

Pregledni naučni rad

Primljeno 9. 7. 2018, prihvaćeno za objavljivanje 18. 9. 2018.

Prof. dr. sc. Šukrija Ramić

Islamski pedagoški fakultet Univerziteta u Zenici
sukrija.ramic@ipf.unze.ba

NUŽNO ZNAČENJE ZAKONODAVNOG TEKSTA (*IQTIDĀUN-NAŞŞ*) U ĦANEFIJSKOJ PRAVNOJ ŠKOLI

Sažetak

Rad na temu iqtidāun-naşş proučava teorijska tumačenja ħanefijskih učenjaka po pitanju nužnog smisla zakonodavnog teksta (iqtidāun-naşş) i posljedicama takvog tumačenja na propise do kojih su ħanefije došle svojim idžtihadom. Na početku rad, razmatra se jezičko i terminološko određenje koncepta iqtidāun-naşş u Ħanefijskoj pravnoj školi. Kroz primjere iqtidāun-naşş pojašnjeno je kako su ħanefije koristile iqtidāun-naşş u argumentaciji pravnih propisa. Nadalje, pojašnjen je i status iqtidāun-naşş u Ħanefijskom mezhebu i način preferiranja u slučaju kontradikcije između iqtidāun-naşş i drugih indikacija. Na kraju ovoga rada spomenuti su osnovni rezultati do kojih se došlo kroz ovo istraživanje.

Ključne riječi: zakonodavni tekst, Kur'ān, sunnet, *iqtidāun-naşş* značenje teksta, metodologija islamskog prava

Uvod

U okviru discipline o jezikoslovlju u metodologiji islamskog prava (*uşūlu-l-fiqh*) proučavaju se metode i načini kojima riječi zakonodavnog teksta (*en-naşş*) nagovještavaju svoja značenja. Ta disciplina omogućava naučno utemeljeno razumijevanje zakonodavnih tekstova i otvara mogućnosti *mudžtehidu* da derivira zakonska rješenja na osnovu pravila prihvaćenih u naučnim krugovima metodologa islamskog prava. Oslanjanjem na jezikoslovna pravila mudžtehida *idžtiħad* dobiva na kvalitetu, vjerodostojnosti i kredibilitetu i štiti ga od proizvoljnosti i subjektivnosti.

Ovaj rad tretira promišljanja učenjaka Ħanefijske pravne škole po pitanju nužnog značenja zakonodavnog teksta (*iqtidāun-naşş*) i prezentira rezultate do kojih je dovelo takvo shvatanje u

procesu deriviranja pravnih propisa iz zakonodavnih tekstova (*en-nuṣūṣ*)¹. U konačnici, ovaj rad daje odgovor da li su ĥanefijski učenjaci koristili *iqtiḍāun-naṣṣ* u svojoj argumentaciji.

Prilikom izrade ovoga rada korištena je deskriptivna metoda u kombinaciji s komparativnom i metodom analize.

Što se tiče dosadašnjih radova na temu jezikoslovlja u metodologiji islamskog prava vrijedi napomenuti da je na ovim našim prostorima o njoj pisao rahmetli Mehmed Handžić prije osamdeset godina, u tekstu pod naslovom *O razumijevanju i tumačenju (interpretaciji) vjerskih izvora*. (Handžić, *Izabrana djela*, 1999:5/570–602).

Jezičko i terminološko određenje koncepta nužnog značenja zakonodavnog teksta (*iqtiḍāun-naṣṣ*)

Jezička definicija iqtidāun-naṣṣ

Iqtidā^{um} u arapskom jeziku, između ostalog, znači: potreba; nužda; neophodnost; traženje; zahtjev. (Muftić, 2004:1208) *En-naṣṣ* u arapskom jeziku, između ostalog, znači: tekst; mjesto u tekstu; riječ; izraz; jasna (nedvosmislena, jednoznačna) riječ. (Muftić, 2004:1497) *Naṣṣ*^{um} *šer'ijj*^{um} je zakonodavni tekst.

Terminološka definicija iqtidāun-naṣṣ

Za razliku od indikacija *'ibāretun-naṣṣ*, *išāretun-naṣṣ* i *delāletun-naṣṣ*, koje predstavljaju izraz samog značenja teksta, indikacija *iqtiḍāun-naṣṣ* nije izraz samog značenja teksta, već je rezultat potrebe koja zahtijeva pretpostavljanje određenog značenja, da bi tekst bio istinit i validan po Šerijatu i zdravoj logici.

Ĥanefijski učenjaci imaju različite stavove po pitanju da li *iqtiḍāun-naṣṣ* (nužno značenje teksta) uključuje izostavljene (*el-mahḍhūf*) i prikrivene riječi (*el-muḍmer*) ili ne. Čini se da rani ĥanefijski učenjaci nisu pravili razliku između *iqtiḍāun-naṣṣ* i *el-mahḍhūf*. Debbūsī je *iqtiḍāun-naṣṣ* definirao kao: "*El-Muqtedā* je

¹ Ĥanefijski pravници podijelili su izraze upotrijebljene u tekstu (*naṣṣ*), u odnosu na indikaciju njihovih značenja i stepene tekstualne eksplicitnosti, u četiri kategorije: a) kategorija koja ukazuje na značenje na eksplicitan način (*'ibāretun-naṣṣ*), b) putem znakova i aluzija (*išāretun-naṣṣ*), c) impliciranim smislom teksta (*delāletun-naṣṣ*), d) logičkim i nužnim značenjem bez kojeg bi tekst ostao nepotpun i ne bi uspio ostvariti svoju svrhu (*iqtiḍā'un-naṣṣ*). (Buḥārī, bez godine izdanja: 1/28; Seraḥsī, bez godine izdanja: 1/236)

dodatak na tekst bez kojeg se smisao teksta ne može ostvariti." (Debbūsī, bez godine izdanja: 1/305) U ovu definiciju on je uključio *el-mahḏhūf*, tako što je učinio da ono što se pretpostavlja bude sastavni dio. Iz primjera koje je ponudio, jasno je da on ne pravi razliku između *iqtiḏāun-naṣṣ* i *el-mahḏhūf*. On je za primjer *iqtiḏāun-naṣṣ* ponudio sljedeći ajet: "Pitaj grad u kome smo boravili i karavanu s kojom smo došli..." (Kur'an, XII:82) U objašnjenju on kaže da to, ustvari, znači: "Pitaj stanovnike grada", a ne sam grad, zato što je cilj pitanja da se na njega dobije odgovor. Stoga ovaj govor zahtijeva da objekat kome je postavljeno pitanje može dati odgovor. U ovom primjeru pretpostavljeni objekat bi bio "stanovnici", kako bi govor bio istinit i logičan.² (Debbūsī, bez godine izdanja: 1/305-306) Ovaj primjer, kao što ćemo vidjeti, obično navode kao primjer za *el-mahḏhūf* oni koji prave razliku između *iqtiḏāun-naṣṣ* i *el-mahḏhūf*.

Kasniji učenjaci Ḥanefijske pravne škole napravili su razliku između *iqtiḏāun-naṣṣ* i *el-mahḏhūf*. Oni su tvrdili da se značenje koje treba pretpostaviti da bi se tekst smatrao ispravnim i validnim po Šerijatu naziva *el-muqteḏā*, a značenje koje treba pretpostaviti da bi tekst bio istinit i logički ispravan u mislima naziva se *el-mahḏhūf* (izostavljen) ili *el-muḏmer* (prikriven).

Seraḥsī je za *iqtiḏāun-naṣṣ* ponudio sljedeću definiciju: "To je vid dodatka na izgovoreni tekst." (Seraḥsī, bez godine izdanja: 1/248) Iz njegovih narednih komentara jasno je da on smatra da *iqtiḏāun-naṣṣ* je indikacija o kojoj ovisi istinitost govora ili njegova validnost u Šerijatu. On je isključio *el-mahḏhūf* (izostavljeni) i *el-muḏmer* (prikriveni) i ustvrdio da oni koji su ih uključili u *iqtiḏāun-naṣṣ* učinili su to greškom, jer, kako on smatra, ono što je izostavljeno (*el-mahḏhūf*) razlikuje se od onoga što je potrebno (*el-muqteḏā*). Naime, praksa govornika je da izostave neke riječi kako bi skratili svoj govor kada izrečeni govor ukazuje na željena značenja. U ponuđenim primjerima Seraḥsī je pokazao jasnu razliku između *el-muqteḏā* i *el-mahḏhūf*. (Seraḥsī, bez godine izdanja: 1/251-252)

Spor oko ovog pitanja doveo je do dugih debata između dvije suprotstavljene grupe učenjaka. Većina ne pravi razliku, dok druga

² Zanimljivo je da naučnici u *uṣūlu-l-fiqhu* vrlo često koriste prvi dio ovog ajeta ("Pitaj grad u kome smo boravili...") kao primjer kada govore o metafori (*el-medžāz*) ili *iqtiḏāun-naṣṣ*, ignorirajući drugi dio ("...i karavanu s kojom smo došli."), uprkos činjenici da imaju istu implikaciju.

grupa učenjaka, koja se čini da je u manjini, ograničila je *iqtiḍāun-naṣṣ* na ono što treba pretpostaviti da bi se govor učinio ispravnim i validnim u Šerijatu, ne u jeziku ili razumu. Čini se da je mišljenje većine prikladnije, jer dokazi koje je prezentirala manjina opovrgnuti su ubjedljivim odgovorima sa suprotne strane.³

Prema većini učenjaka koji ne prave razliku između *iqtiḍāun-naṣṣ* i *el-mahdhūf*, možemo zaključiti da je *iqtiḍāun-naṣṣ* nužno pretpostavljena indikacija teksta o kojoj ovisi logička ispravnost tog teksta i njegova validnost u Šerijatu. Ta indikacija nije izvedena iz samog teksta. U samom tekstu nema riječi koja ukazuje na to, ali istinitost teksta i njegova ispravnost zahtijevaju takvu pretpostavku.

Pretpostavljena značenja teksta

Učenjaci u *uṣūlu-l-fiqhu* obično govore o tri vrste značenja koja bi ponekad trebalo pretpostaviti da bi govor mogao biti logički istinit i validan u Šerijatu:

a) Ono što treba nužno pretpostaviti da bi govor bio istinit. To se može ilustrirati sljedećim primjerom:

Poslanik, s.a.v.s., je, u doslovnom prevodu, rekao: "Allah je, zaista, oslobodio moj *ummet* od greške, zaborava i onoga na šta su prisiljeni." (Ibn Mādhḍže, bez godine izdanja: 1/659. (br. 2045)

Ovaj hadis bukvalno znači da među muslimanima ne postoje greške, zaboravnost i prisila, budući da su "oslobođeni od njih".

Površno gledano čini se da je to značenje pogrešno i neistinito zbog činjenice da sljedbenici Poslanikovi, s.a.v.s., prave greške i zaboravljaju. Uklanjanje takvih djela koja su se već desila logički je nemoguće. Ipak, muslimani veruju da Poslanik, s.a.v.s., uvijek govori istinu zato što je zaštićen od grijeha (*ma'ṣūm*)⁴. Iz tog

³ Vidi diskusiju po ovom pitanju: Seraḥsī, bez godine izdanja: 1/248-254; Neseḥī, bez godine izdanja, 1/293-398; Buḥārī, bez godine izdanja: 1/75-78, II:237-252; Teftāzānī, bez godine izdanja: 1/137-140.

⁴ Muslimani veruju da je Poslanik, s.a.v.s., u nekim situacijama učinio manje greške koje su Objavom ispravljene. On je kao i drugi ljudi bio u stanju da pogriješi. Jedina razlika je u tome što ga je Allah, dž.š., sačuvao od velikih grijeha i što je, kada bi učinio grešku tu grešku Objava ispravila. Naprimjer, Poslanik, s.a.v.s., molio je Allaha, dž.š., da oprosti grijeh njegovom amidži Ebū Ṭāliba i On ga je ispravio u sljedećem ajetu: "Vjerovjesniku i vjernicima nije dopušteno da mole oprosta za mnogobošce, makar im bili i rod najbliži..." (Kur'an, IX:113) Također je bio ispravljen u slučaju slijepog čovjeka koji mu je došao da postavi pitanje. Poslanik, s.a.v.s., mu nije obratio pažnju, dok je bio zauzet sa uglednicima. (Kur'an, LXXX:1-10)

razloga ovdje je potrebno pretpostaviti izostavljene riječi (*el-mahdhūf*), poput riječi "griješ" ili "odgovornost". Prema tome, navedeni hadis znači: "Allah je, zaista, oslobodio moj *ummet* od (grijeha počinjenih) greškom, iz zaborava i pod prisilom." Sa ovom pretpostavkom hadis postaje korespondent sa stvarnošću. Pretpostavljanje riječi "griješ" u navedenom hadisu izvedeno je putem *iqtidāun-naṣṣ*, jer istinitost govora zavisi od te pretpostavke. Bez nje taj tekst bi se mogao smatrati netačnim i nekonsistentnim sa stvarnošću.

b) Ono što treba nužno biti pretpostavljeno da bi govor bio prihvatljiv u racionalnom smislu.

Kur'an navodi: "I pitajte grad gde smo bili i karavanu u kojoj smo se vratili ..." (Kur'an, XII:82)

Vidljivo značenje ovog ajeta je logički neprihvatljivo bez pretpostavljanja riječi "narod". Ta riječ mora biti pretpostavljena, jer cilj pitanja je da se na njega dobije odgovor. Pitanje ne može biti usmjereno na zgrade (grad) koje ne mogu govoriti, već na stanovnike tog grada. Prema tome, ajet glasi: "I pitajte (stanovnike) grada ..."

c) Ono što treba nužno pretpostaviti kako bi govor bio zakonski prihvatljiv po Šerijatu. To se može ilustrirati sljedećim primjerom:

Ako vlasnik nekretnine kaže drugom čovjeku: "Dajte im iz vašeg imetka, a u moje ime milostinju u iznosu od hiljadu maraka." To je vid naredbe vlasniku da u ime naredbodavca jedan dio imovine dadne u dobrotvorne svrhe. U islamskom pravu nije ispravno da osoba djeluje kao agent ukoliko naredbodavac ne poseduje predmet svoga naloga. Stoga, kako bi u islamskom pravu ovaj nalog bio prihvatljiv, mora se pretpostaviti nedostajući dio govora, koji bi ukazao na postojanje vlasništva. Jedan od načina kako se ostvaruje vlasništvo jeste kupovina. Na to ukazuje implicitno značenje riječi "hiljada". Shodno tome, naredba sa svojim dijelom koji treba nužno pretpostaviti glasi: "Prodaj mi dio svoje imovine u vrijednosti od hiljadu maraka i dajte tu imovinu u dobrotvorne svrhe u moje ime, djelujući kao moj agent." Ovo pretpostavljeno značenje zasniva se na indikaciji *iqtidāun-naṣṣ*.

Primjeri nužnog značenja teksta (*iqtidāun-naṣṣ*)

a) Kur'an kaže: "I siromašnim muhadžirima, koji su iz rodnog kraja svoga protjerani i imovine svoje lišeni, koji žele da Allahovu

milost i naklonost steknu, i Allaha i Poslanika Njegova pomognu..." (Kur'an, LIX:8). U ovom ajetu, Kur'an govori o muhadžirima kao "siromašnima", što je termin koji se obično koristi za opis nekoga ko nema nikakvu imovinu. Međutim, ti muhadžiri nisu bili siromašni u tom smislu, jer oni su u Mekki imali imanja, novac, trgovinu, a neki od njih bili su izuzetno bogati. Nazvati ih "siromašnim" može se smatrati netačnim. Međutim, zbog činjenice da je to kazao Uzvišeni Allāh koji, prema islamskim uverenjima, ne pravi greške, to mora biti tačno. U ovakvim situacijama učenjaci uobičajno pretpostavljaju drugo značenje za koje se vjeruje da je u saglasnosti s namjerom Uzvišenog Allaha. U konkretnom primjeru, pretpostavka se da je njihovo vlasništvo nad imovinom u Mekki okončano njihovom selidbom, jer su vlasništvo nad tom imovinom preuzeli oni zbog kojih su bili prisiljeni da čine hidžru.

Takva indikacija riječi "siromašni" je *iqtiḍāun-naṣṣ*, jer istinitost i ispravnost teksta u islamskom pravu zavise takve presumpcije.⁵

b) Kur'an kaže: "Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše..." (Kur'an, IV:23). Ovaj ajet objašnjava zabranjene stupnjeve odnosa po pitanju braka. U tekstu se riječ "brak" ne spominje eksplicitno. Bez obzira na to, ta riječ mora biti učitana u tekst, kako bi se upotpunilo njegovo značenje.

c) Kur'an kaže: "Zabranjuje vam se strv, i krv, i svinjsko meso, i..." (Kur'an, V:3). Ovaj ajet ne spominje riječ "za jelo", ali to se mora pretpostaviti, kako bi se upotpunilo značenje teksta.

d) Poslanik, s.a.v.s., rekao je: "Nema posta (*lā ṣiyāme*) za svakoga ko nije otpočeo postiti tokom noći." Jasno je da značenje ovog hadisa nije potpuno i da nedostaje određeni elemenat. Neki islamski učenjaci su pretpostavili nedostajućii elemenat, a neki su imali različita mišljenja o tome. Ḥanefije pretpostavljaju da je

⁵ Neki naučnici, poput Serahṣija i Bezdevija, smatraju tu indikaciju kao *išāretun-naṣṣ*, a ne kao *iqtiḍāun-naṣṣ*. (Serahṣī, bez godine izdanja: 1/236; Buḥārī, bez godine izdanja: 1/69). Bez obzira na to, čini se da je ova indikacija *iqtiḍāun-naṣṣ*, a ne *išāretun-naṣṣ*, jer u slučaju *išāretun-naṣṣ* neophodno značenje se može utvrditi kasnije i ispravnost govora ne zavisi o njemu. Nasuprot tome, značenje *iqtiḍāun-naṣṣ* nužno prethodi ispravnom razumevanju govora, a tačnost govora zavisi o njemu. Nema sumnje da je neophodno značenje za "siromašne" u ovom ajetu izraz "kraj vlasništva". Taj izraz mora prethoditi pravilnom razumevanju i nužno ga je pretpostaviti, kako bi se tačno razumjelo značenje riječi "siromašni". Zato je to *iqtiḍāun-naṣṣ*, a ne *išāretun-naṣṣ*.

nedostajući elemenat riječ "nepotpun". Prema tome, hadis znači da je post nepotpun za svakoga ko nije ostvario namjeru da posti u toku noći. Drugi, poput Šafija, pretpostavljaju da je nedostajući elemenat riječ "nevažeci". Prema tome, navedeni hadis bi po toj pretpostavci značio da je post nevažeci svakome ko nije ostvario namjeru da posti u toku noći. Zbog ovih razlika u pravnim školama, zakonske norme i parcijalni propisi (*furū'*) se, također, razlikuju u tim pravnim školama po tom konkretnom pitanju.⁶

Indikacija i status nužnog značenja teksta (*iqtidāun-naṣṣ*)

Ovdje možemo razmotriti dva pitanja vezana za indikaciju *iqtidāun-naṣṣ*. Prvo pitanje vezano je za situacije kada *iqtidāun-naṣṣ* pretpostavlja više indikacija. Drugi se odnosi na generalizaciju traženog značenja (*umūmu-l-muqtedā*).

a) U nekim slučajevima *iqtidāun-naṣṣ* može se pretpostaviti nekoliko značenja. U takvim situacijama *mudžtehid* se trudi da izabere jedno značenje koje smatra najprikladnijim. Takav primjer možemo vidjeti u hadisu koji prenosi Ḥasan ibn Semure da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Ruka ima obavezu za ono što je uzela, dok to ne vrati". (Tirmidhī, bez godine izdanja: 3/566 (br. 1266); Ibn Mādždže, bez godine izdanja: 2/802 (br. 2400) Ovaj tekst spominje određenu obavezu koja mora biti ispunjena. Ta obaveza, međutim, nije jasno poznata. Da bi se postiglo korisno i jasno značenje, potrebno je pretpostaviti dio teksta koji nedostaje. Ako pogledamo tradiciju, utvrdit ćemo da sadrži nekoliko značenja koja se mogu pretpostaviti, kao što su: čuvanje, zaštita, odgovornost i vraćanje. Posljednje značenje nije prihvaćeno od strane islamskih naučnika, jer je hadis to odredio kao cilj norme, a nešto ne može biti samo sebi cilj. Dakle, ovaj hadis, prema *iqtidā 'al-naṣṣu* ukazuje na čuvanje, zaštitu ili odgovornost. Neki naučnici pretpostavljali su čuvanje i zaštitu. To je dovelo do pravnog rješenja po kojem založnik i zajmoprimac nisu odgovorni i shodno tome nisu obavezni da plate naknade vlasniku, ako je ono što su uzeli ili pozajmili pretrpjelo gubitak ili je uništeno.

⁶ Marginānī, bez godine izdanja: 1/118; Ibn Rušd, 1985:1/293-294; Ibn Qudāme, bez godine izdanja: 1/350-351.

S druge strane, oni koji su pretpostavljali odgovornost obavezali su založnika i zajmoprimca da vlasniku nadoknade štetu.⁷

b) Generalizacija potrebnog značenja (*ʿumūmu-l-muqteḍā*) je pitanje o čemu naučnici nemaju jedinstveno mišljenje. Oni se ne razilaze u situaciji kada je *el-muqteḍā* (indikacija *iqtidāun-naṣṣ*) specifičan (*khāṣṣ*) kao što je u ajetu: "Zabranjuje vam se strv, i krv, i svinjsko meso, i..." (Kur'an, V:3) To je zbog činjenice što se zabrana odnosi na određenu, jasno navedenu hranu i prva ideja koja dolazi na pamet kada se ajet čuje jeste da je zabranjeno jesti tu hranu spomenutu u ajetu.

Kada *el-muqteḍā* uključuje mnoge pojedinačne subjekte, islamski naučnici se nisu složili da li ih uključuje sve ili ne. Neki, poput Šāfija⁸ tvrde da *el-muqteḍā* (pretpostavljena indikacija) u takvim situacijama nastavlja da bude općeg značenja i da obuhvata sve subjekte. Oni tvrde da *el-muqteḍā*, koji se pretpostavlja, nalazi na istom nivou i ima isti status kao i *naṣṣ*. To potvrđuje i činjenica da se norma zasnovana na njemu smatra na istom nivou snage kao norma koja se zasniva na *naṣṣu*, a ne kao norma koja se zasniva na *qijāsu*. Prema tome, njegova indikacija može biti generalizirana kada uključuje mnoge subjekte, kao što je situacija i sa *naṣṣom*. (Buḥārī, bez godine izdanja: 2/237; Taftāzānī, bez godine izdanja: 1/137)

Većina ḥanafijskih naučnika i mnogi drugi, kao što je Gazālī, tvrde da *muqteḍa* ne može biti generaliziran. Oni svoj stav argumentiraju govoreći da je *el-muqteḍā* uspostavljen zbog nužnosti i prema pravnoj maksimi *ed-ḍarūretu tuqadderu bi qaderiha*, potreba se ocjenjuje u skladu sa stvarnim potrebama, a to je minimalna potreba. (Ibn Nudžejm, 1968: str. 86; Lubnānī, 1986: str. 30) Zbog toga, ako tekst daje odgovarajuće značenje bez generalizacije, nikakva generalizacija nije dozvoljena. Primjer za to je šerijatskoppravna dozvola jedenja mesa uginule životinje u slučaju nužde. Nekome ko je u krajnjoj potrebi dozvoljeno je jesti meso uginule životinje, ali samo onoliko koliko je potrebno da ostane u životu. Šerijat zabranjuje osobi da jede više nego što je

⁷ Pogledajte više detalja o ovom pitanju u poglavljima koja se odnose na *dāmānu-l-ʿarīje ver-rehn* u fikskim knjigama.

⁸ Interesantno je da Āmidī, koji je sljedbenik Šāfijaskog mezheba, nije spomenuo ovo mišljenje, ali je spomenuo da *el-muqteḍā* ne može biti generaliziran (Āmidī, 1985: 2/363).

neophodno ili da skladišti takvo meso za kasnije. Nužnost u slučaju *iqtidāun-nasṣ* je samo jedno pravo značenje i kada se to značenje potvrdi nema potrebe za više značenja. Zbog toga, spomenuti učenjaci tvrde da je jedno od tih pojedinačnih značenja, koje čini opće značenje, dovoljno da tekst obezbijedi ispravno i korisno značenje koje bi se moglo tačno razumjeti. Poslanik, s.a.v.s., rekao je: "Allah je, zaista, oslobodio moj *ummet* greške, zaborava i onoga na što su prisiljeni" (Ibn Mādždže, bez godine izdanja: 1/659. br. 2045).

Uklanjanje grešaka, zaborava i prinude nakon što su se dogodile logično je nemoguće. Stoga, ako se doslovno značenje ovog teksta uzima kao njegovo značenje, to bi značilo da je tekst neistinit. Shodno tome, pretpostavlja se riječ "posljedice grijeha", tako da hadis glasi: "Allah je, zaista, oslobodio moj *ummet* od (posljedice grijeha počinjenih) greškom, iz zaborava i pod prisilom". Međutim, riječ "posljedica grijeha" je općeg značenja i uključuje propis koji se odnosi na ovaj svijet u smislu da li je to prihvatljivo ili ne u islamskom pravu, a uključuje i propis koji se odnosi na budući svijet u smislu da li se zaslužuje kazna za taj postupak.

U ovom primjeru učenjaci koji generaliziraju *el-muqteḍā* tvrde da očigledno značenje teksta odbacuje i negira moguću pojavu greške, zaborava i prinude. Zbog činjenice da je ovo značenje nemoguće, govor bi trebao biti pomjeren ka svom najbližem i najprikladnijem metaforičkom značenju. To značenje podrazumijeva isključivanje svih posljedica kako na ovom svijetu tako i na budućem.

Oni koji ne generaliziraju *el-muqteḍā* tvrde da je nužda ispunjena pretpostavljanjem samo jednog značenja, imajući u vidu da pravni princip kaže da se nužda *ograničava na svoju najmanju mjeru*. Zbog činjenice da o propisu u vezi s budućim svijetom postoji saglasnost, oni pretpostavljaju samo to značenje. Neslaganje po ovom pitanju dovodi do razilaženja oko mnogih pravnih propisa. Sljedeći primjeri to jasno ilustruju:

a) Islamski učenjaci imaju različite stavove u vezi sa propisom koji se odnosi na nekoga ko greškom ili iz zaborava progovori u namazu⁹ (Marghīnānī, bez godine izdanja: 1/61; Ibn `Ābidīn, 1978: str. 87; Ḥaṭīb, 1377 H: 1/430). Oni koji smatraju da

⁹ U svojoj argumentaciji po ovom pitanju obje strane pružile su i neke druge argumente.

el-muqteḍā ne uključuje sva svoja moguća značenja tvrde da namaz neće biti važeći i dužnost ga je obnoviti. Oni to argumentiraju prema svojoj metodologiji koja se odnosi na *iqtidāun-naṣṣ*, da hadis ukazuje na uklanjanje "grijeha" za koji je čovjek odgovoran samo na budućem svijetu. Prema tome, hadis ne ukazuje na to da je govor greškom, iz zaborava, tokom namaza opravdan i da je takav namaz validan i ispravan na ovome svijetu.

Suprotno tome, oni koji su na stanovištu da *el-muqteḍā* uključuje sva svoja moguća značenja kažu da je namaz tokom kojeg je osoba greškom nešto kazala ispravan i da ta osoba nije obavezna da ga obnovi. Oni tvrde da se propis na koji hadis ukazuje odnosi na ovaj i na budući svijet. Prema tome, riječi izgovorene greškom i iz nemara neće pokvariti namaz niti za sobom povlače posljedice na *aḥiretu*.

b) Islamski učenjaci se nisu složili po pitanju da li je razvod pod prisilom¹⁰ prihvatljiv i pravno valjan i shodno tome da li takav razvod ima pravno dejstvo. U procesu ovog razilaženja i argumentacije *ʿumūmu-l-muqteḍā* imao je značajnu ulogu, kao uzrok razilaženju i kao dokaz za obje strane. Neki učenjaci zasnovali su svoje argumente na *ʿumūmu-l-muqteḍā* i na prethodno spomenutom hadisu u kom je Poslanik, s.a.v.s., informirao svoje sljedbenike da ih je Allah, dž.š., oslobodio onoga na šta su bili primorani da rade protiv svoje volje.¹¹

Kao što je ranije spomenuto, islamski učenjaci se nisu složili po pitanju razvoda pod prisilom.¹²

Ḥanefije i neki drugi učenjaci, kao što su Neḥai, Ibnu-l-Musejjebb, Sevri i drugi, tvrde da u situaciji kada je muž prisiljen da razvede suprugu taj razvod je validan i ima puno pravno dejstvo. Oni tvrde da namjera (*nijet*) nije uvjet za validnost razvoda braka.¹³

¹⁰ Ovdje se pod prinudnim razvodom braka podrazumijeva prinudni razvod koji je zakonski neispravan. Međutim, kada sudija presudi i donese takvu presudu utemeljenu na Šerijatu, takav razvod prihvaćaju svi učenjaci.

¹¹ Uobičajeno, učenjaci su, u pokušaju da dokažu svoje mišljenje, pored ovog hadisa i *ʿumūmu-l-muqteḍāa* koristili i druge dokaze.

¹² Pogledajte detalje u sledećim izvorima: Kāsānī, bez godine izdanja: 3/100; Margīnānī, bez godine izdanja: 1/229, 4/159; Ibn Qudāme, bez godine izdanja: 7/118; Dessūqī, bez godine izdanja: 2/367; Šīrāzī, bez godine izdanja: 2/78; Ibn Ḥazm, bez godine izdanja: 10/202-204.

¹³ Kada je Kāsānī govorio o sastavnim dijelovima forme razvoda braka (*erkānuṭ-ṭalāq*) spomenuo je samo izgovoranje eksplicitne riječi razvoda braka. On nije spomenuo namjeru (*nijet*) kao sastavni dio forme (*rukn*). Prema njemu, namjera

Oni su do ovog zaključka došli analogiziranjem prinudnog razvoda sa razvodom izrečenim u šali, spomenutog u Poslanikovom, s.a.v.s., hadisu: "Tri stvari se smatraju ozbiljnim čak i ako su se rekly u šali: brak, razvod i povrat razvedene supruge" (Ebū Dāvūd, bez godine izdanja: 2/259 (br. 2149); Ibn Mādždže, bez godine izdanja: 1/658 (br. 2039). Dakle, ako se razvod onoga koji se šali, a koji obično ne namjerava ono što kaže, uzima u obzir i ako je validan, tada je validan i prinudan razvod braka. Zajednička poveznica (*'ille*) između njih je to što su u obje situacije izgovorene riječi koje se koriste za razvod i u obje situacije oni koji su te riječi izgovorili nisu imali namjeru stvarni razvod braka.

Oni su podržali svoje mišljenje i drugim dokazima, kao što su opšta i neograničena značenja ajeta koji govore na ovu temu: "O Vjerovjesniče, kada htjednete žene pustiti, vi ih u vrijeme kada su čiste pustite..." (Kur'an, LXV:1) i hadisa Poslanikovog, s.a.v.s., u kojem je kazao: "Svaki razvod je dozvoljen osim razvoda dječaka i mentalno poremećenog." (Tirmidhī, bez godine izdanja: 3/496 (br. 1191)

Većina učenjaka, Malikije, Šafije, Ḥanbelije, Zahirije, kao i neki Poslanikovi, s.a.v.s., ashabi, poput Omera, Alije i Ibn Abbasa, tvrde da razvod pod prisilom nije pravno valjan i ne uzrokuje nikakav pravni efekt. Svoje mišljenje podržali su mnogim dokazima. Glavni njihov dokaz nalazi se u istom hadisu koji je koristila prva grupa: "Allah je, zaista, oslobodio moj *ummet* od (posljedice grijeha počinjenih) greškom, iz zaborava i pod prisilom". Oni tvrde da propis spomenut u ovom hadisu uključuje oba svijeta. Prema tome, Allah, dž.š., oslobodio je čovjeka odgovornosti u ove tri situacije na oba svijeta, *dunjalu*ku i *ahiretu*.

Većina učenjaka je u prilog svoga stava koristila sljedeće argumente:

Aiša, r.a., prenosi da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Nema razvoda niti oslobođanja u *iglāqu*¹⁴" (Ebū Dāvūd, bez godine izdanja: 2/258-259 (br. 2193); Ibn Mādždže, bez godine izdanja: 1/660 (br. 2046).

`Aṭā` je tvrdio da prinudni razvod nije valjan. On je svoju argumentaciju zasnovao na ajetu: "Onoga koji zaniječe Allaha, nakon što je u Njega vjerovao – osim ako bude na to primoran, a

(*nijet*) je propisana samo u slučaju kada riječ "razvod" nije eksplicitna, nego je implicitna (*kināje*). (Kāsānī, bez godine izdanja: 3/100-101)

¹⁴ Riječ *iglaq* tumači se kao prinuda. (Ibn Qudāme, bez godine izdanja: 7/118.)

srce mu ostane čvrsto u vjeri..." (Kur'an, XVI:106) Kazao je da je nevjerstvo opasnije od razvoda. Shodno tome, ukoliko Uzvišeni Allāh nije okarakterizirao nevjerstvo pod prisilom kao izlazak iz vjere, priličnije je da i razvod braka bude, također, nevažeći u takvim okolnostima. Prenosi se da se u vrijeme Omera, r.a., neki čovjek uz pomoć užeta popeo na uzvisinu da dohvati med. Za vrijeme dok bio na užetu, došla mu je supruga, uzela uže i zatražila razvod prijeteći da će ga presjeći ukoliko to ne uradi. On ju je molio da to ne radi, ali je ona ostala uporna. Na kraju, on ju je razveo sa tri razvoda (tri puta). Nakon toga, čovjek je došao kod Omera, r.a., i obavijestio ga šta se dogodilo. Omer, r.a., mu je tada rekao: "Vrati se svojoj supruzi. To nije razvod." Ibn Ḥazm i Ibn Qudāme prenose isti stav od Alije, Ibn Ez-Zubejra, i Ibn Abbasa (Ševkānī, bez godine izdanja: 6/250; Ibn Ḥazm, bez godine izdanja: 10/202-204; Ibn Qudāmah, bez godine izdanja: 7/118).

Pored tih dokaza, Ibn Ḥazm uzima kao dokaz činjenicu da kod takvog razvoda nije bilo namjere (*nijeta*). Shodno toj činjenici, posljedice tog razvoda nisu obavezujuće, jer je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "... svakoj osobi pripada ono što je imala namjeru" (Buḥārī, bez godine izdanja: 1/2 (1:1); Ebū Dāvūd, bez godine izdanja: 2/262 (br. 2201); Ibn Mādždže, bez godine izdanja: 2/1413 (br. 4227). Prema ovom hadisu, svaka aktivnost bez odgovarajuće namjere nevažeća je, a nema sumnje da prinudni razvod ne sadrži u sebi namjeru i stoga je nevažeći te, kao takav, ne uzrokuje bilo kakve pravne posljedice.

Ḥanefije su, sa svoje strane, pokušale odbaciti navedene dokaze njihovih oponenta. Oni su rekli da je hadis Poslanikov, s.a.v.s, dokaz iz sfere *iqtiḍāun-naṣṣ*. Ako se *propis* pretpostavlja, nije ispravno da se u njega uključe oba svijeta, već samo jedan od njih zbog činjenice da je ova pretpostavka uzrokovana neophodnošću (nužnošću), a neophodnost (nužnost) se mora ograničiti na svoju najmanju mjeru, shodno pravnom pravilu *ed-darūretu tuqadderu biqaderiha*. U ovom slučaju neophodnost bi bila ispunjena ako se primjenjuje na jedan od dva svijeta, stoga se može pretpostaviti samo jedan. Imajući u vidu da se svi učenjaci slažu da on uključuje propis u vezi s onim što slijedi, a to je budući svijet (*ahiret*), a da se razilaze u pogledu ovoga svijeta (*dunjaluk*), u obzir se, kao vjerovatnija pretpostavka, uzima budući svijet oko kojeg se slažu. Dakle, smisao hadisa bi bio: "Allah je, zaista,

oslobodio od (grijeha¹⁵) moje sljedbenike koje su ga počinili greškom, iz zaborava ili pod prisilom." Prema tome, ovaj hadis se ne može smatrati dokazom koji podupire njihovo mišljenje jer *ʿumūm-l-muqteḍā* nije prihvatljiv.

Nadalje, oni kažu da njihov dokaz zasnovan na analogiji nije ispravan zbog razlike između *aṣla* i *ferʿa*. Ova razlika jasno se ogleda u činjenici da osoba koja se šali ima slobodan izbor, dok osoba koja je prisiljena da učini razvod pod prisilom nema slobodan izbor. Prema tome, analogija nije ispravna.

Iz ove argumentacije očigledno je da je neslaganje učenjaka u pogledu *ʿumūmu-l-muqteḍā* imalo veliki utjecaj na njihovo neslaganje oko razvoda pod prisilom i odatle na mnoga druga pravna pitanja vezana za razvod.

Većina učenjaka dala je prednost drugom mišljenju, tvrdeći da prinudni razvod braka nije pravno validan i da ne uzrokuje bilo kakve pravne posljedice. Njihov stav je preferirajući iz tri razloga:

1) Prinudni razvod braka je nepravedno isforsiran, a islamsko pravo ne dozvoljava nepravdu. Kur'an je u tom pogledu eksplicitan: "... i kada ljudima sudite da pravično sudite." (Kur'an, IV:58) "Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje, dobro čini, i da se bližnjima udjeljuje, i razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje..." (Kur'an, XVI:90) Osnovna pravila iz islamskog prava i etike jasno sugeriraju: "U Islamu nije dopušteno nanošenje štete ili odmazda za učinjenu štetu" (Lubnānī, 1986: str. 29), "Šteta se treba otkloniti." (Ibn Nudžejm, 1968: str. 85; Lubnānī, 1986: str. 29), "Djela se cijene prema namjeri" (Ibn Nudžejm, 1968: str. 38; Lubnānī, 1986: str. 17-18).

2) Prezentirani dokazi iz Kur'ana i Sunneta jasno ukazuju na to da je prinudni razvod pravno nevažeci. Ovi dokazi su jači i eksplicitniji od dokaza koji govore drugačije.

3) Ovo je mišljenje velike većine Poslanikovih, s.a.v.s., ashaba i islamskih učenjaka.

Indikacija nužnog značenja teksta (*iqtidāun-naṣṣ*)

Efekat nužnog značenja zakonodavnog teksta (*iqtidāun-naṣṣ*) isti je kao i efekat eksplicitnog (*ibāretun-naṣṣ*), aluzivnog (*išāretun-naṣṣ*) i impliciranog značenja zakonodavnog teksta (*delāletun-naṣṣ*). Na to upućuje činjenica da je Sarahsī sve četiri indikacije

¹⁵ Grijesi su obično vezani samo za budući svijet (*ahiret*).

razmatrao pod jednim naslovom: "Tumačenje šerijatskopравnih propisa na osnovu očiglednog značenju teksta, ne na osnovu analogije ili razuma" (Serahsī, bez godine izdanja: 1/236). Prema tome, *iqtidāun-naṣṣ* indicira definitivno značenje, ako nema dokaza koji sugerira drugačije. Šerijatskopравni propis zasnovan na *iqtidāun-naṣṣ* ima isti tretman kao i propis koji se zasniva na eksplicitnom, aluzivnom ili implicitnom značenju zakonodavnog teksta. Jedina razlika između njih pojavljuje se u slučaju kontradikcije (Neseḫī, 1986:1/398). Stoga, primjena propisa utemeljenog na *iqtidāun-naṣṣu* treba biti stroga obaveza (*vādžib*). (Isnevī, 1984: str. 242)

Kontradikcija između nužnog značenja teksta (*iqtidāun-naṣṣ*) i drugih indikacija

Eksplicitna (*ibāretun-naṣṣ*), aluzivna (*iṣāretun-naṣṣ*), implicitna (*delāletun-naṣṣ*) i nužna indikacija zakonodavnog teksta (*iqtidāun-naṣṣ*) nisu na istom nivou indikacije. Najslabiju indikaciju pruža *iqtidāun-naṣṣ*. To je posljedica činjenice da njegova indikacija nije naznačena samim tekstom ili njegovim značenjem, već potrebom da se tekst ispravi i učini prihvatljivim. Prema tome, u slučaju kontradikcije između *iqtidāun-naṣṣ* i bilo koje od navedenih indikacija one bi prevladale nad njim.

Sljedeći primjer govori o konfliktu između *iqtidāun-naṣṣ* i *delāletun-naṣṣ*.¹⁶ Kako je već kazano, indikacija *delāletun-naṣṣ* će preovladati u slučaju kontradikcije sa indikacijom *iqtidāun-naṣṣ*. To se može pokazati u sljedećem primjeru. Poslanik, s.a.v.s., dao je uputu Aiši, r.a., u pogledu pranja menstrualne krvi, rekavši: "Istrljaj je, zatim je isperi vodom, a onda ocijedi" (Buḥārī, bez godine izdanja: 1/62-63 (4:63); Muslim, bez godine izdanja: 1/240 (br. 291). Ovaj hadis ukazuje putem indikacije *iqtidāun-naṣṣ* da nije dozvoljeno prati nečistoću nekom drugom tečnošću osim vodom. Ta indikacija je proizišla iz činjenice da je Poslanik, s.a.v.s., naredio da pranje bude vodom i ona zahtijeva da pranje nečim drugim nije dozvoljeno. Ovaj tekst, međutim, ukazuje putem indikacije *delāletun-naṣṣ* (implicitno značenje) da pranje može da se izvrši bilo kojom čistom tečnošću, jer cilj pranja je čišćenje a

¹⁶ Neki učenjaci su tvrdili kako primjeren primjer za kontradikciju između njih ne može biti pronađen. Mejhevī je odbio to mišljenje tvrdeći da je to rezultat nedostatka znanstvenog i dostatnog istraživanja (Pogledajte marginu: Neseḫī, 1986:1/398).

ono se može postići bilo kojom čistom tečnošću.¹⁷ *Delāletun-naṣṣ* (implicitno značenje) ima prednost u odnosu na *iqtidāun-naṣṣ* (nužno značenje zakonodavnog teksta). Zbog toga, dozvoljeno je da se prljavština pere bilo kojom čistom tečnošću kojom se mogu ukloniti tragovi nečistoće.

Sljedeći primjer govori o kontradikciji između *iqtidāun-naṣṣ* i *ʿibāretun-naṣṣ* i odnosi se na kaznu za ubistvo. Ovaj primjer je u skladu s mišljenjem onih koji tvrde da *iqtidāun-naṣṣ* uključuje sve moguće indikacije.¹⁸ Hadis Poslanikov, s.a.v.s., "Allah je, zaista, oslobodio od (grijeha¹⁹) moje sljedbenike koje su počinili greškom, iz zaborava ili pod prisilom.", ukazuje kroz indikaciju *iqtidāun-naṣṣ* da osoba koja počinu ubojstvo pod prisilom nije odgovorna za to svoje djelo, njoj je oprosteno i neće biti kažnjena na ovom ni na budućem svijetu. Sa druge strane, ajet eksplicitno (*ʿibāretun-naṣṣ*) govori da se takva osoba treba kazniti tačno određenom kaznom: "Onaj ko ubije vjernika nehotice – mora osloboditi ropstva jednog roba-vjernika i predati krvarinu porodici njegovoj; oslobođen je krvarine jedino ako oni oproste." (Kur'an, IV:92) Zbog činjenice da eksplicitno značenje (*ʿibāretun-naṣṣ*) ima prednost u odnosu na nužnu indikaciju (*iqtidāun-naṣṣ*), osobu koja nezakonito počinu ubistvo treba kazniti na način propisan u ajetu.

Zaključak

Na osnovu prethodnih opservacija i analiza možemo zaključiti da su učenjaci u Ḥanefijskom mezhebu koristili *iqtidāun-naṣṣ* u argumentaciji šerijatskopравnih propisa. Ḥanefijski učenjaci, također, kako smo vidjeli, prepoznaju četiri indikacije zakonodavnog teksta. Na prvom je mjestu po jačini indikacije eksplicitno značenje (*ʿibāretun-naṣṣ*), zatim aluzivno (*iṣāretun-naṣṣ*), zatim implicirano (*delāletun-naṣṣ*), i na četvrtom mjestu je nužno značenje (*iqtidāun-naṣṣ*) koje je bilo predmet ovoga rada. Uprkos razlici u jačini indikacije, važno je istaknuti da je efekat nužnog značenja zakonodavnog teksta (*iqtidāun-naṣṣ*) isti kao i

¹⁷ Danas možemo govoriti o drugim načinima čišćenja, kao što je hemijsko čišćenje. U obzir se može uzeti svako čišćenje koje uklanja tragove prljavštine.

¹⁸ U ovom slučaju to bi uključivalo propis vezan za ovaj i za budući svijet. Ovaj primjer nije u skladu s mišljenjem koje ne prihvata *ʿumūmu-l-muqtedā*, jer ako se pretpostavlja samo onaj svijet, nema sukoba između ta dva teksta. Prvi bi se odnosio na onaj svijet i drugi na ovaj svijet.

¹⁹ Griješni su obično vezani samo za budući svijet (*ahiret*).

efekat drugih, ovdje spomenutih, indikacija. Mudžtehid može navedene indikacije primenjivati tokom idžtihada pojedinačno ili u kombinaciji s drugim indikacijama i tumačiti zakonodavni tekst primjenom bilo koje od njih. Prema Ḥanefijama sve navdene indikacije daju tekstu pravilno i logično značenje i ta značenja bivaju definitivna ukoliko ne postoji validan dokaz koji govori drugačije. Shodno tome, propisi utemeljeni na tim značenjima, na nekoj od tih indikacija, šerijatskopravno su obavezujući.

Literatura

- Adžlūnī, I. (1351. H.). *Kešfu-l-esrār ve muzīlu-l-ilbā, 'ammā ištehere mine-l-eḥādīti 'alā elsinetin-nās*, Maṭba'atu-l-Qudsi.
- Albānī, M. N. (1399/1979). *Irvā'u-l-galīl fī taḥrīdži eḥādīti Menāris-sebīl*, 10 tomova, prvo izdanje, El-Mekteb el-islāmī.
- Āmidī, S. `A. (1405/1985). *El-Iḥkām fī uṣūli-l-aḥkām*, 2 toma, Dāru-l-kutub el-`ilmijje, prvo izdanje, Bejrut.
- Bādšāh, M. A. (bez godine izdanja). *Tejsīrut-taḥrīr*, (bez izdavača i mjesta izdanja).
- Ba`labekī. R. (1992). *El-Mevrid*, Dāru-l-`ilm li-l-melājīn, Bejrut, Libanon.
- Bejhekī, A. Ḥ. (1356/1937). *Es-Sunen el-kubrā*, 10 tomova, prvo izdanje, Maṭba'atu Dāru-l-me`ārif el-`uṭmānijeh, Hajderabad.
- Buḥārī, `A. `A. (bez godine izdanja). *Kešfu-l-esrār 'an uṣūli Fahri-l-islām el-Bezdevī*, Dāru-l-kitāb el-islāmī, Kairo.
- Buḥārī, `A. I. (bez godine izdanja). *El-Džāmi' eṣ-ṣaḥīḥ*, El-Mektebe el-islāmijje, Istanbul, Turska.
- Debbūsī, A. U. (bez godine izdanja). *El-Esrār fī-l-uṣūl ve-l-furū` fī takvīmi edillitiš-šer`i*, Kairo, Egipat.
- Dessūqī, M. (bez godine izdanja). *Ḥašijetud-Dessuqī `alā eš-šerḥ el-kebīr*, Īsā el-Bābī el-Ḥalebī, Kairo.
- Ebū Dāvūd, S. (bez godine izdanja). *Es-Sunen*, Pripremio: Muḥammed Muḥjuddīn `Abdulḥamīd, El-Mektebe el-`ašrijje, Bajrut.
- El-Džeššās, E. A. (1335. H.). *Aḥkāmu-l-Kur`ān*, Maṭba'atu-l-evqāf el-islamijje, Kairo.
- Fejrūzabādī, M. (1373. H.). *El-Qāmūš el-muḥīṭ*, Muṣṭafa Maḥmūd, Kairo.
- Gibb and Kramers, H. A. R. and J. H. (1974). *Shorter Enciclopedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden.
- Hallāf, `A. (bez godine izdanja). *Mektebetu-d-da've el-islāmijje*, Kairo.

- Handžić, M. (1999). *Izabrana djela Mehmeda Handžića* (Studije iz šeriatskog prava, Knjiga 5), Ogledalo, Sarajevo.
- Haṭīb, Š. M. (1377 H.). *Mugnī el-muḥtādž ilā ma`rifeti me`ānī el-fāzi-l-Minhādž*, četiri toma, Muṣṭafā el-Bābī el-Halebī (bez mjesta izdanja).
- Ḥuḍarī Bek, M. A. B. (1409/1988). *Uṣūlu-l-fiqh*, Dāru-l-fikr, Bejrut, Libanon.
- Ibn `Abidīn, M. `A. M. A. (1398/1978). *El-Hedijje el-`Alā`ijje*, treće izdanje, (bez izdavača i mjesta izdanja).
- Ibn Ḥazm, `A. A. (bez godine izdanja). *El-Muḥallā*, Dāru-l-āfāq el-Džedīde, Bejrut.
- Ibn Keṭīr, `I. (1414. H./1994). *Tefsīru-l-Kur`ān el-`azīm*, Revival of Islamic Heritage Society, Kuwait.
- Ibn Mādždže, M. (bez godine izdanja). *Sunen ibn Mādždže*, El-Mektebe el-islāmijje, Istanbul.
- Ibn Nudžejm, Z. I. (1387/1968) *El-Ešbāh ven-nezā`ir*, Mu`essesetu-l-Ḥalebī, Kairo.
- Ibn Qudāme, (bez godine izdanja). *El-Mugnī*, Mektebetur-Riyāḍ el-ḥadīthe, Riyadh, Saudijska Arabija.
- Ibn Qudāme, M. (1977). *Revḍatun-nāḍir ve džinnetu-l-menāzir*, Džāmi`atu-l-imām Muḥammed ibn Sa`ūd, Riyadh.
- Ibn Rušd, (1985). *Bidājetu-l-mudžtehid*, Dāru-l-marife, Bejrut.
- Ibnu Emīri-l-Ḥādž, M. (1983). *El-Taqrīr vet-taḥbīr*, Dāru-l-kutub el-`ilmijje, drugo izdanje, El-Maṭbe`a el-`Uṭmānijje, Egipat.
- Ibnu-l-Humam, K. (1315 H). *Fethu-l-Qadīr šerḥu-l-Hidāje*, El-Maṭbaa el-emīrijje, Egipat
- Isnevī, J. `A. (1404/1984). *Et-Temhīd fī tahrīdži-l-furū`i `ale-l-uṣūl*, Pripremio dr. Muḥammed Ḥusejn Hīto, treće izdanje, Mu`essesetur-risāle, Bejrut, Libanon.
- Kamali, M. (1991). *Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Texts Society, Cambridge, Velika Britanija.
- Kāsānī, A. M. (bez godine izdanja). *Bedāi` eš-šanāi` fī tertīb eš-šerāi`*, El-Mektebe el-islamijje, Bejrut, Libanon.
- Kevrānī, Ṭ. (1408. H./1988). *Šerḥu Muḥtešari-l-Menār fī uṣūli-l-fiqh*, Dārus-selām, (bez mjesta izdanja).
- Lane, E. (1984). *Arabic-English Lexicon*, Islamic Text Society Trust, Velika Britanija.
- Lubnānī, S. R. (1406/1986). *Šerḥu-l-Medželle*, treće izdanje., Dār Ihjā`it-turāthi-l-`Arebī, Bejrut, Libanon.
- Margīnānī, B. (bez godine izdanja). *El-Hidāje*, dva toma, El-Mektebe el-islāmijje, Istanbul.

- Medžme‘u-l-luga el-‘arebijje, M. L. A. (1380. H./1960). *El-Mu‘džem el-vesīṭ*, Dāru ihjāi-t-turāṭi el-‘arebī, Kairo.
- Muftić, T. (2004). *Mu‘džem arebī busnevī*, Kalem, Sarajevo.
- Muslim, Ḥ. K. (bez godine izdanja). *Ṣaḥīḥ Muslim*, Dāru ihjā’i-l-kutub el-‘arebijje, Kairo.
- Nesefī, ‘A. (1406. H./1986). *Kešfu-l-esrār šerḥu-l-muṣannifi ‘ale-l-Menār*, Dāru-l-Bāz, Mekka.
- Qurṭubī, M. (bez godine izdanja). *El-Džāmi‘ li aḥkāmī-l-Kur‘ān*, Dāru-l-kitāb el-‘arebī, (bez mjesta izdanja).
- Seraḥsī, M. (bez godine izdanja). *Uṣūlus-Seraḥsī*, Dāru-l-ma‘rife, Bejrut, Libanon.
- Ša‘bān, Z. (1983). *Uṣūlu-l-fiqh el-islāmī*, Dāru-l-kitāb el-džāmi‘ī, Kairo.
- Šāfija, M. I. (1987). *Er-Risāle fī uṣūli-l-fiqh*, prijevod Madžid Haddūrī, 2 izdanje, The Islamic Texts Society, Cambridge, Velika Britanija.
- Ševkānī, M. ‘A. (bez godine izdanja). *Nejlu-l-evṭār šerḥu munteqā-l-aḥbār*, osam tomova, drugo izdanje, Muṣṭafā el-Bābī el-Halebī.
- Šīrāzī, I. (bez godine izdanja). *El-Muheddeb*, Maṭba‘a Muṣṭafā el-Bābī el-Ḥalebī, Kairo.
- Ṭaberī, M. (1329. H.). *Džāmi‘u-l-bejān ‘an tefsīri āji-l-Kur‘ān*, Maṭba‘atu Bulāq, Egipat.
- Teftāzānī, M. (bez godine izdanja). *Šerḥut-telviḥ ‘alet-tevḏīḥ*, Dāru-l-kutub el-‘ilmijje, Bejrut, Libanon.
- Tirmidī, M. (bez godine izdanja). *El-Džāmi‘ eṣ-ṣaḥīḥ*, Dāru-l-kutub el-‘ilmijje, Bejrut, Libanon.
- Zamaḥšerī, M. ‘U. Ḥ. (bez godine izdanja). *El-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq gavāmiḍit-tenzīl ve ‘ujūni-l-eqāvil fī vudžūhit-te‘vīl*, Dāru-l-ma‘rife, Bejrut, Libanon.

**THE NECESSARILY ASSUMED MEANING OF THE
LEGISLATIVE TEXT (*IQTIDĀUN-NAṢṢ*) IN ḤANAFĪ
LEGAL SCHOOL**

Šukrija Ramić, PhD

Abstract

The work on *iqtidāun-naṣṣ* explores the theoretical interpretations of Ḥanafī scholars in relation to the necessarily assumed meaning of the legislative text (*iqtidāun-naṣṣ*) and the consequences of such an interpretation on the regulations to which the Ḥanafīs came in their legal reasoning (*ijtihād*). At the beginning of the paper, the linguistic and terminological definition of the concept of *iqtidāun-naṣṣ* in the Ḥanafī Law School is considered. Through the examples of *iqtidāun-naṣṣ* it is explained that the Ḥanafīs used *iqtidāun-naṣṣ* in the argumentation of legal regulations. Furthermore, the status of *iqtidāun-naṣṣ* in the Ḥanafī Law School, and the way of giving preference in the case of contradiction between *iqtidāun-naṣṣ* and other indications are clarified. At the end of this paper, the basic results of this research are presented.

Keywords: legislative text, the Qur'an, Sunna, the necessarily assumed meaning of the legislative text (*Iqtidāun-naṣṣ*), methodology of Islamic law

أ.د. شكري راميتش - كلية التربية الإسلامية - جامعة زينيتسا

اقتضاء النص في المذهب الحنفي

ملخص

يستكشف البحث حول موضوع اقتضاء النص عن التفسير النظري لعلماء الحنفية فيما يتعلق بالمعنى الضروري للنص التشريعي (iqtidāun-naṣṣ) والنتائج المترتبة على مثل هذا التفسير على الأحكام الشرعية التي توصل إليها علماء الأحناف في اجتهاداتهم. وفي بداية الورقة، تمّ النظر في التعريف اللغوي والاصطلاحي لمفهوم اقتضاء النص في المذهب الحنفي. ومن خلال الأمثلة لاقتضاء النص تمّ شرح وبيان كيف كان الأحناف يستخدمون دلالة الاقتضاء في الاستدلال على الأحكام الشرعية. علاوة على ذلك، تمّ توضيح موقع اقتضاء النص في المذهب الحنفي وطرق الترجيح في حالة التعارض بين اقتضاء النص وغيرها من الدلالات. في نهاية هذه الورقة، تمّ ذكر النتائج الأساسية لهذا البحث.

الكلمات الأساسية: القرآن، السنة، النص الشرعي، اقتضاء النص، أصول الفقه