

Šta je to Šerijat? Uvod u epistemologiju normativne hermeneutike u islamu¹

Beddy Ebnou

Predgovor: medijacija i meditacija

Šta islam² kaže ili, pak, šta Kur'an propisuje za ovo ili ono? Ova su pitanja sastavni dio savremene semiologije. Ona su karakteristična za naše vrijeme. Danas se ova pitanja, u različitim varijantama, manje postavljaju u vjerskim školama i fakultetima za islamske studije negoli u redakcijama i studijima masovnih medija.

Islam, Šerijat (šari'a), fetve (*fatwā*, *responsa*) itd. već imaju svoj model funkcioniranja u leksičkom univerzumu primjerenom dominantnoj konzumerističkoj subjektivnosti. Oni se koriste kao mediološki, i štoviše „nemediološki“ očitosti.

Drugim riječima, ona su postupno, kroz dijalektički proces posredovanja / neposredovanja semantički „instalirana“ ili „reinstalirana“. Iz dana u dan njihove reprezentacije istovremeno se osnažuju, normaliziraju i jačaju. Njihov semantički naboj s protokom vremena neizmjerljivo se povećava. Religijska, kulturna ili kultur-

1 Prijevod je sačinjen od poglavlja zbornika radova *Citoyenneté et pluralité* (Građanstvo i pluralitet) (Paris: Institut for Epistemological Studies-Europe, 2013) kojeg su uredili Beddy Ebnou i Osama Khalil. Autor poglavlja originalnog naslova *Qu'Est Ce Que La Shari'a: Introduction A L'Epistemologie De L'Hermeneutique Normative En Islam* je Beddy Ebnou. Prevela Anisa Lojo-Bajrić.

2 Islam ili islam? Specijalizirane studije prave razliku između islama kao religije u teološkom smislu i Islama pod kojim se podrazumijevaju ljudi, zemlje i sociokulturološki prostor. Ova tipografska distinkcija toliko je „nevidljiva“ i „propusna“ da se medijski diskurs zasniva na praktičnoj dvosmislenosti izraženoj kroz zamršenu vezu ova dva koncepta. „U evropskim jezicima ova riječ se upotrebljava da opiše cjelinu ljudi, zemalja, muslimanskih država, u njihovom, kako sociokulturološkom ili političkom, tako i religijskom prostoru. Često upravo na ovakav način i savremeni Arap interpretira riječ „al-islam“. Vidi više: L. Gardet, *EI2*, t. IV, str. 179-182.

alna norma sve više je sukladna medio-kibernetičkom toku. Ona je bez razlike očigledna, izvjesna, jednoznačna i neposredna.

Klasični autori, pak, čini se, nisu otvoreni ka mnogostrukim komparabilnim tumačenjima. Normativnost utemeljena na Tekstu ne smatra se lako shvatljivom. Naprotiv, ona, prema njihovom mišljenju, često zahtijeva mnogostruke i složene medijacije / meditacije koje njen smisao i značenja mogu učiniti razumljivim.

Stoga je potrebno upitati klasični normativni muslimanski korpus da pokuša razjasniti pitanje: „Šta je to Šerijat?“ Drugim riječima, potrebno je istražiti hermeneutičku epistemu na kojoj počiva muslimanska normativnost.

Ovdje se ne radi samo o tome da je potrebno identificirati pojam koji nazivamo Šerijatom, što je, zbog toliko nedefinisane upotrebe ovog termina u današnje vrijeme, poduhvat koji je težak sam po sebi, već prije svega i utvrditi načine po kojima se Šerijat uspostavlja u kognitivnim ili hermeneutičkim mehanizmima u klasičnom normativnom korpusu.

Taj posao, dakle, ima dva cilja:

1. ispitati normativni smisao ove hermeneutičke episteme i
2. ponovno ocijeniti način na koji se Norma artikulira u „pozitivnom“ ili historijskom normativnom korpusu.

Od Šerijata do fikha

Legitimitet islamske normativnosti čvrsto je utemeljen na osnovnim izvorima islama. Radi se o normativnosti koja je rezultat specifičnog oblika egzegetskog i hermeneutičkog posredovanja: *interpretatio legis*. Radi li se tu odmah o Šerijatu? Nema nikakve sumnje.

Šerijat predstavlja koekstenzivni normativni put ili perspektivu Teksta. On se iz tog razloga kao Standard,³ odnosno perlokucionu Riječ koja djeluje is-

3 Riječ šarīa ili šar kod klasičnih autora ima jedno veoma uopćeno značenje, koje ne odgovara nužno *ex auditu*, izrazima koji imaju pravno-normativnu namjenu. U rijetkim slučajevima kada se pojam šarīa u klasičnim djelima eksplicitno navodi kao predmet izučavanja, obično se ne radi o *aḥkām*u u pravnom smislu, već prije o teološkim / filozofskim ili etičkim pitanjima. To je, naprimjer, slučaj sa Ibn Rušdovom *Prosudbenom raspravom* (*Faṣl al-maḳāl fi mā bayna al-falsafa wa aš-šarīa min al-ittišāl*). Ovo je također slučaj i s djelom al-Āġurīja *Kitāb aš-šarīa* ili *aḍ-Ḍarīa ilā makārim aš-šarīa* ar-Rāġiba al-Isfahānija. Prvo djelo govori o teologiji, a drugo o etici. Vidi još: Abū Bakr al-Āġurī, *Kitāb aš-šarīa*, Abdallāh b. Umar ad-Damiġī (éd.) (Riyad: al-Waṭan, 1997) i ar-Rāġib al-Isfahānī, *aḍ-Ḍarīa ilā makārim aš-šarīa* (Beyrouth: Dār al-kutub al-ilmīya, 1980).

Ibn Rušd smatra da pojam šarīa ili šar obuhvata „ispravno“ znanje i „ispravnu“ praksu: „Mi moramo, kaže on, znati da se krajnji cilj šar-a svodi na sljedeće: podučavanje ispravnoj nauci i ispravnoj praksi. Ispravna nauka podrazumijeva spoznanje o Bogu, Slavljen i Hvaljen neka je On, o stvorenjima onakvim kakva su, a naročito o najuzvišenijim među njima, te spoznanje o blaženstvu i patnjama na budućem svijetu. Ispravna praksa sastoji se od činjenja djela koja

tovremeno na transcendentan i imanentan način u cijelosti podudara s religijom.

Fikh, odnosno ono što se u današnje vrijeme zove „muslimanskim pravom“⁴ jeste, na što ukazuje etimologija, najprije oblast koja se bavi hermeneutičkim razumijevanjem, to jeste u ovom slučaju *interpretatio legisom*. To je pravni sistem koji je primarno jurisprudencijski, a ne državni i jurisdikcijski. Iz tog razloga djela o fikhu bave se samo interpretativnom analizom u normativne svrhe. Ona treba da se bave naukom u pravnom smislu, a ne pravnim zakonima. Njihova svrha nije da budu neposredni izraz Šerijata.

Fikh je jedan povijesni poduhvat koji nikada nije do kraja dovršen. On predstavlja način razumijevanja čija je normativnost neprekidno u hermeneutičkoj razradi. Ta normativnost je zamršena, zasnovana na pretpostavkama, hermetična i promjenjiva (*zanni*). Klasična razlika između *furū'a* i *uṣūla* često se predstavlja kao razlika između jednog dijela koji je osnovni i nužan i drugog dijela koji je sporedan i neizvjestan.

Upravo se zbog toga fikh u školama raščlanjuje, odnosno pojavljuje *in concreto* u vidu suprotstavljenih mišljenja. Zbog toga i *faqih* kontinuirano, u pravom smislu te riječi, rekonstruiše *furūe*.

Interpretatio legis i vječno otvorena građa

U pozadini se nazire otpor zbog načina na koji *interpretatio legis* može i mora biti postavljen. Da li se interpretativne metode koje različite škole fikha koriste ocjenjuju na osnovu istih kognitivnih i normativnih vrijednosti? U svakom slučaju, ne postoji nijedno učenje kojem po zakonu pripada isključivo pravo da proglasi pravo značenje ili nadjača škole ili različite *responsa prudentium*.

osiguravaju blaženstvo, a uzdržavanja od onih koja vode patnji. Spoznaja ovih djela naziva se praktična nauka. Ova djela dijelimo u dvije kategorije: prvu čine vanjska i tjelesna djela, čije razumijevanje nazivamo *fikhom*, dok druga obuhvata duhovna djela, poput zahvalnosti, strpljenja i drugih moralnih odredbi koje šar' propisuje ili zabranjuje, čija se nauka naziva asketizam ili nauka o budućem svijetu.“

Vidi još: *Averroès, Discours décisif*, Marc Jeoffroy (tr.), Flammarion (éd.) (Paris, 1996), str. 149-151. Odlučili smo da u prevodu navedenog citata zadržimo pojam šar' (koji je Marc Jeoffroy na osnovu konteksta koristio za Objavu ili Objavljeni zakon kako bi izrazio opće značenje kakvo je koristio Ibn Rušd) i pojam *fikh* (koji prevodilac koristi za pravnu nauku). Tradicionalno, postoji također i podjela na tri nivoa: *aqīda*, *šari'a* i *ṭariq*, koje obično izražavamo približno kao: Vjera, Zakon i Put (u smislu duhovnog puta i potrage za Istinom kao inicijacijske ili mističke potrage. U navedenom citatu čini se da Ibn Rušd koristi termine *az-zuhd wa ulūm al-'āhira* - asketizam i nauke o budućem svijetu, da izrazi isti smisao).

4 Fikh kao nedržavno pravo ne treba miješati s postojećim zakonima u današnjim zemljama s muslimanskom većinom niti s „javnim“ pravnim sistemima nekadašnjih dinastija i carstava koja su zvana muslimanskim (kao što je *qānūn*). Za razumijevanje ovog „modernog“ načina određivanja pogledati Léon Buskens i Baudouin Dupret, *«L'invention du droit musulman»*, u *Après l'orientalisme* (Paris: Kartala, 2011), str. 72-92.

Nijedna škola, a tim više ni nijedan mudžtehid, nema autoritet da odluči i presudi *ex cathedra* između interpretativnih pozicija ili opcija. Pristalice svake pojedine opcije, međutim, njih shvaćaju kao odraz *interpretatio ad litteram* ili, u najmanju ruku, kao najvjerniju interpretaciju normativnih izraza *ex auditu*. Da li su onda takve interpretativne pozicije i opcije prinuđene da ostanu na otvorenim stazama značenja, da kohabitiraju kao istovremeno i sporazumno prihvatljive ili dopustive? Prije svega, kako prepoznati *interpretatio legis* koji je podesan da bude u službi Teksta i kako ga razlikovati od onoga koji će preći semantičke granice Teksta, te postati podložan interpretacijama tumača? Drugim riječima, kako razlikovati legitiman ili tačan *interpretatio legis* od onoga koji je pogrešan ili proizvoljan?

Od početka su se razilaženja u tumačenju smatrala znakom bogatstva Teksta i intelektualnih aktivnosti kroz koje se dolazilo do olakšavajućih okolnosti u području propisa.⁵ Škole fikha su, naime, povijesno silom prilika bile primorane da priznaju jedne druge. Bez obzira kojoj školi fikha pripada dato djelo, često je slučaj da ono, o različitim normativnim pitanjima navodi pozicije drugih škola ili drugih mudžtehida. Većina oprečnih pozicija među različitim školama ili unutar iste škole u svojoj argumentaciji navode bar prividno oprečne *ex auditu* izraze.

Uobičajeno je da se jedno pravno mišljenje oslanja na jedno svojstvo izraza nauštrb drugih. Dokazna snaga dodijeljena jednom izrazu zavisi također i od principa (*uṣūl*) prihvaćenih od strane onih koji ga navode (mudžtehida, pravnih škola itd.). U većini slučajeva to graniči sa, takoreći, principom relativizma, čak i pravne tolerancije, u smislu da se radi o različitim opcijama koje se nude u vezi s pravilom i normom. Radi se o onom poznatom principu normativne epistemologije koji nalazimo kod određenog broja teoretičara fikha a koji glasi: Svaki mudžtehid pogađa pravo (*Kullu muğtahid muṣīb*).⁶

Radi se, dakle, o prihvatanju principa iz jednog pravnog razloga koji je relativiziran u odsustvu mogućnosti da se odluči između suprotstavljenih izraza *ex auditu* ili između različitih mogućih interpretacija jednog te istog izraza. Ovaj princip pravnog relativizma često je istican od strane pravnika u tolikoj mjeri da je on njihovoj disciplini davao jednu relativnu toleranciju, nasuprot, recimo, uglednih teologa (*mutakallimūn*) koji su generalno manje skloni prihvatanju popustljive koegzistencije, u tolikoj mjeri da su postulati škola *kelama* manje skloni relativizmu.

5 Halifi Omeru ibn Abd al-Azizu, koji kod velikog broja autora sunnija uživa veliki moralni autoritet, pripisuje se da je rekao: „Ne bi mi bilo drago da među ashabima Muhammeda, a.s., nije bilo razilaženja. Bez razilaženja među njima ne bi bilo ni *ruḥṣi* (princip indulgencije, tolerancije, derogacije propisa).“ Vidi još: Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Kitāb al-faqīh wa-l-mutafaqqih, Ādil b. ūsuf al-Azāzī (éd.)* (Rijad: Dār Ibn al-Jawzī, 1997), str. 114.

6 Za pregled klasičnih debata o pitanju ovog principa pogledati: al-Ġazālī, *Mustaṣfā*, M.S. al-Ašqar (éd.) (Bejrut: Mu’assasat ar-risāla, 1997), t. I, str. 198.

Interpretativni subjekt ili problematika položaja mudžtehida

Kazuistički, fikh u užem smislu predstavlja elaborat od strane fakiha, odnosno mudžtehida, o *iuris prudens*. Njegov zadatak je da, pomoću metoda tumačenja iz dostupnih izvora, „oprezno“ izvede norme i normativne kvalifikacije. Često možemo primijetiti da jedinstvo normativnih iskaza iznesenih u datom slučaju ne garantuje jedinstvo *responsuma* koji se na njih odnosi. Norme do koji su *iuris prudens* ili mudžtehidi došli koristeći iste iskaze, naime, rijetko su identične. Moglo bi se diskutovati kako ta razlika ne izgrađuje same temeljne propise fikha, već specifičnosti dodjele klasifikacije činjenicama.

Međutim, kako ćemo često moći vidjeti, pluralitet škola i mudžtehida, kao i *ih̄tilāf al-fuqahā* kao pravni žanr koji se bavi ovim pluralitetom, potvrđuje više od navedenog. Čini se da se ovdje ne radi samo o pitanjima klasifikacije i sadržaja, uz svu njihovu važnost, niti jednostavno o kazuističkim pitanjima, pravnom presedanu ili entimemu, već, više globalno, o hermeneutičkom pitanju u pravnom smislu, o *interpretatio legis*, kada se ono vrši nad *ex auditu* izvorima (ili iz njih).

Građa nije samo otvorena, već je i beskonačna. Prije svega postoji Norma. Nakon toga dolaze norme zasnovane na Historiji. Norma se također izražava i kao specifična klasifikacija u datom prostoru i vremenu. Odstupanje u klasifikaciji u normativnom smislu nije nužno posljedica suštinske razlike. Međutim, i među samim normama postoje odstupanja takva da se njima mogu baviti mudžtehidi koji pripadaju čak i istoj školi, i koji, dakle, dijele iste epistemološke principe kad je riječ o *interpretatio legis*: 1) razumijevanje norme, 2) razumijevanje njenih izvora, 3) razumijevanje metoda tumačenja i 4) razumijevanje nivoa stručnosti koji je neophodan da bi se postalo mudžtehid.⁷

Centralno pitanje s aspekta tumačenja ostaje isto: na koji način *interpretatio legis* može raspolagati alatima i metodama koji mogu garantirati da se mudžtehidu nametne ono što govori ili želi reći normativni iskaz, a ne obratno, da se iskazu nameće ono što želi reći mudžtehid? Ukoliko mudžtehid aktuelizira Tekst u formi *responsuma*, odnosno ukoliko mu dodijeli normativnu aktuelnost, u odnosu na postavljeno pitanje, kolika distanca treba postojati između tumača i iskaza koji se tumači? Rizik pogrešnog tumačenja permanentan je: tumač je neizbježno osoba sklona subjektivnosti kao individualnoj, historijskoj svijesti, svijesti konsubstancijalnoj sa skupom karakteristika s kojima je rođen i / ili za koje je sudbinski vezan.

Iuris prudens, to jeste mudžtehid čini idžtihad, to jest optimalno i razborito koristi svoje sposobnosti i resurse u cilju razumijevanja značenja Teksta, vodeći računa da u tome ne podbaci niti pretjera. Na koji bi način on onda mogao da se ne obazire na samog sebe i da traži objektivnost u tumačenju koja će odvojiti proces razumijevanja od objekta koji treba pojmiti? Treba li priznati neizbježan uticaj subjektivnosti, odnosno postati svjestan uticaja svijesti u procesu svaranja u interpretativnom smislu? Drugim riječima, da li bi trebalo priznati nemogućnost

7 Ovdje se radi o četiri teme koje obično čine hermeneutički aspekt teorije fikha: *uṣūl al-fiqh*.

da svijest ili svjesna osoba budu izvan ili neutralni u procesu razumijevanja / tumačenja?

To je sav problem koji se nameće iz pomenutog epistemološkog principa: Svaki mudžtehid pogađa pravo (*Kullu muğtabid muṣīb*). Idealno, trebalo bi da fikh, kao razvijeni pravni sistem ili jurisprudencijski sistem u izradi, bude „pažljivo“ izveden iz izvora, a naročito onih *ex auditu*.

Fuqahā ili pravnici jesu mudžtehidi⁸ ili *iuris prudens* čije je egzegetsko izvođenje normi precizno definisano imperativom za posjedovanjem „opreza stručnjaka“, od kojeg u principu i zavisi njihov legitimitet. To, općenito gledajući, znači da oni ostaju vjerni značenju ili suštini *ex auditu* izvora, u ovom slučaju normativnom (*ratio legis, mens legis* itd.). Ali na koji način? Može li se jednoznačno normirati način razumijevanja onkraj individualnih subjektivnosti i slobode mišljenja?

Teorija prava (*uṣūl al-fiqh*) pruža različite odgovore, zavisno od pravne škole i, ponekad, autora. Kao i u svakom pravnom sistemu, prevencija proizvoljnosti koja se potencijalno krije u subjektivnosti pravnika tumača jedno je od najvećih pitanja kojima se bavi pravna nauka. Ograničen karakter sadržaja *ex auditu* izvora koji je čisto legislativan i njihov transcendentni karakter povećavaju njihovu zabrinutost o ovom pitanju.

Mekasidi odgovaraju pravnom pojmu *mens legis*, ali nadilaze klasično značenje ovog pojma. Oni, naime, po definiciji, izražavaju cilj i smisao postojanja normi, ali imaju dosta veću svrhu. Oni, u širem smislu, strukturiraju hijerarhiju normi čineći vrh piramide. Kao što formaliziraju opće *erga omnes* principe koji dopuštaju mudžtehidima da se očituju o specifičnim slučajevima u različitim kontekstima, ostajući u skloništu samih tih principa, mekasidi predstavljaju i hipernorme koje pružaju epistemijski i globalni hermeneutički okvir pravnog osnova fikha. Neće zvučati anahronično ako kažemo da mekasid u Aš-Šātībijeovom sistemu, naprimjer, igra logičko-transcendentalnu ulogu sličnu onoj kakvu igra Grundnorm u Kelsenovoj čistoj teoriji prava. U tom smislu, svrha mekasida jeste da utvrde granice tumačenja za mudžtehida, ustupajući mu aktivnu ulogu u dvostrukom razumijevanju činjenica koje je potrebno kvalifikovati i *ex auditu* iskaza koje treba sakupiti.

Rizik, koji je, po svojoj prilici, zajednički za sve pravne sisteme, da sposobnost tumača zakona može omogućiti onome koji ga izvršava da implicitno, ili pak eksplicitno, pređe iz položaja razboritog čitaoca na položaj „koautora“ normativnog korpusa, ili, dapače, autora zakonodavca, u fikhu je izraženiji zbog načina na koji on egzistira i razvija se kao stvaralac normi.

Radi se, u prvom redu, o jurisprudenciji običnih stručnjaka koji su *a priori* lišeni svakog legitimiteta ili autoriteta osim onog koji je vezan za stručnost u području jurisprudencije. *Fuqahā* su u principu „pravnici“, ali zapravo nisu ništa drugo do pojedinci, „savjetnici pojedinaca“. Oni, generalno, nisu sudije i nemaju oficijelnu sudsku nadležnost. Oni nemaju status isključivih interpretatora dogmatskog niti

8 U pravnom smislu fakih i mudžtehid jesu sinonimi. Vidjeti: Averroès, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, Ğamāl ad-Dīn al-'Alawī (éd.) (Beirut: Dār al-ġarb al-islāmī, 1994), str. 36.

strogo institucionalnog učenja. Njihova mišljenja ili odgovori proizaći će iz pravne doktrine, a ne iz sudske prakse ili formalno kanoniziranih odluka.

Fikh se tako razvija i kontekstualizira najprije i nadalje kao proces pronalazjenja odgovora od strane pravnika u svojstvu idžtihada. Iz toga možemo zaključiti, s brojnim klasičnim teoretičarima fikha,⁹ da ovi individualni odgovori ne obavezuju nepovredivi autoritet Teksta. Također, *interpretatio legis*, na jednom ili drugom nivou, tumači se neizbježno kroz aktivno učešće *faqīha*. To znači da je njegova svrha da rekonstruira tačno značenje Teksta u funkciji specifičnih parametara tekstualizacije / kontekstualizacije, ali također i u funkciji *faqīha* i njegove tehničke stručnosti koja mu obezbjeđuje status promišljenog tumača.

A šta je s kolektivnim odgovorom, odnosno *iğmāʾom* (idžmaom)? Sunnije *iğmāʾ* (idžmaʾ), jednoglasni stav pravnika, često smatraju izvorom prava koji slijedi odmah iza Kurʾana i hadisa. Teorija fikha pomno ispituje uslove i mogućnosti postizanja jednoglasnog stava. I sama definicija idžmaʾa predmet je brojnih kontroverzi. Radi li se o jednostavnoj interpretativnoj intersubjektivnosti, koja je „učinjena jednoglasnom“ i „objektivizirana“ i koja bi trebalo da pruži zaštitu protiv proizvoljnosti pojedinačnih interpretativnih subjektiviteta? Ili se prije radi o *extra legem* izvoru u vezi sa *ex auditu* iskazima, odnosno o autonomnom izvoru fikhskih propisa čiji *intra legem* okvir nije u potpunosti sadržan u normativnom korpusu Kurʾana i hadisa?¹⁰

Tekstualizacija / kontekstualizacija

Riječ, koja se smatra Božijim govorom i čiji su konačni primaoci Ljudi, materijalizira se, manifestuje, odnosno, preciznije, tekstualizira u Objavama (Kurʾanu i onima prije njega).¹¹ Drugim riječima, ovo lingvističko posredovanje od Riječi

9 Naprimjer, al-Ġuwaynī, *Al-burhān fī uṣūl al-fiqh*, A. ad-Dīb, Le Caire (éd.) (Dār al-anṣār, 1980), str. 187-192. Vidjeti još: J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), str. 193-199; W. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), str. 51-78; H. Bleuchot, *Droit Musulman* (Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille-PUAM, 2000), str. 103-145.

10 Više o brojnim klasičnim raspravama koje je ovo pitanje prouzrokovalo vidjeti u: A.M., Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāġī* (Alger: SNED, 1977), str. 397-409; B. Johansen, *Contingency in a Sacred Law, Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden – Boston – Cologne: Brill, 1999), str. 1-76.

11 Kurʾan definiše objavljenu poruku kao Jednu, jer dolazi od Jednog. Ona se objavljuje u svakom historijskom periodu i svakoj zajednici putem objave ili poruke (najave / novosti, upozorenja ili opomene). Teofanija se ne sastoji u prenošenju nove poruke, već u njenom kontekstualiziranom podsjećanju (*dikrā*). Prema kurʾanskom svjetopogledu, teofanija je historijski udar koji sa svakim poslanikom-vjerovijesnikom aktualizira Jedinstvenu Poruku i koji se nastavlja od postanka ljudskog roda do poslanika Muhammeda, a.s. Šijsko poimanje islama, odnosno poimanje većine šijskih škola, podrazumijeva određeni vid neprekidnosti Poruke, na jedan postposlanički način, kroz imamologiju kao put koji čuva duhovno naslijeđe poslanika. Postoji shvatanje koje je manje ili više slično kod mnogih sunijskih škola ili pravaca, naročito kod sufija, prema kojem je kroz duhovno otkrovenje moguće, milošću ili najvišom Božijom prisutnošću, ostvariti jedan vid komunikacije s transcendentnom Istinom.

stvara cjelinu iskaza koji su nužno vezani za Historiju. Zbog toga se ovdje radi o Poruci. Drugim riječima, da bi bila razumljiva Ljudima, Riječ se objavljuje iskazujući se. Prema svojoj namjeni, Poruka se neizbježno prenosi Ljudima na jednom ljudskom jeziku.

Ovaj prijenos Božanske Riječi na ljudski jezik centralno je pitanje cijele interpretativne i hermeneutičke problematike u vezi s teofanijskim događajem. Stoga je razumljivo da je Riječ objavljena na jednom posebnom ljudskom jeziku, na koji su specifični historijski, društveni, geografski i drugi uslovi imali utjecaj. Teofanija ili dolazak Riječi u Historiju ostvaruje se samo uz uslov ovog prisnog sjedinjenja koje postaje neizbježno sredstvo za razumijevanje onoga što se prenosi kao univerzalni smisao.

Za vjernika se Poruka objavljuje Ljudima putem teofanije koja je nužno „lokalizirana“ ili partikularizirana (poslanstvo). Ona se, dakle, objavljuje na posebnom jeziku, kojim govore Poslanik i Njegovi Ashabi.¹² Zajednički jezik između Vjesnika i njegovih neposrednih sagovornika, te uslovi i okolnosti njihove uzajamne komunikacije omogućavaju da se Poruka objasni i protumači. Očekivanja od svih kasnijih semantičkih rekonstrukcija (od strane fakiha / pravnika, muhadisa / tumača hadisa, mufesira / egzegete, mutekelima / teologa ili čak mutesavifa / mistika) nisu bila da će nas približiti pravom značenju, već da će rezultirati mudrim promišljanjem dijalektike tekstualizacije / kontekstualizacije. Drugim riječima, radi se o ponovnom čitanju Teksta uzimajući u obzir događaje i okolnosti koje su vladale u trenutku kada je Riječ postala Poruka i kada je tekstualizirana.

Semantička rekonstrukcija imala je za cilj da iz ponovnog čitanja izvede princip koji prevazilazi originalni slijed događaja¹³ i njegov prostorno-vremenski kontinuum i koji čini generalni smisao Poruke. Jedan takav postupak sinonim je hermeneutičkog kolebanja između načina na koji je shvaćen opći smisao Teksta, u trenucima kada se on dogodio i načina na koji ta osobitost može biti ponovno razmotrena kroz skrivena značenja, odnosno smisao izvan hronike vremena, specifičnih uslova ili geohistorijskih okolnosti. Tekst je stoga čitan u svjetlu svog antropološkog sidrišta i istovremeno istrgnut iz njega. Ovdje je parola da se treba historizirati da bi se oslobodio historije. Drugim riječima, radi se o utvrđivanju okolnosti koje su naročito normativne kako bi se razlikovale one koje su istaknute u Tekstu kao posebne, slučajne i moguće i one koje su općeg ili generičkog normativnog značenja.

Povrh vlastite dvosmislenosti svakog jezika, koji je i sam smješten u dovoljno utvrđene i definisane situacije i okolnosti komunikacije, bezgraničnost tran-

12 O ovoj temi vidjeti: Kur'an, XIV, [Ibrāhīm], ajet 4. Pogledati i: aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān* (Bejrut: Dār al-fikr, 1988); az- Zamaḥšarī, *Tafsīr al- aššāf* (Dār al-Qalam, 1995); ar-Rāzī, *Tafsīr mafātiḥ al-ġayb* (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiya, 1990); aṭ-Ṭabarī, *Maġma al-bayān* (Bejrut: Muassasat al-Ālamī li al-maṭbu'āt, s.d.

13 Pod „originalnim slijedom događaja“ autor misli na teoriju koja kroz različite događaje: ratove, saveze, dogovore i slično, analizira historiju, te koristi logiku da objasni uzroke događaja u prošlosti i predvodi događanja u budućnosti (franc. *événementialité*, engl. *eventalism*) (op.prev.).

scedentne Poruke čini precizno tumačenje naročito nejasnim. To je vjerovatno razlog zbog kojeg su fakihi (*fuqahā*) kao normativni tumači Poruke veoma zainteresovani za poslaničku paradigmu zato što ona sadržava ortopraksiju shvaćenu u gradu, odnosno historiji. Iz tog razloga sakupljanje hadisa i ustanovljeno je za fikih i zbog fikha. Fikih je na taj način opskrbljivan privilegovanim korpusom, s obzirom na to da je hadis dokument koji svjedoči poslaničku paradigmu (sunnet).

Kao projekcija ili inkarnacija Norme u gradu (u ovom slučaju, Gradu Poslanika, a.s.), hadis se smatra osnovom normativne hermeneutike, uvodnim *interpretatio legis*, koji je nerazdruživ od Teksta, poput normativnog autoriteta. Pred nedodirljivom prirodom Teksta, a zatim i Norme, fikih se prilično oslanja na hadis kako bi se više oživotvorio u jednoj historijskoj utjelovljenoj normativnosti.

Složena veza između sakupljanja hadisa i nastajanja fikha napokon je korjenito i nepredviđeno unaprijedila ovaj proces. Historija je u određenoj mjeri počela upravljati Tekstom. Riječ je o historiji koja je takva da se može predstaviti u jurisprudencijskom korpusu koji je izrađen u prvim stoljećima nakon Hidžre. Postepeno, fikih se počeo zatvarati sam u sebe. Velikim dijelom postao je produkt svoje historije, u smislu da se njegov historijski korpus stavio na mjesto Teksta. Jurisprudencijsko djelo postaje sami objekat nad kojim se vrši jurisprudencija, a elementi iz jurisprudencijskog korpusa često bivaju upotrijebljeni neovisno od svoje vlastite tekstualizacije / kontekstualizacije.¹⁴

Zaključak: jedinstvo i pluralitet

Za vjernike, veza između Riječi i njene tekstualizacije može se pojednostavljeno predstaviti na sljedeći način. Riječ kao Poruka daje se kao govor poslat ili objavljen od strane Govornika (Boga) primateljima poruke (ljudima) putem jednog Vjesnika ili Prenosioca Govora (svetih knjiga / Kur'ana), to jest Poslanika. Fikih je iz tog razloga područje izučavanja koje se odnosi na strogu i spoljašnju praksu slušatelja u vezi s Govorom. Fikih se u tome razlikuje od teologije (*kalām / uṣūl ad-dīn*), koja se, kao što joj i samo ime govori, bavi Govornikom, to jeste Bogom. Na isti način on se razlikuje i od tumačenja Govora (tefsira) kao riječi (hadisa: govora pripisanog Prenosiocu Govora) i od isključivog područja kritičke analize vjerodostojnosti ovih hadisa.

I – Bog: Govornik; teologija (*uṣūl ad-dīn / kalām*)

II – Objava / Teofanija / Pismo / Kur'an: Govor; egzegetske nauke (tefsir / *ulūm al-Qur'ān*)

14 Ibn Rušd ne oklijeva da ukaže na one koje smatra pseudofakihima, koji se, u nedostatku potrebnih sposobnosti da postanu mudžtehiđi i vrše *interpretatio legis* na osnovu Teksta, usuduju da supstituiraju *furū'* sa *uṣūlom* i, dakle, „tumače tumačenje“. Sa žaljenjem zaključuje kako se oni oslanjaju na naslijeđeni jurisprudencijski korpus koji im je izvor iz kojeg isprepliću norme. To su *muqallidī*, čiji opasni karakter potiče iz činjenice da su oni utemeljili svoj *taqlīd* u idžtihādu. Više vidjeti u: Averroès, *ad-Darūri fi uṣūl al-fiqh*, str. 144-145.

III – Vjesnik: prenosilac Govora; korpus poslaničkog govora (hadis)

IV – Ljudi: primatelji poruke; normativnost / ortopraksija / «muslimansko pravo» (fikh)

Pitanja u vezi hadisom (autentifikacija, interna i eksterna kritika iskaza, specifične kompilacije itd.) i ona u vezi s fikhom (središnjost pitanja vezanih za normativnost, razliku i razilaženje između principa i kriterija *interpretatio legis*, ustrojstva pravnih škola itd.) prerano su razdvojila fikh i hadis, kao dva različita i neminovna polja proučavanja. Zato je fikh postao područje istraživanja koje je utemeljeno u isto vrijeme na hermeneutici Tekstova, Kur'ana i posebno hadisa,¹⁵ bivajući dovoljno autonoman kao područje istraživanja koje je normativno vezano za individualnu i interindividualnu vanjsku praksu, drugim riječima na strogu ortopraksiju. Interpretativni komentari Kur'ana, a kasnije i interpretativni komentari hadisa, nastali su kao nezavisna egzegetska i hermeneutička područja odvojena od fikha, premda s njim dijele isti *ex auditu* korpus. Ako se Šerijat kao Standard, odnosno perlokucijska Riječ, u svojoj cjelini podudara s religijom, fikh nema tu ambiciju. Drugim riječima, fikh je ljudska recepcija i percepcija onoga što bi mogao biti univerzalni i nedodirljivi Zakon. Na ovaj način jedinstvu norme koja je apsolutna korespondira pluralitet ljudskih percepcija koje su relativne.

Fikh se sastoji od škola, a one su sastavljene od ogranaka,¹⁶ čiji se korpus razlikuje zavisno od vremena i prostora. Upravo je ovaj princip varijabilnosti tekstualizacije i kontekstualizacije, za koji se očekuje da će ostati vjeran jednoj pravdi koja je garantovana karakterom odijeljenim od moralnih vrijednosti i koja ima čisto i objektivno postojanje (teološki princip transcendentne pravde),¹⁷ u središtu pojavljivanja teorije fikha kao hermeneutike norme.¹⁸

15 Smatra se da je prvo djelo o teoriji fikha nastalo u formi teorije hermeneutike Kur'ana. Aš-Šā'ī (Muḥammad b. Idrīs, m. 204/820) napisao je svoje djelo na zahtjev da napiše djelo o normativnoj hermeneutici Kur'ana. Historiografija fikha objašnjava kako je aš-Šā'ī bio čovjek koji je, putujući kroz različita mjesta, postao svjestan ovog principa promjenljivosti. On je zbog toga na ista pitanja pružao različite odgovore, prilagođene društvima i različitim kontekstima. I samo djelo svjedoči o teškoćama kojima je aš-Šā'ī bio izložen prilikom tumačenja normativnog sadržaja Kur'ana bez korištenja drugih izvora, a naročito hadisa Poslanika, a.s. U uvodu svog djela on je nastojao pokazati da hadis, na temelju Kur'ana, ima jednak normativni autoritet kao i sam Kur'an, premda nije imao isti teološki status. Vidi više: aš-Šā'ī, *ar-Risāla*, Aḥmad Muḥammad Šakir (éd.), (Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1990), str. 32-33 (Za francuski prevod: La Risāla, *Les fondements du droit musulman*, Lakhdar Souami (preveo sa arapskog, priredio i tumačio) (Paris: Sindbad, 1997).

16 O ovoj temi pogledati: Beddy Ebnou, „*La norme éthico-juridique en fiqh entre transcendance et histoire*“, u *Les Cahiers de la Finance Islamique* (Éd. Université de Strasbourg, 2009), str. 29-36.

17 Pitanje objektivnog postojanja / nepostojanja moralnih vrijednosti zasnovanih na *ex auditu* izvorima i / ili junsaturalističkim principima (pozicija nekih mu'tazilija naprimjer), tradicionalno zauzima veliki dio teološkog korpusa (*kalāma*) i često se postavlja u uvodnim dijelovima djela iz *uṣūl al-fiqh*, prilikom ispitivanja porijekla i legitimnosti određene norme.

18 *Uṣūl al-fiqh*, premda je historijski posmatrano, kao interpretativna i hermeneutička teorija bio najrazvijenije polje teorije fikha, zapravo čini samo jedan njen dio. Teorija fikha uključuje, osim *uṣūl al-fiqh* i *qawā'id al-fiqhiyya* (opći principi koji „pozitivnom“ korpusu normi daju principijelnu koherentnost) kao i područje *maqāṣida*, koje se najprije razvijalo unutar *uṣūl al-fiqh* i *qawā'id al-fiqhiyya*, da bi s aš-Šā'ībijevim *Muwāffaqātom* postalo nezavisno polje.