

Dr. Džasir Avde (Jasser Auda) rođen je 1966. godine u Kairu. Godine 1996. doktorirao je na Univerzitetu Waterloo u Kanadi iz područja dizajna i analize sistema. Studij iz područja teorije šerijatskog prava i intencija šerijata krunisao je doktorskom disertacijom na Univerzitetu u Welsu (Velika Britanija) 2007. godine. Poseban naučni interes dr. Jasser Auda je ispoljio u području intencija šerijata, u kojem je napisao više značajnih djela na engleskom i arapskom jeziku. Profesor Auda je u periodu 2005.-2010. godine bio direktor „Centra za izučavanje intencija šerijata“ u Londonu. Trenutno s dr. Tariqom Ramadanom vodi „Centar za istraživanje islamskog prava i etike“ u Dohi.

TOLERANCIJA JE NEDISKRIMINACIJA

Intervju sa
dr. Džasir Avde

Razgovarao:
Samedin KADIĆ
i Mirza SARAJKIĆ

Sažetak

U ovom intervjuu, Jasser Auda, vrsni poznavalac islamskog prava i etike, objašnjava pojam „meqasida“ u islamskoj tradiciji. Prema njegovom mišljenju, teorija meqasida je duboko ukorijenjena u islamsku tradiciju i seže sve do Poslanika, a. s., a posljednjih godina je rehabilitirana kao nasušno potrebna dimenzija islamskog prava. Teorija „meqasida“ promiče važnost konteksta u svim slučajevima koji su u centru islamskog prava. Taj kontekst podrazumijeva validnu interpretaciju Objave i sunneta, ali i poznavanje duha jednog vremena, običaje određene zajednice, te namjeru pojedinaca.

Na samom početku konstatirajmo kako je na sceni novi talas promišljanja o teoriji meqasida. Izgleda da je u posljednja dva desetljeća kreirana moda diskursa o meqasidima. Tako da se nekad čini da je to sasvim nov fenomen, što svakako nije slučaj. Možete li nam ukazati na neke razloge zašto se toliko dugo šutjelo o teoriji meqasida?

Teorija meqasida svakako nije nešto novo. Ona se smatra dijelom islamskog mišljenja još od doba Poslanika a.s. Poznato je da su ashabi često pitali Poslanika, a. s., o svrsi određenih propisa, odnosno, znali su kazati: „Poslaniče, da li je neka stvar od Allaha ili mi možemo dati svoj sud o njoj?“ Poznat je slučaj odlaska ashaba u pleme Benu Kurejze, kada je Poslanik kazao ashabima: „Ne klanjajte ikindiju dok ne stignete do mjesta gdje živi Benu Kurejza“. Međutim, prije nego što su došli do plemena Benu Kurejze, ashabi su vidjeli da će ubrzo nastupiti akšamsko doba. Zbog toga su se zapitali da li da klanjaju ikindiju namaz prije nastupanja akšama. Jedna grupa je ukazala kako je Poslanik, a.s., jasno rekao kako se ikindija treba klanjati kad se stigne do mjesta gdje živi Benu Kurejza, te će oni klanjati ikindiju tamo pa makar došli i u pola noći. Međutim, druga grupa je kazala: „Poslanik je te riječi rekao samo da bi nas potakao da brže idemo.“ Dakle, oni su smatrali da je Poslanikova intencija, cilj, maqasid, bio



da se oni što brže kreću. Tako su se ashabi razišli u mišljenju, te su neki klanjali u ikindijsko doba iako nisu stigli do plemena Benu Kurejza. Druga grupa, pak, klanjala je tek nakon jacije-namaza, odnosno kada su stigli do plemena Benu Kurejza. Kada su se vratili Poslaniku, žurno su ga upitali ko je u pravu. Poslanik nije ništa kazao, već se samo nasmijao. Što znači da su oba mišljenja ispravna i u skladu sa islamskom objavom. Naravno, mnoge stvari koje su ashabi činili bile su usko vezene za teoriju i razumijevanje šerijatskih ciljeva (meqasida). Međutim, moram kazati kako je terminologija bila drugačija. Nekada se to nazivalo „maslehom“. A u doba mezheba: „aslul-istihsan“. Pa kasnije, „aslul-istishab“ (kod zahirija), pa „e’amalul-akl“ (kod džaferija). Šafije su ovu teoriju nazivale „munasebe“, malikije su koristile termin „masleha“, a Ibn Rušd i Ibn Kajjim su koristili termin „garad“. El Amidi je koristio pojam „ille“ ili „sebeb“, tako da smo o istom fenomenu imali jako mnogo pojmova. Tek u nedavnom dvadesetom stoljeću i to zaslugom Muhammeda Abduh, koji je u fokus doveo poznatog učenjaka Eš-Šatibija, pojam meqasida je uveden na Azhar. To je učinio da se počne jako mnogo pisati o meqasidi, maslehi, šerijatskim ciljevima itd. Ako se pitamo zašto se to nije desilo prije Muhammeda Abduh i početka dvadesetog stoljeća kazat ćemo da je tome prethodio period dekadence u kojoj muslimani više od dva stoljeća nisu doprinjeli ni na jednom naučnom polju. Da ne budemo preoštri, možda je postojalo nekih intelektualnih proplamsaja, ali ništa novo i radikalno se nije dešavalo. Vi ste dobro primijetili da se u zadnjih dvadesetak godina kreira moda istihsada; ja smatram da je to rezultat prvenstveno jakog pritiska da se preispitaju stara i klasična mišljenja odnosno da se što više uvažava stvarnost, tako da sada fenomen stvarnost zbilje, „e-vaki’ā“, dobija dominantno mjesto u islamskom pravu – fikhu. Naime, stvarnost nam nameće pitanja koja prije nismo postavljali, s kojima se prije nismo suočavali i na koja nemamo odgovor. To je posebno očito u polju medicine kada govorimo o transplataciji organa ili genetičkom inženjeringu koji se ne spominju niti u Kur’anu, niti u hadisu, niti su ova pitanja razmatrana u konceptima istihsana, maslehe, istihsaba. Također, nismo se suočili sa pitanjima globalnog zagrijavanja, nestankom životinjskih vrsta, niti kada su u pitanju mediji, sa novinarskom etikom, itd. Dakle, stvarnost nam donosi nove izazove i stvara nove pritiske. Stoga se sve više trebaju izučavati intencije Objave, jer intencije

predstavljaju veću razinu filozofije i vezana su za pitanje „zašto“. Tako, ukoliko među ciljevima imamo svetost ljudskog bića, nepovredivost ljudskog tijela, onda nam to otvara put da razmatramo pitanje transplantacije. Ova problematika slična je i u drugim religijama i filozofijama. Stoga neki neopravdano smatraju koncept meqasida novim načinom mišljenja, novom metodologijom preuzetom iz drugih religija ili filozofija. Ali to nije tačno. Sama suština islama se ogleda u meqasidima.

Zašto ste se odlučili proučavati meqasid kao sistem? Da li je to adaptivni ili transformativni način promišljanja, kako to imenuje Tariq Ramadan?

Mislim da je to transformativni način. Ali sistemi su filozofski, a pristupi u logici, pravu, socijalnim znanostima, prirodnim znanostima su različiti. Postoji grčka tradicija mišljenja, grčka logika, jednostavna kompozicija u Aristotelovoj logici gdje se sve dijeli u dihotomije. Ova tradicija je sigurno obogatila islamsku metodologiju i islamsku filozofiju, ali je također, po mom mišljenju, imala i negativni utjecaj na nju. U islamskoj metodologiji uvijek imamo dva pola: „nasih“ i „mensuh“, „halal“ i „haram“, „hudždž“ i „batil“...

Koristili smo crno-bijelu shemu...

Takva vrsta shvatanja, ne samo da nije integrativna, već ne korespondira s vremenom. Ta drevna filozofija ne uzima u obzir relativnost crno-bijele slike, ne uzima u obzir sve one „sive zone“ niti dinamiku promjena. Napokon, mi smo bili zakoračili u moderno doba, modernu racionalnost, koju je predstavljao npr. Russel, ali čak i ova racionalnost je zastarjela. Da, takva racionalnost/logika pokušavala je da uspostavi relacije među stvarima, ali se ipak pokazala neuspješnom u svjetskim ratovima. Jer su svjetski ratovi naznačili neuspjeh cijelog modernizma i naglasili potrebu za novim formama, za promjenama, za nečim što bi bilo post-modernizam: moramo dekonstruirati sve centrizme u mišljenju, te uništiti moralnu bazu zapadne civilizacije (koja je u međuvremenu postala moralna baza čak i islamske civilizacije). Na primjer, Nietzsche u svom postupku genealogije morala pokušava reći da ne postoji ništa kao što je moral; dakle, ne samo da je moral relativan, kao što su to smatrali mnogi tokom povijesti,

nego je to što se zove moral zapravo ništa. Takvo rasuđivanje je završilo iskazom da je moral mrtav, odnosno „da je Bog mrtav“. Post-postmodernizam u koji ulazimo zadnjih dvadeset-trideset godina, to je vrijeme integrativne filozofije, to je novi trend, o kojem ne govori veliki broj ljudi, tradicionalne škole ga nemaju u programima, profesori ga ne spominju. Ali mi definitivno ulazimo u vrijeme sinergija, vrijeme integrativne, holističke filozofije. Svi ovi nazivi markiraju holistički, sveobuhvatni pristup stvarnosti, a ne parcijalni. One stare matrice, parcijalne crno-bijele sheme (znamo jedan hadis i na njemu izgradimo „cijeli svijet“, a ne uzimamo u obzir drugi hadis na integrativan način) i jesu dovele u prvi plan sistem meqasida. Bilo je zagovornika meqasida koji su govorili o univerzalijama („kullijat“), a kullijat, prema Šatibiju, Džuvejniju, itd., jesu holistički načini posmatranja islama. Dakle, gledati islam kao cjelinu, a teorija meqasida nam to omogućava. Sistematski pristupi su uvijek otvoreni, što znači da dozvoljavaju promjene u svom sistemu mišljenja. Ovaj princip otvorenosti je posebno važan u fikhu, jer fikh treba biti otvoren za relativnost u kojoj ljudi žive. Fikh nije doktrina, već interpretacija i to otvorena interpretacija. Drugi važan princip jeste multidimenzionalnost. To znači da se moramo usmjeriti na razne dimenzije stvarnosti, posebno u današnjem vremenu. Upućeni smo na medicinska pitanja (transplantacija jetre), ali i ekonomska, politička, sociološka, teološka... Islamsko pravo, fikh, kao i islamska etika ne mogu više postojati bez ovog multidimenzionalnog pristupa. To je jedna od nužnih osobina sistema, dok druge karakteristike mogu biti vezane za kognitivnost sistema. Moramo biti u stanju reći da postupamo u okvirima ljudskog razuma, a ne da lično zastupamo Uzvišenog Allaha. Ovdje leži i razlika između fikha i šerijata. Šerijat je božanski, veći, uzvišeniji, ali naš fikh, naše razumijevanje jeste relativno, ono je, kako sam to već napisao u svojoj knjizi, tek „ovozemaljsko viđenje“. Ukoliko se svijet mijenja, a mijenja se vrlo polahko, onda se i fikh mora mijenjati. To su sve razlozi zašto je sistematski pristup dio mojih istraživanja.

Moramo priznati da su mezhebi i škole fikha ustanovile određenu tradiciju, da li onda trebamo u savremenoj islamskoj misli neku vrstu Heideggerove destrukcije? Ne u kontekstu morala, nego u kontekstu fikha.

Kao prvo, mislim da dekonstrukcija mora biti rađena paralelno sa procesom rekonstrukcije. Ne mislim da se dekonstrukcijom sve završava.

Da li su meqasidi određena vrsta rekonstrukcije?

Da, ali oni su i poseban vid dekonstrukcije. Jer, šta je dekonstrukcija? To je razotkrivanje veza između znanja i moći. Može se početi sa dekonstrukcijom određenih razumijevanja. Ali, treba naglasiti da u islamu postoji i nešto što se ne može dekonstruirati. Ne možemo dekonstruirati Boga ili Njegovu riječ u deridijanskom smislu. Ne smijemo raditi decentralizaciju na Derridin način, iako to neki muslimanski mislioci čine. Riječ mora biti u centru, Allah mora biti u centru. Moramo precizno razgraditi šta može biti dekonstruirano, a šta ne, šta se može historizirati, a šta ne. Na primjer, možemo historizirati tefsir, ali bez historiziranja Kur'ana; možemo historizirati fikh, bez historiziranja hadisa; možemo historizirati i ljudsku dimenziju šerijata (a to je fikh), bez historiziranja samog šerijata (to su Kur'an i sunnet). Tako čuvamo Kur'an i sunnet – ne mislim da je interpretacija novotarija. To je radila svaka generacija uleme, i tu je riječ o obnavljanju: „tedždid“.

Stalno se vraćamo postmodernizmu, to je posebno interesantno za nas, između ostalog i zato što o temi islama i postmodernizma nije pisano. Naravno, postoje mnoge definicije postmodernizma, ali sve one se kreću oko sintagme „polivalentnost istina“. Kada kažemo „mnogo istina“ obični vjernik izražava sumnju. Kako dovesti u pravu mjeru islam i postmodernizam?

Kada govorimo o mnogostrukim istinama, moram kazati da je to također islamski koncept. U historiji islama poznata je škola korektora („el-musavvibe“); to su bili ljudi koji su prihvatili bilo koju vrstu idžtihada. Takav je i moj princip, jer ja smatram da svaki validni idžtihad je ispravan. Pa čak i u slučaju ako je rezultat validnog idžtihada u kontradikciji sa rezultatima drugog idžtihada. Dakle, u slučaju postojanja dva validna idžtihada sa dva različita rješenja oba su prihvatljiva. To je ta polivalentnost, istina, kazana postmodernim rječnikom.

Ali, da li možemo ući u diskurs sa postmodernim konceptom, koji predstavlja Kur'an i hadis logosom muslimanske civilizacije, što podrazumijeva

da logos mora biti dekonstruisan. Da li uopće možemo o tome razgovarati?

Mislim da moramo razgovarati, jer je postmoderna naše stanje i naš diskurs. Međutim, ne trebamo prihvatiti postmoderne definicije stvari. Ne vjerujem u Derridino „ništa“, ne vjerujem kako je u srijedi, u centru stvari: ništavilo. Mislim kako u centru nešto postoji. To možete zvati racionalnošću, logosom, Kur'anom ili Torom – nešto mora postojati u središtu stvari. Nemoguće je da u centru stvari postoji vakuum i mislim da se tu radi o nekoherentnosti Derridine logike. Čak i u centru njegove filozofije postoji nešto: njegov metod. Tako da dekonstrukcija samu sebe „dekonstruira“. Jer dekonstrukcija insistiranjem na svojoj metodi postaje meta-naracija. Dakle, dekonstrukcija je veliki narativ. Međutim, mi kao muslimani svakako trebamo naučiti i okoristiti se postmodernim otkrivanjem odnosa između znanja i moći. Ovi odnosi se moraju otkriti u muslimanskoj historiji. Ali, u isto vrijeme se moramo kretati u smjeru post-postmoderne. Po mom mišljenju, to je sistematsko mišljenje, holistički pristup stvarnosti. Dakle, potreban nam je neki vid dekonstrukcije ali koja će biti vezana za proces rekonstrukcije. Nadalje, postmodernizam nam otkriva neke veoma važne grane znanja, koje su nam potrebne u islamskom mišljenju. Najprije mislim na post-kolonijalizam i orijentalizam. Ove grane znanja bi svakako trebale biti inkorporirane u muslimanski sistem znanosti. Kritičko-pravne studije koje su nastale u feminizmu ili anti-rasne teorije su nam svakako potrebne. To nam je potrebno jer su i žene i afrička populacija bile ugrožene i osjetile su nepravdu sistema. Njihovim dostignućima se svakako trebamo okoristiti. Naravno, ja ne zagovaram istost muškarca i žene, niti bih prihvatio sva dostignuća ovih teorija, ali svakako su vrijedna dostignuća proučavanja veza između znanja i muške dominacije, odnosno dominacije bijelog čovjeka. Mi u fikhu imamo određene šovinističke formulacije. Nažalost, određeni pravници su zagovarali strašne stvari po ovom pitanju. I to se izdvaja u njihovim pravnim mišljenjima: fetvama. To je potrebno dekonstruirati. Dakle, određeni dijelovi postmodernizma su itekako značajni i moramo ih prihvatiti jer su oni dio savremenog ljudskog razmišljanja, znanja i metodologije. Mislim da se pojavljuju brojni postmoderni muslimanski mislioci i ja ih citiram u svojim djelima. Naravno, trebamo se okoristiti i poststrukturalistima i hermeneutičarima.

rima, ali na jedan sistemski način. Sistemski način promišljanja stvari najbolje koristi najrecentnija britanska filozofska škola. Takav nam pristup treba.

Kakva je uloga teorije meqasida u svemu tome?

Teorija meqasida je način na koji možete još uvijek staviti Objavu u centar stvari. Naime, čitanje Objave optikom meqasida rezultiralo je univerzalizmom, odnosno takvo čitanje se nalazi na sasvim suprotnoj strani od doslovnog čitanja Knjige. A Objava/Knjiga ne može opstati u centru ukoliko bude doslovno, literalistički čitana ili interpretirana. Doslovno čitanje knjige znači anahronost i nemogućnost držanja koraka sa stvarnošću. Dobro znamo da je islam poruka za svako vrijeme i svako mjesto i ta prouka može biti prenesena samo ukoliko se Objava čita kroz vizuru teorije meqasida.

Još nas jedna stvar interesuje kad je u pitanju postmodernizam, a to je pojam tolerancije. Postmoderna je doba tolerancije – za sve i svakoga. Kako islam gleda na fenomen omnitolerancije?

Kao prvo, sama riječ tolerancija, na arapskom „semaha“, predstavlja jedan od ciljeva šerijata (meqasida). Šerijatom se to nastoji postići u jednom društvu. Međutim, stvari postaju nejasne zbog različitog shvatanja tolerancije. Sama definicija tolerancije u islamu treba biti rekonstruirana. Jer, islam je veoma tolerantna religija i to ćete spoznati ukoliko ponovo iščitajte bogatu tradiciju Poslanika, a.s. Poslanik je tolerirao mnoge stvari ljudima, gotovo sve, čak i onda kada su na njega bacali izmet. Da li je moguća veća tolerancija od te? Tolerirao je i sve štete i pokušaje da bude ubijen. Međutim, mi svakako toleranciju ne možemo shvatiti i doživljavati u tom poslaničkom smislu, ne možemo ići toliko daleko, jer mi nismo poslanici. Zato je u muslimanskim društvima nužna redefinicija tolerancije. Moramo jasno kazati šta možemo tolerirati, a šta ne možemo. Mene često pitaju o homoseksualizmu; uvijek kažem da moramo tolerirati tu pojavu jer je taj fenomen bio prustan u svim društvima, pa i u društvu Poslanika, a.s. Međutim, u muslimanskoj zajednici postoje neprihvatljive stvari, bilo da ih čini muškarac ili žena. Zajednica je složna da su takvi postupci neprimjereni. Najbolja definicija tolerancije je nediskriminacija. Dakle, nešto vam se može sviđati ili ne sviđati, ali niko od nas ne može promijeniti de-

finiciju grijeha. Homoseksualizam jeste grijeh, ali je kao pojava bio prisutan i u doba Poslanika, a. s., i bio je tretiran u mnogim fikhskim raspravama. Mislim da, iako je to grijeh, ne smijemo se prema tim ljudima odnositi nasilno, ne smijemo ih diskriminirati kada je u pitanju posao ili klanjanje u džamiji, jer takvo što nije činio ni Poslanik, a.s. Znam da se na Balkanu i u arapskom svijetu o ovome nerado priča, ali ja govorim onako kako se islam odnosi prema ovom fenomenu. Sve dok se takve osobe drže reda, mira, poretka i pravde islam ostavlja mjesto za konsenzus. Naravno, ja neću promijeniti društvo svojim mišljenjem ili stavom, to je dugotrajan proces, ali smatram da kao muslimani ne bismo trebali biti diskriminatorni prema ljudima koji su drugačiji kada je u pitanju vjera ili izbor partnera, sve dok oni ne narušavaju dostojanstvo i ugled islama i Poslanika, i dok takve stvari nisu u potpunosti u suprotnosti sa vrijednostima jednog društva. Jako bitno je naglasiti da prvo moramo promijeniti sebe, ukoliko želimo promijeniti stanje u društvu, jer stanje u društvu odražava nas. Ukoliko smo mi sami autoritativni, ne možemo očekivati da živimo u liberalnom društvu. Mi sami trebamo prvo stvoriti liberalnu atmosferu ukoliko želimo liberalnu državu. Zato ne volim da muslimani prstom upiru u državu tražeći od nje da riješi mnoge stvari, a to mogu sami učiniti. Nije nužno da sve što se nalazi u šerijatu bude zakon, to je moje mišljenje. Postoje grijesi u šerijatu za koje svako zna i njihov status nikad neće biti promijenjen. Isto tako postoje i dozvoljene stvari. Ali to ne znači da to treba postati zakonom. Nije svaki grijeh zločin. Niti je svaka dužnost zakon. Ne može policajac stajati iza mene i gledati da li klanjam, šta klanjam i da li sam skrušen – to je domen ljudskog ponašanja, ne spada u ingerencije države. Islam nije pretakao grijeha u zločine sve dok ti grijesi nisu dosegali veliku razinu. Ubistvo je zločin. Javni blud je zločin. U suprotnom, to je grijeh, a nije zločin. Kako ja razumijevam državu u islamu, njena uloga nije velika i sveobuhvatna, a pogotovo ne u smislu moderne države koja zadire u našu privatnu sferu. Niti je država ta koja nameće moralnost. Moderne nacionalne države su u stvari jedna novina kada je u pitanju islam, jer ta država zadire u svaku poru našeg života. A to nisu činile čak ni najbrutalnije halife. Halifa nema šta da radi u nečijoj kući, osim ako se ne desi ubistvo ili nešto slično. Zato kad govorimo o toleranciji, moramo državu učiniti tolerantnijom, moramo smanjiti njene ovlasti i marginalizirati je. Znam da se ovo neće svi-

djeti političarima jer oni žele sve više moći. Moramo ograničiti državu kako bi ummet preuzeo veću odgovornost za svoj moral, obrazovni sistem, jer briga o tome nije uloga države.

Čini se kako muslimani ne mogu riješiti tu dilemu šta je njihova privatna odgovornost, a šta odgovornost države. Ali u tom kontekstu, kako i gdje primijeniti dostignuća teorije meqasida ukoliko su uloge zamagljene a institucije ummeta ne postoje? Da li je teorija mekasida ipak samo teorija koju donekle mogu primijeniti pojedinci?

Nažalost, to je još uvijek samo teorija sve dok ljudi ne uspiju promijeniti politički sistem. Nisam rekao vlade, nego političke sisteme. Mislim da trebamo promijeniti samu prirodu države i političke sisteme kako bi se sve ove ideje primijenile u javnom životu. Tu ja vidim važnost „arapskog proljeća“ jer se njime pokušao izmijeniti status *quo* u arapskom svijetu. Arapsko proljeće nije revolucija, to je samo sje-me revolucije. Potrebna je dalja potpora arapskom proljeću u zemljama poput Tunisa, Egipta, Jemena, Sirije, Bahrejna, Saudijske Arabije kako bi se promijenili politički i društveni sistemi, te da se naprave promjene u samoj kulturi u arapskom svijetu. To je jedan od načina primjene meqasida. Jer kada ponovo definirate, ponovo gradite sistem ili državu, onda imate priliku da vrijednosti sistema podignete na jedan veći nivo. Zbog toga mnogo poštujem učesnike arapskog proljeća jer oni žrtvuju svoje života kako bi se ostvario jedan slobodniji i pravedniji svijet. Arapsko proljeće nije ni iranska ni američka zavjera. Možda je to samo dio slike, ali većina slike u stvari odražava narod, milioni ljudi koji žele promjenu. Nadam se da će arapsko stoljeće uspjeti, da će stari načini upravljanja biti zbačeni. Kada se sve to desi onda možemo govoriti o teoriji meqasida.

Imate nekoliko djela koja razmatraju tradiciju muslimanske duhovnosti. Da li smatrate da su današnji muslimani suočeni sa debalansom religioznosti i duhovnosti? Kako to riješiti?

Naravno, mi muslimani imamo primijetan debalans između duhovnosti i religioznosti. Kod nas postoji dihotomija ili šizma između ova dva pojma, a to nije dio islama. U islamu su ove dvije komponente saobražene. Poznato je kako su klasični učenjaci kazivali: ukoliko jako dobro poznajete islamsko pravo, a niste produhovljeni, onda ste grijeshnici („men tefekkehe ve lem jetesavvef feqad tefessaq“), jer ukoliko poznajete pravo i zakon, a ne poznajete duh i duhovnost vi ćete naći neku pravnu doskočicu da učinite grijeh. Nadalje, islamski učenjaci su kazali i ovo: ukoliko ste predani duhovnosti a ne poznajete islamsko pravo, onda ste heretik („men tesavvef ve lem jetefekkah feqad tezendaq“). Poznati su nam brojni ljudi koji govore o duhu a ne poznaju ni pravo, ni svijet, ni stvarnost oko sebe i znamo da su to samo zanesenjaci, a to islam ne preporučuje. Konačno, samo oni koji poznaju pravo i zakone i koji su produhovljeni u islamu, na pravom su putu. Mislim da muslimani danas nisu na pravom putu, jer smo podijeljeni na dvije frakcije. Jednu čine obrazovani, a drugu pobožni. Imamo literaliste i areligiozne sufije. Mislim kako u islamu pravo treba biti kombinirano sa tradicijom tesavvufa. To možemo postići preko čistog tesavvufa kojeg su predstavljali Ibn Atta, El-Kušejri, El-Bagdadi itd. S tim da tesavvufska tradicija treba biti pročišćena islamskim pravom. Jer sve što je protivno islamskom pravu treba ukloniti, a što je sukladno unaprijediti. Smatram kako je tesavvuf u stvari islamsko obrazovanje, dok je fikh islamsko pravo.

Summary	الموجز
TOLERANCE IS NON-DISCRIMINATION INTERVIEW WITH DR. JASSER AUDA	التسامح هو عدم التمييز حوار مع الدكتور جاسر عودة
Samedin KADIĆ Mirza SARAJKIĆ	أجرى الحوار: سامدين قاضيتش وميرزا سرايكييتش

In this interview dr. Jasser Auda, renown scholar of Islamic law and ethics explains the meaning of the term „meqasida“ in Islamic tradition. According to his opinion, the theory of meqasida is deeply rooted in the Islamic tradition and it reaches all the way back to the Messenger s.w.s., and lately it has been revived as an essential dimension of Islamic law. The theory of „meqasida“ promotes the significance of the context in all the cases that are in the centre of Islamic law. That context implies a valid interpretation of the Revelation and the Sunnah, but also an insight into the spirit of a time, customs of a community, as well as an intention of an individual.

إن الدكتور جاسر عودة، المتمكن في الفقه والأخلاق الإسلامية، يشرح مفهوم "المقاصد" في التراث الإسلامي، وهو يرى أن جذور نظرية المقاصد تمتد عميقاً في التراث الإسلامي، حتى تصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد كثر الاهتمام بهذه النظرية في السنوات الأخيرة، باعتبارها جانباً لا يمكن الاستغناء عنه في الفقه الإسلامي. تشدد نظرية "المقاصد" على أهمية السياق في جميع المسائل المركزية في الفقه الإسلامي، ويعني هذا السياق شرحاً سليماً للوحي والسنة، إضافة إلى معرفة روح العصر وتقاليد المجتمع وأغراض الأفراد.