
Enajatullah Šerifi

Uporedna analiza fikhskih i etičkih iskaza/sudova¹

Rezime

Ovim tekstom nastojimo razmotriti odnos između fikha i ahlaka. S obzirom na brojnost pitanja aktuelnih za jednu ovakvu komparaciju, pokušali smo sačiniti uporednu analizu, nabrajajući predodžbene i konfirmativne osnove fikha i ahlaka, kako bismo, makar u sažetom obliku i obimu, rasvijetlili odnos između dviju znanosti.

Na samom početku teksta dali smo neophodne uopćene uvodne napomene u vezi sa svakom od znanosti, a potom pristupili uporednoj analizi fikhskih i etičkih sudova, s aspekta njihove biti i sadržaja, propisujućeg ili opisujućeg karaktera i sl. U završnom dijelu teksta osvrnuli smo se ukratko na sličnosti ovih dviju nauka i razlike među njima.

¹ Preuzeto iz časopisa za nauku i istraživanja *Qabesat* br. 13, jesen 1378., Teheran, Iran.

Uvod

1. Fikh – islamska jurisprudencija

a) Definicija: Riječ *fiqh*, prema poznatim lingvistima, u arapskome jeziku označava razumijevanje², dok u terminologiji islamske jurisprudencije i usulske znanosti (metodologija islamskog prava) označava vjerozakonske propise postignute snagom deskriptivne argumentacije.³

b) Predmet izučavanja fikha

Predmet fikhske znanosti jesu postupci adresata - obaveznika (*afali mukellefin*) i druge teme u vanjskome svijetu koje su na određeni način povezane s djelovanjem mukelifa, kao što su namaz, post, hadž i sl.⁴

c) Cilj fikha/fikhske znanosti je odgajanje (kultiviranje) čovjekova duha (duše) u okrilju osiguranja ovosvjetske i eshatološke sreće i blagostanja, te popravljane pojedinca i zajednice, uspostavljanje socijalne pravde i očuvanje prava islamskoga ummeta.⁵

d) Izvori fikhske znanosti su putevi iznalaženja islamskih normi i propisa, te njihovo stavljanje na raspolaganje pojedincu i zajednici.

2. Filozofija fikha

Promišljanje o osnovama, ciljevima, intencijama i izvorima fikhskih propisa, te iznalaženje generalnih/općenitih gledišta u vezi s metodima istraživanja i interpretiranja u fikhskoj znanosti imenujemo filozofijom fikha.

² Neki znanstvenici poput Fahrudina Razija (Fakhr al din Razi) vjeruju kako je cilj razumijevanja dosezanje intencije govornika, dok drugi autori kao Muhamed Abu Zuhre vjeruju da razumijevanje znači precizno i koncizno spoznavanje stvari. Vidi: Mohammad Abu Zuhre, *Usul al fiqh*, p 4.

³ Shaykh Hasan b. Zejnuddin, *Ma'alim al din*, litografsko izdanje, p. 22; Mohammad Abu Zuhre, *Usul al fiqh*, p 4.

⁴ Mishkini, 'Ali, *Istilahat al usul*, pp. 225-226.

⁵ Gazali kaže: "Fikhski propisi imaju za cilj čuvanje ovo petero: vjera, duša, um, djelo i čast." V.:Ghazali, *AL Mustasfa*, vol I, p 286.

Dakle, filozofija fikha, ustvari, promatra fikh “izvana” i odgovara na pitanje o biti fikhske znanosti.⁶

Za filozofiju fikha posebno su vezana tri važna pitanja: 1. subjekti fikhskih propisa, 2. predmeti fikhskih propisa i 3. afirmacije fikhskih sudova.

1. Ahlak

U arapskome jeziku riječ *ahlaq* je izvedena iz riječi *khulq* i *khuluq* u značenju “čudi” ili “naravi”. U *Misbah al munir* se kaže: “‘Khuluq’ sa dvije damme znači ‘narav’”.⁷ Doktor etike u muslimanskome miljeu donose definiciju ove znanosti koja je sasvim bliska leksičkome značenju ovoga pojma u arapskome jeziku. Tako, Abu Ali Miskeveyh kaže: “*Khulq* je stanje ljudske duše koje (čovjeka) potiče na određene radnje bez ikakva razmišljanja i misaone dvojbe.”⁸

Nasuprot nekim zapadnim filozofima i misliocima koji etiku vezuju isključivo za ljudsko ponašanje (bihevioristička etika, op. prev), a ne za ljudsku čud (narav).

2. Znanost o moralu

a) Definirajući znanost o moralu, Naraqī kaže: “Znanost o moralu je znanost o spasonosnim i destruktivnim svojstvima (čovjeka), te o načinu zadobijanja (stjecanja) prvih i izbavljenja od ovih potonjih.”⁹ Ova definicija doima se najcjelovitijom i najobuhvatnijom definicijom koju su ikada ponudili poznavatelji ahlaka, etičari muslimanske provenijencije¹⁰, jer ova definicija u etiku uvodi i način uklanjanja amoralnih osobina i načine postizanja lijepih i dobrih čudorednih svojstava. Za muslimanske etičare, znalce i učitelje islamskoga ahlaka od izuzetne je važnosti pitanje *ukrašavanja* duše pohvalnim svojstvima eda bi to ukrašavanje polučilo duboko ukorjenjenje vrhunskog morala – dobra u dubinama ljudske duše.¹¹

⁶ V: ‘Abedi Sharoodi, ‘Ali, *Goftoguhaye falsafe wa fiqh*, Merkez motale’at wa tahqiqat, Daftar tablighate eslami, p157.; i: Sadeq Larijani, *isti izvor*, pp 208-213.

⁷ Fuyumi, *Misbah al munir*, p 88.

⁸ Abu ‘Ali Miskeweyh, *Tahzib al akhlaq wa tathir al a’raq*, p 51.

⁹ Naraqī, Mohammad Mehdi, *Jami al se’adet*, vol I, pp 34-35.

¹⁰ Definiciju sličnu ovoj ponudio je i Allameh Tabataba’i. Vidjeti: *Tafsir al Mizan*, vol I, p 376.

¹¹ *Falsafeye akhlaq*, Moaseseye amuzeshi wa payuheshiye Imam Homeini, p 17.

Jacques Martain kaže: "Etika je ozbiljenje ljudskog ponašanja onako kakvo ono treba biti."¹²

b) Predmet etike / znanosti o moralu

Etika tretira (diskutira) dobre i loše osobine koje čovjek može zadobiti svojim voljnim, slobodnim djelovanjem. Te osobine su predmet njezina proučavanja.¹³ Čini se da pod predmet izučavanja etike, pored osobina i kvaliteta ćudoređa, možemo podvesti i ljudsko mišljenje, djelovanje i govor.

c) Cilj proučavanja etike

Etičari (muslimanske provenijencije) smatraju kako je najznačajniji cilj znanosti o moralu promjena čovjekove ćudi i njegova (čovjekova) duhovna preobrazba. Drugim riječima, svrha etike je sačuvati ljudska ponašanja od devijacija i grijehenja, na način da čovjek u svojim djelima i naumima zadrži umjerenost, kloneći se slijepog slijedenja i oponašanja drugih i ostajući imun na egoistične prohtjeve i nagone.¹⁴

d) Izvori etike

Izvori islamske etike su: Kur'an, sunnet, um i *fitrah* (primordijalna, Bogom dana, ljudska priroda).¹⁵

3. Filozofija morala

Filozofija morala raspravlja o pojmovnim i propozicijskim osnovama etike.

Drugim riječima, filozofija morala tretira pojmove koji se koriste u etici i etičkim sudovima, ali i pitanja i probleme koje etički iskazi i sudovi tretiraju i rješavaju.¹⁶

¹² Martain, Jacques, *Falsafeye akhlaq*, p 18.

¹³ Falsafeye akhlaq, Moaseseye amuzeshi wa payuheshiye Imam Homeini, p 17.

¹⁴ Moghniyyeh, Mohammad Javad, *Falsafeye akhlaq dar islam*, p12.

¹⁵ Isto, p. 13.

¹⁶ Falsafeye akhlaq, Moaseseye amuzeshi wa payuheshiye Imam Homeini, p 18.

4. Islamski moral

Islamski moral (*akhlaq al-islami*) je moral koji se temelji na Božijoj objavi, naučavanju vjerovjesnika Božijih i neporočnih imama, a karakterišu ga sveobuhvatnost (univerzalnost), apsolutnost, jemstvo provedbe i primjene i sl.

Uporedna analiza fikhskih i etičkih iskaza

1. Usporedba fikhskih i etičkih iskaza s aspekta njihove biti

a) Bit fikhskih iskaza

Kad je riječ o fikhskim iskazima, značajno je, svakako, odgovoriti na pitanje šta je to njihova zbilja, bit.

No, prije negoli odgovorimo na ovo pitanje, neophodno je analizirati pojmove koji se koriste u fikhskim iskazima i sudovima, a oni se dijele u dvije kategorije:

- pojmovi koji se koriste kao subjekti fikhskih iskaza, kao npr. namaz, zekat, post, najam, kupovina, zalog i sl.;
- pojmovi koji u fikhskim iskazima imaju ulogu predikata, kao npr. *vadžib* (stroga obaveza), *haram* (zabranjeno), *mustehab* (pohvaljeno) i sl.

Usulisti (*usuliyun*, doktori metodologije islamske jurisprudencije - fikha) su detaljno raspravljali o pojmovima koji se u fikhskim iskazima koriste u funkciji subjekta. Ovdje je potrebno obratiti pažnju na činjenicu da neki od fikhskih termina, iako preuzeti iz ustaljenih običaja (*'urf*), zbog specifičnog značenja u *Šerijatu* (Vjerezakonu), imenuju se kao *haqiqa al šar'iah* / šerijatska-vjerezakonska činjenica.¹⁷ To je, dakle, izričaj koji je u jeziku Vjerezakona lišen svoga uobičajenog leksičkog značenja i zadobio je specifično vjerezakonsko / zakonodavstveno značenje.

U vezi sa značenjem subjekata u fikhskim iskazima, treba obratiti pažnju na to da većina poznatih doktora metodologije fikha ističu kako odnos između izričaja i njihovih značenja nije esencijalne naravi (kakav je slučaj s odnosom između dima i vatre), već konvencionalne. Dakle, dogovorom ili konvencijom je ustanovljeno da kad god se (u fikhu) upotrijebi data riječ, slušatelj nju

¹⁷ Makarim Shirazi, Naser, *Anwar al usul*, vol I, p 83.

razumijeva u dogovorenom značenju.¹⁸ Neki usulisti vjeruju kako uspostava (*vadd'*) izričaja za šerijatska značenja jeste konkretno propisana / utvrđena (*ta'in*) od Zakonodavca, tj. Zakonodavac je u konkretnom slučaju uspostavio izričaj za dato specifično šerijatsko značenje i ljudi se drže te datosti.

Naprimjer, riječ salat (namaz, molitva) koja leksički označava moljenje (*dua*), Zakonodavac je odredio kao nominaciju tačno određenog obreda – namaza.

Međutim, među usulistima ima i onih koji zastupaju tezu da je nominacija šerijatskih značenja rezultat opetovane upotrebe datog izraza, tj. određena riječ se tako mnogo koristila u određenom šerijatskom značenju da je vremenom postala usvojenim terminom koji slušatelja nedvojbeno upućuje na to značenje. U svakom slučaju, izrazi koji se koriste kao subjekti fikhskih iskaza ustanovljeni su (*vadd'*) za šerijatske pojmove – značenja koji se označavaju kao *haqiqa al šari'ah*.

Osvrnimo se sada na pojmove koji u fikhskim iskazima imaju ulogu predikata. Ono što se pridaje šerijatskim subjektima jesu šerijatskopravne norme, tj. od Boga propisane norme (*ahkam*) čija je intencija uređivanje materijalnog i duhovnog života ljudi bez obzira na to da li se radi o propisu koji se izvorno odnosi na djelo pravnog obaveznika (*fi'l al mukullif*) ili na samoga pravog obaveznika ili što drugo s njim u vezi.¹⁹

Prije pojave islama i poslanstva posljednjeg Božijeg Poslanika, postojale su, svakako, i druge religije, pa i vjerezakoni, a među ljudima vladale norme i zakoni kojima su oni uređivali svoje odnose. Islam je neke od zatečenih zakona i propisa verificirao, a neke, opet, zamijenio novim. Otuda se pravne norme islamskoga vjerezakona mogu podijeliti u dvije skupine:

1. *ahkam al-ta'sisijah* / novoustanovljeni propisi – norme, tj. oni propisi koji nisu postojali prije islama već ih je uspostavio i ustanovio Sveti Zakonodavac Svojim Šerijatom.

2. *ahkam al imddaiyeh* / potvrđeni propisi – norme, tj. oni propisi koji su već postojali (i bili ustanovljeni ili prethodnim vjerezakonima ili običajnim pravom), pa ih je Sveti Zakonodavac ili prihvatio (odobrio) u istovjetnom obliku ili ih potvrdio uz adekvatne korekcije, kao što je slučaj s većinom šeri-

¹⁸ Makarim Shirazi, Naser, *Anwar al usul*, vol I, p 33 i dalje

¹⁹ Sadr, Mohammad Baqir, *Durus fi 'ilm al usul* (halaqat), Majma' al fikr al islami, vol I, p 161.

jatskopравnih normi iz oblasti ugovornog i građansko-parničnog prava. Dakle, Sveti Zakonodavac Svojom zakonodavnom voljom postepeno je ustanovljavao nove ili verificirao postojeće norme.²⁰

Šerijatskopравne norme se dijele na dvije vrste:

1. *akham teklifiyyah* –obavezujuće ili preskriptivne norme su one norme koje se izravno odnose na djela pravnog obaveznika, definirajući čovjekovo ponašanje u različitim aspektima privatnog i društvenog života, obredima itd.

Postoji (prema većini autora) pet kategorija obavezujućih pravnih normi: *vudžub* (obligatnost), *istihhab* (preporučeno), *hurmat* (zabranjenost) i *kira-hat* (pokuđenost) te *ibahat* (dozvoljenost, tačnije, pravo slobodnog izbora).²¹

2. *akham vad'ijah* - uvjetujuće ili deskriptivne norme su one norme koje se ne odnose izravno na ponašanje i djelovanje pravnog obaveznika, već ih indirektno uvjetuju i ograničavaju. Tako, naprimjer, heterospolnost kao uvjet za formiranje braka između muškarca i žene indirektno utječe na postupanja supružnika.²²

Postoje različita mišljenja *usulista* oko broja kategorija koje spadaju u uvjetujuće norme, taj broj varira od tri (*sebeb* - povod, *šart* – uvjet, *mani'* – zapreka) do devet (tri spomenute te još: *illa* – razlog, *sihhab* – valjanost, *fesad* – neispravnost, *ruhsah* – olakšica i *azima* – propisi koji važe za sve obveznike u svim okolnostima).²³

²⁰ Među doktorima metodologije islamskog prava postoje različita mišljenja o fazama nastanka šerijatskopравne norme. Neki, kao Mohaqiq Khorasani smatraju da postoje četiri stupnja: *iqtida', insha', fi'liyyat, tanjiz/tanajjuz* (v: *Kifayah al usul*, vol II, p8; i Fadil Lankarani, Mohammad, *Eydah al kifayah*, vol IV, p 49 i 182.) Drugi autori, poput Imama Homeinija, ističu samo dvije faze nastajanja šerijatskopравne norme: *insha'* i *fi'liyyat* (v: *Anwar al hidayah fi ta'liqah ala al Kifayah*, pp 38-39.)

²¹ Hanefijski doktori pravne metodologije razlikuju osam kategorija: *fard, vajib, haram, sunneti mu'ekedeh, sunneti gajri mu'ekedeh, mekrub tanzih, mekrub tabrimi i mubah*. V.: Abu Zuhra, Mohammad, *Usuli fiqh*, pp. 23-49; Hakim, Mohammad Taqi, *Usul al ammah li al fiqh al muqarin*, p.68.

²² Sadr, Mohammad Baqir, *Al ma'alim al jadida*, p. 100.

²³ Hakim, Mohammad Taqi, *Usul al ammah li al fiqh al muqarin*, p. 311.

Nakon što smo ukratko rasvijetlili pojam subjekta i predikata u fikhskim sudovima, treba vidjeti o kakvim se, ustvari, pojmovima radi. Oni su dominantno filozofski apstraktni pojmovi, jer govore o osobenostima/specifičnostima stvari iz vanjskoga svijeta. Oni su apstrahirani iz same biti stvari o kojima govore, da bi im potom bili pridodani a da oni sami (ti pojmovi) nemaju vlastitu neovisnu esenciju mimo esencije stvari o kojima govore. Oni, također, ne ovise ni o predodžbama i apstrakcijama ljudi, jer u tom slučaju, u odsustvu perceptivnog aspekta i stvaralačke imaginacije, ne bi niti postojali.²⁴

Shodno rečenome, validnost ovih pojmova, iako čvrsto vezana za konvenciju i ugovornost, ipak se ogleda u njihovu simboliziranju zbiljskih opredmećenih (objektivnih) odnosa između djelovanja (postupaka) ljudi i rezultata koje ti postupci impliciraju. I upravo te ontogenetske povezanosti i zbiljske korisnosti predstavljaju potporu ovih vjerozakonskih – konvencionalnih pojmova²⁵

b) Bit etičkih iskaza/sudova

Pojmovi koji imaju ulogu subjekta u etičkim iskazima spadaju u filozofske pojmove, tj. oni se apstrahiraju iz odnosa voljnih čovjekovih postupaka i realnosti. Stoga, možemo utvrditi istovrsnost subjekata u fikhskim i etičkim iskazima /sudovima.

Da bismo pristupili uporednoj analizi predikata u fikhskim i etičkim sudovima, prvo ćemo razmotriti predikate ovih potonjih. Filozofi morala / etičari smatraju kako postoji sedam riječi koje u specifičnim uvjetima jednu rečenicu čine etičkim iskazom. Tih sedam riječi dijele se u dvije skupine. Prvu skupinu čine normativni (propisujući, obvezujući) izrazi: treba, ne treba, ispravno, neispravno, obavezno. Drugu skupinu čine dva vrijednosna pojma: dobro i zlo (loše). Prvi uvjet koji mora biti zadovoljen da bi jedna rečenica postala etičkim iskazom / sudom je taj da se spomenute riječi nađu na mjestu predikata, nikako subjekta, u rečenici. Drugi uvjet je taj da ove riječi budu upotrijebljene u svom etičkom značenju pa se, naprimjer, rečenica "Sport je dobar" ne može smatrati etičkim sudom jer riječ dobar ovdje nije upotrijebljena u svom etičkom značenju.²⁶

²⁴ Muderrisi, Mohammad Rida, *Falsafeye akhlaq*, p. 65.

²⁵ Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, *Amuzesbe falsafeh*, v.I, p. 207.

²⁶ Javadi, Mohsen, *Mas'aleye bayad wa hast*, pp. 21-30.

Kako se pojmovi u znanostima dijele na logičke, bitske i filozofske, otuda je potrebno za gorespomenute riječi utvrditi u koje od ovih kategorija spadaju. Što se tiče vrijednosnih pojmova “dobro i zlo”, bjelodano je da se oni u etičkim iskazima upotrebljavaju *vis a vis* čovjekovih voljnih radnji /postupaka, jer samo u tom slučaju ima smisla kritika za loša i pohvala za dobra djela. Drukčije kazano, kada za neko djelo kažemo da je dobro ili loše mi, ustvari, utvrđujemo suglasje ili nesuglasje tog djela s osnovnim ciljem i svrhom morala.

A kako je to suglasje / nesuglasje, ustvari, zbiljska - realna veza između djela/postupka i pretpostavljene svrhe morala, jer, uostalom ti pojmovi imaju svoje zbiljsko ishodište iz kojega bivaju apstrahirani, onda ih treba smatrati filozofskim pojmovima.

Normativni (obligacijski) pojmovi također su filozofski i označavaju nužnu i zbiljsku vezu između čovjekove voljne radnje i poželjnog etičkog učinka te radnje, a taj odnos se imenuje kao “nužnost po analogiji” (*darurah bi al qiyas*).²⁷ Dakle, etički pojmovi, s jednog aspekta, nisu ni objektivni ni umni, a, s drugog, jesu i jedno i drugo.

Kad kažemo da ovi pojmovi nisu objektivni, mislimo na to da nemaju neovisnu bit, koja obitava naporedo s drugim bitima. Međutim, posmatrani s jednog drugog aspekta, ovi pojmovi jesu i objektivne naravi, jer, zacijelo, ukazuju na stvarnost, objektivitet kojem se u vanjskome svijetu, tj. u samome sadržaju prirode stvari, pridružuju određeni učinci koji nisu podložni mijenjanju pod utjecajem ljudskih želja. Etički pojmovi su, onda, objektivni deskriptivni atributi stvari u vanjskome svijetu.

A kada za etičke pojmove kažemo da nisu umni, onda mislimo kako nisu tek puke tvorevine čovjekovih percepcija i samoga uma. No, s druge strane, jesu i umni, jer dokučivi su tek nakon percipiranja primarnih (izvornih) pojmova, te apstrahiranja snagom čovjekove umne djelatnosti.²⁸

²⁷ Da bi se ozbiljila posljedica, nužno je ozbiljenje uzroka. Ova se nužnost u filozofskom pojmovlju označava kao “nužnost po analogiji” (ar. *darura bi al qiyas*). Vidjeti: Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, *Amuzeshe falsafeh*, v. I, p 204.

²⁸ Muderrisi, Mohammad Rida, *Falsafeye akhlaq*, p. 65.

2. Usporedba etičkih i fikhskih iskaza u pogledu njihove (izvorne) deskriptivnosti ili preskriptivnosti

Jedno od pitanja koje se može postaviti u kontekstu usporedbe etičkih i fikhskih iskaza je i pitanje njihove biti s aspekta deskriptivnosti ili preskriptivnosti.

Treba, naravno, napomenuti da među doktorima metodologije islamskog prava (usuliyun) nalazimo različita tumačenja deskriptivnih i preskriptivnih iskaza. Tako Muhakkik Horasani (Mohaqqeq Khorasani) smatra da se razlika između preskriptivnog i deskriptivnog iskaza, ustvari, odnosi na razliku između onoga što izraz stvarno označava i onoga što je njegovo utilitarno značenje. Intencija onoga koji izriče, za Horasanija, je kriterij spomenute distinkcije. On kaže: "Deskriptivan je onaj iskaz kojim namjeravamo označiti potvrdu ili negaciju relacije u vanjskome svijetu ili svijetu uma, dok je preskriptivan onaj iskaz kojim namjeravamo, koristeći se riječima, ustanoviti novo značenje."²⁹

Drugi autori, poput ajatollaha Huija, vjeruju kako je deskriptivan svaki iskaz (rečenica) kojim se namjerava kazati nešto o vanjskome svijetu, a preskriptivan onaj iskaz kojem je namjera traženje...³⁰

Radi detaljnijeg objašnjenja, odvojeno ćemo analizirati fikhške i etičke iskaze u pogledu njihove preskriptivnosti ili deskriptivnosti.

a. Deskriptivnost ili preskriptivnost etičkih iskaza

Rečenice i iskazi koji se upotrebljavaju u etičkoj znanosti mogu se svrstati u dvije grupe:

1. rečenice i iskazi u deskriptivnom obliku, kao naprimjer, "Dobro je govoriti istinu.";
2. rečenice i iskazi u preskriptivnom obliku, kao: "Budi hrabar!" ili "Ne laži!"³¹

Vidimo da se rečenice iz prve grupe mogu iskazati i u preskriptivnom obliku, i obrnuto. Onda imamo sljedeće iskaze: "Govori istinu!", odnosno "Dobro je biti hrabar." i "Loše je ne govoriti istinu."³²

²⁹ Akhund Khorasani, Mohammad Kazem, *Kifayah al usul*, izdanje Ali Bejt, p. 66.

³⁰ Khuyi, Abu al Qasim, *Muhadirat fi usul al fiqh* (u redakтури Feyyada), v. I, p. 81.

³¹ *Falsafeye akhlaq*, Mo'aseseye Amuzeshi wa pajuhešhiye Imam Khomeini, pp. 22-25.

³² Isto

Jedna od osnovnih rasprava u filozofiji morala tiče se upravo suštine etičkih iskaza, odnosno odgovora na pitanje je li suština etičkih iskaza u njihovoj deskriptivnosti ili preskriptivnosti. Izvjesno je, međutim, da su etički iskazi, in essentio, deskriptivne naravi, jer obavještavaju nas o stvarnosti, o zbilji. Pretpostavimo li da su etički iskazi u osnovi/in essentio preskriptivne naravi, bit ćemo suočeni sa sljedećim implikacijama: 1. Sve što je preskriptivno mora imati svoga preskriptora, što nas navodi na pitanje o preskriptoru. Ko je on? Bog? Razum? Pojedinaac? Društvo?

2. Ako su etički iskazi u osnovi preskriptivni, onda moramo prihvatiti tezu o različnosti između “treba” i “ne treba”, s jedne, te “jeste” i “nije”, s druge strane.

3. Esencijalna preskriptivnost etičkih iskaza implicira etički heteronomizam, koji opet inklinira relativnosti moralnih normi, što ima apsolutno neprihvatljive konsekvence.

b. Deskriptivnost i preskriptivnost fikhskih iskaza

Fikhski propisi i zakoni imaju više faza svoga nastanka:

1. Faza ustanovljenja

Uzvišeni Bog u ovoj fazi uvodi ili potvrđuje vjerozakonske propise shodno vlastitoj mudrosti, sveznanju i svekolikome uvidu u korisnosti i štetnosti (po čovjeka). Ova faza uključuje: preskripciju, aktualizaciju i uvođenje. Nema sumnje da su fikhski iskazi na ovom stupnju preskriptivne naravi, za razliku od etičkih iskaza. Sveti Zakonodavac propisuje i uobziruje propise vjerozakona s intencijom uređenja (života) pojedinca i zajednice. Ovi iskazi nisu, dakle, podložni ispitivanju istinitosti (tačnosti).

2. Faza eksplikacije i kompilacije

Za svaki konkretni slučaj i događaj Bog Uzvišeni ima zacijelo egzaktan, nepromjenjiv sud. Međutim, svaki mudžtehid snagom vlastitog pregnuća koristeći se legitimnim izvorima i metodologijom nastoji dokučiti taj sud. Pa, ako mudžtehid dođe do suda koji je sukladan onom Božijem, za njega se kaže da je “ispravno postupio”, dok, u suprotnom slučaju (tj. ako mudžtehidov zaključak

nije sukladan onom stvarnom Božijem sudu – propisu), za njega se kaže da je pogriješio, ali opravdano i za svoj sud će biti nagrađen (*ma'zur wa majur*).³³

Dakle, u fazi propisivanja od Boga Uzvišenog postoji razlika između fikhskih i etičkih iskaza u pogledu njihove deskriptivnosti ili preskriptivnosti. Međutim, u fazi eksplikacije propisa od strane mudžtehida, i fikhski iskazi, poput etičkih, imaju deskriptivnu bit.

3. Usporedba fikhskih i etičkih iskaza u pogledu izvora obligatnosti

U vezi s fikhskim i etičkim iskazima može se postaviti i pitanje izvora njihove obligatnosti. Dakle, koji to činitelj(i) obavezuju adresata ovih iskaza/normi na njihovo izvršavanje. Pod kojim utjecajem on, naprimjer, obavlja molitvu (*namaz*), daje zekat ili govori istinu?

Da bismo dali što jasniji odgovor na ovo pitanje, potrebno je odvojeno razmotriti pitanje izvora obligatnosti fikhskih i etičkih iskaza:

a) Izvor obligatnosti fikhskih iskaza:

Neki muslimanski pravnici smatraju kako brojni poticaji uvjetuju obligatnost pravnih normi u islamu (odnosno šerijatskopравnih normi), a ti utjecaji ishode iz same primordijalne prirode čovjeka (*fitra*), ljudskoga uma (*'aql*), pravde (*'adel*) i pravednosti, dobrobiti ili korisnosti (*masalih*).³⁴

Čini se da je ovakva formulacija nepotpuna, i to iz više razloga: prvo, kako smo ranije kazali, vežozakonski propisi ishode iz Božije zakonodavne volje. On je Taj Koji Svojim znanjem, milošću i mudrošću kreira zakone kojima se jamči čovjekova sreća i blagostanje na ovom i budućem svijetu. Svaki čovjek netaknute iskonske prirode i zdravog razuma shvatit će da treba slijediti zakone koji mu mogu osigurati sreću na oba svijeta, a takvu mogućnost imaju samo propisi Vžerozakona.

Drugo, izvori koji su spomenuti kao ishodišta obligatnosti šerijatskopравnih normi islama ni pojedinačno ni skupno nemaju snagu koja bi obavezivala adresate tih normi, iz razloga koji slijede.

³³ Shaykh Hasan b. Zeynuddin, *Ma'alim al usul*, p. 226.

³⁴ Ja'fari Langarudi, Mohammad Ja'far, Moqaddemeye 'elme hoquq, p. 30...

1. Primordijalna čovjekova priroda

Kreacija i normativni vjerezakon djela su Uzvišenog Boga koja se međusobno nadopunjuju. Ako pojmom "čovjekova primordijalna priroda" mislimo na to da korijen svih vjerezakonskih normi u svojoj jezgrovitosti i sažetosti jeste utkan u samo stvaranje i onu iskonsku primordijalnu prirodu čovjeka, onda smo jamačno u pravu. Ova se činjenica naprosto ne može osporiti, a njezina najbolja potvrda je vidljiva u potpunome suglasju koje nalazimo u djelu Boga – Tvorca i djelu Boga – Zakonodavca, tj. u svijetu svekolike kreacije Božije i svijetu vjerezakonskih normi. Ako, pak, mislimo da smo u stanju dokučiti i zadovoljiti sve svoje potrebe zakonima i normama isključivo posezanjem za vlastitom primordijalnom prirodom, onda nismo u pravu. Naprosto, naša sa(znanja) nipošto nisu takvoga obima da bi odgovorila svim spomenutim potrebama. Mi, jednostavno, imamo potrebu za Objavom.³⁵

2. Razum

Spoznavanje zbilje i suštine čovjekovih djela snagom njegova raz/uma je dvovrsno: u veoma malom broju slučajeva ljudski razum potpuno neovisno, bez potrebe za objavom i vjerezakonom, spoznaje zbilje ljudskih djelovanja. Ono što objava i vjerezakon govore čovjeku vis a vis takvih djela ima ulogu upute i savjeta. Međutim, u većini stvari čovjek nije kadar snagom neovisne aktivnosti vlastitoga raz/uma spoznati zbilju svojih djela, već ima potrebu za objavom i vjerezakonom.

3. Postoje brojni argumenti na temelju kojih se može zaključiti da čovjek nema sposobnost spoznavanja i identificiranja svih koristi i šteta (*masalih wa mafasid*). Stoga je za čovjeka i njegov život neophodna intervencija Zakonodavca u obliku Božije objave - slanja poslanika i objavljivanja knjiga.³⁶

4. Mi po sudu raz/uma znamo da su svi propisi islama pravedni, ali njihova pravičnost, koju dokučujemo snagom raz/uma, nas ne obavještava o svojim nužnim implikacijama, pa ne znamo je li pravično da u nasljednom pravu dio koji nasljeđuje ženski potomak iznosi polovicu dijela muškog potomka. Ili

³⁵ *Daromadi bar hoquqe eslami*, Daftare Hamkariye Houzeh wa Daneshgah, pp. 117-118.

³⁶ *Falsafeye hoquq*, Mo'aseseye Amuzeshi wa paju-heshiye Imam Khomeini, p. 67.

možda pravda zahtijeva jednake dijelove? Odgovor na ovakva pitanja potvrđuje se snagom Vjerozakona - putem Objave.³⁷

5. Običaji, također, nemaju tu snagu autoritativnosti i kredibilitnosti, eda bi bili izvorom obavezivanja. Često su utemeljitelji određenih običaja i konvencija bili motivirani ličnim interesima, vlastitim mentalnim stanjima ili, pak, vanjskim utjecajima, slijepim slijedenjem drugih zajednica i tome slično.

Oni će tek u slučaju kompatibilnosti s praksom i tradicijom donositelja vjerozakona, odnosno samim propisima vjerozakona, imati svoj legitimitet.³⁸

Da zaključimo, spomenuti činitelji, pojedinačno ili kao cjelina, nemaju snagu uvođenja obligatnosti i obavezivanja adresata vjerozakonskih propisa. Takvu snagu ima samo vjerozakon, odnosno samo Božija objava.³⁹

Međutim, sami adresati u islamskom pravu razlikuju se u pogledu spoznavanja i poimanja zakonodavnih naredbi i zabrana, i primjenjivanju Božijih uloga u praksi.

Hazreti Alija o toj razlici kaže: "Jedni se Bogu klanjaju (ibadet mu čine) iz pohlepe (za Džennetom) – to je ibadet trgovaca; drugi štiju Boga iz straha (od Džehennema) – to je štovanje robova; a treći iz zahvalnosti – to je ibadet slobodnih ljudi."⁴⁰

Izvor obligatnosti etičkih iskaza

Među muslimanskim misliocima nalazimo različite stavove u vezi s izvorima (ishodištima) etičkih imperativa.⁴¹

³⁷ *Daromadi bar hoquqe eslami*, Daftare Hamkariye Houzeh wa Daneshgah, pp. 189-190.

³⁸ *Falsafeye hoquq*, Mo'aseseye Amuzeshi wa pajuheshiye Imam Khomeini, pp. 133-135.

³⁹ Ovo što smo ovdje kazali ne treba poistovjetiti sa stajalištem ašarija, jer oni vjeruju da se Božije zapovijedi i zabrane ne temelje na stanovitoj mudrosti i naumu, već njihova kredibilitnost proizlazi iz same činjenice da se radi o Božijim zapovijedima. Dok, mi vjerujemo da se Božije zapovijedi i zabrane temelje na mudrosti, dobrobiti, korisnosti i štetnosti. (op. aut.)

⁴⁰ *Nahj al balagha*, Fayd al Islam, hikmah 229.

⁴¹ Mišljenja zapadnih filozofa i etičkih škola o izvoru obligatnosti etičkih normi su vrlo raznovrsna. U prilično uopćenoj podjeli moglo bi ih se svrstati u tri skupine: 1. Filozofi poput Hjuma vjeruju kako su etički pojmovi preskriptivni i kako ne govore ni o kakvoj realnosti, 2. Epikurejci, emocionalisti, evolucionisti i ... smatraju da su čovjekove prirodne želje i potrebe ishodišta etičkih pojmova i 3. Kant i pristalice njegove etičke teorije mišljenja su da etički po-

Generalno ove stavove možemo sažeti u četiri skupine:

1. Ašarijski mislioci vjeruju da čovjekova djela sama po sebi, neovisno o propisu Zakonodavca, nisu ni dobra ni loša. Ustvari propis Zakonodavca je ono što jedno djelo određuje dobrim ili lošim.

Što Bog smatra dobrim dobro je, a što Bog smatra lošim – loše je.

2. Mu'tezilije i imamije zastupaju stav po kojemu čovjekova djela neovisno o eksplikaciji Zakonodavca propisa, posjeduju esencijalne odrednice dobra i zla. (tj. ono što je dobro, dobro je *in essentio*, p.p.) Zakonodavac svakako dobro djelo u kojem vidi veliku korist za čovjeka propisuje kao strogu dužnost, a svako loše djelo u kojem vidi veliku štetu propisuje kao strogo zabranjeno (*haram*).

3. Kod nekih muslimanskih autora nalazimo mišljenje o dominantnoj ulozi ova tri činitelja: Božija objava, ljudski um i iskonska priroda čovjekova (čista suština i neokaljana nutrina bića čovjekova). Po njima, dakle, sva tri činitelja imaju ulogu vrela/ishodišta obligatnosti etičkih normi.⁴²

4. Allameh Tabataba'i u svojoj "Teoriji *i'tibariyyat*" objašnjava kako su stvarne ljudske potrebe, ustvari, ishodišta etičkih i vrijednosnih pojmova *treba, ne treba, dobro, zlo, lijepo i ružno*. On, odatle, etičke pojmove smatra konvencionalnim i apstraktnim.⁴³

S obzirom na to da se ova teorija izravno odnosi na filozofiju morala, ovdje ćemo je ukratko analizirati.

Prije toga, napominjemo da sam pojam *i'tibar* (apstraktno, konvencionalno) muslimanski autori koriste u nekoliko različitih značenja:

1. *I'tibari* kao antonim za *haqiqi* – tj. *itibari* je pojam koji označava samo jednu vrstu bitka i njegov primjer je ili u vanjskome svijetu – bitak, ili u umu – pojam nebitka.

2- *I'tibar* kao antonim za *asalah*, s tim što *asalah* označava objektivnu učinkovitost u vanjskome svijetu.

3- *I'tibar* u značenju pojma koji nema neovisan bitak, poput kategorije relacije.

jmovi imaju fizička i racionalna ishodišta. Vidjeti: Misbah Yazdi, *Falsafeye akhlaq*, pp. 53-116.

⁴² Mughniyyeh, Mohammad Javad, *Falsafeye akhlaq dar eslam*, p. 60

⁴³ Vidjeti: Tabataba'i, Mohammad Hossein, *Usule falsafeh wa raweshe realism, maqaleye sheshom*, p. 267...

4- *I'tibar* kao pojam koji nema svoje ozbiljenje osim u kapacitetu djela.⁴⁴

Allameh Tabataba'i smatra kako su etički pojmovi *i'tibari* upravo u ovom posljednjem značenju. On o ovome kaže: "Značenje predodžbe ili tvrdnje koja nema svoje ozbiljenje izvan kapaciteta djela i nije ništa drugo do upotreba zbiljskih pojmova, odnosno njihova primjena na različite vrste djela."⁴⁵

On pod ozbiljenjem pojmova u kapacitetu djela misli sljedeće: onome što realno u vanjskome svijetu nije značenje datog pojma mi u svome umu pridajemo taj pojam kako bismo time polučili određene učinke.⁴⁶

Profesor šehid Motahari daje pojašnjenje o tome šta je nagnalo Allameh Tabataba'ija da ustvrdi kako su "treba", "obaveznost" apstraktne (*i'tibari*) kategorije (pojmovi).

Ranije generacije nisu uopće poznavale etički imperativ "treba". Oni bi govorili da čovjek osjeća korist od nečega ili ju predočava, pa potvrđuje korist, pa pokazuje sklonost korisnome, onda se u njemu javlja odlučnost, donosi odluku itd.... Sve dok se ne javi volja (*irada*). Oni, dakle, nisu imali u vidu kako se ovdje nazire i jedan imperativ – preskripcija. Dočim on (Tabataba'i), uz prihvatanje rečenih preduvjeta, posebno ističe sam imperativ, dajući mu osnovnu ulogu. On naglašava da u svakom voljnom činu neizostavno uvijek postoji jedan imperativ – preskriptivni, apstraktni sud.⁴⁷

Allameh Tabataba'i o kakvoći nastanka apstraktnih pojmova "treba", "nužnost" kaže: „Pojam 'treba' je odnos koji postoji između 'djelatne potencije' i njenog učinka. Ovaj odnos u osnovi jeste zbiljski i realan, ali čovjek ga ne postavlja između djelatne potencije i njezina izravnog učinka u vanjskome svijetu, već ga uvijek "postavlja" između sebe i spoznajne slike osjećaja koji je imao u činu ozbiljenja učinka, tj. djelovanja potencije.⁴⁸

⁴⁴ Mary Warnock, *Ethics Since 1900*, perzijski prevod s komentarom Sadeq Larijani, pp. 136-137.

⁴⁵ Tabataba'i, Mohammad Hossein, *Nihayah al hikmah*, p. 258.

⁴⁶ Mary Warnock, *Ethics Since 1900*, perzijski prevod s komentarom Sadeq Larijani, p. 137.

⁴⁷ Motahari, Morteza, *Naqdi bar marksism, maqaleye javdanegiye akhlaq*, p. 232.

⁴⁸ Tabataba'i, Mohammad Hossein, *Usule falsafeh*, pp. 309-310.

Allameh je vjerovao kako su uz pojmove “treba” i “obaveznost” i pojmovi etičkog dobra i zla, također, apstraktni.⁴⁹

Treba napomenuti da je na račun ove Tabataba'ijeve teorije o “apstraktnosti” izneseno mnogo primjedbi,⁵⁰ a najvažnije u ovom kontekstu svakako je pitanje relativnosti morala. S tim u vezi su neki muslimanski mislioci Tabataba'ijev stav smatrali veoma sličnim Raselovoj etičkoj teoriji.⁵¹ Međutim, uvidom u Tabataba'ijeve stavove o relativnosti morala, saznajemo da se on uglavnom protivi etičkom realizmu, pa čak donosi i neke *contra* argumente.⁵²

Čini se da jedini činitelj koji može biti izvorom obligatnosti etičkih iskaza i normi jeste Božija objava ili objavljeni Vjerozakon, kakav je slučaj i sa fikhskim iskazima. Ako su raz/um, primordijalna čovjekova priroda i neokaljana nutrina možda i kadri, u nekim slučajevima, spoznati dobro i zlo u djelima, njihova spoznaja je ograničena i ima potrebu za vjerezakonskim, tj. pojašnjenjem koje daje Objava.⁵³

Sličnosti fikha i etike i razlike među njima

a) Sličnost fikha i etike

U prethodnom dijelu napravili smo uporednu analizu etičkih i fikhskih iskaza s više aspekata. Sada ćemo ukratko nabrojati sličnosti etike i fikha:

1- Fikh i etika spadaju u skupinu disciplina koje klasični autori svrstavaju u praktičnu filozofiju. Neki muslimanski mislioci⁵⁴ svrstavaju ih u *'ulemu al mu'amilah*, tj. znanosti koje imaju za cilj djelovanje, pa etiku (ahlak) nazivaju velikim fikhom (*fikh al akbar*) a jurisprudenciju malim fikhom (*fikh al asgar*).

⁴⁹ Isto, p. 317.

⁵⁰ Vidjeti: Jawadi, Mohse, *Mas'aleye bayad wa hast*, p. 90.; Mary Warnock, *Ethics Since 1900*, perzijski prevod s komentarom Sadeq Larijani, pp. 134-162. i: Motahhari, Morteza, *Naqdi bar marksism, maqaleye sheshom*, p. 217.

⁵¹ Motahhari, Morteza, *Naqdi bar marksism, maqaleye sheshom, javdanegiye akhla*, p. 233

⁵² Vidjeti: Tabataba'i, Mohammad Hossein, *Tafsir al Mizan*, vol. V, pp. 13-14.; i: Sobhani, Ja'far, *Husn wa qubb*, p. 191...

⁵³ Mughniyeh Mohammad Javad, *Falsafeye akhlaq dar eslam*, p. 61.

⁵⁴ Vidjeti: Ghazali, *Ihya al 'ulum al din*, p. 19; i: Amoli, Mohammad Taqi, *Hayate javid dar etme akhlaq*, p. 3.

2- Namjera (nijjet) je u etici od bitne važnosti, a u fikhu se također smatra uvjetom djela.

3- Izvor obligatnosti za vjerezakonske norme i propise (fikhske, dakle) je sama Božija objava i vjerezakonski tekst, a to može biti slučaj i vis a vis etičkih iskaza i normi.

4- Fikhski propisi mogu se podijeliti u dvije skupine:

a) Stalni, nepromjenjivi propisi, tj. propisi koji su ustanovljeni za stalne čovjekove potrebe i nisu podložni utjecaju uvjetovanosti i promjena u ljudskim zajednicama. Takvi su, npr. propisi koji se tiču obreda.

b) Promjenjivi propisi: tj. propisi ustanovljeni za promjenjive potrebe čovjeka i podložni su utjecaju novonastalih potreba, zahtjeva vremena i okolnosti, kakav je slučaj s propisima iz domena građanskog prava.

Gledano s ovog aspekta, i etički sudovi / norme se mogu podijeliti u dvije skupine:

a) Neki etički i vrijednosni sudovi ili norme ne mijenjaju se i imaju isto značenje u svakom vremenu i za svaku ljudsku zajednicu, kao npr. govoriti istinu i biti pravedan.

b) Neke etičke norme i vrijednosni sudovi nekad se smatraju vrednotom, a nekad ne.

Takav je slučaj sa društvenim običajima.

5- Predmet fikha je djelovanje i ponašanje čovjeka, a cilj je boljitak pojedinca i zajednice. I etika, također, tretira čovjekovo djelovanje i ponašanje, a njen cilj, također, može biti dobrobit i sreća pojedinca i zajednice.

6- Podjela propisa na: *vadžib* (obavezno), *haram* (zabranjeno), *mubah* (dopušteno) i *mekruh* (pokuđeno) i *mustehab* (pohvalno) zajednička je fikhu i etici.⁵⁵

7- Etičke norme i sudovi imaju tri sljedeće karakteristike:

1) neophodnost, tj. svakom obavezniku koji ispunjava uvjete (moralne) sposobnosti neophodno je pridržavati se datih normi;

2) apsolutnost, tj. izvršenje ovih normi nije ničim uvjetovano, kako je slučaj s ekonomskim zakonima npr.;

⁵⁵ Amoli, Mohammad Taqi, *Hayate javid dar 'elme akblaq*, p. 3.

3) univerzalnost – tj. etičke norme su općevažeće i odnose se na sve obveznike jednako.

Fikhski propisi, također, imaju sva ova obilježja.

8- Zajedničko za etiku i fikh je i to što njihovi pojmovi, bilo kao subjekti bilo kao predikati, nisu logički, nego apstraktni, filozofski pojmovi.

b. Razlike između fikha i etike

1. Fikh i etika u pogledu predmeta izučavanja, s određenih aspekata, se razlikuju.

a) Fikh tretira mnogo šire dimenzije ljudskoga življenja i djelovanja, jer se bavi obavezama adresata u svim sferama njegove religioznosti, obredoslovlja, individualnog i društvenog života, ekonomije, politike, prava i sl., dok etika tretira samo ponašanja i djelovanja čovjeka s aspekta njihovog odnosa prema dobru i zlu.

b) I jedna i druga nauka tretiraju ljudsko djelovanje i ponašanje, s tim što fikh tretira ona ponašanja na koja se odnose šerijatskopravne norme – naredbe i zabrane, makar određeno djelo samo jednom bilo uistinu izvršeno. S druge strane, etika tretira samo ona ponašanja koja podliježu vrijednosnom sudu.

c) Fikhaska znanost tretira obredoslovni i pravni aspekt predmeta svoga izučavanja. Dok etika tretira vrijednosni aspekt.

2. Postoji razlika u ciljevima bavljenja fikhom, odnosno etikom. Cilj i svrha fikha je, pored odgajanja i izgradnje pojedinca i zajednice, uređenje društva te zadobijanje poželjnog učinka u čovjekovoj eshatološkoj perspektivi – nagrade na budućem svijetu. Etiku, međutim, interesuje samo popravljavanje i izgradnja pojedinca i zajednice, te eshatološko spasenje, nagrada i kazna za etiku nisu relevantne kategorije.

3. Pohvaljena (mustehab) djela i ponašanja, sa stanovišta fikha, nemaju nikakvu snagu obligatnosti, dok u etici i duhovnoj izgradnji možemo govoriti o svojevrsnoj “obavezi” njihova izvršavanja.

4. Prema onome što smo do sada kazali, fikhski i etički iskazi razlikuju se i u pogledu njihove preskriptivnosti, odnosno deskriptivnosti. Etički iskazi su u suštini deskriptivni, dok su fikhski iskazi na prvom stupnju preskriptivni, a tek u fazi eksplikacije poprimaju obilježja deskriptivnosti.

5. Osnove fikha pojavljuju se isključivo kao objavljena Riječ Božija, dok se osnove i načela etike oslanjaju i na Objavu i na čistu primordijalnu prirodu čovjeka. Neki su čak skloni tvrditi da je moral, ustvari, neodvojivi, imanentni dio same prirode čovjeka.⁵⁶

6. Pravni propisi fikha imaju konkretno, materijalno i društveno jemstvo provedbe, što nije slučaj s etičkim normama kojima je svojstveno jedino duhovno-religijsko jemstvo izvršenja.

7. Postoje neke kategorije koje su zabranjene i u fikhu i u etici (laž, kleveta, psovka...), ali na temelju različitih kriterija. Fikhska znanost bavi se pravnim, a etika vrijednosnim aspektima. Tako je, recimo, ogovaranje u fikhu zabranjeno i smatra se skrnavljenjem časti i dostojanstva osobe koja je predmet ogovaranja, dok se u etici ogovaranje tretira kao vrsta mentalne bolesti (psihičkog poremećaja) koja sprječava čovjekovo moralno i duhovno usavršavanje. Ili, fikh strogo kažnjava klevetu i uvredu, dok se u etici ove radnje tretiraju kao prepreke postizanju moralne vrline i savršenstva.

8. Fikhski propisi tiču se onih djela i radnji koje čovjek vrši svojim tjelesnim organima, dok se moralne norme i kvalifikacije tiču ljudske duše i srca.⁵⁷ ■

Prijevod s perzijskog: Nermin Hodžić

⁵⁶ Mughniyeh Mohammad Javad, *Falsafeye akhlaq dar eslam*, p. 15.

⁵⁷ Amoli, Mohammad Taqi, *Hayate javid dar 'elme akhlaq*, p. 3.