksta unutar njegovog kulturalnog i lingvističkog konteksta, (4) uvažavanje gramatičkih pravila arapskog jezika, običajne upotrebe, retoričkih stilova i sredstava i sl. i (5) izbjegavanje upotrebe slabih i apokrifnih hadisa, jevrejskih predanja i neutemeljenih mišljenja kao osnove za tumačenje kur'anskih ili hadiskih tekstova. Konačno, el-Karadavi upozorava na tri zamke: iskrivljavanje tekstova zbog ekstremnog tumačenja, falsifikate koji se neosnovano pripisuju autoritativnim ličnostima i neispravno tumačenje od strane neznalica.

### 3. Realizam i jurisprudencija ispravne primjene

Nije dovoljno razumjeti samo koje je to značenje koje neki tekst sadrži. Potrebno je promisliti kako dati tekst primijeniti na životne situacije u različitim vremenima, mjestima i okolnostima. Potreba za tumačenjem vjerskih tekstova s obzirom na njihovu stvarnu primjenu u životu dovela je do nastanka i razvoja različitih hermeneutičkih sredstava, uključujući, naprimjer, pravnu preferenciju (*istihsan*), koja podrazumijeva davanje prednosti ljudskim interesima (*mesalih mursele*) i općim ciljevima islamskog prava nad rezultatima *kijasa* ili analogijskog zaključivanja, kao i zaključivanje na temelju neograničenog interesa (*istislah*), koje podrazumijeva tretiranje određenih ljudskih potreba izdavanjem pravnog pravila o nekom slučaju koji nije eksplicitno spomenut u autoritativnom islamskom pravnom tekstu i o kojem ne postoji konsenzus. Nažalost, sama ova sredstva bila su predmetom sporenja među muslimanskim pravnicima, a oni pravnici koji su ih odobrili, nisu ih razvili u sistematsku primijenjenu hermeneutiku. Umjesto toga, bili su jednostavno pridodani četirima priznatim izvorima islamskog prava (Kur'anu, Sunnetu, konsenzusu i analogiji), a da im nije posvećena pažnja koju zaslužuju.

Stanje u kojem se nalazi čovjek danas nije nužno bolje nego što je nekada bilo na svim poljima, uključujući interpretacije koje nastoje identificirati sveobuhvatne ciljeve i intencije Božije Objave. Oni koji se upuštaju u te interpretacije mogu pribjeći korištenju metoda koje oni vide "opravdanim stvarnošću", ali koje, zapravo, ne moraju biti dopuštene tekstem. Božija Objava došla je kako bi ostvarila specifične ciljeve. Međutim, neki su tekstovi koji nam pokazuju kako ostvariti te ciljeve kategorični, a drugi su spekulativni. I baš kao što nas Objava obavezuje da ostvarimo te ciljeve, ona nas obavezuje da upotrijebimo sredstva koja su spomenuta u tekstu. Pravila koja mogu biti pod utjecajem sadaš-

njih okolnosti jesu ona koja se temelje na spekulativnim tekstovima. Što se tiče onih koja se zasnivaju na kategoričkim tekstovima, primjenjive okolnosti ne utječu na njih. S tim u vezi, vrijedno je napomenuti da, uprkos oslanjanju na nepromjenjive islamske principe i uprkos identificiranju kriterija i uvjeta koji treba da spriječe zapadanje u zamke zanemarivanja i popustljivosti, s jedne strane, i pretjerivanja i ekstremizma, s druge strane, islamska misao i dalje treba da razvija i kristalizira načine razumijevanja i odnošenja prema promjenjivim okolnostima na jedan dinamičan i inkluzivan način.

Sada ćemo se vratiti sugestijama koje su ponudili savremeni muslimanski mislioci u vezi s onim što bismo mogli nazvati metodologijom primjene i srodnim problemima. U svojoj knjizi *Fikh et-tedejjun* (Jurisprudencija pobožnosti) en-Nedždžar predstavlja ono što bismo mogli imenovati "jurisprudencijom stvarnosti" kao važan element "jurisprudencije pobožnosti" i "jurisprudencije primjene" pravila koje sadrži. Kada govori o "stvarnosti", en-Nedždžar se poziva na sve aspekte ljudskog života sa svim njihovim složenim međusobnim odnosima, uzrocima i posljedicama. Najbolji način da se stvarnost razumije jeste da se u njoj sudjeluje skupa s ljudima kako bi se upoznalo s njihovim problemima. Onda kada nastojimo da analiziramo takve probleme možemo se osloniti na rezultate različitih nauka, od psihologije, sociologije i ekonomije, do fizike, hemije, astronomije i sl.

Odnos prema tekstu sastoji se od napora koji se ulaže kako bi se razumio tekst, s jedne strane, ali i konkretne realnosti, s druge strane. Razumijevanje teksta i njegovog odnosa spram datih okolnosti ishudit će odgovarajućom primjenom.

### 3.1. Osnove metoda razumijevanja

En-Nedždžarov "metod razumijevanja" sastoji se od tri elementa: (1) istraživanje, (2) apstrahiranje i (3) integracija. Proces ra-

zumijevanja tekstova kako ga zamišlja en-Nedždžar uključuje razumijevanje islamskih pravnih pravila na integriran način, tj. jednih u svjetlu drugih. Naprimjer, kasnija pravila treba razumjeti u svjetlu ranijih normi, pravila koja derogiraju ranije norme treba razumjeti u svjetlu tih normi, a pravila koja su neograničena treba razumjeti u svjetlu onih koja su ograničena.

En-Nedždžar identificira sljedeće osnove za razumijevanje teksta: (1) jezička, (2) intencionalna (tj. koja se odnosi na ciljeve koje tekst treba da ostvari), (3) komplementarna (kako tekst upotpunjuje ili je upotpunjen drugim tekstovima) i (4) racionalna.

Što se tiče racionalnog aspekta razumijevanja teksta, en-Nedždžar primjećuje da se način na koji neko pristupa kur'anskom tekstu kategoričkog značenja razlikuje od načina na koji se pristupa spekulativnom tekstu. Isto tako, način na koji se pristupa tekstu Sunneta razlikuje se od načina kako se pristupa tekstu Kur'ana. Tekst Sunneta (hadis) mora se istražiti kako bi se ustanovilo da li je njegova vjerodostojnost kategorična ili spekulativna. Nakon što se to utvrdi, istražuje se da li je njegovo značenje kategorično ili spekulativno.

Ako je tekst spekulativnog značenja, njegovo tumačenje mora zadovoljiti određene uvjete da bi bilo pouzdano i valjano. Ti uvjeti obuhvataju, naprimjer, da se: (1) tumačenje mora zasnivati na jasnom dokazu, (2) tumačenje mora biti konzistentno s ograničenjima jezika u pogledu gramatike, sintakse, lingvističkog konteksta i sl. i (3) tumačenje ne smije biti u konfliktu s kategoričkim tekstom ili priznatim pravnim principom. Nadalje, en-Nedždžar pravi razliku između dvije vrste "racionalnog znanja". Jedna je obilježena potpunom ili gotovo potpunom izvjesnošću, dok je druga obilježena neizvjesnošću. Prilikom tumačenja islamskih tekstova učenjaka treba da se oslanja samo na prvu vrstu znanja. U svjetlu te vrste znanja, interpretator će biti potpomognut u konkretizaciji značenja teksta i izvođenju cilja koji tekst treba da ostvari. Jer, cjelokupan islam temelji se na višim ciljevima koji uspostavljaju po-



redak njegovih dužnosti i zapovijedi. Nadalje, ovi ciljevi odražavaju ljudske interese i potrebe koje, ako se pravilno zadovolje, omogućavaju ljudima da ostvare sreću i blagostanje.

### 3.2. Osnove metoda primjene

En-Nedždžar primjećuje da primjena pravnih pravila kojom se ispunjavaju ciljevi ustanovljenja tih pravila zahtijeva pridržavanje određene metodologije. Najvažniji princip te metodologije, prema njegovom viđenju, jeste konkretizacija ili individualizacija. Stvarnost čini mnoštvo skupova okolnosti, slučajeva i događaja koji pogađaju i pojedince i zajednice i koji se javljaju u različitim kontekstima, prostornim i vremenskim. Stoga, primjena datog pravila na potpuno isti način u svakoj situaciji bez uvažavanja individualnih razlika može voditi ka teškoći i, umjesto da ispuni cilj pravila, može imati suprotan efekt. Drugi princip na koji se en-Nedždžar poziva jeste *tahkik el-menat*, tj. utvrđivanje situacija na koje se dato pravilo primjenjuje. Treći princip jeste *tahkik el-me'al*, tj. utvrđivanje što je moguće preciznije koje su moguće posljedice / rezultati primjene datog pravila.

Osnove metoda primjene		
Individualizacija	Utvrđivanje situacija na koje se neko pravilo primjenjuje ( <i>tahkik el-menat</i> )	Utvrđivanje mogućih posljedica ( <i>tahkik el-me'al</i> )

Konačno, potrebno je istaknuti da sekularisti nastoje predstaviti primjenu islamskih pravila kao nešto što je ograničeno na polje prava. Nadalje, oni predstavljaju njihovu pravnu primjenu na Kur'anom propisane sankcije za određena krivična djela kao da se islam ne sastoji ni od čega drugog osim odsijecanja ruku kradljivcima i bičevanja preljubnika, klevetnika i alkoholičara.

Islam je, u suštini, miroljubiva vjera koja podstiče na iskren ibadet, strog moralni kodeks, dobra djela i iskren rad kako bi se ostvario prosperitet na zemlji i pokazala samilost prema ljudskom rodu. To je poziv na vrlinu i dobrotu, te na kolektivnu praksu uzajamnog podsticanja na življenje ispunjeno vrlinama istinitosti i strpljivosti te žrtvovanja na Allahovom putu. Zbog toga, centristički pravac islamskog mišljenja poziva na primjenu islama u njegovom totalitetu, a ne samo određenih aspekata njegovog učenja kao što mnogi ljudi zamišljaju. Nadalje, kao što je el-Karadavi naznačio, islamsko pravo ne može se primijeniti na odgovarajući način ako ljudi koji ga primjenjuju ne vjeruju u njegovu svetost i ne odnose se prema njemu s poštovanjem.

Stoga, odgovarajući pristup primjeni islamskih pravnih pravila na životne situacije poziva na realizam, umjerenost i čvrst doktrinarni okvir za mišljenje i djelovanje. Svi ovi elementi od vitalne su važnosti jer nijedan od njih ne može sam osigurati odgovarajuću primjenu pravila islamskog prava. Tek ako imamo sva tri ova elementa koja djeluju skupa, moći ćemo opet povezati lanac koji predstavlja savremenu islamsku misao.





## Rječnik pojmova

*Ehl er-re'j*: "Ljudi mišljenja"; Ovaj pojam odnosi se na sljedbenike Imama Ebu Hanife koji su izvodili pravna pravila upotrebljavajući razum i razlučivanje i koji su prihvatili hadise koji su ispunili stroge kriterije ocjene.

*Idžtihad*: Napor koji ulaže osposobljen učenjak islamske jurisprudencije kako bi izveo pravna pravila iz islamskih izvora (Kur'ana, hadisa, konsenzusa i analogije).

*Idžtihad er-re'j*: Formuliranje ličnog mišljenja o nekom pravnom pitanju koje se zasniva na zaključivanju na temelju dokaza i konsultacijama s drugim učenjacima.

*Istihsan* ili pravna preferencija: Odluka da se, prilikom suočavanja s novom situacijom, ne primijeni pravilo koje je bilo primijenjeno na neku analognu situaciju nego da se da prednost pravilu koje je u skladu s ciljevima islamskog prava. Pravna preferencija podrazumijeva da se ljudskim interesima i ciljevima i intencijama islamskog prava da prednost nad rezultatima kijasa ili analogijskog zaključivanja.

*Istislah* ili zaključivanje koje se temelji na neodređenim interesima: Utvrđivanje pravila, na osnovu neodređenog interesa, o nekom slučaju koji nije eksplicitno spomenut u bilo kojem autoritativnom islamskom pravnom tekstu i o kojem ne postoji konsenzus.

*Haber ahad* (ili *haber el-vahid*) ili pojedinačna predaja: *Ahad*: Jezički, pojam *ahad* ("pojedinačan") odnosi se na hadis koji prenosi jedan prenosilac. Praktično govoreći, međutim, pojam se odnosi na svaki hadis koji nije *mutevatir* ili *mešhur*, prema hanefijskoj usulsko-hadiskoj terminologiji.

*El-Mesalih el-mursele* ili neodređeni interesi (javni interesi): Interesi koji nisu eksplicitno ustanovljeni bilo kojim tekstom Kur'ana ili Sunneta ali o njima postoji opća saglasnost na osnovu okolnosti koje se javljaju u ljudskom društvu. Primjeri neograničenih interesa obuhvataju: asfaltiranje i popločavanje puteva, uspostavljanje administrativnih službi koje će pružati javne usluge građanima, upotreba saobraćajnih znakova, izgradnja kanalizacione mreže i sistema za odlaganje otpada itd.

*Mudžtehid*: Pojedinač osposobljen za idžtihad.

*Mutevatir*: Pridjev kojim se opisuje predaja koju prenosi grupa osoba koja je dovoljno velika i raznolika da je nemoguće da su se dogovorili o neistini.

*Kijas* ili analogijsko zaključivanje: Praksa zasnivanja novog pravnog pravila na nekom ranijem pravilu koje se tiče sličnog ili analognog slučaja.

*Te'abbudi*: Izvedenica od glagolske imenice *te'abbud* u značenju 'obožavanja' ili 'ibadeta'. *Te'abbudi* opisuje zapovijedi ili pravila koja nije moguće objasniti ljudskim razumom i za koja nije utvrđena osnova ili povod. Primjeri takvih pravila jesu broj rekata koje treba obaviti na određenom namazu, propisane sankcije za preljub i klevetu itd.

*Ta'lil*: Postupak identifikacije osnove (*'illeta*) nekog pravila i / ili situacije na koju se ono odnosi.

*Terdžih*: Vaganje suprotstavljenih dokaza kako bi se odlučilo koji od njih će biti primijenjen.

*Tevatur*: Izvještaj o nekom događaju koji prenosi grupa osoba koja je dovoljno velika i raznolika da je nemoguće da su se dogovorili o neistini.

*Usulski učenjak*: Stručnjak na polju principa islamske jurisprudencije (*usul el-fikh*).





*U ranim stoljećima islama odgovor muslimana na različita pitanja i izazove s kojima se suočavala njihova brzorastuća zajednica bilo je korištenje intelekta i nezavisnog rasuđivanja, utemeljenog na Kur'anu i Sunnetu, s ciljem iznalaženja odgovarajućih rješenja. Ova praksa naziva se idžtihad. Međutim, kako su prolazila stoljeća, vrata idžtihad postala su uglavnom zatvorena (mada je ovo pitanje složenije) u korist slijeđenja postojećih pravila koja su razvili učenjaci, putem analogije, premda su ona bila vremenski i kontekstualno utemeljena. Ovaj razvoj dogodio se, tvrdi se, do te mjere da su razum i upotreba intelekta, koji su sada zarobljeni u školama mišljenja (mezhebiga) i ranijoj naučnoj misli, stagnirali, a također i muslimanski svijet.*

*Idžtihad i obnova zastupa tezu da je kalemljenje rješenja koja su ukorijenjena u prošlosti na složene i jedinstvene realnosti našeg vremena, u perspektivi jedne veličine koja odgovara svima, paralizirala vitalnost islamske misli i poremetila njen osjećaj pravca, te da je za obnovu muslimanskog svijeta, nakon stoljeća nazadovanja, potrebno da oživimo praksu idžtihad. Fokusiranje pažnje na mišljenje kojim se iznalaze rješenja za nas same, utemeljena na našem vremenu i prostoru, koristeći se pritom mudrošću i iskustvom prošlosti koji su ukorijenjeni u Kur'anu i Sunnetu kao sredstvima ovog napora, iako nije jedino rješenje, zasigurno jeste potrebno i moćno.*



**Said Shabbar** profesor je na Fakultetu umjetnosti i humanističkih nauka Univerziteta Cadi Ayyad u Beni-Mellalu, Maroko, gdje je također rukovodio Trećom razvojnom i istraživačkom jedinicom, koja se bavi islamskom misli i međureligijskim i međukulturalnim dijalogom. Obavljao je i dužnost direktora Centra za znanje i civilizacijske studije i rukovodioca Istraživačke grupe za pitanja terminologije. Bio je gostujući profesor na nekoliko drugih marokanskih i drugih arapskih univerziteta. Član je brojnih akademskih i kulturnih društava, učesnik na brojnim seminarima i konferencijama, kako nacionalnim, tako i internacionalnim, i autor članaka u marokanskim i međunarodnim akademskim časopisima.