

Islamsko sekularno¹

Sherman A. Jackson*

Sažetak

Obično se smatra da postoji inherentni konflikt sadržaja kategorije „religije“ i kategorije „sekularnog“. Pretpostavlja se da je ovaj konflikt u islamu, s obzirom da islam, po općeprihvaćenom mišljenju, ne odvaja sveto od svjetovnog, utoliko teži. Međutim, čak i ako se pretpostavi da islam odbacuje dihotomiju sveto / svjetovno, postoje drugi načini definiranja sekularnog u islamu i promišljanja njegovog odnosa s religijom. Upravo to namjeravamo učiniti u ovom eseju. U eseju će se, uzevši Šerijat kao polazište, posmatrati samonametnuta ograničenja religije, kao granica između načina procjenjivanja ljudskih djela koji je zasnovan na konkretnim izvorima objave (i / ili njihovim ekstenzijama) i načinâ procjenjivanja ljudskih djela koji su neovisni o takvim izvorima, ali ne i nužno van Božijeg sudbenog pogleda. Ovo nešerijatsko područje, tvrdi se, jeste „islamsko sekularno“ područje. Ono je „sekularno“ utoliko što se razlikuje od Šerijata kao osnove procjene ljudskih djela. Ono, međutim, ostaje „islamsko“, pa time i „religijsko“, po tome što odbacuje ideju da se ide dalje „kao da Boga i nema“. Kako ću pokazati, ovo razlikovanje između šerijatskog i nešerijatskog ima dugu historiju u islamskoj pravnoj (i teološkoj) tradiciji. Kao takva, ideja islamskog sekularnog više je „iskopina“ nego što je novina.

1 Naslov izvornika: Sherman A. Jackson, „The Islamic Secular“, *American Journal of Islamic Social Sciences*, Volume 34, Spring 2017, Number 2, str. 1–41. Prijevod: Azra Mulović.

* Sherman A. Jackson je profesor na Katedri za islamsku misao i kulturu kralja Faisala i profesor religije i američkih i etničkih studija na Univerzitetu Južna Kalifornija. Njegova istraživačka interesovanja kreću se od klasičnih islamskih studija, uključujući pravo, teologiju i intelektualnu historiju, do uvođenja ovog naslijeđa u dijalog sa stvarnosti modernog islama, a posebno muslimanskih zajednica u Americi. To obuhvata pitanja rase, imigracije, liberalizma, demokratije, religije u modernom svijetu, pluralizma, konstitucionalizma, muslimanskog radikalizma i srodnih područja istraživanja, sva, opet, u dijalogu s klasičnom i postklasičnom ostavštinom islama. Trenutno je u prvoj fazi rada na velikoj knjizi, radnog naslova *Iza dobra i zla: Šerijat i izazov islamskog sekularnog* [*Beyond Good and Evil: Shari'ah and the Challenge of the Islamic Secular*].

Uvod

Nekoliko savremenih koncepata proizvodi definicijsku neodređenost, podstaknutu terminom *sekularno*. Bez obzira na tu definicijsku nejasnoću, *sekularno* skoro uvijek podrazumijeva jednu antagonističku vezu s *religijom*.² Termin je stekao ovaj ilokucijski efekt i kao proizvod i kao jedan od proizvođača pojave zapadne modernosti.³ A ovo neprijateljstvo prema *religiji* rutinski se izvlači iz konteksta, pa se pretpostavlja da oblikuje način na koji *sve* religije sudjeluju (ili bi, možda, trebalo da sudjeluju) u svijetu, posebno u modernom svijetu. Naravno, kako José Casanova ističe, „religije koje su oduvijek bile ‚svjetovne‘ i ‚laičke‘ ne moraju se podvrgnuti procesu sekularizacije. Sekularizirati – to jest ‚načiniti svjetovnim‘... proces je koji nema mnogo smisla u takvom jednom civilizacijskom kontekstu.“⁴

Ovakav uvid, ma kako oštrouman bio, ne ide tako daleko kada se govori o islamu. Umjesto toga, bez obzira na njegovu svjetovnost, pretpostavlja se da je antagonizam između „sekularnog“ i „religijskog“ u islamu još oštiji, pošto se pretpostavlja da on prkosi razlikovanju svetog i svjetovnog, a da moderni muslimanski pokreti teže da, u korist religijskog, sačuvaju to nepostojanje granice. Posljedica je dihotomno račvanje između „islamskog“ i „sekularnog“, po kojem se neki čin, ideja ili institucija mogu opisati *ili* kao islamski *ili* kao sekularni, ali nikada kao oboje. Ovo se, u umu mnogih, održava kao pretpostavka da nužno moraju birati između ovoga dvoga.

U ovom radu, predložit ću čitanje islama koje upućuje na jedno drugačije tumačenje njegove veze sa sekularnim. Ova veza se i otkriva i prenosi pažljivijim čitanjem Šerijata koje sekularnom ograničava nadležnost, čime pobija shvatanje da se podudara s islamom kao religijom. Napokon, postoji određeni prostor *između* ograničenog Šerijata, kao konkretnog kodeksa ponašanja, i neograničenog

2 Naravno, i „religija“ također daje svoj udio u definicijskoj neodređenosti. Vidjeti, naprimjer, R. T. McCutcheon, „The Category ‚Religion‘ in Recent Publications: A Critical Survey“, *Numen* 42:3 (oktobar 1995), str. 284-309; J. Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, u *Critical Terms for Religious Studies*, Mark C. Taylor (ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 269-284.

3 Prema T. N. Madanu, „riječ ‚sekularizacija‘ prvi put je upotrijebljena 1648, na kraju Tridesetogodišnjeg rata u Evropi, da označi prebacivanje crkvenih posjeda u isključivu vlast kneževa“. Vidjeti njegov rad „Secularism in Its Place“, u *Secularism and Its Critics*, R. Bhargava (ur.), 6. izd. (New Delhi: Oxford University Press, 2007), str. 297. Po Madanovom mišljenju, ovaj termin skovao je Englez George Jacob Holyoake 1851. Vidjeti, Madan, „Secularism“, str. 298. Prema Ashisu Nandyju, Holyoake ga je skovao 1850, u vrijeme kada je taj termin još bio „u miru s religijom“. Vidjeti: Ashis Nandy „The Politics of Secularism and Recovery of Religious Tolerance“, u *Secularism and Its Critics*, str. 327. Tridesetogodišnji rat bio je katastrofalni religijski konflikt, naoko između protestanata i katolika, koji je odnio nekoliko miliona života i završio Vestfalskim mirom. Napominjem da se W. Cavanaugh ne slaže s prihvaćenim mišljenjem o značaju evropskih vjerskih ratova. Vidjeti: W. Cavanaugh *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), str. 123-180.

4 J. Casanova, „Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad“, u *Powers of the Modern Secular: Talal Asad and His Interlocutors*, D. Scott i C. Hirsch (ur.) (Stanford: Stanford University Press, 2006), str. 19-20. Casanova usput navodi, kao primjere za ovo, konfucijanizam i taoizam.

djelokruga islama kao religije, to jest života koji se živi sa sviješću da Bog vidi i sudi, a koji čini područje „islamskog sekularnog“. Ovo je područje sekularno utoliko što je, da posegnemo za terminom Maxa Webera, *diferencirano*, što znači da njime ne upravljaju, niti o njemu presuđuju konkretni indikatori objave ili njihovih ekstenzija, kakvi se priznaju u islamskoj pravnoj metodologiji (*usul el-fikh*). Međutim, ono ostaje islamsko po svojoj nepristupačnosti za podsticaj, koji je prvi formulirao Hugo Grotius u 17. stoljeću, da se ide dalje „kao da Boga nema“^{5*} (*etsi Deus non daretur*).⁶ U ovom tumačenju, iako se sekularno i religijsko i miješaju jedno s drugim i razlikuju jedno od drugog, oni nisu, kao kod zapadnog sekularnog, stvarni rivali; niti se ovdje sekularno oslanja na svoju moć da nadgleda ili pripitomljava religiju niti se primarno vrednuje po toj moći. Islamsko sekularno nije silom nametnuto islamu (ili islamskom pravu) izvana, nego nastaje kao rezultat dobrovoljnih, samonametnutih granica nadležnosti Šerijata.

Brojna značenja, kao i izazovi, vezuju se uz ovo tumačenje, a najistaknutijim ću se baviti u svojoj raspravi. Međutim, na kraju uvoda, želio bih iskazati jasnije – da bi se izbjegle zabune – prirodu i stepen preklapanja i razilaženja koje uočavam između zapadnog i islamskog sekularnog. To će nam omogućiti da lakše razaznamo jedan važan aspekt moje teze, a to je da se najfunkcionalnija razlika između islamskog i zapadnog sekularnog ne nalazi toliko u njihovom *sadržaju*, koliko u njihovoj *funkciji*. Ovu različitost oni duguju različitim historijskim činjenicama s kojima su se suočavali (zapadno) kršćanstvo i islam, kao i razlikama u strukturi i etosu. Spomenuli smo religijsko-političke izazove koji su se reflektirali u Tridesetogodišnjem ratu (1618–1648).⁷ Po mišljenju Jonathana Israela, ovo je izrodilo i pojavu radikalnog ogranka disidenata i republikanaca koji su uvjereni da „može postojati čisto sekularna, filozofska logička osnova za demontiranje crkvenog autoriteta, [čime će se stvoriti uvjeti] za slobodu mišljenja i neovisnost savjesti pojedinca“.⁸ Ovo je bio početak ranog prosvjetiteljstva, u čijem je središtu bila teološka debata i duh prevrata „svih formi autoriteta i tradicije, čak i Svetog pisma i Čovjekovog suštinski teološkog pogleda na svijet“.⁹

Prije ovoga, već je bilo zaživjelo jedno svakodnevnije značenje krize. Prema Nomi Stolzenberg, glavni impuls u osnovi pojave zapadne sekularnosti bio je „prihvatanje činjenice da se u ovom prolaznom svijetu moraju kršiti božanski zakon i sveti ideali pravde“.¹⁰ Ovo je stvorilo strah da bi se religija i religijske instituci-

5 * Prijevod ovog latinskog izraza je „iako Boga nema“ i prvobitno se i prevodilo „sve da Boga i nema“, međutim, njemački protestantski teolog Dietrich Bonhoeffer ga od 1940-ih počinje tumačiti u značenju „kao da Boga nema“, a tako ga i prof. Jackson ovdje prevodi. *Prim. prev.*

6 Citirano u C. Taylor, „Modes of Secularism“, u *Secularism and Its Critics*, Rajeev Bhargava (ed.) (Delhi ; New York : Oxford University Press, 1998), str. 34.

7 Vidjeti bilješku 2.

8 J. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (New York: Oxford University Press, 2006), str. 64.

9 Israel, *Enlightenment Contested*, str. 65.

10 N. Stolzenberg, „The Profanity of the Law“, u *Law and the Sacred*, A. Sarat, L. Douglas i M. M. Umphrey (ur.) (Stanford: Stanford University Press, 2007), str. 34.

je mogle iskvariti, a njihov autoritet podrivati kršenjima koja će se, u konačnici, normalizirati. Ovakva reakcija, posebno u okviru protestantizma, imala je za cilj stvaranje jednog alternativnog područja kojim vladaju nereligijske vrijednosti, autoriteti i stručnost, ali njihovo nepoštivanje ne bi značilo i neadekvatnost, nevažnost ili iskvarenost religije ili njenih institucija. Ovo nije puka vježba religijske samodopadnosti ili, pak, šutanje institucionalne konzerve niz sokak; ovo je iskreno interesovanje za praktične potrebe i težnje današnjice. Kako Sheldon Wolin sažima strahove Martina Luthera, „svijet bi zapao u kaos, ako bi se čovjek pokušao vladati po Evanđelju“.¹¹ Sekularno na Zapadu, dakle, prvobitno nastaje u pokušaju da se zaštite i religija i društvo. To kako je poslije počelo funkcionirati ne treba smatrati funkcijom njegovog suštinskog značenja, niti povratkom na početke.

Nasuprot tome, prijemoderni islam barem nema svoju repliku Tridesetogodišnjeg rata (1618–1648). Čak ni osmansko-safavidski sukob nije poprimio istu religijsku obojenost ili značenja, niti su muslimani dali nešto uporedivo s prosvjetiteljstvom. Zapravo, suočeni s izazovima svakodnevne realnosti, muslimanski pravници nastojali su proširiti opseg religijskog prava kroz analogiju (*kijas*), pravnu preferenciju (*istihsan*), javni interes (*masleha mursela*), blokiranje sredstava (*sadd ez-zero'i*), adaptivna pravna pravila (*kava'id fikija*), pa čak i indukciju, tj. induktivno čitanje svetog teksta (*istikra*). Cilj svega ovoga, kao i prvog sekularnog na Zapadu, bio je osigurati interese društva i sačuvati nezavisnost svetog zakona. I u ovom pristupu, poštivanje religijskog zakona sve je više postajalo protejski konstrukt, tj. stalno je mijenjalo lica. Naprimjer, iako je hanefijska škola stoljećima osuđivala „provizorne prodaje“ (*baj' el-vafa*), kasnije su ih pravno odobrili, jer je tako diktirala potreba, sve dok svoj novi stav nisu čvrsto postavili unutar pravnih okvira.¹² Takvih primjera je mnogo.¹³ A u ovoj spojenoj tendenciji – da se širi koncept poštovanja svetog zakona i da se prepoznaje njegova promjenljivost, – nikada se među pravnicima nije uočila potreba ili težnja da stvore odvojeno, formalno priznato područje u kojem bi vladali eksplicitni nereligijski sudovi kao alternativa, ili kao kontrola, religiji.¹⁴

11 S. Wolin, *Politics and Vision: Politics and Change in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2006), str. 147.

12 Vidjeti, npr. M. Zurqa, *Fetava Mustafa ez-Zarka* (Damask: Dar el-kelam, 1420/1999), str. 405.

13 Naprimjer, dok Ibn Rušd kaže da postoji jednoglasni konsenzus o tome da se muslimanima zabranjuje da nasljeđuju od nemuslimana, hanbelije Ibn Tejmijja i Ibn Kajjim el-Dževzija skloni su dopustiti da konvertiti nasljeđuju od svojih nemuslimanskih srodnika, djelomično zato što su uvidjeli da ova zabrana djeluje kao prepreka ka islamu. Vidjeti: Ibn Rušd, *Bidajet el-mudžtehid ve nihajet el-muktesid* (Kairo: Dar el-fikr, n.d.), 2:264; Ibn Kajjim el-Dževzija, *Ahkam ehl ez-zimma*, A. al-Bakri i A. al-'Aruri (ur.), 3. vol., (Dammam: er-Ramadi li en-nešr, 1418/1998), 2:853-872, posebno 2:253-258.

14 Moglo bi se dokazivati da su *mezalim* sudovi formalno priznati, sekularni forum. Međutim, oni su više jedan alternativni režim provedbe, a ne alternativni režim po sebi. Ovo je pouzdani utisak koji se stječe iz tako autoritativnih opisa kakav je el-Mevardijev. Vidjeti: Ebu el-Hasan Ali b. Muhammed el-Mevardi, *El-ahkam es-sultaniya ve el-vilajat ed-diniya*, A. al-Baghdadi (ur.) (Kuvajt: Mektebat dar Ibn Kutejba, 1409/1989), str. 102-126. Na strani 15, naprimjer, on izričito tvrdi: „*Mezalim* sudovi ne priznaju presude koje odbacuje vjerski zakon“ (*Nazar el-mezalim la jubih min el-ahkam ma hazarehu eš-šer*).

Međutim, božansko porijeklo religijskog zakona steklo je opće priznanje, a to, uz islamsko shvatanje monoteizma (*tevhid*), generalno podrazumijeva da se samo ono što je Bog naredio ili namijenio za religijski zakon može kao takvo s pravom i priznati. Borbeni poklič ranog haridžijskog pokreta „Nema suda do Božijeg suda“ (*la hukm illa li-llah*) možda je u očima većine pretjerivanje, ali on nije ni temeljno pogrešan, niti je skrenuo s puta.¹⁵ Zapravo, žila u koju su pogodili nastavila je kucati i kroz uspon mu'tezilija u 2/8. stoljeću, kada je tema debate postalo pitanje šta je *djelokrug* specifično pravnog Božijeg obraćanja. Napokon, islamsko sekularno pojavit će se (a s vremenom izričitiije) iz onog što se smatralo da je od interesa u ovim sudovima. Međutim, ono se javilo kao manje ili više „bezazleni“ sporedni proizvod, a ne kao suparnik ili takmac religiji ili religijskom zakonu. I opet, iako njegov sadržaj ima mnogo toga zajedničkog sa zapadnim sekularnim, a to je ovisnost o izvorima i autoritetima izvan parametara religijski konkretnih (u islamskom slučaju šerijatskih) pokazatelja, njegova se funkcija jasno razlikuje od uloge koju je kategorija „sekularnog“ dobila na Zapadu.

Zajedničko obilježje opisa zapadnog sekularnog jeste njegova suštinski regulatorna funkcija spram religije. U svom podsticajnom radu *Oblici sekularnog*, Talal Asad ističe da se samo značenje (zapadnog) sekularnog nalazi u neprestanoj dislokaciji religije, koju nameće generacijama, i u uvođenju razvojnih nizova kognitivih suprotnosti (razum / mit, javno / privatno, neovisnost / potčinjenost), a sve one osmišljene su i normativno funkcioniraju tako da uspostavljaju i jačaju primat sekularnog *nad* religijskim.¹⁶ Sekularno, drugim riječima, ne samo da protivrječi religijskom nego treba i da ga kontrolira. Vidimo da nešto slično zapaža i Casanova, koji u svojim opisima smješta sekularno upravo u trenutak kada su ljudi nadišli podjelu sekularno / religijsko. „Sekularno,“ piše on, „označava samodostatnu i isključivu sekularnost, kada ljudi nisu samo religijski ‚bez sluha‘, nego su i zatvoreni za svaki oblik transcendentnosti izvan čisto sekularnog imanentnog okvira.“¹⁷

Oslanjajući se na Weberove zaključke, Casanova poistovjećuje sekularno s usponom i umnožavanjem nereligijskih polja istraživanja i stručnosti, koja će s vremenom srušiti monaške zidove koji su nekada branili prvenstvo religije i odvajali je od svjetovnog područja. Rušenjem ovih zidova s vremenom će se ogoljeti čitav zemaljski poredak kao polje pobjede sekularnog, u kojem će se religija naposljetku boriti da nađe – i opravda – svoje mjesto.¹⁸ Još jednom će se potvrditi hijerarhijski, „pokroviteljski“ odnos između sekularnog i religijskog. Naravno, Casanovina uputa na „imanentni okvir“ nagovještava djelo Charlesa Taylora. U svom opsežnom djelu

15 Naprimjer, moderni pravnik Muhammad Abu Zahrah tvrdi da „postoji potpuna saglasnost oko toga da je u islamu *hakim* samo Bog Uzvišeni i da nema vjerzakona (*la šer'*) osim od Boga“. Vidjeti: Muhammad Abu Zahrah, *Usus el-fikh* (Kairo: Dar el-fikr el-arabi, n.d.), 63.

16 T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), str. 21-66.

17 J. Casanova, „The Secular and Secularism“, *Social Research* 76:4 (2009), str. 1052.

18 J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), str. 15; vidjeti također diskusije na stranama 20-25.

Sekularno doba, Taylor, poput Asada, uočava da je granica između sekularnog i religijskog propusna.¹⁹ Međutim, sekularno čini nadkontekst, „imanentni okvir“, koji opisuje krug oko mnogo manje sfere religijskog utjecaja vršeći sve veći „pritisak“ na nju. Ovaj pritisak postepeno istiskuje prisutnost Božiju iz javnog života, doprinosi općem napuštanju religijske prakse i senzibiliteta, te, na kraju, otežava očuvanje vjere u Boga.²⁰ Ukratko, sekularno sve više funkcionira kao primarna, aktivna snaga u životu, dok se religija postepeno svodi na jednu pasivnu, reakcionarnu ulogu.

Među alternativnim idejama (zapadnog) sekularnog jesu varijacije na francuski *laïcité*,²¹ ili stav koji se suprotstavlja življenju „u kojem se Bog stavlja na prvo mjesto“.²² Drugi sekularno izjednačavaju, po uzoru na američku ideju, sa „državnom neutralnošću“,²³ gdje (sekularna) država pripitomljuje religiju i legitimira se preko implicitnog obećanja da će štititi društvo od nje. U trećim, pak, opisima „religija se kroji kao objekt neprekidnog upravljanja i miješanja, a vjerski život i senzibilitet oblikuju tako da se uklapaju u pretpostavke i važeće zahtjeve liberalne vlasti“.²⁴ I opet, u svim ovim opisima, (zapadno) sekularno, suštinski, dolazi na scenu kao novi šerif u gradu, da odredi i nadgleda prave granice religije. Nasuprot tome, islamsko sekularno ne pretpostavlja ni hitnu potrebu, ni autoritet za određivanje ili nadzor religijskog, nego je ono više rezultat težnji religijskog prava da samo sebe definira i da sâmom sebi postavlja granice. I opet, kako ja to tumačim, granice Šerijata samonametnute su i ne znače povlačenje ili pad pred nekim neovisnim, vanjskim autoritetom koji se naziva „sekularno“.

Naravno, ako se islamsko *pravo* stavi u središte diskusije o sekularnom, to bi zahtijevalo određeno obrazloženje. Na kraju, pravo na Zapadu jedna je naglašeno sekularna, svjetovna institucija, iz koje nema smisla izvoditi neku suprotnost sekularnom. Međutim, komparativno istraživanje tradicionalne dihotomije svetog i svjetovnog moglo bi nam biti putokaz. U svojoj diskusiji o svetom i svjetovnom, Talal Asad ističe:

Pokušaji da se uvede jedinstven pojam „svetog“ u neevropske jezike naišli su na probleme prevođenja iz kojih se mnogo toga može otkriti. Tako, iako se arapska riječ *kadasa* obično na engleski prevodi kao „svetost“, to ipak ne odgovara svakom kontekstu gdje se taj engleski termin koristi. Prevođenje „svetog“ zahtijeva raznovr-

19 C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2007), str. 594.

20 Taylor, *A Secular Age*, 2-3.

21 Vidjeti: O. Roy, *Secularism Confronts Islam*, G. Holoch (prev.) (New York: Columbia University Press, 2007), xii-xiii, str. 7-8, 59 i *passim*.

22 S. L. Carter, *God's Name in Vain: The Wrongs and Rights of Religion in Politics* (New York: Basic Books, 2000), str. 4.

23 Vidjeti, naprimjer: A. March, „Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities: Islamic Discussions of Western Secularism in the Jurisprudence of Muslim Minorities‘ (*Fiqh al-Aqalliyāt*) Discourse“, *Cardozo Law Review* 30:6 (2009), str. 2821-2854; A. An-Na‘im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari‘a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), str. 1.

24 Vidjeti: H. A. Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), str. 24.

sje riječi (*muharrem, mutehhar, muhtass bi-l-'ibada* itd.), od kojih se svaka vezuje uz različite vrste ponašanja.²⁵

Ne treba mnogo da se uvidi da svi ovi kandidati za „sveto“ dolaze pod pasku i autoritet islamskog prava, pošto je Šerijat (ili šerijatski diskurs) osnova na kojoj je određena primjenjivost svih ovih pridjeva. U tom pogledu, može se smatrati da Šerijat podupire nešto poput granice ili pregovara o tome. Međutim, da li ova granica dijeli svijet, da upotrijebimo Durkheimovu ideju, na „dva područja, jedno koje sadrži sve što je sveto i drugo koje sadrži sve što je svjetovno“,²⁶ ili jednostavno ograničava posmatranje svijeta, čak i kao jedinstvenog područja, kroz šerijatske leće, posebno je (iako veoma relevantno) pitanje. Ranije u svojoj diskusiji, Asad primjećuje: „U latinskom jeziku Rimske Republike, riječ *sacer* označavala je sve što posjeduje neko božanstvo, a što je ‚državnim činom uzeto iz područja *profanum*‘ i preneseno u područje *sacrum*.“²⁷

Nasuprot tome, islam, naravno, tvrdi da Bog, u konačnici, sve posjeduje. Zapravo, teolog el-Bejheki (u. 458/1065) citira jedno rano lingvističko mišljenje o tome da je ime *Allah* izvedeno iz fraze *lahu*, to jest „sve je njegovo“, „sve pripada njemu“. Arapi dodaju određeni član s *elifom* (*a*) u sredini za naglašavanje (u skladu s jezičkom konvencijom), što daje pravo ime Božije, *Allah*, kao Vlasnika svega u univerzumu.²⁸ Šerijat funkcionira u ovom kontekstu, ne kao što to čini država Rim, da pripiše ili prenese vlasništvo, nego da u onom što Bog posjeduje identificira područje koje je cilj Božijeg direktnog, konkretnog obraćanja sa ciljem reguliranja normativnog ljudskog ponašanja.

U ovom procesu, opet, s obzirom na to da Bog posjeduje sve u univerzumu, ispovijest će se da je odvajanje svetog od svjetovnog u zapadnom smislu problematično, na što Asad i aludira. Međutim, parametri islamskog šerijatskog diskursa mogu se jasno razlikovati od nešerijatskih. A samo je šerijatsko to koje zastupa *konkretno Božije obraćanje* koje cilja na reguliranje ljudskog ponašanja. U tom smislu, islamski zakon igra presudnu ulogu, koju sam mu i pripisao, u uspostavljanju i održavanju kategorije islamskog sekularnog.

Šerijat: Neograničeni stereotip nasuprot ograničene stvarnosti

Naravno, uobičajeno je da se Šerijat opisuje kao neograničen po svom djelokrugu. Kako je slavni Joseph Schacht jednom iskazao: „Islamski zakon je jedan sveobuhvatan korpus religijskih dužnosti, ukupnost Božijih naredbi koje reguliraju život svakog muslimana u svakom aspektu; on obuhvata, ravnopravno, uredbe o

25 Asad, *Formations*, str. 36-37, nt. 41.

26 Asad, *Formations*, str. 31, nt. 24.

27 Asad, *Formations*, str. 30.

28 Vidjeti: Ebu Bekr Ahmed b. el-Husejn b. Ali b. Abdullah b. Musa el-Bejheki, *Kitab el-esma' ve es-sifat* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, n.d.), str. 35.

bogoštovlju i obredu, kao i politička i (u užem smislu) pravna pravila.²⁹ U novije vrijeme, Wael Hallaq Šerijat je okarakterizirao kao „predočenje Božije vrhovne volje [koja]... regulira cijeli spektar ljudskog roda, bilo direktno ili putem jasno definiranog i ograničenog delegiranja“.³⁰ Uz pretpostavku da islam odbacuje podjelu sveto – svjetovno, takav opis vjerovatno duguje nešto i jednako uobičajenoj pretpostavci da je zakon bedem koji brani da čovjek izrabljuje čovjeka. Kako John Locke u čuvenoj sentenci kaže: „Gdje zakon prestaje, tiranija počinje.“³¹ Ova pozitivna veza između Šerijata i vladavine prava jednako je popularna i u modernim muslimanskim krugovima. Ukratko, stav da je islamski zakon bezgraničan, pa time i nadležan da rješava o *svakom* aspektu života uobičajen je u modernom i muslimanskom i nemuslimanskom diskursu o Šerijatu.

Ova ideja, bez sumnje, ima potencijalno dalekosežne posljedice. Naprimjer, ako, kako se tvrdi, muslimanska država postoji „s isključivom svrhom provedbe tog zakona“,³² takvu bi državu moglo podupirati i opravdavati proširenje njene izvršne vlasti srazmjerno nekom neograničenom zakonu. Ovakvo značenje indirektno potvrđuje Hallaq, koji smatra da je neograničena vlast moderne (sekularne) države u totalnom i nepomirljivom konfliktu s islamskom državom utemeljenom na Šerijatu.³³ Drugim riječima, Šerijat i moderna država predstavljaju sukob neograničenih suvereniteta. Međutim, druga implikacija Šerijata kojem se pripisuje bezgraničan djelokrug bila bi eliminacija „naroda“ iz poduhvata dogovaranja društveno-političkog i ekonomskog sistema. Jer, u mjeri u kojoj je Šerijat jedina islamska osnova za prosudbu djelovanja ljudi, samo oni koji su ovlašteni da određuju njegov sadržaj, a to su vjerski učenjaci (*fukaha*), mogu utjecati na određivanje normativnog islamskog poretka.³⁴

29 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), str. 1.

30 W. B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), str. 51.

31 J. Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ur.) (New York: The New American Library, 1965), str. 448.

32 Vidjeti: N. J. Coulson, „The State and the Individual in Islamic Law“, *International and Comparative Law Quarterly* 6 (januar 1957), str. 49.

33 Objašnjavajući kako je moderna država sveprisutna u pogledu svoje nadležnosti, Hallaq piše: „Dok moderna država upravlja i uređuje svojim religijskim institucijama, potčinjavajući ih svojoj pravnoj volji, Šerijat, direktno ili preko delegiranih, upravlja i uređuje svim, pa i sekularnim institucijama. Ako su ove institucije sekularne ili se bave sekularnim, one djeluju pod kontrolnom i sveobuhvatnom voljom, a to je Šerijat. Stoga, svaki politički oblik ili politička (ili društvena ili ekonomska) institucija je, u konačnici, potčinjena Šerijatu, uključujući izvršne i sudske vlasti.“ Vidjeti: Hallaq, *The Impossible State*, str. 51. S obzirom na to koliko je duboko usadena obaveznost takvog jednog stava, djelomično na osnovu otvorenosti njegove logike, čitateljima bi povremeno moglo biti teško zadržati fokus na onom što želim reći. U ovom trenutku, dovoljno je reći to da postoji razlika između islama i Šerijata. A gdje nadležnost Šerijata završava, on jednostavno više ne može konkretno regulirati stvar, čak i ako sama stvar ostaje u djelokrugu islamskih vrijednosti i vrlina. Ukratko, čak i ako islam može upravljati svim stvarima, Šerijat ne upravlja.

34 O. Anjum se sučeljava s tim što je zajednica isključena iz pregovaranja o svakodnevnom uređivanju u svom djelu *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

Uz sve rečeno, postoji i čitanje klasične islamske pravne tradicije koje se doima kao jamstvo jednog „totalitarnog“ tumačenja Šerijata. Zsigurno, još od vremena kada je analogija (*kijas*) zajamčena kao sredstvo proširenja pravnih normi, islamsko pravo steklo je navodno neograničeni potencijal da ide izvan granica direktnog govora objave. Međutim, o valjanosti *kijasa* nije bilo jednoglasnog konsenzusa (*idžma'*) stoljećima, a način na koji sunije vode debatu o njegovoj dopuštenosti direktno podrazumijeva i područje njegove primjene. Naprimjer, zahiriye, koje su se pojavile u 3/9. stoljeću, a koje *nisu* bile, kako im se uobičajeno pripisuje, „literalisti“, odbacuju analogiju upravo na osnovu toga da se ne može ići izvan onog što objavljeni izvori *direktno* naznačuju (što nije isto ono što naznačuju „doslovce“).³⁵ Kako A. Kevin Reinhart ističe, zahiriye su tvrdile da „ono što je napisano u Objavi upravlja onim što izriekom govori i ništa više... ono se primjenjuje strogo, međutim, primjenjuje se na [relativno] malo stvari“.³⁶ Ukratko, oni tvrde da neka pitanja spadaju *izvan* granica svetog teksta i kao takva se ne *obrađuju*. Po njima, pogrešno je tvrditi da Bog ima konkretnu pravnu normu za sva pitanja.

Zahiriye su opstale sve do 5/11. stoljeća i daleko od toga da su bile kakvi marginalci. U svojoj utjecajnoj knjizi *Tebekat el-fukaha'*, kojoj je cilj bio katalogizacija imena i škola svih onih za čija gledišta se smatralo da grade ili krše jednoglasni konsenzus, čuveni šafijski pravnik Ebu Ishak eš-Širazi (u. 476/1083) svrstava ih uz druge četiri sunijske škole, bez obzira na to što odbacuju analogiju i bez obzira na sve što to podrazumijeva u smislu ograničenog dometa prava.³⁷ Međutim, osim njih, važnost djelokruga ogleđa se i u ranoj raspravi o tome da li se pravna kategorija „neutralnog“ (*mubah*) odnosi na ono za šta je Bog objavio da je bez posljedica ili na ono što jednostavno spada izvan granica Božijeg šerijatskog obraćanja, kao stvar slučajnosti, što i jest.³⁸ O ovom pitanju još uvijek će se diskutirati i u 6/12. stoljeću, kako vidimo u Ibn Rušdovom komentaru el-Gazalijevog djela *el-Mustasfa*.³⁹

U svemu ovome bitno je da postoji jedan period, dug više stoljeća, tokom kojega je važna manjina muslimanskih pravnika prihvatila ideju – ili se barem bavila idejom – da Bog nema direktnu, ili čak analogno određenu normu o svakoj

35 U svom klasičnom djelu o zahirijama, I. Goldziher razaznaje da se kod njih nije radilo o literalizmu *per se*, nego više o jednom pokušaju da pobijede *re'j* (tj. slobodno mišljenje), koje se, za svoj sadržaj, nije moglo nasloniti direktno na izvore. Vidjeti: I. Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, W. Behn (prev.) (Leiden: E. J. Brill, 1971). Međutim, možemo primijetiti da Ibn Hazm (u. 1064), jedan od najistaknutijih predstavnika zahirizma, izriekom priznaje legitimnost figurativnog ili alegorijskog tumačenja određenih odlomaka svetog teksta. Vidjeti, naprimjer: Ibn Hazm, *El-ihkam fi usul el-ahkam*, A. M. Shakir (ur.), vol. 8 (Bejrut: Dar el-afak el-džedida, 1308/1933), 2:28.

36 A. K. Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995), str. 16.

37 Vidjeti: Ebu Ishak eš-Širazi, *Tebekat el-fukaha'*, I. Abbas (ur.) (Bejrut: Dar er-ra'id el-'arabi, 1970).

38 O općoj debati o ovom pitanju, vidjeti, naprimjer: Reinhart, *Boundaries*, 128-132.

39 Vidjeti: Ibn Rušd, *Telhis el-Mustasfa*, J. Alaoui (ur.) (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1994), str. 47-48.

stvari. Čak ni većina, koja je odbacivala ovaj stav, nije smatrala da on vrijeđa njihova pravovjerna osjećanja dotle da bi one koji ga iznose optužili za nevjerovanje (*kufri*), nedopuštenu novinu (*bida'*) ili moralni prekršaj (*fsk*). Ukratko, stav da postoje ograničenja nadležnosti za islamsko šerijatsko nije nov; niti ga je – očigledno, s obzirom na to od kada potječe, – mogao izvana nametnuti sekularizirajući, moderni Zapad u usponu; on čak i ne postoji izvan ograda sunijskog pravovjerja.

Naravno, ove kontroverze oko djelokruga, naposljetku, riješit će se u korist jednog širokog gledišta Šerijata koje uvažava valjanost analogije i koje kategoriju neutralnog smješta *između* kategorije obaveznog i zabranjenog, kao dijela Božijeg šerijatskog obraćanja. Međutim, ne treba smatrati da ovo protivrječi tvrdnji da su sunijski pravници i dalje osjetljivi na pitanje djelokruga i sumnjičavi, ako ne i kritični, prema nasumičnom totalnom spajanju ideja religijskog prava. Zapravo, pažljiva analiza otkriva da su čak i pravници glavne struje, koji su prihvatili široko, pozitivističko shvatanje islamskog prava, ipak opežno priznavali da postoje granice, izvan kojih se autoritet Šerijata jednostavno ne proteže.⁴⁰ Ukratko, čak i u postformativnom periodu,⁴¹ kada je islamsko pravo postiglo svoju potpuno razvijenu formu, Šerijat se smatrao ograničenom, a ne neograničenom stvari.

Islamsko sekularno: šerijatsko nasuprot nešerijatskom

Veći dio mojih radova o islamskom zakonu vraća se na misli velikog egipatskog malikijskog pravnika Šihabuddina el-Karafija (u. 684/1265). Na drugim mjestima pokazao sam da je on prilično direktno i nedvosmisleno Šerijatu pripisivao ograničene nadležnosti.⁴² Ova stalna usredotočenost na el-Karafija može ostaviti utisak da je on jedini ili jedinstven u ovome. Međutim, može se dokazati da to

40 Dio argumenta koji ću iznijeti jeste da čak i ondje gdje Šerijat zahtijeva djelovanje ili nedjelovanje, mogu opstati i druge evaluativne osnove na kojima se procjenjuje kako se ovo djelovanje ili nedjelovanje konkretizira u stvarnom vremenu i prostoru. Ovdje možemo razmišljati o šerijatskim ograničenjima, možda, u pogledu dubine, a ne obima. Vidjeti dalje u tekstu dio o praktičnim posljedicama islamskog sekularnog.

41 Podjela između „formativnog“ (tvorbenog) i „postformativnog“ sporna je, kako u pogledu toga kada se ta podjela desila, tako i u pogledu njenih značenja i posljedica. Nedavno je Intisar Rabb ponudila termin „utemeljiteljski period“ kao alternativu, ukazujući na tri uočljive etape: (1) utemeljiteljski period (od 7. do 9. stoljeća); (2) period tekstualizacije (10. i 11. stoljeće), uključujući pretpostavljeno „zatvaranje vrata *idžtihadu*“; i (3) period sintetiziranja tekstualnog i interpretativnog autoriteta. Vidjeti: I. Rabb, *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretations, and Islamic Criminal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), str. 8-9.

42 Ovo traje još od moje doktorske disertacije „In Defense of Two-Tiered Orthodoxy: A Study of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi's *Kitāb al-Ihkām fi Tamyiz al-Fatāwā 'an al-Ahkām wa Tašarrufāt al-Qādi wa al-Imām*“ [U odbranu dvoslojne dogme: Studija *Kitāb el-ihkam fi temjiz el-fetava 'an el-ahkam ve teserrufat el-kadi ve el-imam* Šihabuddina el-Karafija] (doktorska disertacija, Univerzitet Pennsylvania, 1991).

nije slučaj. Ali, pošto prostor ne dozvoljava potpuni prikaz, i ovo što ćemo reći bit će dovoljno da istaknemo bitno.

Ako se vratimo do Poslanika, naći ćemo pokazatelje za tu svrhu. Standardne knjige Poslanikove biografije (*sira*) kažu da, kada je Poslanik davao uputstva muslimanskim snagama na Bedru, ashab el-Hubab b. el-Munzir upitao je je li to što govori objava ili je jednostavno Poslanikovo mišljenje. Poslanik je odgovorio da je ovo potonje, a onda je el-Hubab ponudio vlastiti plan, koji je Poslanik prihvatio.⁴³ U „kanonskoj“ hadiskoj literaturi čitamo da je, kada mu se grupa zemljoradnika kojima je dao savjet o orezivanju palmi požalila da je rod podbacio (ili drvo svehlo), Poslanik odgovorio: „Ne smatrajte me odgovornim u običnim stvarima (koje se ne tiču Objave). Ali, kada vam kažem nešto po Božijem ovlaštenju, onda to prihvatite, jer ja nikada neću izreći laž na Boga.“⁴⁴ U istom odlomku, Muslim prenosi da je Poslanik rekao: „Vi znate više (od mene) o ovozemaljskim stvarima (*entum a'lam bi amr dunjakum*).“⁴⁵ U ovoj se referenci jasno ogleda shvatanje da je božansko obraćanje ograničeno u pogledu spektra pitanja, za koji se može uzeti da obavezuje muslimane na poštivanje konkretne pravne norme.

U generacijama poslije Poslanika vidimo da se suptilno zamagljuju granice između konkretnog pravnog (šerijatskog) i vanpravnog (nešerijatskog). Već s Malikom (u. 179/795), utvrđivanje činjenica, kao što su podaci o vrsti i količini hrane koju je muž dužan obezbijediti supruzi kao dio njenog izdržavanja (*nafaka*), zaodjenuto je u pravni autoritet, bez obzira što nije zasnovano na skripturalnim izvorima.⁴⁶ To, također, vidimo i u djelima eš-Šafi'ija (u. 204/819)⁴⁷ i njegovih prvih sljedbenika o tako činjeničnim pitanjima kao što su smjer okretanja u namazu, ispravnost svjedočenja i slično. Kao što Ahmed El Shamsy zapaža: „Iako određivanje *kible* predstavlja jedno empirijsko pitanje, a pravna teorija podrazumijeva intepretativne sudove, izgleda da šafijski pravници, barem u prvim stoljećima, ne prave razliku između toga dvoga.“⁴⁸ Međutim, već s Ahmedom b. Hanbelom (u. 241/855), u prvoj polovini 3/9. stoljeća, može se uočiti jedno eksplicitnije priznanje granica nadležnosti svetog teksta. U njegovom prikazu čuvene *Mihne* (inkvizicije) o stvorenosti Kur'ana, et-Taberi (u. 310/923) piše da je Ibn Hanbelov prvi odgovor bio: „To je Riječ Božija; ovome ništa više ne mogu dodati“ (*huve kelam Allah la ezidu 'alejha*),⁴⁹ jasno utvrdivši da pitanje stvorenosti ili nestvorenosti, ili možda njegovog

43 Vidjeti, npr.: Ibn Hišam, *Es-Sira en-nebeviya*, M. al-Saqa, I. al-Abyari i A. Shalabi (ur.) (Damask: Dar Ibn Kesir, 1426/2005), str. 523.

44 Vidjeti: Muslim b. Hadžadž, *Sahih Muslim*, vol. 5 (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1416/1995), 4:1464.

45 Muslim, *Sahih Muslim*, vol. 5, 4:1464.

46 Vidjeti, naprimjer: Džemaluddin b. Omer b. el-Hadžib, *Džami' el-ummehat*, A. al-Akhdari (ur.) (Damask: el-Jemama li et-tiba'a ve en-nešr ve el-tevzi', 1421/2000), 331ff.

47 Vidjeti, naprimjer: *er-Risala*, A. M. Shakir (ur.) (Kairo: el-Mekteba el-'ilmijja, 1358/1929), str. 487-503, o *idžtihadu*.

48 A. El Shamsy, „Rethinking *Taqlid* in the Early Shafi'i School“, *Journal of the American Oriental Society*, 128:1 (2008), str. 14-15. Kosa slova moja.

49 Vidjeti: Ebu Džafer Muhammed b. Džerir et-Taberi, *Tarih et-Taberi*, vol. 6 (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1433/2012), 5:190.

razumijevanja tog problema u to vrijeme, spada izvan opsega onog o čemu, po Ibn Hanbelovoj procjeni, sveti tekst konkretno govori.

Kasnije, razlika između šerijatskog i nešerijatskog postaje konkretnija. El-Gazali (u. 505/1111), naprimjer, prekorijeva one koje on naziva „neukim prijateljima islama“, koji osuđuju nemuslimanske prirodne nauke kao nešto što protivrječi Šerijatu. Protiveći se ovakvom gledištu, on tvrdi da „vjerski zakon ne govori ništa o ovim naukama, ni pozitivno, ni negativno“ (*ve lejse fi eš-šer‘ ta‘arrud li hazihi el-‘ulum bi en-nefi ve el-isbat*).⁵⁰ S el-Karafijem već dobijamo vrlo eksplicitnu formulaciju.⁵¹ On, kao primjer, navodi nešerijatske nauke, matematiku, geometriju, čulno opažanje, poznavanje vladajućih običaja, stvari obilja i slično: „Znanje ni o jednoj od ovih stvari ne poseže za izvorima u svetom tekstu (*šera’i*).“⁵²

Ovo temeljno priznanje ograničenja šerijatskog ne završava s el-Karafijem. Ibn Tejmija (u. 728/1329) rutinski navodi primjere u kojima šerijatska tradicija niti potvrđuje niti osporava (*la neff^{en} ve la isbat^{en}*) neki uvezeni pojam ili tehnički termin.⁵³ On, također, tvrdi da se o čisto racionalnim tvrdnjama (npr. o valjanosti grčke logike) ne može suditi samo na osnovu svetog teksta, nego se one moraju ispitati i razumom.⁵⁴ U svojim komentarima el-Bejdevijevog (u. 685/1286) djela *Minhadž el-vusul ila ‘ilm el-usul* otac Tekijuddin (u. 756/1355) i sin Tadžuddin (u. 771/1369) es-Subki, šafije, potvrđuju razliku između znanja određenog Božijim obraćanjem (*šera’i*) i znanja koje nije tako određeno,⁵⁵ drugim riječima, ne spada sve što se smatra znanjem u granice šerijatskog.

50 El-Gazali, *el-Munkiz min ed-delal ve el-muvelsil ila zi el-‘izza ve el-dželal*, J. Saliba i K. ‘Ayyad (ur.) (Bejrut: Dar el-Endelus, n.d.), str. 201. Naravno, el-Gazali nije uvijek bio dosljedan u ovom pogledu. U djelu *el-Mustafa*, 1:3, naprimjer, među tri žanra znanja svrstava „čisto racionalno (*akli mehd*), koje vjerski zakon niti podstiče niti odobrava, kao što su statistika, geometrija, astronomija i slično, a sve su ili lažne pretpostavke... ili valjano znanje od kojeg nema koristi“. Njegov malikijski komentator Ibn Rašik (u. 632/1235) kritizira ovaj stav i tvrdi da se ove nauke ne mogu kategorički odbaciti kao beskorisne. Vidjeti: el-Husejn b. Rašik, *Lubab el-mahsul fi ‘ilm el-usul*, vol. 2, M. Jabi (ur.) (Dubai: Dar el-Buhus li ed-dirasat el-islamija ve ihja’ el-turas, 1422/2001), 1:189. Naravno, obojica govore u specifičnom historijskom kontekstu o stupnju u kojem se nemuslimanske nauke općenito mogu doticati pitanja od značaja ili onih koja su potencijalno štetna za religiju.

51 Vidjeti: Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: E. J. Brill, 1996), str. 113-141.

52 El-Karafi, *Šarh Tenkih el-fusul fi ihtisar el-mahsul fi el-usul*, A. F. al-Mazidi (ur.) (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmija, 2007), str. 109.

53 Vidjeti, naprimjer: Ibn Tejmija, *Dar Ta’arud el-‘akl ve el-nakl*, vol. 11, M. R. Salim (ur.) (Rijad: Matba’at el-Imam Muhammad b. Sa’ud, 1399/1979), 4:146.

54 Vidjeti, naprimjer: Dželaluddin es-Sujuti, *Džuhd el-kariha fi tedžrid en-nesiha* (Bejrut: el-Mek-teba el-‘asrija, 1430/2009), str. 91-92 (sažetak Ibn Tejmijjinog djela *Nesiba ehl el-iman fi er-radd ‘ala mantik el-junan*). Ovdje se ne želi reći da sveti tekst nužno nema šta da kaže o religijskom statusu određene racionalne tvrdnje. Radi se, jednostavno, o tome da se sama tvrdnja treba ispitati kako bi se, prije nego se dođe do neke šerijatske norme, odredio stvarni sadržaj te tvrdnje. S druge strane, ne mogu se složiti sa svojim bivšim kolegom Johnom Walbridgeom kada kaže: „Veliki fundamentalistički reformator iz 14. stoljeća Ibn Tejmija mrzio je razum gdje god bi se iskazao u islamskom intelektualnom životu.“ Vidjeti: John Walbridg, *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), str. 5.

55 Vidjeti: *el-Ibhadž fi šarh el-Minhadž*, vol. 3 (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmija, 1424/2004), 1:30.

Prvi moderni pravници nastavljaju ovim putem. Ibn Abidin (u. 1258/1842), naprimjer, piše da znanje da vatra gori ili da su gramatički subjekti u nominativu u potpunosti spada izvan parametara religijskog zakona. Zapravo, riječima koje podsjećaju na el-Karafija, on kaže da je „ono što podrazumijeva šerijatsko... jeste ono što bi, da ga nema, ostavilo nesaznatim govor Božanskog Zakonodavca“. ⁵⁶ Jasno je iz ovih iskaza da ideja da su Šerijat i njegov prisvojni pridjev šerijatski ograničeni, a ne neograničeni – nije specifična za el-Karafija, nego široko rasprostranjeno obilježje prijemoderne muslimanske misli, koja je našla put sve do modernog doba. ⁵⁷

Ovo restriktivno tumačenje kategorije šerijatsko postavilo je osnovu za moju radnu definiciju islamskog sekularnog: „*Ono u konkretnom znanju što se ne može osloniti ni na skripturalne izvore Šerijata, niti na njihovu adekvatnu ekstenziju pomoću alata koje sadrži islamska pravna metodologija (usul el-fikh)*.“ Na prvi pogled, ovo se može činiti prilično nategnutom upotrebom termina *sekularno*, s obzirom na usadenu vezu sekularnog s indiferentnošću prema religiji, ako ne i s neprijateljstvom prema njoj. Međutim, Šerijat je *taj* medij preko kojeg je Božija volja obznanjena u konkretnim, objektivno provjerljivim terminima (objektivnim u smislu postojanja javnog područja gdje im svako ima jednak pristup). A u mjeri u kojoj Šerijat konkretno *ne* obrađuje svako pitanje, on priznaje postojanje drugih osnova i normi procjene. Ovo uglavnom odgovara, „diferencijaciji“ koju Casanova identificira kao glavno obilježje sekularnog. ⁵⁸ U središtu diferencijacije jeste specijalizacija različitih područja interesovanja – religijskog, ekonomskog, političkog itd. A, ako islam možda i ne insistira na takvoj jednoj eksplicitnoj, formalnoj podjeli znanja, razlikovanje šerijatskog i nešerijatskog je, zapravo, izraz specijalizacije. Sekularno je jednostavno diferencirano od religije, po Casanovinom opisu, dok je, u mojoj radnoj definiciji islamskog sekularnog, ono diferencirano od šerijatskog.

Ovo osnovno tumačenje i vrednovanje „diferencijacije“ nije rezervirano samo za Casanovu. Asad suštinski priznaje njenu ulogu i središnje mjesto kada piše: „To je kada se nešto opisuje kao nešto što pripada ‚religiji‘ i kada se može tvrditi da nije ono što se vrlo jasno javlja kao sekularno.“ ⁵⁹ A Taylor govori o „neovisnoj političkoj etici“, bez religijske opredijeljenosti, kao o dijelu svog tumačenja sekularnog. ⁶⁰ Naravno, s obzirom na njen pravnički pogon, moja ideja islamskog sekularnog zanimat će pred bilo kojim drugim briljantnim sociološkim i antropološkim uvidom u ove (i druge) obrade sekularnog. Međutim, s diferencijacijom kao polazištem, ta ideja, da islamsko religijsko pravo nije jedini forum za raspravu o vrijednostima ljudskih djela, treba preći dug put na kojem će pokazati mjesta susreta, s utvrđenim diskursima o sekularnom, na kojem će opravdati moju upotrebu tog termina.

56 Ibn Abidin, *Radd el-Muhtar 'ala ed-durr el-muhtar šarh tenvir el-absar*, vol. 12, A. Abd al-Mawjud i A. Muawwad (ur.) (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmija, 1415/1994), 1:118.

57 Rahm. Muhammad al-Khidr Husayn pisao je: „Ko god pažljivo gleda, vidjet će jasnu razliku između onog u vezi s čim religija daje uputstvo i onog što ostavlja probama i provjeri društvenog iskustva.“ Vidjeti: Muhammad al-Khidr Husayn, *Dirasat fi eš-šeri'a el-islamija* (UAE: Maktabar Dar el-Farabi, 1426/2005), str. 13.

58 Casanova, *Public Religions*, str. 21-25.

59 Asad, *Formations*, str. 237.

60 C. Taylor, „Secular Imperative“, str. 32-33.

Razum i Objava

Ali, reći da se Šerijat ne bavi konkretno nekim pitanjem nije isto što i reći da to pitanje nije interes islama. Zapravo, neki musliman možda ga i ne može ignorirati, zbog moguće velike koristi ili štete, koju će naslutiti njegov islamski senzibilitet. Konkretnije, morat će se definirati pravi sadržaj „koristi“ i „štete“; a islam i / ili Šerijat će, u tom smislu, igrati jasnu ulogu. Međutim, izvan osnovnog saznanja da islam ili Šerijat neko posebno ponašanje nadahnjuje, dozvoljava ili obavezuje na njega, empirijsko pitanje koji model njegove konkretizacije najbolje služi interesu s njim povezanim – *nije*, ispravno govoreći, predmet šerijatskog razmatranja. Drugim riječima, jedna je stvar što Šerijat (ili islam) podupiru ili aktivno promoviraju vrijednost stvaranja bogatstva; sasvim je drugo smatrati Šerijat (ili islam) neposrednim izvorom konkretnog ponašanja ili mjera kojima se, zapravo, stvara bogatstvo.

Napokon, ovo nas vraća staroj raspravi o ulozi i statusu razuma (*'akl*) u islamu, jer bi razum, navodno, bio alternativa razmatranju na osnovu Šerijata. Međutim, sunijski odgovor ranim mu'tezilijama (koji tvrde da razum može neovisno procjenjivati moralne i soteriološke posljedice djela) u zapadnoj nauci podstaknuo je stav da sunizam potpuno odbacuje kritičku moć razuma u pitanjima religije. A to je odvelo do pretpostavke da je u islamu „skripturalizam“ pretpostavljena norma. Međutim, može se tvrditi da je glavni razlog što su sunije odbacile učenje mu'tezilija bila mu'tezilijska kozmologija i ideja da je Objava ograničena na to da potvrđuje moralne i soteriološke zaključke do kojih je razum došao, ma kakvi oni bili.⁶¹ To *ne* znači da razum nije u stanju ili da mu je zabranjeno donositi religijski relevantne vrijednosne sudove neovisne o objavi.

Ovo se jasno vidi u odgovoru eš'arija, najžešćih protivnika mu'tezilija, posebno kasnih eš'arija. U djelu *Kitab el-Iršad*, naprimjer, el-Džuvejni (u. 478/1085) jasno kaže da zajednica može znati, na osnovu vlastitih prihvaćenih premisa, da su određene stvari dobre ili loše, čak i ako, prema Bogu, ništa ne ukazuje da su takve.⁶²

61 Intisar Rabb sumira mu'tezilijski stav ovako: „Ideja je bila da postoji moralni sistem upleten u tkanje ovog svijeta koji ljudi mogu racionalno razaznavati, međutim, Bog ih je stvorio slobodnim da prihvate ili odbace diktat takve moralnosti i obećao da će im suditi na toj osnovi... Šta god ljudski um opažao kao moralno dobro ili moralno loše, zaista je tako i pred Bogom... Drugim riječima, moral je objektivn, što znači da se viđenje moralnih vrijednosti ne bi trebalo razlikovati kod Boga i kod ljudi.“ Vidjeti: Rabb, *Doubt in Islamic Law*, str. 273. Moj je argument da je ovaj mu'tezilijski realizam, a ne kritička moć razuma po sebi, bila prava, glavna meta kritike sunija, koji su preferirali jedan više voluntaristički pristup koji miri Božije pravo i moć da se djeluje neovisno. Naravno, to kako je Bog voluntaristički, postat će tema sporenja unutar samog sunizma. Naprimjer, iako mu'tezilijski stav karakterizira kao „slab“ (*da'if*), Ibn Tejmijja odbacuje ono što smatra potpuno „ispraznom kozmologijom“ ašarizma. Stoga se žali da, po njihovom shvatanju, gdje Kur'an govori o Poslaniku koji „naređuje dobro i zabranjuje zlo“, to ne upućuje ni na kakvo suštinsko dobro ili zlo koje je postojalo prije same naredbe; umjesto toga, ova fraza samo znači da „im on naređuje da rade ono što im on naređuje da rade i da im zabranjuje da čine ono zlo koje im on zabranjuje da čine“. Vidjeti: Ibn Tejmijja, *Medžmu' el-fetava*, vol. 37, Abd al-Rahman b. Muhammad b. Qasim (ur.) (Rijad: Mektebat el-Ma'arif, n.d.), 8:433.

62 *Kitab el-Iršad ila kavati' el-adilla fi usul el-i'tikad*, Z. Umayrat (ur.) (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1416/1995), str. 110.

U djelu *el-Iktisad fi el-i'tikad* el-Gazali i eksplicitnije ističe da je ono što se uobičajeno smatra dobrim ili lošim – jednostavno ono za šta se smatra da služi ili protivrječi individualnim ili kolektivnim željama ili interesima, a što se može znati neovisno o objavi.⁶³ U *Kitab el-erbe'in fi usul ed-din*, Fahrudin er-Razi (u. 606/1209) potvrđuje da postoji područje „dobrog i lošeg koje je samo izraz onoga što nas prirodno (*tab'*) privlači i odbija i da nema spora da se ovo može saznati razumom“.⁶⁴ Možemo primijetiti da ovo nije isključivo eš'arijski stav; s njim se suštinski slažu i maturidije, pa čak i tradicionalisti.⁶⁵ Zapravo, čak i „puritanski“ hanbelija Ibn Tejmijja izričito tvrdi da objava (tj. Kur'an i Sunnet) nikada ne može osigurati ljudima sve što im treba za uspješan ovozemaljski život, pa čak i za spas na onome svijetu.⁶⁶ A razum je, prema njegovom mišljenju, sasvim sposoban da procijeni ovosvjetske koristi i štete (*masleha ve mafseda*), čak kada ne postoje upute iz religijskog zakona, takvi sudovi ne mogu jamčiti nagradu ili kaznu na onome svijetu.⁶⁷

Ukratko, širom teološkog spektra, Šerijat se *ne* čuva kao *jedina* osnova na kojoj se mogu donositi sudovi, posebno u praktičnom području. Ideja, kao takva, da je sveti tekst jedino čemu se jedan musliman može obratiti u dogovaranju svakodnevne stvarnosti – jednostavno nije tačna. Ovo je od presudne važnosti za ispravnu procjenu islamskog sekularnog. Inače, ono bi vjerovatno bilo kao zastranjivanje koje teži da razumu dâ nezakonitu ulogu i autoritet. Istovremeno, moramo paziti na činjenicu da je razum, u muslimanskom razumijevanju, tradicionalno širi od puke sposobnosti formalnog rezonovanja. Zapravo, možda je tačnije govoriti o načinu na koji se stvarnost saznaje, razumijeva, zamišlja, pa čak i osjeća. U ovom shvatanju, razum bi obuhvatao i čulno opažanje, društvenu konvenciju, „ukus“, imaginaciju, duhovno prosvjetljenje i slično.⁶⁸ Ovo treba imati na umu kada pristupamo praktičnim posljedicama islamskog sekularnog.

63 *El-Iktisad fi el-i'tikad* (Kairo: M. al-Babi al-Halabi and Sons, n.d.), str. 80-82.

64 *Kitab el-erbe'in fi usul ed-din*, M. A. Mahmud (ur.) (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 2009), str. 244.

65 O maturidijama, vidjeti, naprimjer: Kemaluddin Muhammed b. Muhammed b. Ebi Šerif el-Makdisi, *Kitab el-musamara fi šarh el-musajara*, vol. 2 (Kairo: el-Mekteba el-azharija li el-turas, 2006), 2:38; Abdurrahim b. Ali b. el-Muajjed Šejhzade, *Nazm el-fera'id ve džem el-fe-va'id fi el-mesa'il el-muhtefef fiha bejna es-sada el-aš'arija ve es-sada el-maturidijja*, Arabic MS. #875, *Ibn el-Kelam*, vol. 14 (Dar el-Kutub el-Misrija).

66 Vidjeti: Ibn Tejmijja, *Emrad el-kulub ve šifa'uha* (Kairo: el-Matbaa es-selefiija ve mektebatuha, 1386/1966), str. 12-13.

67 *Medžmu' el-fetava*, 8:433-435.

68 *Akl*, kako taj termin koriste prijemoderni muslimanski pravници i teolozi, obuhvata afektivne i druge elemente koje prosvjetiteljstvo eksplicite nastoji eliminirati iz razuma kao koncepta. Kada mu'tezilije (i drugi) govore o tome da razum (*'akl*) zna da je dobro spasiti čovjeka koji se davi ili da je zlo optužiti nevinog čovjeka, to je nedvojbeno više od diktata razuma kao neke neovisne sposobnosti, neograničene i neoblikovane kulturom, osjećanjima ili konvencijom. Naprotiv, ovo potonje upravo je razum kakav predlažu prosvjetiteljski mislioci kao što je Kant, to jest „autonomna moć u tom smislu što je samostalna, što uspostavlja i slijedi vlastita pravila, neovisna o političkim, kulturnim ili podsvjesnim interesima“. O ovome, pogledati: F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), str. 8.

Islamsko sekularno: praktične implikacije

Tvrdo glava ideja da je razum antiteza religiji, uz uvezeno zapadno shvatanje pojma „sekularno“, podstiče barem tri reakcije na sekularno od strane savremenih muslimana: (1) odbacuju ga potpuno (kao neislamsko), pa time sva pitanja koja spadaju u njegov krug prepuštaju slučaju, nepredvidivim okolnostima i ostavljaju nereguliranim; (2) odbacuju (ili jednostavno previđaju) ga (opet kao nešto neislamsko), ali u ovom slučaju tako što ga jednostavno potčinjavaju šerijatskom području i tako što pokušavaju regulirati *sve* šerijatskim pravilima i instrumentarijem; i (3) prihvataju ga, ali sada u njegovom zapadnjačkom ruhu, kao antitezu religiji i / ili kao nešto što je kontrolira i pripitomljuje, kao reakciju na pretpostavljenu nemoć Šerijata da učinkovito odgovori na legitimne ljudske interese.

Međutim, koliko je neadekvano potpuno odbacivati sekularno (kao koncept), počinjemo uviđati kada razmatramo pitanja kao što su zakonska dob za vozačku dozvolu ili kakav zaista treba biti državni plan zdravstvene zaštite ili kakva treba biti imigracijska politika. Jasno, ova se pitanja ne mogu zanemariti, pošto pogađaju interese šire zajednice (npr. očuvanje života), a njih i islam i Šerijat jasno prepoznaju i zagovaraju. Međutim, ne postoji konkretan skripturalni izvor koji bi diktirao konkretni sadržaj takvih pravila ili politikā, bilo direktno ili analogijom. Naravno, može se tvrditi da sveti tekst, u ovom pogledu, indirektno upućuje muslimane tako što ih obavezuje da izbjegavaju ono što je štetno i štite osnovne ljudske potrebe (npr. *hifz en-nefs*, *hifz en-nesl* itd.).

Međutim, pitanje ide dalje od teorijskog, ka praktičnom: da li *ova* zakonska dob za vozačku dozvolu, da li *ovaj* plan zdravstvene zaštite, da li *ova* imigracijska politika dovoljno dobro ili najbolje služe interesima zajednice? Ovo se ne može odrediti na osnovu svetog teksta ili njegovih šerijatskih pokazatelja, nego se mora ostvariti primjenom različitih sekularnih, nešerijatskih instrumenata (npr. empirijskog posmatranja, praktičnog iskustva, dječije psihologije, moderne medicine, javne administracije, aktuaristike i slično), čiji se sadržaj ili autoritet ne izvode iz Šerijata ili mu nužno protivrječe. Opseg i značaj svega ovoga postaje očigledniji kada naše vidike proširimo, pa obuhvatimo pravila Savezne uprave za civilnu avijaciju, monetarnu politiku, pravila gradnje, obrazovnu politiku, planove podjele na zone, procedure zakupa zemljišta, pasoške regulative i praktično beskrajni popis pitanja iz javnog domena.

Jasno, mi ovdje ne tvrdimo da se ova pitanja moraju razmatrati na način koji je potpuno lišen šerijatskog (ili islamskog) utjecaja ili interesa. To što su, naprimjer, po Šerijatu saosjećajnost (*šafaka*) i nježnost (*hanan*) suštinski važni za dobrobit djeteta, ili što se kod izgradnje stambenih zgrada moraju poštovati prava komšija, može učestvovati u formuliranju i takvih disciplina kao što su dječija psihologija ili arhitektura. Međutim, iako Šerijat nastoji proizvesti pravne norme (*ahkam*), norme učinkovitog, sigurnog, profitabilnog, lijepog i duhovitog – jednostavno nisu šerijatske kategorije. Ali, ipak, ove su osobine od ključne važnosti

za shvatanje šta islam, a možda i Šerijat, prepoznaju kako interes. Naprimjer, za određivanje dobi za dobijanje vozačke dozvole koje bi zanemarilo sigurnost, ili za neučinkovit plan zdravstvene zaštite, teško se može reći da služe višim ciljevima (*mekasid*) koji opravdavaju (iako ne obavezuju) njihovo postojanje. Dakle, nije moguće i zanemarivati ove sekularne kategorije procjene i uspješno ostvarivati interese islama i Šerijata u konkretnim uvjetima.

Međutim, istovremeno, čak i ako se procijeni da se neka konkretna dob za dobijanje vozačke dozvole ili neki plan zdravstvene zaštite savršeno uklapaju u opće parametre religijskog zakona (iako ih on ne diktira), ne može se tvrditi da su oni ili „Božiji zakon“ ili protiv „Božijeg zakona“ na isti način na koji se to može tvrditi za obavezu izdržavanja porodice ili zabranu pijenja alkohola. Niti je, međutim, s obzirom na izvor nadahnuća, uvijek prikladno osuditi neku dob za vozačku dozvolu ili neku politiku zdravstvene zaštite kao potpuno „nereligijsku“, da ne kažemo kao antireligijsku.

Što se tiče tendencije da se sekularno uključi u područje šerijatskog, možda je njena najčešća manifestacija pretjeran naglasak mnogih muslimanskih krugova na neposredovanom tumačenju svetog teksta (*idžtihad*). Nesumnjivo, *idžtihad* jeste važan za nastojanje da se ide izvan realnosti, pretpostavki i važećih mišljenja prijemodernog svijeta, kao i da se brodi kroz nova, promijenjena stanja i okolnosti. Strogo govoreći, međutim, to je važno samo za eksplicitno šerijatsko područje.⁶⁹ A u ovom svjetlu, zbog pretjeranog naglaska na *idžtihadu*, konkretizacija islamskih ili šerijatskih vrijednosti ostaje zbrkana ili se zapostavlja. Posljedica je često gubitak oslonca na muslimansku pravnu djelatnost i jedan frustrirajući nesklad između pretpostavljenog islamskog (ili šerijatskog) idealnog i modernog, svakodnevnog realnog.

Jednako problematično, međutim, jeste nastojanje da se ovaj jaz premosti tako što će se jednostavno povećati ulog na *idžtihad*. Da bismo pretpostavili, kao što, mislim, mi činimo u mnogo slučajeva, da se problem samim sadržajem tiče šerijatskog propisa, ili da je propis jednostavno toliko nedvosmislen da se ne bi smio „reinterpretirati“ (npr. zabrana preljube), morali bismo posmatrati problem kao svojstven konkretizaciji tog propisa.⁷⁰ A, ukoliko je takav slučaj, *idžtihad*, koji

69 Naravno, moglo bi se prigovoriti da ovo važi samo za moju ograničenu definiciju *idžtihad*a. Međutim, svaki pokušaj povratka na pristup formativnog perioda, prema kojem je granica između interpretativnog i empirijskog nejasna ili je nema, mora se priznati kao takav. Osim toga, u njemu se otvoreno treba uzeti u obzir zloupotreba religijskog zakona koju takav jedan pristup može izazvati u modernom kontekstu. Drugo, svako zagovaranje ili priznavanje distinkcije između učenjaka teksta (*'ulema' en-nusus*) i učenjaka konteksta (*'ulema' el-vaki'*) treba ići uz eksplicitno priznanje da ono što se želi, u mnogim slučajevima, nije religijska norma (*hukm šer'i*), nego neki drugi vrijednosni sud. Inače, ostajemo čvrsto unutar šerijatskog područja i oblasti djelovanja učenjaka teksta.

70 Čak će i Qasim Amin, naprimjer, reći da on nema problem sa samim hidžabom, nego s okoštavanjem običaja nošenja u Egiptu u nekom trenutku: „Gdje postoji jedan tekst u Šerijatu koji zahtijeva *hidžab kakav je poznat među nekim muslimanima danas*, moja bi dužnost bila da izbjegnem to propitivati, i ne bih napisao ni slova protiv tih tekstova, ma kako se

podrazumijeva *izvođenje pravila* iz izvora, čini se bespomoćnim da bi napravio ikakvu promjenu.⁷¹

Naprimjer, u žučnoj kritici braka s početka 20. stoljeća u Egiptu, Muhammad Abduhu (u. 1905) kritizira pravnike zbog njihovog patetičnog transakcijskog stava prema instituciji braka, posebno kad su u pitanju žene. Prema njegovom mišljenju, njihove pravne definicije su, skoro isključivo, usredotočene na muževljeva seksualna prava nad ženom i „potpuno lišene svake upute na ‚etičke obaveze‘ (*vadžibat edebija*) među supružnicima“.⁷² Ovo, prema njemu, podriva sav smisao braka, a to je da se dva srca i dva uma spoje u ljubavi i milosti (*mavedda ve rahma*). Usput, Asad ukazuje da se egipatski diskurs o rodu u tom konkretnom vremenu formirao pod evropskim utjecajem.⁷³

U žiži mog interesovanja, međutim, nije toliko Abduhuova kritika, koliko je ono što on naizgled nudi kao rješenje. Čini se da je logično pretpostaviti da pravnici nisu bili baš potpuno bešćutni, nego da su izostavljali „etičke obaveze“ zato što one spadaju izvan šerijatskog djelokruga, kao stavke za koje Šerijat ne može propisati nikakvu konkretizaciju u formi posebnog ponašanja. „Ljubav i milost“, drugim riječima, mogu značiti različite stvari u različitim kontekstima, pa se, stoga, mogu konkretizirati u mnoštvu stalno promjenjivih, društveno-kulturno ugrađenih običaja, od donošenja cvijeća kući do donošenja dobrog komada mesa. Njihova konkretizacija, drugim riječima, nije šerijatska stvar, već prije jedno ponašanje kojem treba da teže i pojedinci i zajednice, preko svojeg kulturno-obrazovnog angažmana u islamskom sekularnom. Međutim, umjesto da prizna nešerijatsku, sekularnu dimenziju problema, Abduhu izgleda povećava ulogu na *idžtihad*, vraća se Kur'anu i Sunnetu i ponavlja njihove odredbe za bračnu sreću, posebno za žene: „Sve što treba da učinimo da bi žene pronašle sreću u braku jeste slušati glas našeg Šerijata i slijediti norme Kur'ana Časnog, vjerodostojnog Poslanikovog Sunneta i ponašanja ashaba.“⁷⁴

šetni oni doimali na prvi pogled; jer, božanskim naredbama se moramo potčinjavati bez propitivanja ili rasprave. Međutim, ne nalazimo nikakav tekst u Šerijatu koji traži hidžab kakav se obično danas nosi (*‘ala et-tarika el-ma’huda*).“ Vidjeti: Qasim Amin, „Tahrir el-mar’a“ u Qasim Amin, *el-A‘mal el-kamila*, M. Imarah (ur.) (Kairo: Dar eš-šuruk, 1409/1989), str. 352.

71 Ovo bi moglo pružiti određeni uvid u zapažanja Tariqa Ramadana, glavnog zagovornika *idžtibada*: „[Z]ašto muslimani – bilo iz većinskih muslimanskih društava ili manjinskih muslimanskih zajednica na Zapadu – nakon višestoljetne priče o *idžtihadu*, *teđzidu* i *islahu*, još uvijek teško prevazilaze krize i još uvijek ne nalaze ništa više od parcijalnih rješenja, a čak su i ta rješenja često apologetska ili defetistička.“ Vidjeti: Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2009), str. 30. Začudo, izgleda da i on povremeno pada u zamku davanja prevelike uloge *fikh*u, toliko da njegova relevantnost prevazilazi strogo pravnu. A tamo gdje *fikh* dosegne svoje granice, „pritišće se dugme etike kao odgovarajuće alternative“. Šta ja smatram neadekvatnim etičkim pristupom, vidjeti na sljedećim stranama.

72 Muhammad Abduhu, „*El-Zavadž*“, u *El-A‘mal el-kamila li el-Imam Muhammad ‘Abduh*, vol. 5, M. ‘Umarah (ur.) (Kairo: Dar eš-šuruk, 1427/2006), 2:70 (ovaj ogled je na 2:70-75).

73 Asad, *Formations*, str. 232-234.

74 Abduhu, „*El-Zavadž*“, 73. Usput, navođenjem ovog primjera ne želim reći kako Abduhuov pristup uopće ne uspijeva prepoznati islamsko sekularno.

Bez obzira na Abduhuovu dobronamjernost i elokvenciju, njegov pristup ovdje nosi rizik da se ne uoči srazmjer u kojem kulturna pitanja mogu utjecati na prihvatanje i učinkovitost nekog pravila, ništa manje nego stvarni sadržaj samog pravila. Čak i ako čovjek njeguje najjača osjećanja ljubavi i samilosti prema svojoj ženi, to nije nikakva garancija da će se ona zaista i *osjećati* voljenom i paženom. Zapravo, ovo ovisi o tome koliko je muž iskusan u prevođenju osjećanja u ponašanje, koje će ih djelotvorno prenijeti ženi. Međutim, ovo je daleko više stvar kulturne pismenosti nego poznavanja ili poštivanja religijskih propisa po sebi; napokon, neki „dobar“ musliman možda se „loše ljubi“ (ili se loše oblači ili smušeno razgovara). U tom slučaju, povećati ulog na savjete o ljubavi i milosti iz svetog teksta (posebno s obzirom na to što u ovom slučaju već postoje) čini se ima malo efekta. Umjesto toga, izgleda da kulturna prilagodba, uključujući povećanu kulturnu pismenost, najviše pomaže; jer, kultura temeljno oblikuje način na koji se pravo, uključujući njegove religijske vrijednosti, vrline i obuhvatnu viziju, konkretizira u stvarnom vremenu i prostoru. U slučaju o kojem je riječ, naprimjer, nedvojbeno se može smatrati da nešerijatska kulturno oblikovana ljupkost i prijatnost služe šerijatskom interesu bračne harmonije.

Ipak, kulturni čin po sebi nije šerijatsko nastojanje. Iako zakon može odrediti opće parametre u kojima kultura mora funkcionirati, on nam ne može, čak ni u domenu zakonski dopuštenih (*halal*), na svetom tekstu zasnovanih normi (*ahkam* sing. *hukm*), reći šta je zapravo lijepo, duhovito, elegantno, romantično itd. Izgradnja kulture jednostavno nije područje pravnik. Naprotiv, to je domen islamskog sekularnog i preuzima ga „narod“. Dok *idžtihad* određuje sadržaj propisa, kultura doprinosi direktno onome što Peter Berger naziva (u drugom kontekstu) „strukturom vjerodostojnosti“ zakona.⁷⁵ Zato će proizvođači kulture, a ne pravnici, igrati presudnu ulogu u pripremi društvenih uvjeta i širenju kulturne pismenosti, a u svrhu većeg ostvarenja viših ciljeva i zadataka prava, te time proizvesti šire dobrovoljno poštivanje pravnih propisa.

U ovom smislu, i većina muslimana i pravnici mogu se smatrati odgovornima za ukupno stanje društveno-kulturno-pravnog poretka i angažirati se (konstruktivno ili ne) u vjerskim aktivnostima.⁷⁶ Ipak, tendencija pretjeranog „šeri-

75 Vidjeti: P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 19967), str. 110-113. Berger tvrdi, između ostalog, da je prvi značajni uspjeh ranog modernog protestantizma u ogoljavanju svijeta od svih mističnih ili natprirodnih elemenata potkopao mogućnost religije da održi svoju relevantnost u modernom svijetu, iz čega se izrodio, uzdignuo i raširio sekularni (tj. nereligijski) svjetonazor. Ja ovdje ne tvrdim da se ovo primilo i u muslimanskom svijetu (situacija muslimana na Zapadu druga je stvar), ovdje samo hoću reći da će intelektualni i kulturni „imanentni okvir“ u kojem religija postoji utjecati na njenu opću prihvatljivost kao načina života.

76 A ovdje naslućujem da je uvid Edwarda Bernaysa vrlo relevantan, posebno s obzirom na realnost našeg savremenog globaliziranog svijeta: „Svjesna i inteligentna manipulacija organiziranim navikama i mišljenjem masa važan je element u demokratskom društvu. Oni koji manipuliraju ovim nevidljivim mehanizmom društva čine nevidljivu vladu koja je istinska vladajuća moć naše zemlje. Nama upravljaju, naše umove oblikuju, naše ukuse formiraju,

jatiziranja“ i ignoriranja islamskog sekularnog, u cjelini zaklanja ovaj vidik. A s ovim, mi učinkovito stižemo do trećeg savremenog muslimanskog odgovora sekularnom: Šerijat i vjerski službenici snose teret potpune i isključive odgovornosti za svaki nesklad koji postoji između religijskog prava i „ideala“ religije, da ne spominjemo „legitimne težnje naroda“.

Ne podrazumijevam pod ovim da se islamsko sekularno može svesti na stvaranje kulture. Međutim, značaj kulture u ovom kontekstu, poput značaja arhitekture, dječije psihologije i aktuarske ili vojne nauke u drugim (prijespomenutim) kontekstima, zaista ukazuje – *s izuzetkom* onih koji isključivo gledaju na „etiku“ kao na protivotrov pretjeranoj „šerijatizaciji“ – da islamsko sekularno nije sinonimno s etikom.⁷⁷ Zapravo, etika je često nerelevantna za islamsko sekularno, zato što vrijednosti ili interesi o kojima je riječ nisu ni *moralnog* ni *etičkog* karaktera. Konstrukti kao što su elegancija, duhovitost, maksimizacija profita, pa čak i produktivnost, strogo govoreći, nisu ni moralni ni etički. Čak i ako pretpostavimo da produktivnost, naprimjer, zapravo, *jest* etična po tome što je suprotna štetnom, odrediti šta, zapravo, *jest* produktivno u konkretnim uvjetima, ne može se čisto etičkim razmatranjem, nego to zahtijeva, opet, istu vrstu sekularnih instrumenata koje smo naveli, kao što su razum, aktuarska nauka, kulturne zamisli ili dobro staro iskustvo.

Često marginalna relevantnost etike još je upadljivija u području stvaranja kulture. Da uzmemo jedan konkretan primjer, Nacija islama, uprkos njenim teološkim neregularnostima, uspjela je osmisliti jedan zdrav pristup kulturnim, egzistencijalnim i socijalno-psihološkim izazovima s kojima su se suočavali njeni sljedbenici. To je omogućilo ovoj grupi da stvori jedan „islamski“ kulturni identitet koji je, oslanjajući se na materijalne artefakte muslimanskog svijeta (npr. *seub* ili *tekija*), zaista odjeknuo u američkom kontekstu. Bez sumnje, većina ovih inovacija odupire se kategorijama „etičko / neetičko“. Ali, opet je, do danas, njihov

naše ideje sugeriraju uglavnom ljudi za koje nikada nismo čuli.“ Vidjeti: Edward Bernays, *Propaganda* (New York: Ig Publishing, 2005), str. 37. Knjiga se prvobitno pojavila 1928. Ovo bi moglo dati kontekst u kojem se može ocjenjivati jedno gledište koje je nedavno iskazao šejh Yusuf al-Qaradawi objašnjavajući da ono što islam danas treba, umjesto nasilnih džihadista ili ustrajno posvećenih džihadu kao organiziranom nasilju, jest „masovna vojska propovjednika, učitelja i kompetentnih, obučanih novinara koji se mogu obratiti današnjoj publici jezikom ovog doba i stilom ovih vremena, glasom, slikom, riječju, fizičkom gestom, knjigom, brošuram, časopisom, novinama, dijalogom, dokumentaristikom, dramama, filmovima i svim što ljude veže uz islam. Ovaj miroljubivi džihad, koji je apsolutna nužnost (*el-džihad es-silmi ed-daruri*), nije poduzeo niti jedan promil nas od kojih se zahtijeva.“ Vidjeti: Yusuf al-Qaradawi, *Fikh el-džihad*, vol. 2 (Kairo: Mektebat vehba, 1430/2009), 1:402-403. Naravno, sve ove aktivnosti spadaju u islamsko sekularno, nijedna nije šerijatsko nastojanje.

77 Pretpostavljam da je ovo povezano s tendencijom izjednačavanja islama s moralom kao apsolutnim prioritetom, uz pretpostavku da se nijedna druga vrijednost (npr. red, privatnost, sigurnost i milosrđe) ne mogu natjecati s moralom. Šerijat, u ovom kontekstu, smatra se štimalicom moralnosti s etikom, što nam omogućuje da fino uskladimo stvari. Sakriveno od razmatranja, međutim, jeste to što se etika još kreće od činjenja do nečinjenja i, kao takva, ostaje nepristupačna svijetu izvan dobra i zla.

pristup bio daleko uspješniji nego ijedan drugi u proizvodnji jednog autohtonog kulturnog izraza „islama“ u Americi, kroz koji su mogli osigurati moćniji doživljaj sebe i neovisni moralni identitet, a oba su jasno islamska, šerijatska stvar. Da je sunizam oponašao ovaj obrazac, ovakva kulturna semiotika mogla je uveliko zakomplicirati napore današnjih islamofoba da muslimane u Americi obilježe kao petokolonaške tuđince.

Islamsko sekularno i *sijasa šer'ija*

Previše toga rečenog može zvučati kao ponovno iskazivanje pojma državnog diskrecionog prava (*sijasa šer'ija*). Po mom mišljenju, međutim, *sijasa šer'ija*, posebno u svojem modernom, popularnom obliku, nije sasvim odgovarajući pristup, niti je nadomjestak za islamsko sekularno. Prema ovom pristupu *sijasi šer'iji*,⁷⁸ norme i politika, a posebno diskreciona pravila i mjere koje provodi država, ne moraju se direktno zasnivati na svetom tekstu; mora se samo pokazati da su u skladu s njim.⁷⁹ Problem s ovim kriterijem je, međutim, što on u konačnici ograničava svaku procjenu na jednostavno pitanje „dopuštenosti“ (*dževaz, ibaha*) i ostavlja po strani kvalitativno pitanje šta je zaista najbolje ili šta najbolje odgovara. Po ovom kriteriju, ograničenje brzine od 50 km/h na autoputu ili zakonska dob od 39 godina za dobijanje vozačke dozvole, teorijski mogu proći. Slično, lideri ili funkcioneri mogu donijeti katastrofalne administrativne ili ekonomske mjere, a sve to može biti neoborivo sa stajališta moderne *sijase šer'ije*. Po mom mišljenju, nasuprot tome, uspješno djelovanje islamskog sekularnog mora obuhvatiti ne samo odgovarajuće područje slobodne procjene i nešerijatskih racionalnih odluka nego i legitimno pravo zajednice da vrši pritisak za donošenje odluka i mjera koje su kvalitativno i funkcionalno ispravne.

78 Priznajem da je to što se ovdje oslanjam na moderni pristup fenomenu *sijase šer'ije* previše pojednostavljeno. Međutim, kontrast koji imam na umu mogao bi se istaknuti poređenjem klasičnih i modernih definicija. U uvodu za *Et-turuk el-hukmija fi es-sijasa eš-šer'ija* Ibn Kajjima el-Dževzije, M. J. Ghazi citira definiciju *sijase* prijemodernog hanbelije Ibn 'Akila (u. 1119), uz modernu definiciju Abd al-Wahhaba Khallafa. Ibn 'Akil: „[Činjenje] djela tako da ljudi budu bliži blagostanju i dalji od iskvarnosti, čak i ako Poslanik nije postavio primjer i ako nije spuštena objava o tome.“ Khallaf: „Uređivanje javnih poslova islamske države u skladu s onim što osigurava ostvarivanje koristi i otklanja štetu, na način koji ne izlazi izvan granica islamskog prava (*min ma la jata'edda hudu eš-šer'ija*) i njegovih univerzalnih principa (*usuluha el-kullija*), pa čak i ako je to u suprotnosti sa stavovima imama *mudžtebida*.“ Vidjeti: Ibn Kajjim el-Dževzija, *Turuk el-hukmija fi es-sijasa eš-šer'ija*, M. J. Ghazi (ur.) (Kairo: Matba'at el-Medani, n.d.), p. 'A (*ajn*). Khallaf u svojoj *Es-Sijasa eš-šer'ija*, 15 i 17, također navodi ove dvije definicije i čini se da ne uočava suprotnost među njima. Međutim, možemo usput primijetiti da Ibn 'Akil, u svojoj definiciji, prešutno prihvata formalne granice Šerijata, izvan kojih se adekvatno određuje diskreciono djelovanje za koje nema konkretnih skripturalnih pokazatelja.

79 Vidjeti, naprimjer: F. Vogel, *Islamic Law and Legal System* (Leiden: E. J. Brill, 2000), str. 173-174, gdje se diskutira o ovome pristupu u kontekstu Saudijske Arabije.

Kao alternativni modernom pristupu *sijasi šer'iji*, ja ću se vratiti jednom uvidu Šihabuddina el-Karafija. U svojim težnjama da razlikuje šerijatsko od nešerijatskog, on tvrdi da je jedni obavezujući i neoborivi instrument u islamu pravni propis (*hukm*). Međutim, postoje dvije vrste *hukma*: (1) pravnički (šerijatski), čiji se autoritet temelji na tome da se oslanja na dokaze iz svetih tekstova (a u slučaju sudaca i na sudske dokaze) i (2) diskrecioni, čiji se autoritet temelji na vladarskom (čitaj: državnom) ovlaštenju da rješava najvažnija pitanja zajednice. Iako el-Karafi sigurno nije bio populist (a još je sigurnije da nije bio demokrata), on prenosi velika ovlaštenja na „zajednicu“ (*el-umma*). On tvrdi da vladareva odluka stječe obavezujući status, ne samo zbog činjenice da ju je on donio nego i zbog činjenice da ona zaista *služi* javnom interesu.⁸⁰ Ovim se, dalje, opunomoćuje zajednica da propituje, pa čak i da odbaci odluke koje nisu u skladu s javnim dobrom.⁸¹

Osim *hukma*, el-Karafi razlikuje i žanr „službenih odluka“, koje smješta ispod rubrike „odlučivanje po nahođenju“ (*tesarruf*). Razlika između *hukma* i *tesarrufa* je upravo u tome što se *hukm* smatra obavezujućim i neoborivim, a *tesarruf* privremeno obavezujućim, ali ne i neoborivim. Naprimjer, u slučaju bankrota, iako neki sudac može prodati dužnikovu imovinu za određeni iznos, ova se prodaja ne smatra *hukmom*, već je to više *tesarruf*. Iako se može *pretpostaviti*, drugim riječima, da je odluka valjana i obavezujuća u smislu rješavanja aktuelnog spora, ona se također može legitimno osporavati i oboriti, za razliku od *hukma*. To jest, dužnik može legitimno prigovarati da se njegova roba prodaje po niskoj cijeni. Pošto primi takvu pritužbu, sljedeći sudija (ili drugi službenik) može legitimno poništiti prodaju i zahtijevati pošteniju cijenu.

Islamsko sekularno, pošto nije šerijatsko, podložno je diskrecionom *hukmu* samo onda kada *hukm* jasno i nepobitno služi interesima zajednice, što el-Karafi naziva *el-masleha er-radžiha ve el-halisa*. Međutim, pošto ono što je stvarno i konkretno sigurno, učinkovito, vrlo profitabilno, kulturno uzdižuće i slično, nije utvrđeno, nego neodređeno, onda se ne može reći da je neka državna odluka ili politika u području islamskog sekularnog, u sebi i po sebi neoboriva ili nediskutabilna. Drugim riječima, islamsko sekularno nije, općenito govoreći, područje *hukma*, nego više područje *tesarrufa*, gdje se može legitimno osporavati i poništavati. Ovo se odnosi i na privatno (npr. slučajevi bankrota) i na javno područje (npr. državna politika).

Što se tiče ovog potonjeg, pravo na peticiju, da se po zahtjevu nešto ispravi, na korist je cijeloj zajednici, a njeno zajedničko znanje, iskustvo, uvid i stručnost, mogu legitimno djelovati kao kontrola. Drugim riječima, ako državna odluka

80 Vidjeti, naprimjer: Šihabuddin el-Karafi, *El-Furuk*, vol. 4 (Bejrut: 'Alam el-kitab, n.d.), 4:39, gdje diskutira o onim diskrecionim odlukama koje se moraju provesti i onima koje ne moraju.

81 Vidjeti, naprimjer: Šihabuddin el-Karafi, *Kitab el-ihkam fi temjiz el-fetava 'an el-abkam ve teserrufat el-kadi ve el-imam*, A. Abu Ghuddah (ur.) (Halep: Mektebat el-metbu'at el-islamija, 1387/1967), str. 183, gdje ukazuje na slučajeve, kao što je kada imam proglašio džihad, gdje zajednica može zanemariti državno diskreciono pravo, ako procijeni da je manjkavo po sadržaju ili po legitimnosti.

u području islamskog sekularnog ne podstakne zajednicu na značajni protest, za takvu se odluku može pretpostaviti da je valjana i obavezujuća. Međutim, ako ona ne uspije zadovoljiti standarde zajednice, onda zajednica legitimno može tražiti ispravku, a da, pritom, ne bude optužena da iskazuje neadekvatno nepoštitvanje prema zakonitom autoritetu. Naravno, precizni proceduralni mehanizmi kojima se sve ovo ostvaruje i kojima se održava ravnoteža tehničko su pitanje izvan predmeta sadašnje diskusije. Dva momenta se, međutim, mogu zabilježiti.

Prvo, kakvi god mehanizmi bili izglasani za pregovaranje o upotrebi državne moći u nešerijatskom području islamskog sekularnog, oni će proisteći uglavnom iz odluka koje su i same utemeljene u nešerijatskim disciplinama, aparatima, iskustvu i saznanjima. To jest, mnogo toga što ulazi u ove odluke nadilazi pitanja da li je nešto dopušteno ili nije i ovisi o empirijskim faktorima (npr. učinkovitost, uređenost, pravda, privatnost i slično), te o tome kako se najučinkovitije mogu primijeniti u konkretnim uvjetima, nasuprot tome da se samo teorijski prepoznaju kao pravi interesi. U ovom svojstvu, ove odluke možda *nisu* dominantne kod pravnika, nego više kod neklerikalnih stručnjaka iz drugih područja i disciplina. Zapravo, mora se obratiti pažnja da se pravnički šerijatski autoritet ne zamijeni univerzalnim autoritetom koji im omogućuje da, *kao* pravnici, govore *autoritativno* u nešerijatskom području islamskog sekularnog.

Drugo, distinkciju između šerijatskog i nešerijatskog (tj. između *hukma* i *tesarrufa*) prate barem tri prednosti koje nisu, koliko se sjećam, eksplicite naglašene u modernom pristupu *sijasi šer'iji*. Prvo, podupirući šire priznanje legitimnosti islamskog sekularnog, službenici vlasti oslobodit će se prenapuhanih optužbi da vrijeđaju islam svaki put kada predlože ili provedu pravila ili mjere koje se ne zasnivaju strogo na šerijatskim razlozima. Drugo, time se opunomoćuje zajednica da nametne bar malo odgovornosti liderima, kroz legitimno pravo da nadgleda kvalitet njihovih diskrecionih odluka. Napokon, time se moć odomaćuje u području islamskog sekularnog, tako što se pobijaju odluke i mjere ondje donesene automatskim, nepobitnim autoritetom *hukma*, podržanog Šerijatom.

Završne misli

Bez obzira na moja nastojanja da budem pažljiv i oprezan, ipak, ovo što sam iznio ovdje može kod mnogih izazvati sumnju da pojam „islamskog sekularnog“ može samo gurnuti muslimane na klizavi teren ka sekularizaciji u modernom, zapadnom značenju te riječi. Malo-pomalo, pod pritiskom zapadne kulturne i intelektualne hegemonije, muslimani bi mogli pomisliti da će takav jedan koncept samo podstaknuti muslimane da što više zaglade šerijatski autoritet, kako bi opravdali širenje područja u kojem se legitimno mogu osloniti na takve sekularne instrumente kao što su razum, nauka, javno mišljenje, običaj, iskustvo, kulturne ideje i slično.

Ovo je ozbiljan izazov. Ipak, možda bi, na neki način, moj projekt opravdala napomena da je najteža posljedica zanemarivanja islamskog sekularnog – nametnuti Šerijatu breme odgovornosti da djelotvorno govori o svemu i svačemu. A kada to ne uspije, a sigurno neće (npr., kako Šerijat ili pravnici znaju šta kod nekog supružnika stvara osjećaj da je voljen ili šta maksimizira lično ili kolektivno bogatstvo), stvorit će se frustracija koja samo može povećati privlačnost sekularizma u modernom, zapadnom smislu te riječi. Ukratko, bez obzira na nesporne obaveze, mi se jednostavno suočavamo s neminovnim izborom: ili islamsko sekularno ili zapadni sekularizam.

Ipak, bilo bi nemarno ne sjetiti se Montesquieuovih tako prepređenih riječi: „Sigurnije je napasti religiju naklonošću, ugodnostima života, nadom u sreću, onim što čovjeka tjera da zaboravlja; ne onim što je nedostojno, nego onim što vodi ka ravnodušnosti, kada druge strasti djeluju na naše duše, a one koje religija nadahnjuje ostanu u tišini.“⁸² Što je veće područje nešerijatskog sekularnog, drugim riječima, to će veće biti područje u kojem Šerijat šuti (ili bi njegovi protivnici mogli zatražiti da šuti), što u tišini vodi ka sve većoj ravnodušnosti prema onom što se smatra šutljivom religijom. I, naravno, najveća prijetnja religiji skoro nika da nije progon, nego ravnodušnost koju izrodi njena vlastita nerelevantnost.

Međutim, postoje dva faktora koja će, nadam se, biti ozbiljno razmatrana u suočenju s ovim izazovom. Prvo, zagovornici *idžtihada* neumorni su u tome da ukazuju na pogubne posljedice *taklida* (oponašanje prethodnika, utvrđena tumačenja⁸³). Naravno, *taklid* ne podrazumijeva tumačenje izvora, nego presedana koji su postavile škole prava (*mezhebi*), za koje se, samo po sebi pretpostavlja da valjano tumače izvore. Međutim, dok se najveća pažnja usmjerava ka „legalnom *taklidu*“, učinci i logika ovog fenomena proširuju se i na društveno-kulturno, ekonomsko i političko područje. Baš kao što se moderni muslimani muče, ograničeni prijemodernim pravnim i paralegalnim dedukcijama u koje su ulivene prijemoderne činjenice, osjećajnosti i pretpostavke, oni se možda još i više muče pod pritiskom autoriteta i utjecaja prijemodernih društveno-kulturnih i političkih normi, čiji status vjerovatnosti osigurava nejasna veza sa svetim tekstovima, za koje se pretpostavlja (ili povremeno tvrdi) da su osnova njihova autoriteta. U ovom svojstvu, posljedice „sekularnog *taklida*“ često je daleko teže prevladati nego one koje proističu iz pravnog *taklida*, zato što su one manje prepoznatljive, pa stoga i manje podložne kritičkoj analizi.⁸⁴

82 Citirano u J. J. Owen, „Church and State in Stanley Fish's Antiliberalism“, *American Political Science Review*, 93:4 (1999), str. 92.

83 Ramadan, *Radical Reform*, str. 22.

84 Ovdje se ne želi reći da je svaki sekularni zaključak koji su prijemoderni muslimani institucionalizirali bio pogrešan, nezakonit ili izdajnički. Jednostavno se ukazuje na to da se nijedno društvo ne može u potpunosti osloniti na zakon u strogom smislu, čak ni na svoje pravne institucije. Kao takvo, društvo mora koristiti i određene vanskripturalne norme i pretpostavke. Vanskripturalno, međutim, ne znači nužno i pogrešno ili nezakonito. Zapravo, Kur'an upućuje Poslanika i njegove sljedbenike da koriste neke prijeislamske arabijske važeće ideje dobra i blagostanja (*ma'ruf*). Problem, naravno, nastaje kada se takve konvencije pripisuju autoritetu koji je veći ili trajniji od onog koji one po pravu zaslužuju.

Međutim, to što više pažnje posvećujemo islamskom sekularnom može pobuditi kod nas oprez zbog činjenice da mnogo toga što se smatra „islamskim“ nije u funkciji tekstualne interpretacije, pa se čak ne oslanja ni na presedan *mezheba*, nego su prijemoderni pravnici (i drugi) vježbali razum, imaginaciju, kulturnu pismenost i druge sposobnosti na putu ka diskrecionim i drugim nešerijatskim zaključcima koji su se smatrali prikladnim za njihov kontekst. Time što će ovo priznati, savremeni muslimani se mogu osloboditi od tobožnjih autoriteta u zastarjelim konvencijama, modama, preferencama, saznanjima, predrasudama, pretpostavkama i slično. Jer, ukoliko se one ne naslanjaju na autoritet svetog teksta ili šerijatski autoritet, najviše do čeg mogu dosegunti jeste praktični diskrecijski izbor, koji čak ni prijemoderni pravnici ne bi smatrali otvorenim za kontinuiranu kritiku i revidiranje.

Priznanjem postojanja i aktiviranjem islamskog sekularnog, dakle, oslobodit ćemo racionalne, kulturne i imaginativne moći savremenih muslimana – iz svih sfera i disciplina – od neprimjerenih ograničenja jednog pretjerano obuhvatnog razumijevanja islamskog prava i historije. A kada to učinimo, možemo zapravo omogućiti da *lakše*, a ne teže, izbjegnemo sekularizaciju, kako time što ćemo poštediti Šerijat odgovornosti za neadekvatno rješavanje pitanja za koja nije ni ovlašten da ih rješava, tako i time što ćemo otvoriti put današnjim muslimanima, uključujući i one, ili možda baš one izvan klera, da ispolje svoje talente i da (ponovo) steknu onu vrstu kulturnog i intelektualnog autoriteta preko kojeg muslimani mogu (ponovo) izgraditi odgovarajuću i funkcionalnu strukturu vjerodostojnosti islama u modernom svijetu.

Drugo, i posljednje, kako sam nekoliko puta ponovio u ovom ogledu, šerijatsko i religijsko nisu sinonimni. Dok šerijatsko nužno podrazumijeva religijsko, religijsko ne podrazumijeva nužno šerijatsko. Stoga, iako nas naš angažman u islamskom sekularnom vodi ka većoj ugodnosti, nadi i sreći, iznad i izvan strogo šerijatskog, to ne podrazumijeva – *izuzevši* Montesquieua – nerelevantnost islama kao religije. Naposljetku, u izboru između jedne vrhunski racionalne ekonomske politike ili druge, jednog programa liječenja ili drugog, i ograničenja brzine ili nečeg drugog, do konačne odluke morat će nas voditi nešto drugo, ne razum.

Islam, u ovom kontekstu (tj. kao religija i kao vrelo transracionalnog usmjerenja, spoznaje, vrline i upute) ostaje neraskidivo relevantan za islamsko sekularno područje. Islamsko sekularno, drugim riječima, potpuno je i zauvijek gluho na Grotiusov prijedlog da se nastavi dalje „kao da Boga i nema“. Ovo je najvažnija, suštinska razlika između islamskog sekularnog i zapadnog sekularnog. A to obavezuje muslimane na stalni, savjesni angažman u islamu kao religiji, čak i u najsekularnijim nastojanjima. Napokon, stoga, kako sam već napisao drugdje, možda ideja da je Šerijat ograničen u djelokrugu daleko manje otvara put zapadnom vidu sekularizacije nego što to čini osjećaj ili uvjerenje među muslimanima da, oslonivši se na čisto intelektualni angažman „islama“ ili Šerijata ili islamskog sekularnog, oni mogu tako savršeno ovladati umijećem življenja da više neće morati tražiti nadsvjetojnu uputu direktno od Boga.⁸⁵

85 Vidjeti, naprimjer: Sh. Jackson, „Islamic Law, Muslims and American Politics“, *Islamic Law and Society*, 22 (2015), str. 289.

Islamsko sekularno: komentar

*Mohammad Fadel*⁸⁶

Esej profesora Shermana Jacksona „Islamsko sekularno“ propituje rašireno shvatanje unutar muslimanske zajednice da su norme ili „islamske“ ili „neislamske“. U mjeri u kojoj svijest muslimanske javnosti dodjeljuje legitimnost samo „islamskom“ i daje samo škrto, ako uopće dozvoljava, legitimnost „neislamskom“, ova je intervencija dobrodošla i iznimno potrebna. Međutim, njegove ambicije ovdje idu dalje od ispravljanja pogrešnih shvatanja u samoj zajednici. To je i intervencija u debatama o sekularnom, sekularizaciji i religiji u zapadnom akademskom diskursu. Na malo prostora koji mi je dat za odgovor na ovaj raskošan i važan esej, ograničit ću se na argumente usmjerene na spomenute termine i na njegovu tvrdnju da „islamsko“ sekularno predstavlja poseban fenomen.

Jackson tvrdi da je u zapadnoj intelektualnoj tradiciji tumačenje odnosa sekularnog prema religiji zasnovano na ideji da je funkcija sekularnog discipliniranje religije, s krajnjim ciljem da je načini socijabilnom i realnom. Nasuprot zapadnom sekularnom, on postulira da islamsko sekularno postoji unutar sâmog islama, u onoj mjeri u kojoj sâm Šerijat postavlja granice nadležnosti tome šta religija može s pravom zahtijevati, čime se stvara legitimni prostor za nereligijsku (tj. sekularnu) logiku. Općenito, iako ovo sekularno područje postoji unutar jedne apstraktne islamske normativne šeme, njegov sadržaj nije eksplicitno *određen* objavom. To daje podsticaj islamskom sekularnom, pri čemu sekularno dominira, ali nikada ne ide dalje „kao da Boga i nema“.

Jackson navodi mnogo podataka za svoju zanimljivu argumentaciju, koja zavređuje da se njome duže bavimo nego što je to ovdje moguće. Zato svoje komentare želim usredotočiti na ono što smatram akademski najprovokativnijim dijelom te teze: S obzirom na ideju da je sekularno imanentno samom Šerijatu, onda je ključna uloga koju zapadni intelektualci pripisuju sekularnom, a to je nužno discipliniranje religije – kakva god njena postignuća u evropskoj historiji bila – izlišno kad je riječ o islamu. Problem u ovom argumentu, po mom mišljenju, jeste to što on izjednačava Šerijat sa sunijskim zamislima Šerijata. Ne radi se samo o tome što su svi konkretni historijski primjeri koje navodi iz sunijske tradicije, ili što su tehnike pravnog rezonovanja⁸⁷ od tako presudnog značaja za nastanak islamskog sekularnog iz sunijske jurisprudencije, radi se o tome što nisu, kao potpuno islamska, uzeta u obzir alternativna shvatanja islama naspram kojih se sunizam definira.

86 Mohammad H. Fadel vanredni je profesor na Fakultetu prava Univerziteta Toronto, Kanadske istraživačke katedre za pravo i ekonomiju u islamskom pravu i kolumnista u časopisu *The Islamic Monthly*. Objavio je brojne članke iz historije islamskog prava i islama i liberalizma.

87 One obuhvataju „analogiju (*kijas*)“, pravnu preferenciju (*istihsan*), javni interes (*masleha mursela*), blokiranje sredstava (*sadd ez-zera'i*), adaptivna pravna pravila (*kava'id fikija*), pa čak i induktivno čitanje svetog teksta (*istikra'*).

Prihvatao neko ili ne prihvatao sunijske historijske tvrdnje da njihova gledišta jednostavno „jesu“ nastavak vjerodostojnih učenja Poslanika i njegovih ashaba, historijski je neosporno to da ne prihvataju svi muslimani kao normativna sva teološka kontroverzna gledišta koja se povezuju sa sunijama. Među ovim gledištima je prepuštanje Bogu da odredi status velikog grešnika (*el-fasid*); odbacivanje uvjeta da legitimna vlast zahtijeva vladavinu najvrednijih (*el-efdal*); odbacivanje doktrine o harizmatičnom autoritetu (*en-nass*), bilo u politici ili religiji, u korist izbora zajednice (*ihtijar*) i objektivnog karaktera znanja (*'ilm*);⁸⁸ i odbacivanje nasilne promjene kao legitimnog sredstva za ispravljanje lošeg postupanja vlasti.

Pošto sva ova pitanja nisu definitivno riješena objavom, nevjerojatno je da se konkretni sunijski odgovori mogu odvojiti od razmatranja katastrofalnih političkih posljedica koje su ove suprotstavljene doktrine imale po mir u ranoj zajednici. Zapravo, meni se čini da upravo podizanje hilafeta s pravnog pitanja (gdje bi se razlike tolerirale) na nivo pitanja teološke doktrine (gdje se ne toleriraju različita gledišta) – što je pozicioniranje za koje teolozi poput Saduddina et-Taftazanija priznaju da je nepodesno – predstavlja upotrebu sekularne logike da se discipliniraju inače društveno opasne ideje religije, bilo to haridžijsko puritanstvo ili šiitsko mesijanstvo. Osim toga, djeluje mi da se način na koji sunijska politička teologija isključuje oba ova alternativna shvatanja iz dometa legitimne teološke doktrine uopće ne razlikuje od uloge koju sekularno igra u discipliniranju religije, koje Jackson identificira kao biljeg zapadnog, ali ne i islamskog sekularnog.

Ovo je važno zato što, ako sam u pravu, konkretna misaona ravnoteža između sekularnog i objavljenog, o kojoj Jackson diskutira u svom inače uvjerljivom eseju, ovisi o podupiranju posebnog skupa teoloških doktrina koje su sve blisko povezane s održanjem društvenog mira i državne uloge u njegovom osiguranju. Moglo bi se reći da je religijski motivirano nasilje, koje je pogodilo mnoga područja muslimanskog svijeta, posljedica ne samo konfuzije između islama, nelegitimnog sekularnog i legitimnog *islamskog* sekularnog nego i političke nemoći postkolonijalnih država da vode politiku kakva je neophodna da se spriječe i puritanske i mesijanske interpretacije religije.

To što Jackson ne uspijeva izrazito dočarati ulogu države u podršci islamskom sekularnom posebno je čudno, s obzirom na to da citira Karafijevu teoriju o imamskom *tesarrufu* kao paradigmatskom primjeru islamskog sekularnog. Međutim, autoritet imama da iskaže svoju moć u stvaranju privremenih obavezujućih normi koje upravljaju javnim područjem islamskog sekularnog potpuno je uvjetovan postojanjem legitimnog javnog poretka. Iako *tesarruf* opravdava legitimnost ideje islamskog sekularnog, on također potkopava tvrdnju da islam, kao religija, gradi svoje sekularno postavljanjem čisto unutrašnjih, takoreći predsekularnih ograničenja. Meni se čini da u ovom pogledu opstaje učenje sunizma da je postojanje odgovarajuće države presudni uvjet, neophodan da se spriječi iskrivljavanje prave religije.

88 Vidjeti, naprimjer, Buharijev iskaz u poglavlju „el-'Ilm kable el-kaul ve el-'amel“ u *Knjizi o znanju u Sahihu*: „Znanje se stiče samo učenjem (*innema el-'ilm bi et-ta'allum*).“

Šta god neko rekao – da prava religija prethodi odgovarajućoj politici ili odgovarajuća politika prethodi pravoj religiji –, nesporno je da, sa sunijskog stajališta, politika i religija stoje u odnosu uzajamnog jačanja, bilo pozitivno ili negativno. Međutim, u svakom slučaju, teško je podržati tvrdnju da je islamsko sekularno imanentno Šerijatu ili, kad je riječ o tome, da je Šerijat unutrašnji za sekularno, bilo to sekularno islamsko ili ne.

Odgovor prof. Jacksona prof. Fadelu

Profesor Fadel smatra da ja tvrdim da islamsko sekularno „postavlja granice nadležnosti u tome šta religija može s pravom zahtijevati, čime se stvara legitimni prostor za nereligijsku (tj. sekularnu) logiku“. Ono što zapravo tvrdim, međutim, jeste da Šerijat stavlja ograničenja vlastitoj šerijatskoj nadležnosti, odstranjujući nužnost – *i* – legitimnost, ne iz nereligijske, sekularne logike, nego iz *religijske* sekularne logike. Čini se da nije mogao nadići uobičajenu dihotomiju između sekularnog i religijskog (koju moj članak direktno dovodi u pitanje), zbog čega nije prepoznao realnost „islamskog sekularnog“ kako ga ja definiram. Ova tvrdnja potpis je na vrlo pogrešno čitanje moje teze.

Tačno je da sam se ograničio na sunijsku tradiciju. Međutim, teško je uzeti ovo kao ozbiljnu kritiku, posebno kritiku *sadržaja* moje teze. Što se tiče toga da sunizam isključuje šiitsko mesijanstvo i haridžijsko puritanstvo, teško da to znači da islamsko sekularno nadzire religiju; ovo je sunijska religijska dogma, koja polaže pravo prvenstva nad navodnim takmacima, i to putem eksplicitnog šerijatskog aparata. Što se tiče ideje da država „podržava islamsko sekularno“, možda je Fadelovo polazište moderna jurisprudencija država i njen monopol nad pravom. Međutim, muslimanska država ne može određivati islamsko sekularno više nego što određuje šerijatsko. Što se tiče *očuvanja integriteta* islamskog sekularnog, to će sigurno, politički govoreći, biti u skladu sa državnim izvršnom vlasti. Međutim, barem u teoriji, ovo ne bi trebalo značiti da neki neosporni autoritet zahtijeva legitimnost vlastitih ili djela drugih u ovom nešerijatskom području.

Fadelove završne opaske izgleda ulažu sve na spomenuto pogrešno tumačenje moje teze. Čak i da dopustimo odnos koji on postavlja između „odgovarajuće države“ i „prave religije“, i čak i da dozvolimo da „politika i religija stoje u odnosu uzajamnog jačanja“, ništa od tog ne bi prebrisalo spontanu distinkciju Šerijata između šerijatskih i nešerijatskih dimenzija religije, pa time i područja islamskog sekularnog. Još jednom, to što nije uspio nadići dihotomiju sekularno – religija, čini se, sputava ga da prepozna sekularno *unutar* religijskog.