

ISLAM I MODERNIZAM

Transformacija intelektualne tradicije

Fazlur Rahman

Stranice koje slijede rezultat su istraživačkog projekta kojeg je poduzeo Čikaški univerzitet financirala Fordova zadužbina za islamsko obrazovanje. Ovaj projekat, koji je prvotno bio zamišljen kao dio jednog većeg projekta pod naslovom "Islam i društvena promjena", uključio je nekoliko mladih istraživača pored kodirektora projekta, mene i prof. Leonarda Bindera. Dok su se mladi istraživači prihvatili pisati monografije o različitim muslimanskim zemljama koje su proučavali za ovaj projekat, ja sam odlučio da napišem jedno opće djelo o srednjovjekovnom obrazovnom sistemu, s njegovim glavnim crtama i nedostacima, te o modernizacijskim naporima koji su poduzimani tijekom prošlog stoljeća. U zadnjem poglavlju pokušao sam razlučiti neke opće crte s kojima bi, vjerujem, ovi napori trebali biti nastavljeni da bi zaista bili plodotvorni.

Kao što će čitaoci vidjeti, pod "islamskim obrazovanjem" ja ne podrazumijevam, fizičku ili kvazi-fizičku opremu i instrumente za obučavanje kao što su knjige iz kojih se uči ili vanjska obrazovna struktura, već ono što nazivam "islamski intelektualizam". Za mene je to za bit visokog islamskog obrazovanja. Samo je razvoj izvorne, originalne i adekvatne islamske misli ono što mora osigurati stvarni kriterij za prosuđivanje uspjeha ili neuspjeha jednog islamskog obrazovnog sistema. Čitatelj će biti iznenađen mojom preokupacijom oko ispravne metode interpretacije Kur'ana i može se

pitati na prvi pogled, zašto ovo pitanje treba stajati u središtu islamskog intelektualizma. Odgovor je da Kur'an, za muslimane, jest doslovno Božija riječ objavljena Poslaniku Muhammedu, a.s., (između 610-632.) u smislu da vjerovatno nijedan drugi religijski dokumenat ne smatra se takvim. Nadalje, Kur'an sam za sebe tvrdi da je sveobuhvatni vodič za čovjeka, koji razumijeva i podrazumijeva ranije objave (12:11, 10:37, 6:114). I više od toga, kur'ansko objavljivanje i poslanička misija Muhammeda, a.s., trajali su samo dvadeset i dvije godine, period u kojem su se donosile razne odluke u vezi sa mirom i ratom, pravnim i moralnim pitanjima u privatnom i javnom životu što je zahtijevalo aktualno stanje. Na taj način Kur'an je od početka objavljivanja imao praktičnu i političku primjenu. On nije bio prosti vjerski i osobni pobožnički tekst. Poslanikova je misija također bila usmjerena prema moralnom boljitku čovjeka u konkretnosti i javnom smislu, više negoli prema privatnom i metafizičkom. To je naravno ohrabrilo muslimanske pravnike i intelektualce da u Kur'anu (i misiji Poslanika) vide jedinstveno izvoriste za odgovore na sve vrste pitanja. Budući je ovaj pristup bio uspješan u praksi dodatno je osnažio prvotno uvjerenje muslimana u djelotvornost objave u pružanju istinskih odgovora za svaku situaciju.

Ali na temeljna pitanja metode i hermeneutike muslimani nisu jasno odgovorili. Srednjovjekovni sistemi islamskog prava djelovali su prilično

Fazlur Rahman

Fazlur Rahman je rođen 21. septembra 1919. u današnjem Pakistanu. Pohađao je islamske škole u ranom stadiju obrazovanja. Magistarski rad iz arapskog jezika je završio na Punjab University u Lahoreu 1942. sa najvišim ocjenama. Doktorsku disertaciju iz filozofije je odbranio na Oxford University, na temu Avicenna's philosophy. U periodu 1950.-1958. je radio kao predavač na Durham University. Bio je docent na Institute of Islamic Studies, McGill University u Montrealu između 1958.-1961. Nakon toga, vraća se u rodni Pakistan i u periodu 1962.-1968. obavlja funkciju direktora pri Central Institute of Islamic Research. Međutim, kao predstavnik škole islamskog modernizma, dolazi u sukob sa ortodoksnim krugovima unutar društva. To ga podstiče na ponovni povratak na Zapad. 1969. biva namješten na mjesto profesora islamske misli pri University of Chicago gdje je i ostao sve do svoje smrti. Sa te pozicije je žestoko kritizirao ortodoksne snage u Pakistanu, i muslimanskim sredinama uopće. Tvrdio je da su oni prepreka ponovnom preporodu islamskog ummeta. Tokom ovog perioda, izvodi veliki broj mladih alima. Između ostalih, i naš reis, Dr. Mustafa Cerić, je završio doktorat pred njim. Za zasluge u doprinosu islamskim naukama, University of Chicago ga je 1987. učinio the Harold H. Swift Distinguished Service Professor. Prije toga, 1983., bio je dobitnik Levi Della Vida nagrade za islamske naučnike koju dodjeljuje UCLA. 26. jula 1988. je preselio na Ahiret.

Profesor Rahman je ostavio iza sebe plodonosan rad.

Autor je preko stotinu članaka i deset knjiga:

- Intikhab maktubat Shaykh Ahmad Sirhindi (Selected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindi). Lahore: Iqbal Academy of Pakistan, 1984.
- Afghanistan: looking to the future: seminar report. (ko-urednik). Islamabad: The Institute of Strategic Studies, 1990.
- Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity. Kuala Lumpur: S.A. AbdulMajeed, 1993.
- Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Islamic Methodology in History. Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.
- Islam. Chicago: Chicago University Press, 1979.
- Islam & Modernity: transformation of an intellectual tradition. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- The Philosophy of Mulla Sadra. Albany: State University of New York Press, 1975.
- Avicenna's Philosophy: an English translation of Kitab al-Najat. Westport Conn: Hyperion Press, 1952.
- Prophecy in Islam: philosophy and orthodoxy. Chicago: Chicago University Press, 1958.

Ermin Sinanović

www.bosanskialim.com

uspješno dijelom i zato što su prve generacije ispoljile realizam uzimajući sirovu građu za pravo iz običaja i institucija osvojenih područja, koje su modificirali gdje je bilo potrebno u svjetlu kur'anskog učenja i integrirali ih s tim učenjem. Ondje gdje su interpretatori pokušali izvesti pravo iz Kur'ana apstraktno - npr., u oblasti kaznenog prava nazvanog hudūd - rezultati nisu bili zadovoljavajući. To je zato što instrumenta za izvođenje prava i drugih društvenih institucija, zvani qijās, ili analogno prosuđivanje nije bio usavršen do željenog stupnja. Nesavršenstvo i nepreciznost ovih pomagala imalo je za posljedicu nedostatak adekvatne metode za razumijevanje samog Kur'ana, o čemu ću detaljnije govoriti poslije. Ovdje se radi

o jednom općem promašaju razumijevanja naglašenog jedinstva Kur'ana, praćeno praktičnom upornošću da se izolirano fiksiraju riječi različitih ajeta. Rezultat ovakvog "atomističkog" pristupa bio je taj da su pravne odredbe često izvođene iz ajeta koji po namjeri nisu pravni.

Zbog promašaja da se Kur'an razumije kao jedno dublje jedinstvo koje teži jednom definiranom pogledu na svijet (weltanschauung), plaćena je najveća cijena u oblasti teološke misli. Dok je u oblasti prava, u relativnoj odsutnosti jednog takvog unutarnje prepoznatljivog jedinstva, unošenje stranog materijala nudilo dostatni stupanj praktičnosti, isti taj proces adaptiranja stranih ideja u oblasti teologije - ponovo, zbog odsutnosti jedne

takve unirane vizije kur'anskog pogleda na svijet (weltanschauung) - pokazao se pogubnim, u najmanju ruku u slučaju eš'arizma, dominirajuće sunnitske teologije kroz cijeli srednjovjekovni islam. Kada se sunnitski teološki sistem suočio u dvadesetom stoljeću s otvorenom racionalno-filozofskom metafizikom muslimanskih filozofa (koji su izgradili svoj misaoni sistem na temelju grčke filozofije ali su ipak uložili ozbiljne napore da ga prilagode islamskoj ortodoksiji), prethodni sistem je skoro slomio potonji svojom jakom težinom. Zbog toga se filozofija povlači i razvija u ši'itskom intelektualno-duhovnom okruženju ili biva transformirana u intelektualni sufizam.

Filozofi su, a često i sufije, razumijevali Kur'an kao jedno jedinstvo, ali ovo jedinstvo je bilo nametano Kur'anu (i islamu općenito) izvana više negoli je izvedeno iz studija samog Kur'ana. Određeni su misaoni sistemi i misaone orijentacije bile prihvaćene iz vanjskih izvora (koji nisu nužno bili u suprotnosti sa Kur'anom ali su mu svakako bili strani i nerijetko su bili nespojivi sa njim), prilagođeni su na neki način islamskom mentalnom miljeu i izraženi uglavnom u islamskoj terminologiji, ali ovaj tanki furnir nije mogao sakriti činjenicu da njihova osnovna struktura ideja nije izvedena iz samog Kur'ana.

Ovaj manje-više umjetni islamski karakter ovih intelektualnih konstrukcija - bilo to Ibn Sinaova filozofija ili Ibn 'Arebijev misticizam - izazvao je snažan napad predstavnika islamske ortodoksije. Unatoč unutarnje slabosti i neadekvatnosti samog ortodoksnog sistema - poimenice Aš'arijeve teologije, koja je, sa svojim glavnim načelima o nedjelotvornosti ljudske volje i bezsvrshodnosti Božanskog prava, u sukobu s Kur'anom - pa ipak nije bilo teško da el-Ghazali i Ibn Tejmije (i mnogi drugi) lociraju temeljnu razliku između Ibn Sinaove metafizike ili Ibn Arebijeve teozofije i islamskog učenja. Krajnji ishod bio je da je islamski intelektualizam ostao odsječen.

Ovakava djelimična, ad hoc, i često strana obrada Kur'ana nije prestala ni u moderno vrijeme, u nekim slučajevima ona se pogoršala. Pritisci koje iznuđuju moderne ideje i snage za društvenu promjenu, zajedno sa interregnumom u muslimanskim zemljama, napravili su takvo stanje u kojem prihvaćanje nekih ključnih modernih zapadnih ideja i institucija odlučno brane neki

muslimani i opravdavaju to Kur'anom, drugi potpuno odbijaju modernizam i žestoko se protive tome, a produkcija "apologetičke" literature, što je zamjena za samoglorifikaciju reformi, jeste skoro beskrajna. Naspram ovakve pozadine razvijanje nekog adekvatnog hermeneutičkog metoda jest imperativ. Takav metod, po mom mišljenju, uključuje neke činioce a isključuje neke druge; ona se isključivo tiče kognitivnog (spoznajnog) aspekta Objave a ne njezinim estetsko-vrednovanim ili moć-vrednovanim aspektima. Cijela Objava jest djelo umjetnosti i pobuđuje smisao lijepog i smisao strašnog veličanstva (u sufijskoj terminologiji džemāl i dželāl). Međutim, iznad svega ona pobuđuje to neograničeno poimanje razuma zvano vjera koja je i osvajajuća i zahtijevajuća. Kur'an je prije svega to. Ali metod kur'anske hermeneutike o kojem ja govorim tiče se razumijevanja kur'anske poruke koja će omogućiti onima koji u nju vjeruju i žele živjeti prema njezinoj uputi - kako u osobnim tako i društvenim životima - da to čine koherentno i smisleno. U ovom čisto kognitivnom naporu mogu i muslimani, a u nekim oblastima i nemuslimani sudjelovati pod uvjetom da potonji imaju nužnu simpatiju i iskrenost, ali vjera, koja osigurava motivaciju nužnu da bi se živjelo s njom, svakako je karakteristika onih koji su po rođenju muslimani. Ja ne negiram da se vjera može roditi iz ovog kognitivnog napora ili da, što je više vjerovatno, vjera može i treba da vodi takvom jednom kognitivnom naporu, ali ovdje se radi o tome da se čista kognicija i emotivna vjera mogu praktično razdvojiti.

Kad govorim o "čisto kogniciji", to ne znači kogniciju povijesnih činjenica da bi se isključile vrijednosti, naprotiv, moja središnja preokupacija jest upravo oko vrijednosti; njihovo značenje i njihova interpretacija. Ali kognicija povijesnih vrijednosti je također moguća, sa jednim adekvatnim razumijevanjem, ali bez nužnog uključivanja vjere (mada, naravno, vjera može biti unesena kroz razumijevanje vrijednosti, ako ta vjera nije prosta dogmatika). Međutim, moja upotreba termina "povijesne vrijednosti" mora također biti jasna. Sve vrijednosti koje su s pravom moralne - a one su te kojim ćemo se baviti - imaju također izvanpovijesno, "transcendentalno" bivanje, i njihovo lociranje na nekoj tači u povijesti ne troši njihov praktični utjecaj ili, može se reći, ne troši njihovo značenje. Ova kategorija vrijednosti razlikuje

se od nekih drugih kategorija - npr., čisto ekonomskih. Određena ekonomska vrijednost, očitovana u određenom društvu u određenom prošlom vremenu, troši svoj život u okviru tog socioekonomskog konteksta i njezino značenje ne prelazi taj kontekst; ali to nije tako s moralnom vrijednošću.

Proces interpretacije koji se ovdje nudi sastoji se od dvostrukog pokreta, od sadašnjeg stanja prema Kur'anu, zatim unazad do sadašnjosti. Kur'an je Božanski odgovor, kroz Poslanikov um, prema moralno-društvenom stanju Poslanikove Arabije, posebice prema problemima komercijalnog mekanskog društva njegovog doba. Kur'an, vrlo rano, govori o "bremenu koje savije tvoja leđa", što je objavljeno u ajetu (94:1-3). Objava je nastavljena sa "bremenitijim problemima u tom društvu gdje su bili politeizam (idolopoklonstvo), eksploatacija siromašnih, nepoštena trgovina, i opća neodgovornost naspram društva (za što postoji dobar razlog da se vjeruje da je Kur'an to smatrao međuovisnim pojavama). Kur'an je iznio ideju o jednom i jedinom Bogu, pred kojim su svi ljudi odgovorni, i cilj brisanja očite socioekonomske nejednakosti. Kur'anska teologija, moralna i pravna učenja su se zatim postupno odvijala u političkoj areni: mekansko odbijanje Muhammedove, a.s., poruke, produžene rasprave koje su slijedile, i kasnije, u medinskoj fazi njegova života, kontroverzije koje su pokrenute naspram Židova i u nekoj mjeri naspram kršćana formirali su pozadinu naspram koje je Kur'an objavljivao.

Vidimo, dakle, da su se Kur'an i nastanak islamskog društva dogodili u svjetlu povijesti i naspram sociopovijesne pozadine. Kur'an je odgovor na to stanje, i u najvećem dijelu sadrži moralne, vjerske i društvene proklamacije kao odgovor na specifične probleme koji su se nametali u konkretnim povijesnim situacijama. Ponekad Kur'an jednostavno daje odgovor na jedno pitanje ili na jedan problem, ali obično su ti odgovori u smislu jasnog ili polujasnog ratio legis, dok postoje također i određena opća pravila koja su se obznanjivala s vremena na vrijeme. Međutim, čak i kada se daju jednostavni odgovori, moguće je razumjeti razloge i tako izvesti opće zakone proučavajući pozadinu materijala kojeg komentatori na prilično inteligentan način prezentiraju. Prvi od dva gore spomenuta pokreta sastoje se,

dakle, od dva koraka. Prvo se mora shvatiti značaj ili značenje datog izričaja proučavajući povijesnu situaciju ili problem na kojeg se odgovorilo. Naravno, prije negoli se pristupi izučavanju specifičnog teksta u svjetlu specifičnih situacija, mora se proučiti makrosituacija u smislu društva, religije, običaja i institucija, zapravo, života u cijeloj Arabiji pred pojavu islama, naročito u Mekki i oko nje - uključujući i perzijsko-bizantijske ratove. Prvi korak prvog pokreta, dakle, sastoji se od razumijevanja značenja Kur'ana kao cjeline, te u smislu specifičnih načela koje sadrže odgovore na specifične situacije. Drugi korak je da se generaliziraju ti specifični odgovori i da se proklamuju kao izrazi općih moralno-društvenih ciljeva koji se mogu "distilzirati" iz specifičnih tekstova u svjetlu društveno-povijesne pozadine i često izrečenih raticmes legis. Zapravo, prvi korak - razumijevanje značenja specifičnog teksta - podrazumijeva drugi korak i vodit će ka njemu. Kroz cijeli ovaj proces mora se pokloniti dužna pažnja svrhovitosti učenja Kur'ana kao cjeline tako da svako razumljivo značenje, svako obznanjeno pravilo, i svaki formulirani cilj bude u skladu sa ostatkom. Kur'an kao cjelina uključuje definitivni odnos prema životu i sadrži konkretni svjetonazor (weltanschauung), on također tvrdi da u njegovom učenju "nema unutarnje protivriječnosti", već da je u cijelosti skladan.

Osvrnut ću se sada na prirodu i mogućnost ovakvog zahtjeva za razumijevanje. Ovdje trebam napomenuti, međutim, da će (pored jezika, gramatike, stila itd.) izučavanje mišljenja muslimana - naročito onih iz najranijih generacija - biti od pomoći. Ali ova mišljenja trebaju biti na drugom mjestu u odnosu na objektivni materijal koji smo gore istaknuli, jer o povijesnim interpretacijama Kur'ana, mada su od pomoći, treba suditi na temelju postignutog razumijevanja iz samog Kur'ana. Postoji nekoliko razloga za to: prvo, općenito je mali napor učinjen da se Kur'an razumije kao jedno jedinstvo; nadalje, kako je vrijeme prolazilo i kako su nastojala, razvijala se i utvrđivala konačna mišljenja, tako su se umnožavale predodređene i subjektivne interpretacije. Stoga će povijesna tradicija biti više objekt suda za novo razumijevanje negoli pomoćnik za to, mada ovaj povijesni tradicionalni proizvod može nesumnjivo ponuditi neke svjetlosti.

Dok se prvi pokret čini od posebnosti (specifičnosti) Kur'ana prema utvrđivanju i

sistematiziranju općih principa i dugoročnih ciljeva, drugi pokret treba ići od općeg poimanja prema specifičnom shvatanju koje treba oblikovati i sprovesti sada. Naime, opće treba ostvariti u sadašnjem konkretnom društveno-povijesnom kontekstu. Ovakav pristup zahtijeva studiju sadašnjeg stanja i analizu raznovrsnih oblika tog stanja, tako da možemo procijeniti tekuće stanje i promjenu sadašnjeg u bilo kojoj potrebnoj mjeri, te da možemo iznova odrediti prioritete kako bi kur'anske vrijednosti mogli iznova primijeniti. U mjeri u kojoj uspješno ostvarimo oba pokreta ovog dvostrukog kretanja, kur'anski imperativi bit će ponovo životni i djelotvorni. Dok je prvi zadatak prije svega posao povjesničara, za drugi je očito neophodan instrumentarij sociologa, ali stvarna "djelotvorna orijentacija" i "etički inženjering" su posao etičara.

Drugi pokret će djelovati kao korektiv rezultatima prvog, tj. razumijevanja i interpretacije. Jer ako su rezultati razumijevanja promašeni u primjeni sada, onda ili je napravljen promašaj u procjeni sadašnjeg stanja, ili je načinjen promašaj u razumijevanju Kur'ana. Jer nije moguće da nešto što je moglo i zbilja bilo ostvareno u specifičnom kontekstu u prošlosti, ne može, dopuštajući razlike u posebnostima sadašnjeg stanja, biti ostvareno u sadašnjem kontekstu - gdje se "dopuštajući razlike u posebnostima sadašnjeg stanja" uključuju kako promjena pravila iz prošlosti u skladu sa promijenjenim stanjem u sadašnjosti (pod uvjetom da ova promjena ne narušava opće principe i vrijednosti koje su izvedene iz prošlosti) tako i promjena sadašnjeg stanja, gdje je nužno, tako da se (to stanje sadašnje) dovede u sklad sa općim principima i vrijednostima. Oba zadatka pretpostavljaju intelektualni džihad, a drugi predstavlja i moralni džihad ili napor uz intelektualni trud.

Intelektualni se napor ili džihad, uključujući i intelektualne elemente oba momenta - prošlosti i sadašnjosti - stručno naziva idžtihad, što znači "napor da se razumije značenje relevantnog teksta ili presedan u prošlosti, koji sadrži pravilo i da se promijeni to pravilo protežući ili ograničavajući ili, pak, modificirajući ga na takav način da se novo stanje može njime obuhvatiti s novim rješenjem." Ova definicija podrazumijeva da tekst ili presedan može biti generaliziran kao princip, a da princip

onda može biti formuliran kao novo pravilo. Ovo podrazumijeva da značenje prošlog teksta ili presedana, postojeće stanje i posredna tradicija može dovoljno objektivno biti znano, te da tradicija može sasvim objektivno biti dovedena pod sud (normativnog) značenja prošlosti pod čijim je utjecajem tradicija nastala. Iz ovoga slijedi da se tradicija može proučavati s adekvatnom povijesnom objektivnošću i da ju je moguće odvojiti ne samo od sadašnjosti nego i od normativnih činilaca za koje se pretpostavlja da su je uzrokovali.

U modernoj hermeneutičkoj teoriji "škola objektivnosti" inzistira da se najprije mora ustanoviti značenje koje je u namjeri uma koji je autor objekta proučavanja. Prema E. Bettiju, savremenom predstavniku ove škole, proces razumijevanja je "obrat" originalnog kreativnog procesa: oblike koje mi nastojimo sada razumjeti i interpretirati treba vratiti nazad do kreativnog uma, čiji originalni sadržaji nisu izolirani dijelovi već povezana cjelina, i koji se prave iznova živim u umu razumijevajućeg predmeta.¹ Ovdje treba naglasiti, međutim, da se ovo jedinstvo oblika ne može jednostavno pripisivati umu; mora se uzeti u obzir i stanje na koje se daje odgovor. Ovo, naravno, dopušta različite stupnje, ali izvjesno je, u slučaju Kur'ana, objektivno stanje je nužan uvjet (*sine qua non*) za razumijevanje, naročito jer je, u smislu njegove apsolutne normativnosti za muslimane, Kur'an doslovno Božiji govor kroz Muhammedov, a.s., um (ovaj potonji činilac je izrazito premalo istaknut od strane islamske ortodoksije) do povijesne situacije (činilac koji je također izrazito ograničen od islamske ortodoksije u jednom zbiljskom razumijevanju Kur'ana).

Poimanje škole "objektivnosti" kritizirao je Hans Georg Gadamer u djelu koje smo gore citirali kao "psihologizmi" i kao subjektivno. Iako je tačno da predstavnici ove škole često govore kao da bivanje ideja u autorovom umu jest važno da bi se razumjele (upoređi Bettijevo mišljenje gore navedeno, gdje on teži da poveže ideje s originalnim umom da bi ih razumio kao istinsko jedinstvo, dok ja tvrdim da nevidljivi kontekst ideja nije samo mentalni već se odnosi i na prirodnu okolinu), oni zasigurno ne shvataju ideje samo kao mentalne događaje; jer iako je njihovo događanje u umu, njihovo intentio ili njihovo značenje "odnosi se" na ono što je izvan uma. Protiv ovakvog mišljenja, Gadamer drži svoju fenomenološku doktrinu prema kojoj svako

iskustvo razumijevanja pretpostavlja preduvjet iskustvenog predmeta i zato, bez dužnog prepoznavanja ove činjenice da se bude unaprijed određen (što je bit Gadamerove sveukupne hermeneutičke teorije), bilo koji pokušaj da se bilo što razumije osuđen je na znanstveno poništenje. Ono što mene unaprijed određuje kao razumijevajućeg subjekta jest to što Gadamer naziva “djelotvorna povijest”, tj. ne samo povijesni utjecaj objekta istraživanja, već totalitet drugih utjecaja jest ono što čini sami kontekst moga bića. Tako nema govora o bilo kakvom “objektivnom” razumijevanju bilo čega. Čak i ako postanemo svjesni ove predodređenosti - tj. razumijemo “djelotvorno-povijesnu svijest” kao razliku od obične “povijesne svijesti” - ovo prvotno je toliko ograničeno da ne može nadvladati ovaj preduvjet. Jasno je, naravno, da je ova doktrina radikalno suprotna onom što sam gore zagovarao kao način hermeneutike Kur’ana. Ako je Gadamerova teorija ispravna, onda dvostruko-pokretna teorija koju sam naprijed iznio nema nikvog značenja. Nije čudo što mislilac kao što je Betti odbija Gadamerovo mišljenje kao beznadno subjektivno.

“Očito je da težina mog argumenta,” piše Gadamer,“ jest u tome da ovaj kvalitet bude određen djelotvornom povijesti te još dominira modernom povijesnom i znanstvenom svijesću i iznad bilo kakve moguće spoznaje o ovoj dominaciji. Djelotvorno-povijesna svijest je toliko radikalno konačna da naše cjelokupno biće, ostvareno u totalitetu naše sudbine, nužno nadmašuje spoznaju o sebi samom”² Ponovo: “Ustvari povijest ne pripada nama, već mi pripadamo njoj. Mnogo prije negoli mi razumijemo sami sebe kroz proces samoispitivanja, mi razumijemo sebe na samo-dokaziv način u porodici, društvu i državi u kojoj živimo... Samosvijest pojedinca je samo svjetlucanje u zatvorenim krugovima povijesnog života.”³ Zadatak filozofske hermeneutike jest da precizno objasni ovu predodređenost; stoga, “sa stajališta filozofske hermeneutike, kontrast između povijesnog i dogmatskog metoda nema apsolutnu validnost”.⁴

Princip djelotvorne povijesti laskavo izražen, naravno, nema prohođu. Očito je da su se dogodile promjene u ljudskim tradicijama, ponekad korjenite. U kršćanstvu, djelotvorna povijest petog vijeka Avgustina, trinaestog vijeka Akvinskog i šesnaestog vijeka Lutera nije mogla biti ista; ali ono

što je važnije od toga jest to da je svjesno mišljeni produkt ovih ljudi donio široke i vitalne promjene u kasniju djelotvornu povijest. Takav je slučaj i sa desetovjekovnim el-Eš’arijom, jedanaestovjekovnim el-Ghazalijom i četrnaestovjekovnim Ibn Tejmijom: islamska tradicija nije više uopće bila ista nakon svjesnog djelovanja svakog od njih i svih zajedno. Svaka kritika ili modifikacija jedne tradicije uključuje svijest o onom što se kritizira ili odbija i stoga, u toj mjeri, samosvijest. Imajući na umu revolucionarne promjene koje su napravili neki ljudi u svojoj tradiciji, nije ispravno kazati da je “samosvijest pojedina samo svjetlucanje u zatvorenim krugovima povijesnog života”. Neodrživo je, također, reći da su njihovi odgovori bili unaprijed određeni i primarno njihovim djelotvornim povijestima. Ono što izgleda razumljivim smatrati jest da svi svjesni odgovori na prošlost uključuju dva momenta koja se moraju razlikovati. Jedan je objektivna procjena prošlosti (što Gadamer ne dopušta), a što je u načelu moguće pod uvjetom da je na raspolaganju potrebnii dokaz; drugi je sami odgovor, koji nužno uključuje vrijednosti i koji je određen (nije unaprijed određen) mojim sadašnjim stanjem, u kojem je djelotvorna povijest jedan dio ali i koju sačinjava važnim dijelom moj svjesni napor i samosvjesna djelatnost. Za Gadamera ova dva momenta su potpuno nerazdvojivi i nešto što se ne može razlikovati.

Svojom izrekom da ne postoji apsolutni kontrast između povijesnog i dogmatskog metoda, prof. Gadamer želi reći da su oba metoda ograničeni djelotvorno-povijesnim elementom ali oba mogu propitivati tradiciju, jer postoji samo razlika u stupnju između ta dva metoda. Ovdje se može primijetiti da je propitivanje u povijesnoj metodi propitivanje povijesnih činjenica, budući da po definiciji i kao ideal ona se ne bavi vrijednostima, dok je propitivanje u dogmatskoj metodi primarno propitivanje tradicionalnih vrijednosti. Prije svega, veoma je nejasno da čak i u “dogmatskom” propitivajućem procesu neka “povijesna” svijest nije uključena, budući da je činjenica da tradicija jest tradicija prošlosti koja pretpostavlja neku “povijesnu” distancu. Međutim, mnogo važnije, može se zapitati da li je termin “dogmatski” ispravan u ovom kontekstu, jer ono što je Gadamer kritizirao kao “dogmatska” (tj. nepovijesna ili pretpovijesna) metoda propitivanja tradicije pokazuje se nakon bližeg uvida kao “racionalna” metoda propitivanja.

Kada Avgustin ili Luter propituje svoje tradicije, njihovo propitivanje bilo je u okviru dogmatskog polja, ali zasigurno je njihov metod bio racionalan - tj. oni su vjerovali da su određeni dijelovi njihove tradicije bili neprimjereni i protivrječni sa drugim mnogo temeljnijim dijelovima te tradicije. Ovdje, dakle, na mjesto "povijesne" distance ili prostora, posreduje racionalni prostor između prošlosti i sadašnjosti, iako, kao što sam rekao, povijesna svijest nije potpuno manjkava već je vjerovatno prisutna kao drugorazredna pojava.

Tako ako neko upita: "Šta je unaprijed određena djelotvorna povijest određene tradicije", nema jasnog odgovora, jer to ovisi o odgovoru na dodatno pitanje: "Za koga?" U slučaju svijesti koja može djelovati na namjernu promjenu u toj tradiciji, odgovor bi bio: "Tradicija minus promjena koju je ta partikularna svijest načinila." Ovo znači da proces propitivanja ili promjene jedne tradicije - u interese očuvanja ili obnove njezinih normativnih kvaliteta u slučaju njezinih normativnih elemenata - može nastaviti bezgranično i da ne postoji određena ili povlaštena tačka na kojoj je unaprijed određena djelotvorna povijest imuna od takvih propitivanja, te da potom bude svjesno potvrđena ili promijenjena. To je ono što je potrebno za jednu adekvatnu hermeneutiku Kur'ana, kao što sam izložio ovdje u glavnim crtama.

1 BAŠTINA KUR'AN I POSLANIK

Kada se pravi pregled Muhammedove, a.s., misije kao vjerskog vođe i kada se pobliže proučava Kur'an kao dokument njegovog poslaničkog iskustva, ne može se ne primijetiti jedno unutarnje jedinstvo i besprijeekorni smisao putokaza - unatoč mnoštva različitih povijesnih situacija s kojima se suočavalo i kritičnih stanja s kojima se susretalo - što se očituje u Poslanikovom djelovanju i kur'anskom upućivanju. Ja, naravno, ne govorim o stvarnom učinku koje je ovo učenje imalo na Muhammedove, a.s., prve sljedbenike, o čemu će biti riječi poslije, već i o naravi i kvalitetu ovog učenja, posmatranog u njegovom ambijentu (okviru), u odnosu na njegov povijesni kontekst s jedne strane i ličnost Poslanika s druge strane. U ovom dijelu

bavit ću se ovim učenjem po njegovim glavnim osobinama i ovom misijom po njezinim jasnim crtama, više negoli sitnim detaljima, kako bi pokazao originalnost i potencijale učenja i misije.⁵

Izvjescno je da su doktrine, zbog njihove međusobne povezanosti i ovisnosti, o Jednom Stvoritelju-Opkrbitelju Bogu, o nužnosti društveno-ekonomske pravde i o Sudnjem danu bile elementi Muhammedovog, a.s., originalnog religijskog iskustva. Kako se ovo iskustvo razvijalo pod općim odbijanjem Mekanaca da prihvate njihovo učenje, ideja o sudu u povijesti o narodima shodno kvaliteti njihovog kolektivnog ponašanja dobivala je stalno na težini polovinom i krajem mekkanskog perioda. Ustvari, ta ideja je nadsjenila onu o Sudnjem danu sve do medinskog perioda, gdje, zahvaljujući novim prilikama za uspostavu na etičkim osnovama društveno-političkog poretka, pozivanje na značenje Božijeg suda o ranijim narodima i njihove sudbine nije bilo više toliko važno. Pa ipak ideja o univerzalnom sudu se nastavlja. Iako su svijest o Bogu i uvjerenje u Sudnji dan moćne i stalne teme u Kur'anu, bez sumnje je da vjera u Boga i ljudska odgovornost imaju funkcionalnu ulogu u tome. I baš kao što u Kantovom smislu nije moguća idealna spoznaja bez regulativnih ideja uma (kao što je prvi uzrok), tako u kur'anskom smislu nije moguć idealni moral bez regulativnih ideja Boga i Sudnjeg dana. Nadalje, njihova bitna moralna funkcija zahtijeva da postoje radi religijsko-moralnog iskustva i ne mogu biti prosti intelektualni postulati u koje se samo "vjeruje". Bog je transcendentna sigurna tačka atributa kao što su život, stvaranje, moć, milost i pravda (uključujući i kaznu) i moralnih vrijednosti kojima se ljudsko društvo mora pokoriti ako hoće preživjeti i napredovati - neprestana borba za uzrok dobra. Ova stalna borba je ključ za čovjekovo normativno postojanje i sadrži službu ('ibādet) Bogu s čime Kur'an čovjeka izravno i neumorno zadužuje.

Međutim, istinsko ili "konstitutivno" - kao što je to u Kantovoj frazeologiji - učenje Poslanika i Kur'ana jest bez sumnje ono koje potiče na akciju u ovom svijetu, budući da to osigurava putokaz za čovjeka u vezi sa njegovim ponašanjem na Zemlji u odnosu na drugog čovjeka. Bog postoji u umu vjernika da bi regulirao njegovo ponašanje ako je religijski-moralno iskusan, ali ono što treba regulirati jeste bit materije. Nevolja kasnijeg srednjovjekovnog islama, kao što ćemo vidjeti, bila je u tome što je

ono što je bilo regulativ, poimenice, Bog, pretvoreno u ekskluzivni objekt iskustva i, tako, umjesto da čovjek traži vrijednosti iz iskustva, iskustvo je postalo svrha sama sebi. Da li jest ili nije ovo iskustvo imalo neki drugi sadržaj - eminentne sufije kao što su el-Ghazali i el-Sirhindi mislili su da nije, i ovo mišljenje očito da je i razumljivo i ispravno - ono je bilo ili neutralno naspram društvenog morala ili se čak odnosilo negativno prema tome. Intelektualni su naponi kršćanskih teologa da odgonetnu prirodu Boga (kao ljubav) i misterije oko trojstva bili prazni formalizmi uspoređujući to sa sufijskim iskustvom Boga (jer su potonji u najmanju ruku imali pozitivni i plodonosni utjecaj na izgrađivanje ličnosti, mada uglavnom pojedinačnu i asocijalnu). Pa ipak, kršćanska teologija je imala dobar učinak u izoštravanju uma, i zbog toga, kada je um kasnije bio primjenjen na prirodni svijet, proizveo je začuđujuće rezultate u znanstvenoj oblasti. Međutim, nevolja je modernizma, u obliku sekularizma, daleko gora i od srednjovjekovnog islamskog sufizma i od srednjovjekovne kršćanske teologije, jer sekularizam uništava svetost i univerzalnost (transcendenciju) svih moralnih vrijednosti - fenomen kojeg se tek počelo osjećati, što je najopipljivije u zapadnim društvima. Sekularizam je nužno ateizam. Kada je riječ o uspostavi društvenog poretka na etičkim osnovama - a to je danas najveća želja čovječanstva - onda se učinci srednjovjekovnog sufizma, kršćanske opsesije teologijom, i modernog sekularizma malo razlikuju.

Kako se razlikuju i kako su moralno osvježavajući kur'anski obziri - jer je Poslanik, sudeći i po Kur'anu i po sunnetu (tj., njegovom primjernom ponašanju), bio "opijen Bogom", a Kur'an se, izvjesno je, otkriva kao teokratski. Međutim, ova je duboka svijest o Bogu kreativnost i originalnost koja se odnosi na utemeljenje jednog etičkog društveno-političkog poretka u svijetu, budući da, sa stajališta Kur'ana, oni koji zaborave Boga u krajnjem slučaju zaboravljaju sami sebe (59:19), te se njihove individualne i kolektivne osobnosti raspadaju. Ova je svijest o Bogu poslala Muhammed, a.s., iz pećine Hirā', gdje je bio otišao da promišlja, u svijet i nikad više da se ne vrati u pećinu - ili kontemplativni život. Ono što je proizašlo iz njegovog iskustva u pećini nije bilo samo razvijanje ideje o mnoštvu bogova, već smišljen i odlučan napor da se ostvari društveno-politička pravda. On

je namjeravao izgraditi zajednicu za dobro i pravdu u svijetu - ono što sam nazvao etički zasnovani društveno-politički poredak "pod Bogom", tj. shodno principu da čovjek ne može izmišljati ili ukidati moralne vrijednosti prema svom vlastitom nahodaњу ili ugođaju, te da se te moralne vrijednosti ne smiju pogrešno upotrebljavati i zloupotrebljavati radi sebične koristi. Muhammed, a.s., nastojao je osnažiti i osloboditi slabije dijelove društva kao i lišiti privilegovane njihovih isključivih prava u oblasti vjere (kler), u oblasti politike (autokratska ili oligarhijska vlast), te u oblasti društvene ekonomije (neopravdanu ekonomsku ili na spolu zasnovanu moć). Gospodin Maxime Rodinson je odlično opisao Muhammeda, a.s., kao kombinaciju Karla Velikog, koji je raširio kršćanstvo među Nijemcima saksonskih plemena primarno zato da bi ustanovio i učvrstio jednu imperiju, i Isusa, čije kraljevstvo "nije bilo na zemlji".

Kada se proučava društvena strana Muhammedove, a.s., reforme, dva se obilježja izrazito nameću. Prvo, prije uvođenja glavne mjere za društvenu promjenu, temelj za to se dobro pripremao. Naravno, u oblasti javnog zakonodavstva Poslanik nije imao moć da djeluje dok je bio u Mekki; tek u Medini, gdje je imao i političku i administrativnu vlast mogao je donositi zakone. Tako, iako su kur'anska upozorenja protiv lihvarstva bila upućivana u Mekki, lihvarstvo nije bilo pravno zabranjeno sve dok Poslanik nije došao u Medinu, i to nakon nekog vremena. Slično tome, naglašeno očitovanje u vezi sa poboljšanjem uvjeta za siromašne čula su se od samog početka islama (zapravo, ovo je zajedno s vjerom u Jednog Boga bila motivaciona snaga za rađanje islamskog pokreta), ali propisi u ovoj oblasti, uključujući i propis zekāt takse, nisu bili objavljeni dugo nakon što se Poslanik nastanio u Medini, mada je mjera o "bratstvu" (muwākhāt) između mjesnog stanovništva (enšār) i mekkanskih doseljenika (muhādžirūn) bila poduzeta odmah nakon dolaska u Medinu. Ovi primjeri idu na štetu liberalne upotrebe "principa postupnosti" u kur'anskom zakonodavstvu, kojeg su tako mnogo eksploatirali kasniji muslimanski pravници i mnogi današnji reformatori. Pa ipak, bez ikakve sumnje je činjenica da Poslanik nije pravio izhitrene odluke oko važnih pitanja javne politike već je čekao "dolazak zore objave". Poslanik je bio stidna i šutljiva osoba i nije se miješao ljudima u njihove stvari sve dok su oni radili

u miru i slozi - slika o njemu u kasnijoj pravnoj literaturi kao besprekidno donošenje odluka iza odluka (češće protivrječnih nego što nisu!) o stvarnim ili hipotetičnim pitanjima zacijelo je neistinita. Ne treba ni reći da on nije nikad donosio odluku o hipotetičnim pitanjima ili o pitanjima na koja mu nije bila skrenuta pažnja. Na drugoj strani, unatoč Muhammedovoj, a.s., šutljivosti, nepogrešivo se ispoljava volja s jednakom odlučnošću, volja koja prezirno odbija kompromise o temeljnim pitanjima. Nije potrebno ni podsjećati da je čovjek tako suprotnih mentalnih crta i svijesti o "bremenitoj misiji", kao što Kur'an kaže, morao biti zauzet jednim stalnim unutarnjim dijalogom - idealnim moralnim stanjem za čovjeka u kojem treba biti, prema kur'anskom učenju. Ajeti iz sureta 53. gdje je Poslanik više puta morao praviti ustupke pred boginjama mekkanskih pagana koje su kasnije "dokinute", jesu, zajedno s drugim kur'anskim dokazima, izravni dokaz o ovom fenomenu. Druga strana Poslanika, njegova odlučnost, na kraju je nadvladala ovu njegovu stranu. Ako bi u svijetu postojao umjetnik koji bi mogao naslikati čista moralna stanja, Poslanikova slika bi se pokazala kao najzanimljivija, najatraktivnija i najznačajnija.

Drugo svakako važno obilježje zakonodavstva Kur'ana jest u tome (kao i odluke Poslanikove) što je uvijek imalo pozadinu ili povijesni kontekst, što muslimanski komentatori nazivaju "uzroci objave". Ali literatura o "uzrocima objave" često je vrlo protivrječna i haotična. Osnovni razlog za ovako stanje izgleda da je u tome što, iako su kur'anski komentatori bili svjesni značaja ovih "situacionih konteksta", zbog njihovog povijesnog značenja ili zbog pomoći za razumijevanje gledišta određenog sudskog naloga, oni nikad nisu shvatili njihov potpuni značaj, naročito sa druge tačke gledišta. Umjesto toga, oni su objavili princip da "iako jedan sudski nalog može biti upriličen za određenu situaciju, on je ipak univerzalan u njegovoj općoj primjeni". Ovaj princip je ispravan pod uvjetom da "sudski nalog" označava i vrijednost koja podupire taj sudski nalog a ne samo njegovu doslovnu izreku. Ali vrijednost se može dobiti samo dobrim razumijevanjem ne samo jezika, već iznad svega situativnog konteksta danog sudskog naloga. Ovo međutim, općenito nije rađeno, jer, kao što sam već rekao, stvarno značenje "uzroka objave" nije shvaćeno. Iz hadisa koji vlada u ovoj oblasti (iako postoji i neka informacija o mnogim značajnim

pitanjima) može se pretpostaviti da, budući da su se ovi razvoji događali za njihova života, Poslanikovi sljedbenici - ashabi - nisu se brinuli da zapišu ili da organiziraju zapisivanje, dok su kasnije generacije, iako su posjedovale određeni obim pouzdane informacije, bile ostavljene da pretpostavljaju na što bi ti "uzroci" mogli biti. Također, u njihovom društvenom i kolektivnom ponašanju Arapi su, kao i sve plemenski organizirane zajednice, bili veoma običajno vezani, a zbir uzornog ponašanja (zvani Sunnet) bio je zahtjev svetosti za njih - otuda i snažno i dugo protivljenje Muhammedu, a.s., koji je razbio ovaj zbir uzroka, često na najosjetljivijim tačkama. Jednom kada je apsolutno normativni objavljeni dokumenat bio ustanovljen. Arapi su naravno nerado skretali od njegovog doslovnog značenja. Ovo uglavnom objašnjava začuđujući stupanj integriteta kur'anskog teksta tijekom više stoljeća. Nesumnjivo da su prvi učenjaci i vođe zajednice ispoljavali dobrim dijelom slobodu i dosjetljivost u interpretaciji Kur'ana, uključujući i principe idžtihāda (osobno promišljanje) i qijās (analogno promišljanje određenog teksta Kur'ana, navodeći na temelju tog teksta argumente da bi se riješio neki novi slučaj ili problem koji ima bitne sličnosti sa prethodnim slučajem ili problemom). Međutim, nije postojao dobro argumentiran sistem pravila za ovu proceduru, pa su neke škole daleko otišle koristeći se ovom slobodom. Zbog toga se osmobjekovni eš-šāfi'i uspješno izborio za opće prihvaćanje "predaja od Poslanika" kao temelj za interpretaciju umjesto idžtihāda ili qijāsa. Pa ipak, stvarno rješenje leži u razumijevanju kur'anskih propisa isključivo u njihovom kontekstu i pozadini i nastojanju da se izvedu principi ili vrijednosti koje leže iza propisa Kur'ana i Poslanikova sunneta. Ali ova linija nije nikad sistematično razvijana, u najmanju ruku od muslimanskih pravnikā.

U većini slučajeva, međutim, nije teško prepoznati stvarni smisao jednog ajeta ili osnovno značenje danog propisa. Kur'an uglavnom jasno kazuje zašto se izdaje jedna naredba ili iskaz ili navodi komentar, mada rijetko poimenice ukazuje na poseban slučaj. Takav je slučaj ribā (lihvarstva), stvarni slučaj onih plemena koja, opterećena neizlječivim ribā dugovima, postaju opasni da izazovu nevolju koji se uopće ne spominje, ali se institucija riba osuđuje u najstrožije mogućim terminima kao odvratni oblik izrabljivanja i prijetnja



“ratom od Boga i Njegovog Poslanika” se objavljuje protiv onih koji ne odustanu od toga. Čak i kada razlog za određenu naredbu nije jasno izražen, nije ga teško prepoznati. Ako se uzmu u obzir ajeti o nasljedstvu, npr., postaje jasno da Kur’an u suštini proširuje pravo nasljeđivanja za ženu, koja to pravo nije imala u predislamskom arapskom pravu i stoga se bavi pitanjem upostave onih kategorija odnosa koji imaju pravo na nasljeđivanje. Ali, drugo, Kur’an također ukazuje na korisnost ovih potencijalnih nasljednika za vlasnika nasljedstva na temelju srodstva riječima: “Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši.” (4:11) Prema tome, iako Kur’an rijetko ukazuje na stvarne događaje i situacije i skoro nikada ne spominje imena, netačno bi bilo ako ga označimo kao ezoterički dokumenat, jer je očito da je moguće tačno odrediti razloge iza kojih stoje njegovi iskazi, komentari i propisi.

Osnovni zamah Kur’ana - naglasak na društveno-ekonomsku pravdu i bitnu ljudsku ravnopravnost - jest dosta dovoljno jasan iz prvih odlomaka. Sve što iza toga slijedi u vidu kur’anskog zakonodavstva u oblasti privatnog i javnog života, čak i “pet stupova” islama za koje se drži da su u prvom redu vjerski, ima značenje društvene pravde i izgradnje jedne jednakopravne zajednice kao cilja. Inzistirati na doslovnoj primjeni pravila Kur’ana, zatvarajući oči pred društvenom promjenom koja

se dogodila i koja se tako očigledno događa pred našim očima, jest isto što i namjerno poraziti njegove društveno-moralne namjere i ciljeve. To je baš isto kao kad bi, u smislu kur’anskog inzistiranja na oslobađanju robova, neko inzistirao na očuvanju institucije ropstva tako da može “dobiti zaslugu pred Bogom” zato što je oslobodio robove. Ovakvu vrstu promišljanja kojom bi se zadržalo ropstvo, naravno, rijetko bi ijedan inteligentan i moralno osjetljiv musliman zastupao. Međutim, postoji jedan argument koji upotrebljava velika većina muslimana, zapravo primarno velika većina muslimanskih vjerskih vođa koji je veoma sličan u naravi. Radi se o tome da, pošto je “stup” islama davanje zekāta, takse koju je Kur’an propisao primarno (ali nikako isključivo) bogatim za dobrobit siromašnih, onda neki ljudi moraju ostati siromašni da bi bogati mogli zaraditi zaslugu kod Boga. Naravno, ne postoji nijedno društvo na zemlji u kojem nema onih kojima je potrebna pomoć, a u islamu država, kroz svoj sistem zekāta, dužna je podmiriti njihove potrebe; ali argumenat kao što je ovaj teži da usmjeri odlučan udarac u samu orijentaciju Kur’ana i pribavlja najbolju vrstu propagande za komunistički slogan da je religija opijum za narod. Ili, ponovo, reći da bez obzira koliko se žene mogu intelektualno razvijati, njihovo svjedočenje u principu mora biti manje vrijedno od svjedočenja muškarca jest

sramotno nepoštovanje kur'anskih namjera za društvenu evoluciju - i tako dalje.

Baš kao što možemo vidjeti široki, humani principi pravde, međusobnog pomaganja i milosrda ugrađeni su u zgradu kur'anskog zakonodavstva tako da, obrnuto, djeluje pokret uma od konkretnog zakonodavstva Kur'ana nazad do općih principa koji završavaju na istim širokim principima koji sadrže njegov primarni zamah. Muslimani su, naročito muslimani modernisti, tvrdili da nam Kur'an nudi "principe", dok sunnet ili naše promišljanje utjelovljuje ove temeljne u konkretna rješenja. Ovo je mnogo manje negoli poluistina i opasno vodi krivim putem. Ako pogledamo u Kur'an, on ustvari ne daje opće principe: najvećim dijelom Kur'an nudi rješenja i odluke o specifičnim i povijesnim pitanjima; ali, kao što sam rekao, Kur'an pribavlja, direktno ili indirektno, razloge iza kojih stoje ta rješenja i odluke, iz kojih se mogu izvesti opći principi. Ustvari, to je jedini način da se dođe do stvarne istine o kur'anskom učenju. Stvari se moraju generalizirati na osnovu kur'anskog postupka pravih (aktualnih) slučajeva - uzimajući u obzir društveno-povijesnu situaciju a potom staviti to u upotrebu - budući da su, mada se mogu naći i neki opći iskazi ili principi, ovi u najvišem djelu utjelovljeni u konkretne postupke aktualnih pitanja, odakle se moraju izvući. Čist zaključak do kojeg se dolazi iz ovih razmatranja glasi u sljedećem: U oblikovanju bilo kakvog autentičnog i životnog islamskog zbira zakona ili institucija, mora biti dvostruki pokret: prvo, mora se krenuti od konkretnog slučaja postupaka Kur'ana - uzimajući u obzir nužne i relevantne društvene uvjete toga vremena - do općih principa na kojima se cjelokupno učenje usmjerava prema istom cilju. Drugo, od ove opće razine mora se krenuti nazad do specifičnog zakonodavstva, uzimajući u obzir nužne i relevantne društvene uvjete koji su sada na djelu. Tvrdnja da izvjesnost ne pripada značenjima posebnih ajeta u Kur'anu i njihovom sadržaju (pod pojmom "izvjesnost" ne mislim na njihov objavljeni karakter, jer bez sumnje Kur'an je objavljen u svojoj cjelovitosti, nego na izvjesnost našeg razmišljanja značenja i značaja tih ajeta), već da pripada Kur'anu kao cjelini, tj. kao zbiru koherentnih principa ili vrijednosti gdje se cjelokupno učenje usmjerava prema jednom cilju, može izgledati šokantno za mnoge muslimane koji su stoljećima naviknuti da misle o zakonima Kur'ana

na pojedinačan, atomistički i potpuno necjelovit način (iako Kur'an glasno proklamuje da se radi o visoko integralnom i kohezivnom obliku učenja). Sljedeći iskaz priznatog malikijskog prvaka el-Šaṭībija (umro 1388.) treba ih uvjeriti ne samo u njegovu razboritost, već i u njegovu apsolutnu nužnost. Nakon što je ustvrdio da vječna valjanost pripada samo "općim principima" (uōū-l-kulllijeh) a ne partikularnostima Kur'ana, el-Šaṭībī dalje kaže:

Budući da je to tako, tj. da čisti razum odvojen od šerijatskih principa nije u stanju dosegnuti religijsko-moralne vrijednosti, onda oslonac mora biti primarno na šerijatskim dokazima u izvođenju zakona. Ali prema njihovoj uobičajenoj upotrebi, ovi potonji su ili potpuno neizvjesni ili su veoma malo izvjesni - mislim na to kada se šerijatski dokazi uzimaju jedan po jedan. To je tako zbog toga što ako su ovi dokazi u kategoriji hadisa koji dolaze od pojedinačnog ili izoliranog lanca prenosilaca, onda je jasno da to ne vodi izvjesnosti. Ali ako su ovo hadisi kojima se može naći trag kroz veliki broj lanaca prenosilaca (mutewātir), izvijenost u odnosu na te hadise, tj. njihovo značenje, ovisi o premisama koje su sve ili većinom samo vjerovatne. A ono što ovisi o neizvjesnom nužno je da bude i samo neizvjesno. Jer određivanje njihovog značenja ovisi o ispravnom prenošenju jezičke upotrebe, gramatičkih mišljenja, itd. Uzimajući sve ove činioce u obzir, mogućnost ustanovljavanja značenja ovih hadisa sa izvjesnošću jest ništavna. Neki pravници su pribjegli mišljenju da, iako su ovi šerijatski dokazi po sebi neizvjesni, kada se potpomognu posrednom evidencijom ili popratnim pojavama (qarā'in), onda mogu dostići uvjerljivost. Ali ovo se događa vrlo rijetko ili nikako.

Dokazi koji se ovdje smatraju pouzdanim su samo oni koji se izvode iz jednog broja mogućih dokaza koji se utapaju u jednu ideju na takav način da se može postići izvjesnost, jer cjelovitost dokaza posjeduje snagu koju odvojeni i nespojivi dokaz ne posjeduje. To je razlog zbog kojeg jedna općeprihvaćena predaja posjeduje izvjesnost a to je, tj. slučaj pod raspravom ovdje, takav slučaj. Kada se kroz izvođenje iz cijelog niza mogućih dokaza određene stvari koherentna cjelovitost koja može dovesti do istinske spoznaje, onda je to što čini željeni dokaz... Na ovaj način su obaveze pet principa - kao što je zekat, itd. - apsolutno ustanovljeni. Uostalom ako bi neko navodeći dokaze za

obaveznost namaza to temeljio samo na Božijim ponovljenim riječima u Kur'anu: 2:43, 83, 110; 4:77; 6:72 itd., "klanjaj namaz", ova vrsta dokaza, uzevši je samu, bila bi otvorena za mnoge prigovore. Ali ovaj dokaz je potpomognut stalnim posrednim dokazivanjem i dobro raspoređenim pravilima čime je dužnost namaza učinjena apsolutnom obavezom u vjeri, toliko da osoba koja sumnja u to jest kao da sumnja u sami temelj vjere... Kad se razmatra zašto je konsenzus neoboriv dokaz ili zašto predaja od singularnog lanca prenošenja ili rezoniranja analogijom može postati neoboriv dokaz, onda se to sve može dovesti u vezu sa ovom metodom. Jer u svim ovim slučajevima, tj., konsenzusa, izoliranje predaje ili analogije, dokazi se navode sa mjesta koja su bezbrojna, i oni dolaze iz različitih vrsta izvora koje se ne mogu svesti na jedan oblik. Pa ipak oni se sjedinjuju u jednu ideju što je cilj svakog dokazivog promišljanja. Tako kada su različiti dokazi koji se tiču određene stvari obilati i kad se međusobno potvrđuju, kroz svoj cjelovit učinak, onda ti dokazi proizvode izvjesnost.

To je slučaj sa izvorima za dokaze koji se upotrebljavaju u ovoj knjizi - izvorima odakle se izvode principi. Ali raniji pravници su često ostavljali ovu činjenicu ne spominjući je i ne navodeći to jasno, pa su neki kasniji pravници to potpuno zanemarili. Rezultat toga bio je da je dokazivanje na temelju pojedinačnih ajeta Kur'ana i pojedinačnih hadisa postalo teško, jer taj pravnik nije dokazivao na temelju njihove zbirne (kumulativne) snage. Na taj način, protivnik je mogao napadati svaki pojedinačni tekstualni dokaz odvojeno i slabiti njegovu dokazivu vrijednost u skladu sa pravilima koja upravljaju principima koji su predviđeni da vode ka izvjesnosti. Pa ipak, ako bi se ovi tekstovi uzeli na ovaj način, tj. u njihovoj cjelovitosti i zbirnom (kumulativnom) učinku, onda ne bi bilo teškoće. Ali ako se šerijatski dokazi za opće principe kao i za posebne uzmu kao što ih takav protivnik uzima, onda ćemo ostati bez ikakve izvjesnosti u vezi sa bilo kojim šerijatskim pravilom - osim ako ne pridemo razumno kao partneru. Međutim, razum može igrati svoju ulogu samo nakon što su tu šerijatski temelji. Prema tome, nužno je slijediti princip sjedinjenja u cjelovitosti da bi se ustanovili temeljni (fundamentalni) dokazi.⁶

RAZVOJ ISLAMSKIH DISCIPLINA

Ako imam pravo u kriteriju za istinski islamijet koji sam postavio prethodno potkrepljujući to podužim citatom od eminentnog muslimanskog pravnika, to jest, da doktrina ili institucija jest izvorna islamska u mjeri u kojoj ona slijedi iz cjelovitog učenja Kur'ana i sunneta a stoga se uspješno primjenjuje za određenu situaciju ili zadovoljava potrebe, onda ona neće biti islamska u mjeri u kojoj ona ne slijedi iz učenja Kur'ana i sunneta kao cjeline i stoga neće riješiti dani problem ili biti primijenljiva na danu situaciju islamski. Postoje dva načina na koja se može takvo učenje primjeniti kao cjelina za danu situaciju bilo da se radi o društvenoj, političkoj, ili ekonomskoj situaciji. Prvo, neko može živjeti kroz ovo učenje i toliko ga potpuno internalizirati ili sažvakati tako da, kada se dana situacija postavi, on posuđuje situaciju u svijetu onoga što je on sažvakao. Drugi metod, intelektualan u karakteru u suprotnosti prvom metodu, koji se može nazvati eksperimentalnim, uključuje analizu učenja, kako u povijesnom tako i u sistematičnom smislu; to jest, ovaj metod posmatra razvijanje Kur'ana i sunneta povijesno tako da se razumije njihovo značenje, a onda sistematično raspoređuje vrijednosti u poretku prioriteta i posterioteta, podređujući više partikularne onim koje su više opće i konačne vrijednosti, i tako dolazeći do odgovora iz ovog sistema za dani problem ili danu situaciju.

Nakon smrti Poslanika, a.s., naročito kada su se ubrzo nakon toga muslimani proširili izvan Arabijskog poluotoka i kada su se suočili sa novim administrativnim, sudskim i fiskalnim situacijama, njihov način rješavanja ovih situacija bio je više kao prva negoli druga metoda, mada druga - intelektualno prosuđivajuća - nije potpuno nedostajala. To je bilo prirodno, jer u vrijeme Poslanika, mada su više misleći umovi među ashabima morali i tada promišljati o nekim pitanjima, Poslanik je bio tu da donosi nužne odluke. Otuda su muslimani naslijedili Kur'an i Poslanikov primjer, ali ne i detaljan intelektualno oblikovan sistem mišljenja. Kada su im se nova pitanja postavljala, npr., u Iraku i Egiptu, oni su davali odgovore, mada uzimajući u obzir mjesne običaje i praksu, oni su ih temeljili primarno na općem učenju Kur'ana, koje su oni u stvarnosti doživjeli i koje je ovladalo njihovim cijelim bićem, više

općenito negoli što su se obraćali pojedinačnim ajetima u Kur'anu ili tekstu Sunneta, ukoliko takvi ajeti nisu imali jasnu i neposrednu vezu s tim pitanjem. Naravno, među ashabima Poslanikovim nije svaki bio istog kalibra ili iste dubine intimnosti sa unutarnjim promišljanjem Kur'ana i Poslanika. Nukleus Poslanikovih sljedbenika sastojao se od relativno malo ljudi, i nije svaki ashab bio jedan Omer ili Alija ili Ibn Mesud.

Upravo je to bio razlog, dakle - jer su ljudi prve generacije islama prosuđivali u svijetu njihovog iskustva kur'anskog učenja kao cjeline - što nisu citirali pojedinačne ajete ukoliko nemaju direktnu vezu s problemom u pitanju. Ustvari, bilo je praktičnije s njihove strane da citiraju konkretan presedan iz života Poslanika, ako je bio na raspolaganju. Uostalom, oni su se oslanjali na opće razumijevanje namjera Kur'ana. Naglašena ilustracija dana je u primjeru Omerovog odbijanja nakon osvajanja Iraka da podijeli zemlju među muslimanskom osvajačkom vojskom kao ratnu dobit, shodno Poslanikovoj općoj praksi u Arabiji. Omerova je intuicija bila da Poslanikova praksa, koja se tiče plemenskih teritorija, nije više provediva budući da su sada cijele zemlje bile osvojene. Pod stalnim pritiskom opozicije, Omer se na kraju pozvao na Kur'an 59:10 da bi (podupro stav) koji je zauzeo bez citiranja bilo kojeg posebnog ajeta iz Kur'ana već u interesu općih kur'anskih zahtjeva za društvenu pravdu i pravedan odnos. Bila je to ova situacija koja je navela J. Schachta da čudno zaključiti u svojoj knjizi: *Origins of Muhammedan Jurisprudence* da u ranom procesu donošenja odluka u islamu: "Kur'an je bio različito predstavljan na drugorazrednom stupnju." Ako ova izjava znači, kao što je očigledno, da su muslimani ignorirali Kur'an u tom prvom slučaju, onda je ona neshvatljiva i apsurdna. Ali ako ona znači da su prvi muslimani djelovali na temelju svog iskustva cjelovitosti kur'anskog učenja i donosi citat posebnih ajeta samo u drugom postupku, onda ova izjava ocrta fenomen koji je i prirodan i razumljiv.

Najpresudniji stupanj u razvoju religijskih znanosti postignut je tijekom sljedećih dviju generacija, "tābi'ina" ("nasljednika") i tābi'in-tābi'ina ("nasljednici nasljednika"). Ove dvije generacije, naravno, nisu bile svjedoci objavljivanja Kur'ana i Poslanikove misije. Ipak bilo je i među njima onih koji su nadvisili mnoge ashabe u intelektualnoj

oštroumnosti; naravno, oni su bili krajnje iskreni ljudi. Upravo u vrijeme ovih prvih generacija koje su uslijedile nakon ashaba pravni genij muslimana donosi plod, i čini se izvjesnim da je često citirani navodni ḥadīth: "Neka Allah učini naprednom onu osobu koja pomno sluša ono što kažem i to vjerno prenosi drugima, jer bit će prenosilaca koji će biti manje dobri (ili nikako dobri) u razumijevanju značenja mojih riječi u odnosu na onoga kojem oni budu prenosili to"⁷, nastao u određenim krugovima pravnika iz ovih generacija. Očito je da ovaj ḥadīth ima za cilj pripisati zaslugu pravnicima za pravilno razumijevanje naspram tradicionalista koji samo prenose vijesti o Poslaniku.

Nazvao sam ovaj stupanj presudnim jer se baš u toku tog perioda počelo pozivati na pojedinačne ajete i tekst Ḥadītha da bi se razriješila pravna pitanja. Ako je dostatno napredan i očit tekst bio na raspolaganju, pitanje je smatrano "riješeno" zauvijek; ako, pak, nije, onda je trebalo naći tekst koji je dovoljno blizu slučaju koji je bio pod razmatranjem tako da se pitanje može riješiti na temelju sličnosti, mada dopuštajući i razliku. Prva je metoda nazvana naôô, tj. odluka na temelju "jasnog teksta", dok je druga metoda, mnogo složenije procedure, nazvana qijās, tj. analogno rasuđivanje. Naôô je tradicionalno smatran kao najsigurniji temelj za odluke i shvatan je kao apsolutno nepromjenjiv; ali odlomak koji sam citirao od el-Šāṭibīja u prethodnom dijelu snažno se suprotstavlja ovom stajalištu, jer, prema el-Šāṭibīju, nema pojedinačnog teksta koji je sam po sebi apsolutno dokazivana snaga ukoliko nije shvaćen u svjetlu povijesne pozadine i cjelovitog relevantnog učenja Kur'ana i sunneta. Zapravo, el-Šejbāni, dugovjekovni hanefijski pravnik (umro 799.), jasno kaže da određeni tekst može biti naôô, ili tekstualni dokaz, za više od jedne stvari ovisno o tome kako neko razumije tekst, tako da moguće dokazive riječi postaju "tekst ovisno o tome što se iz njih razumije".

Što se tiče qijāsa, ili analognog rasuđivanja (metoda koju su većina muslimanskih pravnika upotrebljavala radi izvođenja prava iz Kur'ana i sunneta), njegova upotreba u prvom stoljeću i po islama naravno da je dovela do haotičnih rezultata u zbunjujućeg bogastva pravnih mišljenja u islamu. Ako "jasan tekst" može imati više od jednog mišljenja, onda se teško može i zamisliti kako qijās, koji operira analogijom, može voditi bilo kakvim

uniformnim pravnim rezultatima. Ako je za jednog pravniku određeni ajet Kur'ana ili određeni presedan Poslanikov sadržavao osnov za analogno rasuđivanje za dalji slučaj, za drugog pravniku sasvim drugačiji tekst ili presedan nudio je osnovu za analogno rasuđivanje. Da su na ovom stupnju pravnici uradili sistematski okvir za vrijednosti i principe Kur'ana umjesto što su radili sa tako labavim pomagalima, rezultati bi mogli biti začuđujuće drugačiji. Ne da bi se razlike u mišljenjima otklonile - ovo niti je moguće niti poželjno - ali bi se u najmanju ruku razlike umanjile, i, što je važnije, ove bi se razlike događale na mnogo shvatljivijim i opravdanijim temeljima tako da bi komunikacija između različitih mišljenja postala mnogo lakša. Umjesto toga, el-Šāfi'jevo (umro 819.) stajalište da jedan ḥadīth, makar bio "izoliran" i prenesen samo jednim predajnim lancem, mora obavezivati, te da u odnosu na taj ḥadīth nijedno racionalno rasuđivanje nije dopušteno, moralo je biti prihvaćeno jer je nudilo osvjetljavajuću tačku u središtu onoga što je izgledalo kao trajni sukob mišljenja. Ali i ovo se pokazalo neadekvatno, jer se već u el-Šāfi'jino vrijeme i dugo nakon toga u narednom stoljeću, pojavio veliki broj ḥadītha koji su izražavali i podupirali razlike u mišljenju što je el-Šāfi'jin princip trebao dokinuti.

Umnožavanje ḥadītha imalo je za posljedicu prekid jednog metodičnog razvoja u pravnom mišljenju posebno i religijske misli općenito. Rekao sam "metodičan razvoj" jer nijedno funkcionalno ljudsko društvo ne može biti potpuno statično - neke promjene se stalno događaju. Ali u muslimanskom svijetu ove promjene nisu bile niti kontrolirane niti upravljene ka nekom cilju. Većina muslimanskih mislilaca bacaju krivnju za ovakvo relativno statičko stanje na razaranje halifata polovinom trinaestog stoljeća i političku dezintegraciju muslimanskog svijeta. Međutim, kao što su moje prethodne analize pokazale, duh islama bio je bitno statičan dugo prije toga; zapravo, ova stagnacija bila je inherentna u osnovi na kojoj je islamsko pravo utemeljeno. Razvoj teologije pokazuje iste karakteristike čak dramatičnije negoli pravna misao. Ova teologija (kelām), koja se oblikovala tijekom desetog, jedanaestog i dvanaestog stoljeća, ustvrdila je za sebe slavnu funkciju "branitelja temelja islamskog prava", u svom dominantnom i trajnom obliku eš'arizma. Kao takva ona je osporila kauzalitet i djelotvornost

ljudske volje u korist Božanske svemoći (nakon toga čovjek je samo metaforički djelotvoran, stvarni djelotvorac je Bog), tvrdila da je dobro i zlo moguće spoznati samo putem Objave (a ne putem prirodnog rasuđivanja), i zanijkala je da Božije naredbe u Kur'anu imaju bilo kakvu namjeru (njima se treba pokoravati samo zato što su Božije naredbe). Glavni tumač Eš'arijeve doktrine el-Bāqilānī (deseto stoljeće) čak je predlagao da vjerovanje u atomizam vremena i prostora, tj. osporavanje kauzaliteta, treba "zvanično" propisati za muslimane! Sve ovo dogodilo se dugo prije razaranja hilafeta. Tačno je da je Eš'arizam uspio postupno ustanoviti svoj utjecaj na muslimanski svijet, te da se potpora sufije kao što je el-Ghāzalija (umro 1111.) pokazala presudnom za njegovo širenje i konačnu dominaciju kao kredo većine sunnitskog islama. Pa ipak, nije nepravedan pokazatelj navale rigidnosti u islamskom duhovnom i intelektualnom životu to da je teološki sistem el-Eš'arinog suvremenika hanefije el-Māturīdija (rođen u Māturīdu, selo blizu Taškenta), koji je imao mnogo razumljivija mišljenja negoli el-Eš'arijeva teologija o svim gore spomenutim pitanjima, bio potopljen eš'arizmom u srednjovjekovnom islamu.

Postoji također mala sumnja da se neka vrsta afiniteta duha razvila između eš'arizma i određenih ekstremnih oblika sufizma (kao što je široko rašireni sufizam dvanaestovjekovnog Ibn'Arebija), koji je tvrdio da postoji samo jedna egzistencija u stvarnosti, poimenice Bog, i smatrao da je sve drugo iluzija, sjena i prikaza. Ali divlje bješnjenje ovog tipa sufizma u kasnom srednjovjekovlju jest samo po sebi dovoljan dokaz gdje puše vjetar i odakle. Ovo ne znači osporavanje prefinjenosti duha ili intelektualne sofisticiranosti i originalnosti što su pokazali mnogi veliki sufije, i bez sumnje je tačno, recimo od dvanaestog stoljeća pa dalje, da su naspram suhog "zvaničnog" islama - pravo i teologija - većina kreativnih umova u muslimanskom svijetu naginjali prema sufijском društvu. Međutim, pitanje je: Da li ovaj sufizam, sa svojom panteističkom matricom, ima bilo kakvog odnosa bilo sa teologijom ili društvenom porukom Kur'ana ili, uistinu, sa ponašanjem samog Poslanika i prvih generacija muslimana?

INSTITUCIONALNA PROMJENA U SREDNJOVJEKOVNOM ISLAMU

Kao što sam već rekao promjene su se kontinuirano događale u srednjovjekovnom muslimanskom društvu, ali i da te promjene nisu bile metodične niti kontrolirane. Ovu tvrdnju treba preciznije objasniti. Prije svega, opće poimanje da je srednjovjekovno islamsko društvo bilo statično mora se odbaciti, u najmanju ruku, kao krivi put. Moderni su sociolozi "otkrili" da su primitivna društva karakteristična po "stabilnosti" ali da, budući da im nedostaje pokret, nedostaje im i razvoj i kreativnost (termin "stabilno" jest eufemizam za "statično" i "rigidno", ali mnogi sociolozi preferiraju termin "stabilno" jer očito tako izbjegavaju donošenje vrijednosnog suda). Gunnar Myrdal ovo "otkrice" smatra prosvjetiteljskim u svom djelu *Asion Drama* kad analizira zaostalost azijskih društava. Međutim, zasigurno ova formula tako otvoreno izražena jest i pojednostavljena i pogrešna. Mora se pitati u kojem smislu je jedno društvo "stabilno" a u kojem smislu se ono "mijenja", te ako se mijenja da li u pravcu boljeg ili goreg stanja. Ustanovljeno je da su u primitivnim društvima uvjeti tako "stabilni" i utjecaj društva na pojedince tako potpun da su čak i snovi pojedinaca društveno režirani i mogu biti predviđeni. Jedno društvo može patiti od političke nestabilnosti i političkih previranja, ali biti statično u svom društvenom ili ekonomskom ili društveno-ekonomskom životu, kao što je manje - više bio slučaj u srednjovjekovnim društvima i na Istoku i na Zapadu. Jedno društvo može biti politički stabilno ali doživljavati brzi ekonomski rast i razvoj, kao što je općenito slučaj u zapadnim društvima novije povijesti. Ponovo, jedno društvo može pokazati političku stabilnost, ekonomski razvoj i društveno-moralnu dekadencu, kao što je općenito slučaj sa zapadnim društvima još novije povijesti. Pa ipak opet, indiferentnost prema bogastvu kroz takozvane moralne obzire ili indolentnost su mogli rezultirati masovnim siromaštvom, što kao posljedicu može pretpostaviti proporcije moralnog problema prvog reda - kao što je slučaj u ekonomski zaostalim zemljama. Obratno, opsesija čisto ekonomskim vrijednostima može dovesti do društvenih deformacija i naznaka što može pretpostaviti karakter presudnog moralnog pitanja - kao što je slučaj danas sa zapadnim nacijama općenito i kao što Goldsmith

upozorava u svojoj poemi "Napušteno selo": "Zlo vlada zemljom..., Gdje bogatstvo akumulira ali čovjek nazaduje!"

Da bi se vratili društvenoj promjeni u srednjovjekovnom islamu, kratka analiza će pokazati da je priča složena kako na teorijskoj tako i na praktičnoj razini. Na političkoj ravni, sunnitski islam je nastavio suštinski legitimizirati i racionalizirati postojeće stanje stvari sve do pada Bagdadskog hilafeta. Čak i nakon rušenja halifata, Ibn Tejmija (umro 1328.) je, priznavajući postojeće stanje stvari, smatrao da jedna globalna uprava nije bila nužna za muslimansku zajednicu; ono što je bilo potrebno jest kooperacija među muslimanskim vladarima i osiguranje povjerenja kod njihovih podanika. Za Ibn Tejmiju, jedinstvo muslimanske svjetske zajednice jest, dakle, fundamentalnija negoli jedinstvo države, koju je on i onako smatrao kao nužno sredstvo do cilja a ne kao cilj sam po sebi. Princip koji je on podržavao naspram ši'itskog teologa el-Ĥillija (umro 1277.), koji je, naravno, smatrao da vladavina jednog nepogrešivog imama spada u samu bit religije. Za ši'ije, postalo je sve teže teorijski opravdati vladavinu u kontinuiranom odsustvu jednog nepogrešivog imama. U praksi, međutim, bila je mala razlika između sunitskog i ši'itskog vladara: mada je problem kod ši'ija bio mnogo oštriji negoli kod sunnija, obje strane su bile obavezne, u principu, prihvatati ograničenja svoje moći koja je nametao Šerijat, dok su obje strane imale malo opravdanja da se predaju. Tako vidimo da je u ovoj oblasti javnog života postojala mala ili nikakva normativna veza između prakse i teorije, primarno zbog toga što je teoriju zahvatila (nemoć) u kasnijem srednjovjekovnom islamu.

S engleskog M. C.

Bilješke:

¹ Citirano u: Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975.),

² *Ibid.*, str. XXII

³ *Ibid.*, str. 345.

⁴ *Ibid.*, str. XXI

⁵ Vidi moju knjigu *Major Themes of the Qur'an* (Chicago and Minneapolis: bibliotheca Islamica, 1980.).

⁶ El-Šaṭībī, *Kitāb el-Muwāfiqāt*, 4 toma, (Cairo: Muḥammad 'Alī Šaḥībī, 1969.), 1:13-14.

⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Islamic Research Institute, 1965.), str. 45.