

Šukrija Ramić¹

RAZUMIJEVANJE INTERPRETACIJE (*TE'VĪLA*) U DUHU TRADICIONALNOG TUMAČENJA IZVORA ŠERIJATA

Sažetak

Ovaj rad razmatra pitanje interpretacije (te'vīla) izvornih tekstova šerijata u duhu tradicionalnog učenja. U uvodu autor ističe značaj poznavanja ovog pitanja kroz historiju i sadašnje vrijeme. Nakon pojašnjavanja jezičkog značenja, autor govori o značenju te'vīla u tradiciji selefi šāliha (prvih generacija muslimana) i prvih islamskih učenjaka i objašnjava njegovo terminološko značenje. Posebna pažnja posvećena je pitanjima je li te'vil prihvatljiv kao način tumačenja izvornih tekstova šerijata, koje su sfere te'vīla, kakav je status za slijeđenje očitog značenja teksta i koji su uvjeti za ispravnost te'vīla. U zadnjem dijelu ovog rada autor objašnjava vrste te'vīla, shodno njegovoj vjerovatnosti, a zatim govori o argumentima na kojima te'vil počiva. Na kraju, autor objašnjava status te'vila u smislu obaveznosti slijeđenja norme koja je pomoću njega derivirana.

Ključne riječi: te'vīl, šerijat, idžtihād, Qur'an, sunnet, šerijatski propisi

1. Uvod

Nema sumnje da je interpretacija (*te'vīl*) kroz dugu historiju bio i ostao jedan od glavnih uzroka neslaganja među učenjacima u šerijatskom pravu, jer činjenica je da su tekstovi koji predstavljaju osnovne izvore islamskog prava podložni višeslojnom razumijevanju i interpretaciji. Primjeri za to se mogu pronaći ne samo u dvosmislenim tekstovima, nego i u tekstovima koji sadrže vidljivo (očito) značenje. S obzirom na činjenicu da *te'vīl* može biti

¹ Vanredni profesor za užu oblast Islamsko pravo, Islamski pedagoški fakultet, Univerzitet u Zenici. sukriramic@hotmail.com
Rad autora je dostavljen 1. 10. 2012. godine, a prihvaćen za objavljivanje 15. 10. 2012. godine.

zloupotrebljen² s namjerom destrukcije temeljnih učenja islama, islamski su učenjaci uložili veliki trud da bi elaborirali i objasnili naučne principe na kojima *te'vīl* treba da počiva. Oni su na čvrstom stanovištu da svaki *te'vīl* mora biti utemeljen na validnim i relevantnim naučnim dokazima. Principi i metode koje su oni uspostavili i objasnili itekako su značajni jer su od velike pomoći učenjacima (*mudžtehidima*) u interpretaciji tekstova, pravnom promišljanju, deriviranju pravnih normi i zaštiti od proizvoljnih tumačenja. Sve to je izuzetno važno za svako vrijeme, pa i ovo naše, imajući u vidu Poslanikove, s.a.v.s., riječi: „Onaj ko o Qur'ānu govori na osnovu svog vlastitog mišljenja, griješi, pa makar istinu kazao.“³ (Tirmidhī, bez godine izdanja: 5/183, broj 2950; Ebū Dāvūd, bez godine izdanja: 3/320, broj 3652).

2. Jezička definicija *te'vīla*

Te'vīl je arapska riječ koja znači: tumačenje, izgradnja i objašnjenje. (Ba'labakī, 1992:265) Muthennā je rekao: „*Te'vīl* je interpretacija, referenca, izvor i sudbina.“ (Muthennā: 1374. H.:1/87) Imam Ḥaberī je naveo istu jezičku definiciju. (Ḥaberī: 1329. H.:6/204) Iako često *te'vīl* može biti tretiran kao *tefsīr*, ipak, njime se više označava tumačenje koje nije u skladu s literarnim značenjem teksta. To je interpretacija koja objašnjava njegovo skriveno značenje koje nije istovjetno očitom i vidljivom značenju. *Te'vīl*, također, znači „okretanje kur'anskog ajeta od njegovog očitog, vidljivog značenja ka značenju koje ono nosi ili priznaje, pod uvjetom da je to drugo značenje u skladu s Qur'ānom i sunnetom“. Naprimjer, Qur'ān kaže: *Jukħridžu-l-ḥajje mine-l-mejjiti. (On izvodi živo iz mrtvoga.)* (Quran: *El-En'ām*, 95) Ukoliko bi značenje bilo protumačeno da On stvara pticu iz jajeta, to bi bio *tefsīr*, a ako bi bilo interpretirano da On stvara „vjernika od nevjernika“ ili „znalca od nezalce“, to bi bio *te'vīl*.

Te'vīl, također, znači „interpretaciju značenja onoga što je *mutešābih* (dvosmisleno), tj. ono što se ne razumije bez dubljeg

² Mnogi ljudi koriste *te'vīl* da tumače tekstove koji predstavljaju izvore šerijata, shodno svojim željama i prohtjevima, bilo zbog nedostatka znanja o dokazima i argumentima ili zbog prethodne zle namjere. Oni ne ulažu bilo koji napor da otkriju namjeru Zakonodavca. Njima je jedini cilj da postignu vlastite ciljeve. Prema ortodoksnom shvatanju, *te'vīl* koji nije utemeljen na naučnim dokazima, naširoko je korišten u prošlosti, a i danas se koristi s namjerom deformacije i pogrešne interpretacije učenja islama.

³ Dakle, griješi u metodi koju koristi.

razmatranja.“ (Medžme'ul-lugati el-'arebijeti, 1960:1/33; Lane, 1984:1/1257, 2/:2397; Gibb and Kramers, 1974:1/275, 1/412, 1/1039)

3. Značenje *te'vīla* u tradiciji *selefi šāliḥa* (prvih generacija muslimana) i prvih islamskih učenjaka

Prvi muslimani (*selefi šāliḥ*) shvaćali su da riječ *te'vīl* znači interpretaciju, izvor i sudbinu. To se jasno prepoznaje u riječima Ibn Tejmije: „U tradiciji *selefi šāliḥa* riječ *te'vīl* nosi ista značenja koja je Allāh spomenuo u Svojoj Knjizi.“ Ta značenja mogu biti ilustrirana sljedećim ajetima: *Čekaju li oni da se obistine prijetnje njene (te'vīlehu)? Onoga dana kada se obistine, reći će oni koji su na njih prije zaboravili: „Istinu su poslanici Gospodara našeg donosili!“* (Qur'ān, *El-E'arāf*, 53) *To vam je bolje i za vas rješenje ljepše (aḥsenu te'vīlen).* (Qur'ān, *En-Nisā'*, 59) *I eto tako, Gospodar tvoj će tebe odabrati, i tumačenje (te'vīlu) snova te naučiti...* (Qur'ān, *Jusuf*, 6) *I tada, poslije toliko vremena, sjeti se jedan od one dvojice, onaj koji se spasio, i reče: „Ja ću vam protumačiti (bi te'vīlihi) san, samo me pošaljite!“* (Qur'ān, *Jusuf*, 45) *I on roditelje svoje postavi na prijesto i oni mu se svi pokloniše, pa on reče: „O oče moj, ovo je tumačenje (te'vīlu) moga sna nekadašnjeg, Gospodar moj ga je ispunio.“* (Qur'ān, *Jusuf*, 100)

Mišljenje koje je Ibn Tejmije iznio podržano je mnogim argumentima i ilustrirano tradicijom koju prenosi Zuhri, koji je izjavio: „Pitao sam 'Urvea zašto 'Āiša upotpunjuje svoj namaz za vrijeme putovanja. On je rekao: ‘Ona je interpretirala (*te'evvelet*)⁴ kao i Osman.’“ (Ibn el-Eṭḥir, 1311. H.: 1/51)

S obzirom na činjenicu da su prvi muslimani govorili čistu formu arapskog jezika, njihovo razumijevanje različitih izražaja prihvaćeno je kao pouzdan osnov za tumačenje Qur'āna koji je, također, objavljen u čistom arapskom jeziku: *Donosi ga povjerljivi Džibril na srce tvoje, da opominješ na jasnom arapskom jeziku.* (Qur'ān, *Eš-Šu'arā'*, 193-195)

⁴ On je mislio da je 'Āiša, r.a., interpretirala propis koji se odnosi na skraćivanje namaza na putovanju na isti način kako je to učinio Osman, r.a. Naime, on za vrijeme hadža nije skratio namaz na Mini, iako je to dozvoljeno uraditi. Zašto je tako postupio postoje dva moguća objašnjenja: a) on je bio oženjen iz Mekke, a smatrao je da onima koji su iz Mekke nije dozvoljeno na tom mjestu skraćivati namaze; b) on se pobojavao da bi neki beduini mogli biti zbunjeni kada ga vide da tako postupa, te zbog toga nije namaz skratio.

Rani učenjaci se nisu razlikovali od *selefi šāliḥa* u pogledu razumijevanja *te'vīla*. Imam Šāfija također je smatrao da *te'vīl* nosi značenja interpretacije, izvora i sudbine. To se može zaključiti na osnovu sljedećeg primjera uzetog iz njegove *Risāle* u kojoj je on svojom nadarenom sposobnošću koristeći *te'vīl* pokušao da pomiri tekstove koji na prvi pogled daju proturiječna značenja. (Šāfija, 1987:212-217)

Poslanik, s.a.v.s., je rekao: „Klanjajte sabah namaz kada dan nastupa, jer je to period u kom će sevap biti najveći.“ (Tirmizī, bez godine izdanja:1/289-291, br. 154)

U drugoj predaji koju prenosi 'Āiša stoji: „One, vjernice, imale su običaj da sabah namaz klanjaju s Poslanikom. Potom su se vraćale u polumraku, zamotane u svoje ogrtače. Niko ih nije mogao prepoznati zbog mraka.“ (Bukhārī, bez godine izdanja:1/144, 9:27; Muslim, bez godine izdanja: 5/143-144)

Prema Šāfiji, pomirenje između ova dva hadisa može se učiniti na način da se jedan od njih, koristeći *te'vīl*, interpretira na način koji nije u skladu s očitim, vidljivim značenjem. On kaže: „Dakle, kada god izgleda da su hadisi kontradiktornog značenja, mi ćemo odabrati ono koje ima validan razlog koji nam daje za pravo da vjerujemo da je to značenje vjerovatnije od drugih.“ Kada je upitan koji bi to razlog mogao biti, on je odgovorio: „To je onaj hadis koji je konsistentniji s Allāhovom knjigom, jer konsistentnost s Allāhovom knjigom dokaz je pouzdanosti.“ Šāfija je pod tim podrazumijevao da je drugi hadis bliži sljedećem ajetu: *Redovno namaz obavljajte, naročito onaj krajem dana, i pred Allāhom ponizno stojte.* (Qur'ān, *El-Begare*, 238)

On je dodao da je jasno da je onaj ko klanja na početku namaskog vremena, propisanog za svaki namaz, revnosniji u obavljanju namaza u njegovu vremenu od onoga koji namaz odgađa do kraja njegova perioda. U cilju pojašnjenja svoga stava on je kazao: „Primijetili smo da ljudi preferiraju da obavljaju obavezne i dobrovoljne namaze na početku vremena, koliko je to moguće, jer ljudi mogu biti zauzeti i zaboravni ili se razboljeti (što može uzrokovati odgađanje) i to su stvari koje su razumljive.“ (Šāfija, 1987:215)

Šāfija je spomenuo da se, u nekom smislu, drugi hadis slaže s prvim. On je rekao: „Budući da je Poslanik, s.a.v.s., podsticao ljude da obavljaju namaz u zakazano vrijeme i istakao da je takvo izvršavanje vrijedno, njegov (postupak) je implicirao da je on preferirao obavljanje namaza na kraju zore, tako da je kazao:

‘Klanjajte sabah namaz kada dan nastupa...’, misleći na samo vrijeme kada zora počinje.“

Kad su ga pitali postoji li neko drugo moguće značenje, Šāfiya je odgovorio: „Da, to može značiti ono što ti smatraš, ili neku srednju poziciju između moje i tvoje, ili bilo koje drugo značenje koje termin zora može značiti.“ Onda je upitan: „Šta tvome mišljenju daje prednost u odnosu na moje?“ i odgovorio je: „Ono što sam već objasnio, kao što je i Poslanikov hadis: ‘Postoje dvije zore: prva je poput repa kod vuka. To je vrijeme u kojem obavljanje namaza nije ni zabranjeno ni dozvoljeno; (druga) je praskozorje, u kojem je obavljanje namaza dozvoljeno, ali je jelo zabranjeno. To jest, uzimanje jela od strane onoga ko namjerava postiti taj dan.’“ (Bejheqī, 1937:4/215; Sujūṭī, 1897:1/200)

Iz prethodnog primjera je očito da je Šāfiya koristio *te'vīl* prethodnog hadisa kao argument. U isto vrijeme, on je interpretirao drugi hadis rekavši da je konsistentniji s Qur'ānom.

Jednom drugom prilikom Šāfiya je prihvatanje jednog od dva značenja nazvao interpretacijom (*te'vīlom*). On je tvrdio da je učenjaku dopušteno, u situaciji kada je hadis dvosmislen, prihvatiti jednu interpretaciju i dati joj prednost nad drugom. (Šāfiya, 1987:277) Džuvejnī je definirao *zāhir* kao tekst koji ima dva značenja od kojih je jedno jasnije. Ukoliko je, na osnovu dokaza, manje jasnom značenju data prednost, to bi bilo nazvato *te'vīlom*. (Meḥallī, bez godine izdanja:18)

4. Terminološka definicija *te'vīla*

S razvojem i evolucijom nauke o metodologiji islamskog prava (*uṣūli fiqhu*), značenje riječi *te'vīl* postalo je specifičnije i distinktivnije u odnosu na riječ *tefsīr*. Naučna definicija *te'vīla* svedena je u domen procesa „napuštanja“ vidljivog značenja riječi i prihvatanja drugorazrednog značenja na osnovu dokaza koji mu daju prednost. S obzirom na činjenicu da je *tefsīr* objašnjenje i tumačenje značenja s mjerodavnom sigurnošću, dok se *te'vīl* temelji na pretpostavci i neizvjesnosti, neki su kazali da je dopušteno da *te'vīl* bude utemeljen na vlastitom mišljenju, dok *tefsīr* mora biti utemeljen na validnom dokazu.

Gazālī je *te'vīl* definirao na sljedeći način: „*Te'vīl* je moguće značenje koje podupire dokaz koji čini da pretpostavka prevlada očito, vidljivo značenje.“ (Gazālī, 1993:196) U ovoj definiciji Gazālī je nazvao moguće značenje (značenje koje nije

preferirajuće) *te'vīlom*. To nije ispravno, jer *te'vīl* je proces i postupak za vrijeme kojeg *mudžtehid* izbjegava očito i prihvata vjerovatno značenje oslanjajući se na dokaze koji su doveli do toga da on preferira vjerovatno značenje nad onim koje je očito i vidljivo.

Neseḫī je *te'vīl* definirao kao: „Ono što postane najvjerovatnije i preferirajuće među homonimnim značenjima.“ (Neseḫī, 1986:1/204)

Neseḫijeva definicija se može kritikovati s različitih aspekata:

- a) homonim (*mušterek*) ima jednaka značenja, dok u slučaju *te'vīla* imamo s jedne strane očita, vidljiva značenja i s druge strane vjerovatna, moguća značenja. Stoga, *mušterek* ni u kom pogledu nije povezan s *te'vīlom*.
- b) pretpostavljeno, sumnjivo značenje kojem je data prednost nad očitim značenjem riječi mora biti podržano pouzdanim dokazom i ne može biti utemeljeno na pukom mišljenju. Bilo koji *te'vīl* utemeljen na pukom mišljenju je neprihvatljiv.

Taftāzānijeva definicija *te'vīla* glasi: „Otkrovenje da neki dokaz treba uzeti u obzir na osnovu kojeg neko značenje postaje vjerovatnije od vidljivog, očitog značenja.“ (Taftāzānī, bez godine izdanja:1/125)

Sličnu definiciju ponudio je i Bādišāh u djelu *Tejsīrut-taḥrīr*. (Vidi: Bādišāh, bez godine izdanja:1/137)

Ševkānī je u svojoj definiciji kazao: „Davanje prednosti nepreferirajućem značenju nad vidljivim značenjem, oslanjajući se na dokaz koji čini da nepreferirajuće značenje bude preferirajuće.“ (Ševkānī, bez godine izdanja:154)

Kad god je *te'vīl* spomenut u nekom apsolutnom značenju, to znači da se radi o onom *te'vīlu* koji je s naučnog aspekta prihvatljiv.

Neki učenjaci, poput Āmidija, Taftāzānija i Ševkānija, napravili su razliku između *te'vīla* koji je prihvatljiv u islamskom pravu i onog koji nije. Āmidī definira prihvatljivi *te'vīl* riječima: „To je interpretacija riječi njenim značenjem koje nije očito, oslanjajući se na dokaz koji podupire takvu interpretaciju, a da se njeno vidljivo značenje ne odbaci u potpunosti.“ (Āmidī, 1985:3/50)

Neprihvatljivi *te'vīl* je onaj koji nije potpomognut valjanim dokazom.

Iz ovih definicija može se zaključiti da je u metodologiji islamskog prava (*uṣūli fiqhu*) *te'vīl* odstupanje od osnovnog,

literarnog i vidljivog i prihvatanje drugog mogućeg značenja, zbog dokaza koji to sugerira, kao što je prihvatanje i usvajanje ograničenog značenja iz općeg, a što se zove *takhšīš*.

Dakle, da bi se shvatila razliku između *te'vīla* i *tefsīra* treba imati na umu sljedeću razliku, a to je da *tefsīr* ima za cilj da objasni izvorne tekstove šerijata u granicama njihovih doslovnih literarnih značenja, dok *te'vīl* ide dalje od literarnih značenja i u tekstovima pronalazi i čita skrivena značenja.⁵

5. Je li *te'vīl* prihvatljiv kao način tumačenja izvornih tekstova šerijata?

Kao što smo vidjeli, većina naučnika tvrdi da *te'vīl* može biti jaki racionalni dio *idžtihāda* i vrlo koristan u tumačenju izvornih tekstova šerijata, ukoliko su njegovi preduvjeti ispunjeni. Dakle, oni ga prihvataju pod određenim uvjetima.

Na suprotnoj strani *Zāhirijski* mezheb odbacuje svaku interpretaciju koja nije u skladu s očitim značenjem. *Dāvud ez-Zāhirī* i njegovi sljedbenici *te'vīl* su odbacili u cijelosti. Oni slijede samo očita, vidljiva značenja Qur'āna i sunneta, smatrajući da se u njihovim općim značenjima može za sve naći odgovor. Ukoliko ne pronađu takav dokaz u nekom od ta dva izvora, tada odgovor traže u konsenzusu (*idžmā'u*). *Zāhirijski* mezheb, također, u cijelosti odbacuje analogiju (*qijās*). Taj mezheb smatra da su svi izvorni tekstovi šerijata jasni i objašnjeni, pa stoga nema potrebe za interpretacijom (*te'vīlom*) koja nije u skladu s vidljivim značenjem teksta. *Zāhirije* ne napuštaju vidljivo značenje dok se ne pojavi drugo vidljivo značenje Qur'āna, sunneta ili *džmā'a* koje sugerise drugačije, jer Uzvišeni Allāh stvorio je jezik da bude sredstvo preko kojeg se značenja mogu predstaviti i prenijeti, a sami jezici nisu ništa drugo nego riječi koje su vezane za određena značenja.

Ibn Ḥazm, najistaknutiji učenjak *Zāhirijske* pravne škole, definirao je *te'vīl* na sljedeći način: „To je prijenos riječi iz njenog vidljivog, literarnog značenja u neko drugo.“ (*Ibn Ḥazm*, 1935:3/42) Prema njemu, *te'vīl* bi bio ispravan da je taj koji to radi neko kome se mora biti pokorno, tj. Uzvišeni Allāh ili Njegov Poslanik, s.a.v.s. Ako to čini neko drugi mimo njih, takav *te'vīl* je

⁵ Može se primijetiti da upotreba *tefsīra* i *te'vīla* od strane učenjaka kroz stoljeća nije nosila ovu jasnu distinkciju. Neki učenjaci nisu među njima uopće pravili bilo kakvu razliku. U naše vrijeme, međutim, izgleda mi da učenjaci ova dva termina koriste za ova dva različita značenja.

neispravan i kao takav je odbačen. U prilog svom mišljenju Ibn Ḥazm navodi dokaze iz Qur'āna i sunneta od kojih navodim sljedeće:

- a) Uzvišeni Allāh je pokudio one koji mijenjaju značenja riječi. Očito je da je On zabranio da se literarno, očito značenje riječi mijenja. Qur'aṅ kaže: *Ima Jevreja koji izvrću smisao riječima i govore uvijajući jezicima svojim i huleći pravu vjeru: "Čujemo, ali se ne pokoravamo!" i "Čuj, ne čuli te!" i "Rā'inā". A da oni kažu: "Čujemo i pokoravamo se!" i "Čuj!" i "Pogledaj na nas!" – bilo bi za njih bolje i ispravnije; ali, Allāh je njih zbog nevjerovanja njihova prokleo, jer malo ko od njih vjeruje.* (Qur'aṅ, *En-Nisā'*, 46)
- b) Ibn azm je svoj stav podupro hadisom kojeg prenosi Ibn Omer koji je rekao da je, kada je vođa licemjera u Medini umro, Poslanik, s.a.v.s., predvodio njegovu dženazu. Tada ga je njegov ashab Omer upitao: „Zar ćeš za njega učiti dovu, a Allāh ti je zabranio da za njega učiš dovu?!“ Poslanik, s.a.v.s., je odgovorio: „Allāh mi je, uistinu, dao pravo izbora kada je rekao: *Molio ti oprosta za njih ili ne molio, molio čak i sedamdeset puta, Allāh im neće oprostiti – zato što u Allāha i Njegova Poslanika ne vjeruju. A Allāh neće ukazati na Pravi put nevjernicima.*“ (Qur'aṅ, *Et-Tevbe*, 80) Ovaj hadis govori vrlo jasno kako je Poslanik, s.a.v.s., interpretirao riječ *ev* (ili) u skladu s njenim očitim značenjem, tj. davanje i omogućavanje nekome prava izbora. Kasnije, kada je sljedeći ajet objavljen: *I nijednom od njih, kad umre, nemoj (dženazu) namaz obaviti, niti sahrani njegovoj prisustvovati, jer oni u Allāha i Njegova Poslanika ne vjeruju i kao nevjernici oni umiru.* (Qur'aṅ, *Et-Tevbe*, 84) Poslanik, s.a.v.s., počeo je primjenjivati očito značenje ajeta i prestao u potpunosti klanjati dženazu licemjerima.
- c) 'Āiša, r.a., je kazala da je Poslanik, s.a.v.s., uvijek tumačio Qur'aṅ u skladu s očitim, vidljivim literarnim značenjem, izuzev nekih ajeta koji se odnose na periode o kojima ga je melek Džebrail obavijestio. Prema tome, ako on kao poslanik nije interpretirao tekst osim u skladu s njegovim očitim značenjem, ukoliko ne postoji drugi qur'ānski tekst, drugima je veća obaveza da tako postupaju.

- d) Qur'ān konstatuje: *Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve i kao uputu i milost i radosnu vijest za one koji jedino u Njega vjeruju.* (Qur'ān, *En-Naḥl*, 89) U jednom drugom ajetu jasno je potvrđena Poslanikova, s.a.v.s., dužnost da objasni: *A tebi objavljujemo Qur'ān da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili.* (Qur'ān, *En-Naḥl*, 44) Iz tih dokaza Ibn Ḥazm je zaključio da je zabranjeno (*Haram*) Qur'ān interpretirati drugačije od njegova literarnog, očitog značenja, a onaj ko ga tumači značenjima koje te riječi očito ne znače, taj govori neistinu o Uzvišenom Allāhu. (Ibn Ḥazm, 1935:3/44) On je oštro kritikovao *rafidije* koji nisu slijedili literarno, vidljivo značenje, nego su izvorne tekstove šerijata interpretirali shodno svojim nahođenjima. (Ibn Ḥazm, 1935:3/40)

Metode koje je Ibn Ḥazm koristio u interpretaciji izvornih tekstova šerijata odvele su ga u oštru polemiku s drugim pravnim školama po nekim pravnim pitanjima.⁶

- a) On je kazao da je svaki čovjek koji je u stanju da se oženi, dužan to učiniti, čak i ako je siguran da neće u nemoral otići. Tu normu izveo je iz sljedećeg hadisa: „O omladino, ko god ima mogućnost da se oženi, neka se oženi, a ko ne može, neka posti i to će mu, uistinu, biti zaštita.“ (Bukhārī, bez godine izdanja:6/117, 67:3; Muslim, bez godine izdanja:2/1018-1019, br. 1400) Ova naredba očito znači striktnu obligaciju. S obzirom na to da ne postoji neki dokaz koji to mijenja u nešto drugo, ta komanda nastavlja da znači svoje očito, vidljivo značenje, tj. strogu obligaciju (*vudžūb*).
- b) Poslanik, s.a.v.s., je rekao: „Kada pas naloče nečiju posudu, neka prolije ono što je u njoj, a zatim neka je opere sedam puta.“ (Muslim, bez godine izdanja:1/234, br. 279) U drugom predanju ovog hadisa stoji: „Čišćenje posude nekog od vas, kada je naloče pas, biva na način da je opere sedam puta, prvi put zemljom.“ (Muslim, bez godine izdanja:1/234, br. 279)

⁶ To je zbog činjenice da su naredba (*emr*), zabrana (*nehj*), opće značenje (*'umūm*) i specificirano značenje (*khuṣūṣ*) otvoreni za interpretacije koje nisu u skladu s njihovim očitim, vidljivim značenjem.

Slijedeći vidljivo literarno značenje ovog hadisa Ibn Hāzīm je zaključio sljedeće:

Kada pas dodirne jezikom sadržaj ili naloče posudu, bez obzira koji je to pas, je li lovački ili nije, mali ili veliki, ono što je u njoj dužnost je prosuti, a zatim posudu oprati sedam puta, od kojih će prvi put biti sa zemljom.

Voda koja je iskorištena za pranje čista je i dalje se može koristiti.

Ukoliko pas jede iz posude, a isto ne naloče i ne dodiruje svojim jezikom, ili ako stavi svoj rep, ili šapu ili u cijelosti upadne, nema potrebe za pranjem posude, niti ima potrebe da se njen sadržaj prosipa jer to tekstualno nije spomenuto. To i dalje ostaje dozvoljeno i čisto kao što je i prije bilo, jer osnovno pravilo kaže da sve što je u osnovi dozvoljeno (*ḥalāl*), to je i čisto i njegov status se ne može promijeniti bez dokaza. Prema tome, status toga je da je to dozvoljeno i čisto i taj status ne može biti promijenjen u status zabrane i nečistoće bez eksplicitnog teksta, a eksplicitni tekst je spomenuo samo lokanje.

Ako pas naloče vodu iz jezerca, bazena i tome slično, ili iz čovjekove pregršti i tome slično, tj. iz nečega drugog što se ne zove posuda, to ne treba da se pere, niti njegov sadržaj da se prosipa i proljeva, jer ono što uzrokuje status nečistoće jeste lokanje, a ono što može postati prljavo jeste samo posuda. Samo je to tekstualno spomenuto. Prema tome, s obzirom na to da se pregršt (*šake*) ne naziva posudom, nema potrebe da se one peru. Nadalje, njihov sadržaj se ne mora proliti jer je Poslanik, s.a.v.s., rekao da samo posudu ne treba koristiti dok se propisno ne opere, uz činjenicu da je on zabranio rasipanje imetka (hrane, vode itd.).

Prvi zaključak Ibn Hāzīma jasno je iskazan vidljivim značenjem teksta. Međutim, njegovi ostali zaključci izgledaju strani i pod upitnikom su iz sljedećih razloga:

Nalokana voda je nečista zbog toga što pas nije dodirnuo posudu nego vodu. Da je voda čista, ne bi bilo potrebe da se čisti posuda. Iako je prethodni hadis jasan po tom pitanju, Ibn Hāzīmovo pretjerivanje u vezivanju za vidljivo značenje odvelo ga je ka tome da je i sam napustio očito značenje.

Duh islamskog prava slaže se sa zdravim razumom i ne ide izvan onoga što on može shvatiti. Prema tome, pravljenje razlike između loka i jedena, ruke i posude, na način kako je to uradio Ibn Ḥazm, u suprotnosti je s normalnim razmišljanjem i zdravim razumom.

- c) U njegove besmislene zaključke može se uvrstiti i njegovo vjerovanje da su nemuslimani nečistog sastava i suštine. On je kazao da je pljuvačka, suze i sve ostalo što izlazi iz njihova tijela nečisto, jer ono što je dio nečistog i samo je nečisto. (Ibn Ḥazm, bez godine izdanja:1/130) Ovo njegovo tumačenje u kontradikciji je s tumačenjima svih ostalih pravnih škola u islamu. On se oslonio na ajet: „O vi, koji vjerujete, mnogobošci su, uistinu, nečisti.“ (Qur'ān, *Et-Tevbe*, 28) i na hadis u kom Poslanik, s.a.v.s., kaže: „Muslimani, uistinu, nikada ne bivaju nečisti.“ (Bukhārī, bez godine izdanja:2/73, 23:8) Četiri najpoznatije pravne škole u islamu interpretirale su prethodni ajet drugačije od njegovog vidljivog, literarnog značenja. Oni su rekli da „nečist“ može imati dva značenja: jedno je subjektivno, na temelju tumačenja da su njihova vjerovanja pogrešna, a drugo je objektivno na osnovu njihovog shvatanja šta je čisto, a šta nije, kao što je pitanje mokraće, stanja čovjeka nakon intimnog odnosa i tome slično. Na prethodni hadis oni odgovaraju tako što kažu da muslimani ne bivaju nečisti jer oni izbjegavaju sve ono što se po islamu smatra nečistim. To ne znači da su muslimani čisti, a nemuslimani nečisti. Oni su svoju interpretaciju utemeljili na mnogim dokazima:

Islam je dozvolio muslimanu da se oženi nemuslimankom, sljedbenicom neke od objavljenih knjiga. U Qur'ānu stoji: „I čestite vjernice su vam dozvoljene, i čestite kćeri onih kojima je data Knjiga prije vas, kad im vjenčane darove njihove dadete s namjerom da se njima oženite, a ne da s njima blud činite i da ih za prilježnice uzimate.“ (Qur'ān, *El-Maide*, 5) Brak zahtijeva punu povezanost i intimnost u kojoj se čini nemogućim da muž izbjegne znoj i pljuvačku svoje supruge. Uprkos tome, onom ko ima suprugu nemuslimanku nije propisano neko dodatno čišćenje.

Islam je dozvolio muslimanima da jedu hranu *ehlu kitābija*, ukoliko je hrana koju su oni pripremili sama po

sebi *ḥalāl*. Qur'ān kaže: *Od sada vam se dozvoljavaju sva lijepa jela; i dozvoljavaju vam se jela onih kojima je data Knjiga, i vaša jela su njima dozvoljena...* (Qur'ān, *El-Maide*, 5)

Poslanik, s.a.v.s., i njegovi ashabi uzimali su abdest iz mješine koja je bila u vlasništvu politeistkinje. (Vidi: 'Asqalānī, 1994:17; Ševkānī, bez godine izdanja:1/31-84) On je, dok je bio u Hajberu, jeo meso od ovce koju je pripremila židovka, a jeo je i sir koji je uvezen iz kršćanskih zemalja. (Vidi: Ševkānī, bez godine izdanja:1/31-84) Kupio je pšenicu od židova i odnio je svojoj porodici. (Ibn Kethīr, 1994:2/28-30)

Islam uči da cijeli ljudski rod potječe od Ādema, a.s. Ljudskost i humanost su razlog zašto je Uzvišeni Allāh dao prednost ljudima u odnosu na Njegova druga stvorenja: *Mi smo sinove Ādemove, doista, odlikovali; dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili.* (Qur'ān, *El-Isrā'*, 70) Ovaj ajet nije napravio razliku između muslimana i nemuslimana, jer cilj islamskog prava – šerijata jeste uspostava humanosti i ljudskosti na Zemlji.

Poslanik, s.a.v.s., je kazao da nema razlike među ljudima izuzev u dobrim djelima (pokornosti Allāhovim, dž.š., zakonima). Ljudska djela su ta na osnovu kojih će ljudima biti suđeno i ništa drugo neće biti uzimano u obzir.

Na osnovu činjenice da mišljenje Ibn Hazma po ovom pitanju izgleda neutemeljeno, neki islamski učenjaci nisu njegovo mišljenje uopće uzimali u obzir kada su razmatrali ovo pitanje. Tako je Nevevī ustvrdio da postoji potpuna saglasnost među islamskim učenjacima, u prošlosti i sadašnjosti, u pogledu *tahāreta* i *nadžāse*. Prema tome, pljuvačka, znoj i suze nemuslimana čisti su u svim situacijama: a) kada je muško ili žensko u stanju *dženābeta* (ritualne (fiktivne) nečistoće nastale intimnim odnosom), b) žena za vrijeme i nakon menstrualnog i porođajnog perioda.

Nema sumnje da je zāhirijski pristup tumačenju izvornih tekstova više oprezan i zaštićen. Međutim, takav pristup može odvesti, kako je predočeno u prethodnim primjerima, u neprihvatljive interpretacije koje su jako daleko od duha islamskog

prava – šerijata. Ibn Ḥazmova tvrdnja da svako ko tumači izvorne tekstove drugačije od njihova vidljivog, literarnog značenja, tumači ih po svom vlastitom nahodjenju i svojim strastima, nije tačna. Ta tvrdnja se može odnositi na one koji ne slijede naučnu metodologiju i utvrđene principe *te'vīla*, tj. ne ispunjavaju uvjete koje *te'vīl* zahtijeva.

Svi priznati islamski učenjaci koji prihvataju *te'vīl* kao metodu interpretacije izvornih tekstova postavili su pravila koja, ukoliko se slijede, štite *mudžtehida* od činjenja grešaka i govora o Qur'ānu bez potrebnog znanja. *Te'vīl* koji je ispunio sve pretpostavke ne može odvesti u pogrešno tumačenje o Allāhu, dž.š., jer su te pretpostavke i uslovi utemeljeni na Njegovoj Knjizi i sunnetu Njegova Poslanika, s.a.v.s.

Zāhirijski metod, uprkos činjenici da izgleda vrlo zaštićen, ne može dati odgovor na mnoga pitanja i može odvesti u čudna tumačenja i rješenja koja su očito pogrešna.

6. Sfere *te'vīla*

Ako pogledamo bilo koji govor s otvorenim umom, u nastojanju da ga interpretiramo na što više mogućih načina (ne obraćajući pažnju na bilo koji princip interpretacije), vidjet ćemo da skoro svaki izraz može biti višestruko interpretiran. To automatski vodi ka zaključku da ljudi u potpunosti ne razumiju jedni druge i da oni ne mogu u potpunosti prenijeti jedni drugima misli koje su u njihovim umovima.

S druge strane, temeljeći naše razumijevanje na nekim osnovama interpretacije, mi ćemo druge jasno razumjeti. Ako bi nam neko kazao da ne možemo, žustro bismo reagovali da možemo i pružili bismo mu lične primjere kao dokaz.

U svakom jeziku razvijena su određena pravila, kako bi se pomoglo ljudima da razumiju jedni druge. U početku, ta pravila nisu bila zapisana. Razvojem jezika ona su sakupljena na jedno mjesto i sistematizovana. Danas, ta pravila se uče u školi i ona nam istinski pomažu da razumijemo druge, bilo da su oni živjeli u prošlosti ili sadašnjosti. Jedno od najvažnijih koristi tih pravila je činjenica da ona štite ljude od pogrešne interpretacije s predumišljajem. To je jako značajno, kada se radi o interpretaciji izvornih tekstova šerijata.

Jedno od tih pravila jeste i pravilo da u osnovi tekst nosi

literarno, stvarno, realno značenje (*el-ašlu fi-l-keḷāmi el-ḥaḡīqatu*).⁷ Prema tome, svako značenje koje nije literarno i očito vidljivo mora biti podržano odgovarajućim dokazom.

Sada, kada neko zna ta pravila, može upitati koje su sfere i područja *te'vīla*, tj. šta se može interpretirati drugačije od literarnog, vidljivog i očitog značenja teksta?

Islamski učenjaci shvatili su činjenicu da izvorni tekstovi ne mogu uvijek biti interpretirani u skladu s njihovim očitim značenjem.⁸ U isto vrijeme, oni su svjesni da nose moralnu odgovornost da interpretiraju i tumače izvorne tekstove šerijata u skladu s namjerom Zakonodavca. Dominantna metoda je pozivanje na jezička pravila. U isto vrijeme, oni tvrde da nije prihvatljivo da se izvorni tekstovi interpretiraju shodno željama i strastima ljudi. Ovakav odnos prema izvornim tekstovima jedan je od glavnih razloga zašto je islamsko učenje sačuvano od izobličenja i iskrivljenja. Unatoč očitijoj činjenici da postoje mnoge razlike među sljedbenicima islama, ostaje činjenica da se muslimani slažu po pitanjima oko kojih ne može postojati razilaženje.

7. Implementacija očitog značenja

Svi imami se slažu da je osnovni način izvođenja pravnih rješenja onaj u kome nema upotrebe *te'vīla*. Oni su na stanovištu da je upotreba očitog značenja nesporna obaveza (*vādžib*), te da nikom nije dozvoljeno da izbjegava očito značenje bez relevantnog dokaza koji zahtijeva takav postupak. Stoga, opći izraz će biti interpretiran u širem smislu, u generalnom značenju, dok se ne pojavi dokaz koji to opće značenje ograničava i sužava. Također, neograničeni izraz će biti interpretiran u tom smislu dok se ne pojavi ograničenje. Naredba će biti interpretirana kao nesporna obaveza, dok se ne pojavi nešto što je usmjerava ka drugom značenju. Dakle, očito značenje nekog izraza koje dolazi u razum slušatelja, kao spontano shvatanje i razumijevanje, smatrat će se kao istinito značenje datog izraza i shodno tome bit će implementirano. Izbjegavanje očitog značenja nije dozvoljeno, izuzev uz postojanje relevantnog i pouzdanog dokaza. To su potvrdili svi islamski učenjaci. Govoreći o naredbama i zabranama koje su konsistentne s prethodnim

⁷ Vidi: Ibn Nudžejm, 1968:69, Lubnānī, 1986:24-25, Zejdān, 1967:93.

⁸ Izuzetak je Zāhirijski mezheb koji je, kako je prethodno objašnjeno, u potpunosti odbacio *te'vīl* i ostao na stanovištu da se svi izvorni tekstovi šerijata moraju interpretirati shodno njihovom očitom, literarnom značenju.

stavom, Šāfija je naveo hadis Poslanikov, s.a.v.s., u kom on kaže: „Kada Sunce izlazi, ono izlazi između dva šejtanska roga.⁹ Kada iziđe, bivaju razdvojeni. Kada je na sredini neba, oni se s njim spoje, a kada pođe silaziti, oni se odvoje. Kada počne zalaziti, oni se s njim ponovo spoje, a kada ono nestane, oni se odvoje.“ Poslanik, s.a.v.s., je zabranio obavljanje namaza u tim satima (kada su šejtanski rogovi spojeni sa Suncem). (Mālik, 1951:1/145) Šāfija je konstatovao da ovaj tekst može biti interpretiran na različite načine. On je zaključio: „Budući da su dva značenja (dozvoljena), obaveza je učenjaka da ne postane vezan za pojedinačno, odvojeno od općeg značenja, osim ukoliko postoji specificirajuće značenje u sunnetu ili saglasnost među učenjacima koji se ne slažu s bilo čim što je u suprotnosti sa sunnetom. Isto tako, drugi Poslanikovi, s.a.v.s., hadisi trebaju biti prihvaćeni u svom općem značenju, sve dok se ne pojavi dokaz koji njihova opća značenja specificira i ograničava, kako sam već objasnio, ili ako ne postoji saglasnost među islamskim učenjacima koja kaže da je njihovo značenje implicitno, a ne eksplicitno (literarno) i da su specifičnog, a ne općeg značenja. Ljudi su dužni da ih slijede u svakom takvom primjeru.“ (Šāfija, 1987:231) Na jednom drugom mjestu u svojoj *Er-Risāli* on je rekao: „Shodno tome, svako eksplicitno opće značenje u sunnetu Vjerovjesnika, s.a.v.s., treba da bude prihvaćeno kao takvo, sve dok se ne pojavi neki drugi odgovarajući hadis Vjerovjesnika, s.a.v.s., koji ukazuje na to da se željelo da samo dio eksplicitnog općeg značenja bude u općem značenju, kako sam već objasnio ovo i druga slična pitanja.“ (Šāfija, 1987:238) Ova izjava Šāfije temelji se na činjenici da je Qur'ān objavljen na jasnom arapskom jeziku. Shodno tome, podrazumijeva se da su qur'ānske odredbe jasne i opće. Niko nema pravo da izbjegava ili ograničava očito značenje bez odgovarajućeg relevantnog dokaza, jer bi takav postupak predstavljao kršenje naučnih principa u jeziku i kršenje stvarne namjere teksta. Ostali učenjaci u potpunosti se slažu sa Šāfijom po ovom pitanju.¹⁰ Poznati komentator Qur'āna Ṭaberī kaže: „Nije dopušteno izostaviti očito opće značenje i prikloniti se skrivenom značenju za čiju

⁹ Učenjaci imaju različita mišljenja po pitanju značenja *qarmūš-šejtān* (šejtanski rog). Neki smatraju da to znači spajanje šejtana (*muqārene*) sa Suncem, dok drugi prihvataju literarno značenje da se Sunce rađa između šejtanskih rogova. (Vidi: Sujūfī, bez godine izdanja:1/220.)

¹⁰ Vidi naslove: *zāhir* i *'āmm* u šāfijskom i hanefijskom mezhebu.

validnost ne postoji dokaz.“ (Ṭaberī, 1329. H.:2/15) Komentarišući ajet: *Kada On odluči da nešto bude, On kaže: „Budi!“ i ono biva.* (Qur'ān, *El-Beqare*, 117), Ṭaberī pojašnjava da se ono općenito odnosi na sve što je Allāh naredio i stvorio, jer njegovo očito značenje je u općem smislu. Nije dopušteno da se, bez dokaza (koji to zahtijeva), pomoću *te'vīla* očito značenje okrene u skriveno značenje. (Ṭaberī, 1329. H.:2/546)

Unatoč činjenici da je osnovna metoda deriviranja pravnih normi interpretacija izvornih tekstova shodno njihovim očitim i vidljivim značenjima, bez upotrebe *te'vīla*, može se zaključiti da većina izvornih tekstova koji se odnose na naredbe i zabrane (*aḥkām teklīfijje*) može biti interpretirana drugačije od njihovog očitog značenja. To obuhvata sve dvosmislene tekstove: *khafijj*, *muškil*, *mudžmel* i *mutešābih*,¹¹ a od jasnih (*vāḍiḥ*) tekstova uključuje samo *zāhir*.¹² Zbog ove činjenice, *te'vīl* se može jako zloupotrebiti ukoliko se, za vrijeme *idžtihāda*, ne slijede i ne implementiraju naučni principi. Ako se osoba koja tumači Qur'ān ne boji Allāhove, dž.š., kazne, ona može, koristeći *te'vīl*, izbjegavati ciljana značenja i interpretirati izvorne tekstove shodno svojim vlastitim željama, imaginacijama i fikciji. Na taj način ona može u cijelosti promijeniti značenja i propise.¹³ U isto vrijeme treba znati da nije dovoljno za osobu koja tumači Qur'ān i derivira pravne propise iz izvornih tekstova da se samo boji Allāha, dž.š. Takva osoba mora poznavati islamske nauke koje su neophodne za tumačenje, interpretaciju i pravno rezonovanje (*idžtihād*).

8. Osnovne pretpostavke i uvjeti (*šurūt*) za ispravnost interpretacije (*te'vīla*)

Ranije je spomenuto da su islamski učenjaci jasno potvrdili i podržali svoju tvrdnju naučnim dokazima da osnovna metodologija

¹¹ *Mutešābih* tekstovi ne odnose se na naredjenja i zabrane, tako da muslimani nisu u obavezi da saznaju njihova značenja. Vidi komentare na sedmi ajet sure *Āli 'Imrān*.

¹² Na polju deriviranja pravnih propisa iz izvornih tekstova šerijata mnogi vidovi *te'vīla* se pojavljuju, kao što je specificiranje općeg značenja (*ḥamlu-l-'āmm 'ale-l-khāṣṣ*), prihvatanje metafore umjesto očitog literarnog značenja (*ḥamlu-l-ḥaqīqati 'ale-l-medžāz*), prihvatanje jednog od više značenja teksta (*ḥamlu-l-muštereki 'alā eḥadi ma'nejjhi*), prihvatanje da naredba ne znači strogu dužnost (*vudžūb*), prihvatanje da zabrana ne znači obligatnu zabranu (*ḥarām*) itd.

¹³ Ovo je razlog zašto su islamski učenjaci uvjetovali da onaj ko komentariše Qur'an i ko se bavi *idžtihādom* mora biti pravedan i čestit musliman (*'adl*).

u tumačenju izvornih tekstova jeste da se ti tekstovi tumače u skladu s njihovim očitim, vidljivim, literarnim značenjem. U namjeri da se Qur'an i sunnet zaštite od misinterpretacije, islamski učenjaci su sugerirali uvjete za korištenje *te'vīla*. Ti uvjeti su izvedeni kroz propitivanje različitih primjera, uzimajući u obzir duh i suštinu islama.

Ukoliko se sljedeći uvjeti, koje učenjaci navode, ispune, *te'vīl* je prihvatljiv, a ukoliko bilo koji od njih nedostaje, *te'vīl* je neispravan i, shodno tome, on je neprihvatljiv:

1. Osoba koja prakticira *te'vīl* (tj. *idžtihād*) mora biti kvalificirana za takav zadatak, tako da je njeno tumačenje u skladu s pravilima jezika, pravnom i običajnom tradicijom upotrebe riječi, duhom islama i njegovim općim pravilima.¹⁴
2. Riječ mora biti od onih koje mogu nositi različita značenja.¹⁵
3. Značenje kojem je data prednost u odnosu na očito značenje mora biti vjerovatno.¹⁶ Dakle, usvajanje partikularnog značenja iz općeg (*ḥamlu-l-'āmmi 'ale-l-khāṣ*) je ispravno ukoliko je podržano odgovarajućim dokazom, jer, u stvarnosti, opće značenje prihvata moguća ograničenja, specifikacije i restrikcije. Prihvatanje metafore (*ḥamlu-l-ḥaqīqati 'ale-l-medžāz*) je ispravno, ukoliko je podržano odgovarajućim relevantnim dokazom, jer riječ može prihvatiti metaforu itd. Naprimjer, ako je trgovinska transakcija (*bej'*) prenesena iz svog stvarnog, očitog značenja i interpretirana tako da znači poklon, jer je dokaz sugerirao da je određeni

¹⁴ Ovaj preduvjet uvjetovan je iz dva razloga:

a) Nikom nije dozvoljeno da o Qur'ānu govori bez znanja.

b) Nije dozvoljeno *mudžtehidu* da slijedi onoga ko nema znanja.

¹⁵ Samo su neke vrste riječi otvorene za *te'vīl*, kao što je vidljivo, literarno značenje (*zāhir*) i eksplicitno značenje (*naṣṣ*), prema hanefijskom mezhebu, i vidljivo, literarno značenje (*zāhir*) po šafijskom mezhebu, zatim u oba mezheba, opće značenje (*'āmm*) i neodređeno značenje (*muḥṭaq*). Ukoliko riječ ne prihvata *te'vīl*, kao što je situacija s pojašnjenim značenjem (*mufesser*) i čvrsto jasnim značenjem (*muḥkem*), njena interpretacija, koja ne bi bila u korespondenciji s očitim značenjem, bila bi neprihvatljiva.

¹⁶ Značenje kojem se daje prednost nad očitim mora biti naznačeno nekim drugim očitim literarnim značenjem (*menṭūq*) ili implicitnim značenjem (*mefhūm*). S druge strane, nepreferirajuće značenje mora biti u harmoniji i konsistentno s jezikom, bilo metaforički, tradicijski ili metodom Zakonodavca.

postupak ustvari bio prenos vlasništva bez bilo kakve nadoknade (gratis), to bi bio ispravan *te'vīl*, jer riječ *bej'* je otvorena i za takvo tumačenje. Međutim, ukoliko se za riječ pretpostavlja da ne nosi takvo značenje i ne indicira ga na bilo koji način, takav *te'vīl* je neispravan i nije prihvatljiv u islamskom pravu. Dakle, ako neko interpretira da riječ ovce znači deve ili konji, takav *te'vīl* neće biti ispravan jer to nije način na koji Zakonodavac upotrebljava te riječi i to nije Njegova uobičajna praksa.

4. Interpretacija koja nije u skladu s očitim značenjem mora biti podržana ispravnim i pouzdanim dokazom, odnosno mora postojati pouzdan dokaz koji daje prednost značenju koje nije očito u odnosu na ono koje je očito. Pouzdan dokaz može biti neki drugi izvorni tekst, konsenzus islamskih učenjaka (*idžmā'*), analogija (*qijās*), ili neko pravno pravilo u islamskom pravu. Ovaj preduvjet je zbog činjenice da je osnova za izraze Zakonodavca da znače ono što je očito značenje samih riječi.¹⁷ Stoga, implementacija očitog značenja je nesporna obaveza sve dok neki pouzdan dokaz ne sugerira drugačije. To znači da imperativ (*emr*) znači striktnu obligaciju i ne može se bez dokaza prenijeti na hvale vrijednu akciju (*mendūb*). Zabrana (*nehj*) znači striktnu zabranu i ne može se prenijeti na prijekor (*mekrūh*) sve dok odgovarajući dokaz ne sugerira takvu interpretaciju.

Ukoliko *te'vīl* nije utemeljen barem na jednom relevantnom dokazu, on je neispravan.

Ovi preduvjeti derivirani su iz duha šerijata koji obuhvata jezik svojih izvornih tekstova koji se nalaze u Qur'ānu i sunnetu. Ako je *te'vīl* uspostavljen na ovim temeljima, tada on predstavlja ispravno sredstvo za deriviranje pravnih propisa i postaje vrlo jaka racionalna strana pravnog rezonovanja (*idžtihāda*) koje može biti jako korisno u interpretaciji izvornih tekstova i shodno tome

¹⁷ Ovisno o dokazu, *te'vīl* može biti:

- a) prihvatljiv, ukoliko je dokaz dovoljno jak da može podržati značenje koje nije očito i dati mu prednost u odnosu na ono koje je očito.
- b) neprihvatljiv, ukoliko dokaz nije dovoljno jak da može podržati značenje koje nije očito i dati mu prednost u odnosu na ono koje je očito.
- c) neriješen, kada su očito značenje i ono koje nije očito na istoj ravni. U ovoj situaciji potrebno je tražiti dodatni dokaz koji će podržati neko od ta dva značenja.

deriviranju pravnih rješenja. Takav *te'vīl* je, uopćeno gledano, privatljiv u islamu i islamski učenjaci, počevši od ashaba, koristili su ga i aplicirali dok su se bavili *idžtihād*om.

Oni koji ne slijede pravila i smjernice koje su zacrtali učenjaci, nego izvorne tekstove interpretiraju izolovano od smjernica šerijata i arapskog jezika, vjerovatno će načiniti greške u interpretaciji izvornih tekstova i shodno tome pogriješiti u svome *idžtihādu*. Primjere za to možemo naći kod mnogih pojedinaca i grupa za koje su islamski učenjaci ustvrdili da nisu u okrilju islama, kao što su *bāṭinijski* pravci. (Vidi: Šehrestānī, 1317. H.:1/195-224, 2/1) Oni su u potpunosti odbacili očito značenje tekstova Qur'āna i sunneta i dali sebi za pravo da se suprotstave jezičkom značenju i tradiciji upotrebe riječi u šerijatu. Oni tvrde da izvorni tekstovi šerijata imaju skrivena značenja koje mogu razumjeti samo njihovi autoriteti, koje oni nazivaju *khavāṣ*. U namjeri da podrže svoja uvjerenja i stavove, oni interpretiraju izvorne tekstove na način koji je neprihvatljiv s naučnog i sa stanovišta islamskog vjerovanja.¹⁸ Kada se pogleda njihova interpretacija izvornih tekstova, ta njihova zlonamjerna tendencija je očita svakom ko poznaje suštinu islama. Sljedeći primjeri predstavljaju neke od *bāṭinijskih* interpretacija:

1. Oni tumače Musaov štap kao dokaz (*ḥudždže*) u ajetu: „*Ovo je moj štap*“ – odgovori on – „*kojim se poštavam i kojim lišće ovcama svojim skidam, a služi mi i za druge potrebe.* „*Baci ga, o Musa!*“ – reče On. *Pa ga baci, tad gle: on zmija, koja se brzo kreće.* (Qur'ān, *Tā Hā*, 18-20)
2. Oni su interpretirali „majke“ da znače „naučnike“, a zabranu kao „neslaganje i protivljenje“ u sljedećem ajetu: *Zabranjuje vam se (za brak): vaše majke, kćeri, vaše sestre...* (Qur'ān, *En-Nisā'*, 23) Takvim tumačenjem oni su

¹⁸ Tradicionalno islamsko mišljenje o *bāṭinijama* može se sumirati na sljedeći način: Oni ne koriste izvorne tekstove s namjerom da pronađu istinsko značenje u koje bi vjerovali, nego oni nastoje da to istinsko značenje na bilo koji način zaobidu i ponište putem interpretacije koja je u skladu s njihovim vjerovanjem. Oni tvrde da izvorni tekstovi sadrže skrivena značenja koja mogu spoznati samo njihovi odabrani ljudi (*khavāṣ*).

S tradicionalnog stanovišta *bāṭinijski* pristup interpretaciji vodi ka rušenju islama jer se svaki tekst može interpretirati shodno prohtjevima ljudi, ukoliko se ne slijede jezička i tradicijska pravila i principi. Kada bi se slijedio put *rafidija* u interpretaciji, izgubilo bi se potpuno povjerenje u riječi koje slušamo i čitamo i nijedno značenje ne bi bilo obligatno. Na taj bi način tekstovi Qur'āna i sunneta i njihova značenja bili stavljani van snage.

ozakonili incest, da muškarci žene svoje majke, kćeri, sestre itd. To su argumentirali tako što su kazali da brat ima veće pravo na svoju sestru i više on zaslužuje da je oženi nego bilo ko drugi, a otac više zaslužuje da oženi svoje kćeri od bilo koga drugog itd. Svima je jasno da ovakve interpretacije nemaju ništa zajedničkog s islamom. Ti „muslimani“ koji namjerno na takav način pogrešno interpretiraju islam, okarakterisani su kao heretici od svih islamskih učenjaka. Ibn Ḥazm je kazao da su *rāfidije* otišle na stranputicu jer su napustile interpretaciju teksta u skladu s njegovim očitim značenjem i tumačili ga prema svojim željama i prohtjevima. On je naveo nekoliko njihovih pogrešnih interpretacija izvornih tekstova, kao što je slučaj u kod sljedećih ajeta: *I kad reče Musa narodu svom: „Uistinu! Allāh vam naređuje da zakoljete kravu.“* (Qur'ān, *El-Beqare*, 63) Oni kažu da Uzvišeni Allāh nema za namjeru literarno značenje ovog ajeta i da On nikada nije mislio na kravu, nego je mislio na 'Āišu, suprugu Poslanikovu, s.a.v.s., kćerku prvog halife Ebū Bekra, r.a. Oni, također, nisu interpretirali *džibt* i *ṭāgūt* u ajetu: *Oni vjeruju u džibt i ṭāgūt...* u skladu s očitim literarnim značenjem tih riječi, nego su kazali da te riječi znače i upućuju na Ebū Bekra i Omera, r.a.¹⁹

Oni su za ajet: *Na dan kada se nebo silno uzburka, a planine s mjesta pomaknu...* (Qur'ān, *Eṭ-Ṭūr*, 9-10), ponudili metaforičko značenje. Rekli su da očito, literarno značenje nije ciljano, namjeravano značenje, nego „nebo“ simbolički znači Muhammeda, a „planine“ su njegovi ashabi. Kazali su da ajet: *Gospodar tvoj je pčelu nadahnuo: „Pravi sebi kuće u brdima i u dubovima i u onome što naprave ljudi, zatim, hrani se svakovrsnim plodovima, pa onda idi stazama Gospodara svoga, poslušno!“* Iz utroba njihovih izlazi piće različitih boja koje je lijek ljudima. To je, uistinu, dokaz za ljude koji razmišljaju.“ (Qur'ān, *En-Nahl*, 68-69) ne znači ono što je

¹⁹ Riječi *džibt* i *ṭādūt* nose u sebi širok dijapazon značenja. Njima se označava sve što se obožava mimo Allāha, dž.š. Dakle, one obuhvataju sva božanstva koja ljudi obožavaju u vidu kipova, šejtana, grobova, kamenja, sunca i drugih zvijezda, meleka, ljudskih bića, poslanika poput Isa, a.s., Musa, a.s., itd. (Vidi: Ibn Kethīr, 1994:1/682; Hilālī and Khān, 1994:135)

njegovo očito literarno značenje, nego su „pčele“ članovi Poslanikovog, s.a.v.s., hašimijskog plemena, a ono što izlazi iz njihovih utroba je znanje. Oni su, također, interpretirali da su „biser i merdžan“ u ajetu: *Iz njih se vadi biser i merdžan...* (Qur'ān, *Er-Raḥmān*, 22) unuci Poslanikovi, s.a.v.s., Ḥasan i Ḥusejn.²⁰

9. Vrste *te'vīla* shodno njegovoj vjerovatnosti

Te'vīl shodno njegovoj vjerovatnosti možemo podijeliti na tri vrste:

1. Interpretacija koja je najbliža značenju teksta. Ta vrsta *te'vīla* odnosi se na situaciju kada se izostavlja vidljivo, očito značenje i prihvata se tumačenje koje je nepreferirajuće značenje, ali značenje koje je moguće, ukoliko je podržano minimalno prihvatljivim dokazom. Naprimjer, Qur'ān kaže: *O vjernici, kada ustanete da namaz obavite, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite – a dio glava svojih potarite – i noge svoje do iza članaka...* (Qur'ān, *El-Māide*, 6)

„Ustanete“ da namaz obavite nije interpretirano u skladu s očitim značenjem koje ima riječ „ustanete“, nego je interpretirano mogućim značenjem koje nije preferirajuće, a to je „namjera“ da se obavi namaz. To se može dokazati sljedećim:

- a) Ovo značenje predstavlja spontano razumijevanje ajeta.
- b) Zakonodavac nije naredio da se abdest uzima nakon početka namaza, nego prije njegova početka. On je abdest odredio da bude preduslov za ispravnost namaza, bez kojeg namaz ne može biti obavljen. Stoga, preduvjet mora biti obavljen prije namaza.
- c) „Ustajanje“ za namaz može biti prije namjere da se namaz obavi i nijedan islamski učenjak nije spomenuo da je abdest obavezan prije nego neko imadne namjeru da klanja.

Isto tako je i tumačenje sljedećeg ajeta: *... i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje.* (Qur'ān, *En-Nūr*, 31) Naširoko je

²⁰ Vidi: Ibn Ḥazm, 1935:3/40-41; Ibn Tejmijje, 1979:87-89.

poznata interpretacija velike većine učenjaka da riječi *što je ionako spoljašnje (mā zahere minha)* znače lice i ruke. (Vidi: Ibn Kethīr, 1994:3/379) To tumačenje ima potporu u hadisu koji prenosi 'Āiša, r.a., da je jedne prilike, dok je Poslanik, s.a.v.s., bio kod nje, u sobu ušla njena sestra Esma u tankoj prozirnoj odjeći. Poslanik, s.a.v.s., je oborio pogled i rekao: „Esma, kada žena dostigne punoljetnost, nije ispravno da joj se od tijela vidi bilo šta izuzev ovoga“, pokazavši na lice i ruke. (Vidi: Ibn Kethīr, 1994:3/379) S obzirom na činjenicu da je značenje koje nije preferirajuće vrlo moguće, takvoj vrsti *te'vīla* se daje prednost, čak i ako dokaz nije jak.

2. Tumačenje koje je daleko od značenja teksta.²¹ Ova vrsta *te'vīla* odnosi se na interpretaciju koja umjesto očitog prihvata nepreferirajuće značenje koje je daleko od mogućeg. S obzirom na činjenicu da je takvo značenje teško moguće, njemu je potreban jak dokaz da bi bilo validno i prihvatljivo. To se može vidjeti kroz interpretaciju sljedećeg ajeta Qur'āna: *O vjernici, kad hoćete namaz obaviti, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite – a dio vaših glava svojih potarite – i noge svoje do iza članaka...* (Qur'ān, *El-Maide*, 6) Za riječi *svoje noge* prenesena su dva ispravna²² različita čitanja (*qirāeta*), u akuzativu *erdžulekum* i u genitivu *erdžulikum*. (Ibn Kethīr, 1994:2/36-40) Ukoliko *mudžtehid* uzme oblik u genitivu (*erdžulikum*), tada može ajet interpretirati na dva različita načina. Prvi način znači da se noge trebaju prati, a drugi da je potiranje nogu mokrim rukama dovoljno. Druga interpretacija prihvaćena je od strane šiija koji tvrde da je *svoje noge* vezano za *vaših glava*, jer je taj dio u genitivu. Na osnovu činjenice da se *glave* prilikom abdesta potiru, isto će se postupiti i isti status će imati noge, koje će se, također, potirati. (Ibn Kethīr, 1994:2/37; Hulyy, bez godine izdanja:1/6) Međutim, većina islamskih učenjaka konstatovala je da je ta

²¹ Šāfijski učenjaci uobičajno navode, kada govore o ovoj vrsti interpretacije, neke primjere koje spominju hanefije. Oni tvrde da su te interpretacije hanefija vrlo daleko. (Vidi: Gazālī, 1993:197-202; Āmidī, 1985:3/51-60)

²² Dakle, oni se ubrajaju u sedam vjerodostojnih *qirāeta* koji su od Poslanika, s.a.v.s., preneseni *tevāturom*.

interpretacija (*te'vīl*) teško moguća. Oni su na stanovištu da je *svoje noge* vezano za *vaše ruke* (*ejdijekum*), a to je u akuzativu. Prema tome, na osnovu pravila u arapskom jeziku da ono što je vezano veznikom *ve* ima isti gramatički status kao i ono za što je vezano. (Vidi: Qabesh, 1986:190) Oni su svoj stav podržali različitim dokazima iz arapskog jezika i vjerodostojne tradicije. Ti dokazi jasno podržavaju stav većine učenjaka i odbacuju šijsku interpretaciju (*te'vīl*), koja izgleda jako daleko od mogućeg značenja.

3. Nemoguća interpretacija. Takva interpretacija će biti kada tekst na bilo koji način ne može prihvatiti takvu vrstu tumačenja. Ukoliko neki izraz ne prihvata određenu interpretaciju, koristeći sve naučno utemeljene metode analize, takav *te'vīl* je neispravan, kao što je interpretacija sljedećeg ajeta od strane nekih šiija: *I kada Musa reče narodu svome: „Allāh vam, uistinu, naređuje da zakoljete kravu.“* (Qur'ān, *El-Beqare*, 67) Oni su protumačili da *kravu* znači 'Āišu, Poslanikovu, s.a.v.s., suprugu. Ta vrsta *te'vīla* je u potpunosti neprihvatljiva zbog činjenice da nije podržana bilo kojim odgovarajućim dokazom. Gazālija je rekao: „Svaka interpretacija koja uklanja i eliminira *tekst* ili jedan njegov dio, neispravna je (*bāṭil*).“ (Gazālī, 1993:198)

10. Argumenti *te'vīla*

Te'vīl se može temeljiti na izvornim tekstovima ili na sekundarnim izvorima.²³ Izvorni tekstovi su najjači temelj za *te'vīl*. Primjer za to možemo vidjeti ako pogledamo normu koja se odnosi na ispravnost upotrebe kože umrle životinje. Qur'ān kaže: *Zabranjuje vam se strv...* (Qur'ān, *El-Māide*, 3) Ova izjava očito znači da je upotreba kože krepale životinje zabranjena u svim

²³ Islamski učenjaci razišli su se po pitanju jačine nekih pravnih dokaza i njihove ispravnosti da budu odgovarajući argumenti za interpretaciju koja nije u skladu s očitim značenjem teksta. Naprimjer, postavlja se pitanje da li analogija (*qijās*) ili hadis koji prenosi samo jedan ashab (*khāberu-l-vāḥid*) mogu biti dokaz za ograničavanje općeg značenja na partikularno (*ḥamlu-l-'āmm 'ale-l-khāṣṣ*) i restrikciju neograničenog na ograničeno (*ḥamlu-l-muṭlaqi 'ale-l-muqajjed*).

²³ U klasične drugostepene izvore ubrajaju se: *idžmā*, *qijās*, *istiṣḥāb*, *istiḥsān*, *istiṣlāḥ*, mišljenja ashaba, postupci stanovnika Medine, prethodne objave i običaji.

situacijama, bez obzira na to je li ta koža štavljena ili nije. To značenje je uzeto iz općeg značenja riječi *strv*. Međutim, postoji mogućnost da koža ne potpada pod opće značenje. Naime, u uobičajnom načinu izražavanja Zakonodavca, *zabranjuje vam se* znači zabranu da se jede, a s obzirom na to da se koža uobičajno ne jede, otuda je i opće značenje ne obuhvata. Ovaj zaključak, izveden upotrebom *te'vīla*, podržan je i izvornim tekstom u Poslanikovom, s.a.v.s., hadisu koji je prenio Ibn Abbās: „Bilo koja koža, kada se uštavi, postaje čista.“ (Muslim, bez godine izdanja:1/277, br. 366) Ovaj hadis, sa svojim općim, očitim značenjem, obuhvata, također, kožu krepale životinje.

U jednom drugom predanju, koje se odnosi na krepalu ovcu koja je bila poklonjena Mejmuni, r.a., Poslanik, s.a.v.s., je rekao: „Zašto nisi uzela njenu kožu, oštavila je i iskoristila?“ Ona je odgovorila da je ovca krepala. On joj je rekao: „Ono što je zabranjeno jeste da se ona jede.“ (Bukhārī, bez godine izdanja:6/231, 72:30)

Ova dva izvorna teksta jasno ukazuju da štavljena koža nije zabranjena i stoga to stoji kao podrška *te'vīlu* koji ukazuje da je koža izuzeta iz općeg značenja navedenog ajeta. (Vidi: Kāsāni, bez godine izdanja:1/85)²⁴

Slično prethodnom primjeru, postoji norma koja se odnosi na zabranu krvi u istome ajetu: *Zabranjuje vam se strv i krv...* (Qur'ān, *El-Māide*, 3)

U svom općem značenju ajet obuhvata krv, bilo da je istekla prilikom klanja ili je ostala u mesu. Međutim, opće značenje je interpretirano drugačije od očitog značenja. Koristeći *te'vīl*, krv koja je ostala u mesu izuzeta je iz općeg značenja, oslanjajući se na drugi ajet koji ograničava značenja *krv*: *Reci: „Ja ne vidim u ovome što mi se objavljuje da je ikome zabranjeno jesti ma šta drugo osim strvi ili krvi koja isteče...“* (Qur'ān, *El-En'ām*, 145) Potonji ajet objasnio je da se pod zabranjenom krvi u prethodnom ajetu misli na krv koja je istekla. Na taj način potonji ajet podržava *te'vīl* prethodnog ajeta u kom krv koja nije istekla nije bila isključena iz općeg značenja ajeta.²⁵

Analogija je često jak dokaz za *te'vīl*. Primjer za to možemo vidjeti kod pitanja koje se odnosi na iskup u vidu hranjenja

²⁴ Po ovom pitanju ima i drugih mišljenja. (Vidi: Ibn Rušd,1985:1/78-79, Ibn Qudāme, bez godine izdanja:1/66)

²⁵ Ovaj *te'vīl* ima podršku i u mnogim hadisima. (Vidi: Ibn Kethīr, 1994:2/11-12)

siromašnih, za nenamjerno ubistvo. Qur'añ nije spomenuo hranjenje kao način za iskup u slučaju nenamjernog ubistva.²⁶ Nespominjanje te vrste iskupa očito znači da to nije obaveza. Prema onima koji prihvataju analogiju u ovom području, hranjenje kao iskup može biti uvedeno u slučaju nenamjernog ubistva, analogizirajući to s primjerom *zihāra*²⁷ i namjernog prekidanja posta²⁸ s obzirom na to da su sva iskupljenja Allāhova, dž.š., prava (*ḥuqūqullah*). Prema tome, iskupljenje za nenamjerno ubistvo treba da bude slično oboma: *zihāru* i iskupu za namjerno prekidanje posta.

Namjera Zakonodavca ili mudrost određenog propisa može biti razlog *te'vīla* i dokaz na koji se on oslanja. Primjer ove vrste može biti interpretacija koja se odnosi na zekat u hanefijskom mezhebu. Poslanik, s.a.v.s., je kazao: „Na svakih četrdeset ovaca, koje su na ispaši, daje se jedna ovca.“ (Bukhārī, bez godine izdanja:2/124, 24:38). (Vidi: 'Asqalānī, 1994:168) Vidljivo značenje ovog hadisa je da jednu stvarnu ovcu treba dati. Međutim, oni su na stanovištu da se vrijednost ovce u novcu, također, može dati. Oni argumentiraju da je mudrost propisivanja zekata postizanje koristi za siromašne. Taj cilj se može postići kada im se dadne ovca, isto kao što se može postići kada im se dadne novac. Štaviše, vrijednost ovce data siromahu može mu više koristiti nego kada bi mu bila data ovca.

Vanjski dokazi mogu biti argumenti koji potvrđuju *te'vīl*. Poslanik, s.a.v.s., jednom je kazao: „Nije za nas da slijedimo loš primjer. Onaj ko povрати već dati poklon je kao pas koji jede ono što povрати.“ (Bukhārī, bez godine izdanja:3/142-143, 51-30) Ovaj hadis očito znači da vraćanje poklona nije zabranjeno, jer psu nije zabranjeno da jede ono što je povratio. Međutim, početak hadisa daje jasan dokaz koji ukazuje da je to „loš primjer“ koji je Zakonodavac osudio. Dakle, zabranjeno je da poklonodavac sebi vrati dati poklon kojeg je nekom poklonio.

11. Zaključak

Na osnovu izloženog, može se zaključiti da je obaveza (*vādžib*) držati se značenja koje je zaključeno na osnovu ispravnog *te'vīla* utemeljenog na valjanim dokazima. Međutim, to držanje ne

²⁶ Vidi: Qur'añ, *En-Nisā'*, 92.

²⁷ Vidi: Margīnānī, bez godine izdanja:2/19, Ibn Rušd, 1985:2/111.

²⁸ Vidi: Margīnānī, bez godine izdanja:1/124-125; Ibn Rušd, 1985:1/301-303.

smije biti nedodirljivo, neupitno i konačno. Razlog za takav stav je u činjenici da je proces *te'vīla* ustanovljen na preovladavajućem mišljenju koje je podložno mijenjanju i grešci, pa, shodno tome, nije u potpunosti izvjesno.

Literatura

1. Āmidī, Sejfuddīn Ebī-l-Ḥasan 'Alī b. Ebī 'Alī b. Muḥammed el-Āmidī (1405 H/1985) *El-Iḥkām fī uṣūli-l-aḥkām*. 2 toma. Prvo izdanje. Bejrut: Dāru-l-kutub el-'Ilmijje.
2. 'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī el-Ken'ānī, poznat kao Ibn Ḥadžer el-'Asqalānī (1994) *Bulūgu-l-merām*. Kuvajt: Revival of Islamic Heritage Society.
3. Bādšāh, Muḥammed Emīn el-Ḥusaynī el-Ḥanefī el-Khorasānī el-Bukhārī el-Mekkī, poznat kao Emīr Bādšāh (bez godine izdanja) *Tejsīrut-taḥrīr*. 2 toma. Dāru-l-fikr.
4. Ba'labekī. Rūḥī el-Ba'labekī (1992) *El-Mevrid*. Četvrto izdanje. Dāru-l-'ilmi li-l-melājīn.
5. Bejheqī, Aḥmed b. el-Ḥuṣajj el-Bejheqī (1356 H/1937) *El-Sunen el-kubrā*. Prvo izdanje. Hayderabād: Maṭba'atu dāri-l-me'ārif el-'uṭhmānijje.
6. Bukhārī, Ebū Muḥammed 'Abdullāh Muḥammed b. Ismā'īl el-Bukhārī (bez godine izdanja) *El-Džāmi' eš-ṣaḥīḥ*, el-Mektebe el-islāmijje. Istanbul, Turska.
7. Ebū Dāvūd, Sulejmān b. el-Eš'ath al-Sidžistānī el-Ezdī (bez godine izdanja) *Sunen*. Naučna obrada: Muḥammed Muḥjuddīn 'Abdulḥamīd, el-Maktebe el-'ašrijjeh. Bajrut.
8. Gazālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed el-Gazālī (1413 H/1993) *El-Mustešfā fī 'ilmi-l-uṣūl*. Prvo izdanje. Bejrut, Libanon: Dāru-l-kutub el-'ilmijje.
9. Gibb and Kramers, H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (1974) *Shorter Enciclopedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill.
10. Ibn el-Ethīr, Medžduddīn Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdulkerīm, poznat kao Ibn el-Ethīr el-Džezerī (1311 H) *Al-Nihājeh fī gārībi-l-ḥadīth ve-l-āthār*, el-Maṭbe'ah el-'uṭhmānijjeh, Egipat.
11. Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd b. Ḥazm ež-Zāhirī, Ebū Muḥammed (bez godine izdanja) *El-Muḥallā*. Bejrut: Dāru-l-āfāq el-džedīde.
12. Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd b. Ḥazm ež-Zāhirī, Ebū Muḥammed (1935) *El-Iḥkām fī uṣūli-l-aḥkām*. Osam tomova. Prvo izdanje. Egipat: Maṭba'atus-se'āde.
13. Ibn Kethīr, 'Imāduddīn Ebī-l-Fidā' Ismā'īl b. Kethīr el-Qurešī el-Dimešqī (1414 H/1994) *Tefsīru-l-Qur'ān el-'Aẓīm*. Kuvajt: Revival of Islamic Heritage Society.

14. Ibn Qudāme, Ebū Muḥammed 'Abdullah b. Aḥmed b. Muḥammed b. Qudāme (bez godine izdanja) *El-Mugnī*. 9 tomova. Rijad, Saudijska Arabija: Mektebetur-Rijāḍ el-ḥadīth.
15. Ibn Nudžejm, Zejnu-l-'ābidīn b. Ibrāhīm b. Nudžejm (1387/1968) *El-Ešbāh ven-nazā'ir*. Kairo: Mu'essesetu-l-Ḥalebī.
16. Ibn Tejmijje, Teqijjuddīn Aḥmed b. Tejmijje (1979) *El-Muqaddime fī ušūlit-tefsīr*. Valorizirao: dr. 'Adnān Zerzūr. Bejrut: Dāru-l-Qur'ān el-Kerīm.
17. Ibn Tejmijje, Teqijjuddīn Aḥmed b. Tejmijje (1409/1989) *An Introduction to the Exegesis of the Qur'ān*. Preveo na engleski: dr. Muḥammad 'Abdulḥaq Anšārī. Riyadh: Islamic University of Imām Muḥammad b. Sa'ūd.
18. Hilālī, Dr. Muḥammad Taqiyuddīn, and Kḥān, Dr. Muḥammad Muḥsin (1994) *Tafsīr Ma'ānī al-Qur'ān al-Karīm*. Maktabat Dār al-Salām.
19. Hulyy, Ebū-l-Qāsim el-Hulyy (bez godine izdanja) *El-Mukḥtešarun-nāfi' fī fiqhi-l-imāmijje*. Egipat: Maṭābi' dāru-l-kitāb el-arebijj.
20. Kāsānī, Ebū Bekr b. Mes'ūd el-Kāsānī el-Ḥanefī (bez godine izdanja) *Bedāi'uš-šanāi' fī tertībiš-šerāi'*. Bejrut, Libanon: El-Mektebe el-'islamijje.
21. Qabeš, Aḥmed Qabeš, (1986), *el-Kāmil fin-naḥvi veš-šarfi*, Šesto izdanje, Dārur-Rešīd.
22. Lane, Edward William Lane (1984) *Arabic-English Lexicon*. Edited by Stanley Lane Poole 1877. Islamic Text Society Trust.
23. Lubnānī, Sālīm Rustum el-Lubnānī (1406 H/1986) *Šerḥu-l-Medželle*. Treće izdanje. Bejrut, Libanon: Dāru ihjā'it-turāthi el-'Arebī.
24. Mālik, Mālik b. Enes (1951) *El-Muweṭṭa'*. Naučna obrada: Muḥammed Fu'ād 'Abdu-l-Bāqī. Drugo izdanje. Kairo: Dārun-nefā'is.
25. Margīnānī, Burhānuddīn Ebū-l-Husayn 'Alī b. Abī Bekr b. 'Abdulželīl el-Rušd el-Margīnānī (bez godine izdanja) *El-Hidāje*. 2 toma. El-Mektebe el-islāmijje.
26. Medžme'ul-lugati el-'arebijjeti (1380 H/1960) *Al-Mu'džem el-vesīṭ*. Drugo izdanje. Kairo: Dāru ihjāit-turāthi el-'arebijj.
27. Muslim, Muslim b. el-Ḥadždžādž el-Qušejrī en-Nejsābūrī, Ebū-l-Ḥusejn (bez godine izdanja) *Šaḥīḥ Muslim*. Kairo: Dāru ihjā'i-l-kutub el-'arebijje.
28. Muthenna, Ebū 'Ubejde Ma'mer b. el-Muthenna (1374 H) *Medžāzu-l-Qur'ān*.
29. Neseḫī, Ebū-l-Berekāt 'Abdullāh b. Aḥmed (1406 H/1986) *Kešfu-l-esrār šerḥu-l-mušannifi 'ale-l-Menār*. Prvo izdanje. Mekka: Dāru-l-Bāz.
30. Serakhsī, Muḥammed b. Aḥmed b. Sehl el-Serakhsī, poznat kao *Šemsuddīn el-Serakhsī* (bez godine izdanja) *Ušūl es-Serakhsī*.

- Naučno valorizirao: Ebū Vefā' el-Afgānī. 2 toma. Bejrut, Libanon: Dāru-l-ma'rife.
31. Sujūṭī, Dželāluddīn Abdurrahmān b. 'Uṯmān eṣ-Šujūṭī (1314 H/1897) El-Durr el-menthūr. Kairo.
 32. Sujūṭī, Dželāluddīn Abdurrahmān b. 'Uṯmān eṣ-Šujūṭī (bez godine izdanja) Tenvīru-l-ḥavālik šerḥu Muvattā Mālik. Bejrut: Dārun-nadve el-džedīde.
 33. Šāfija, Muḥammed b. Idrīs el-Šāfī'ī (1987) El-Risāle fī uṣūl el-fiqh. Prevod na engleski: Mādžid Khaddūrī. Drugo izdanje. Cambridge: The Islamic Texts Society.
 34. Šhrestānī, Muḥammed 'Abdulkerīm (1317 H) El-Milel ven-niḥal, el-Maṭbe'a el-edebijje. Kairo. (Na marginama knjige od Ibn Ḥazma s istim naslovom.)
 35. Ševkānī, Muḥammed b. 'Alī b. Muḥammed eš-Ševkānī (bez godine izdanja) Iršādu-l-fuḥūl, el-Bāz. Mekka, Saudijska Arabia.
 36. Ševkānī, Muḥammed b. 'Alī b. Muḥammed eš-Ševkānī (bez godine izdanja) Nejlu-l-evṭār šerḥu Munteqā el-Akḥbār. 8 tomova. Drugo izdanje. Muṣṭafā el-Bābī el-Halebī.
 37. Ṭaberī, Ebū Dža'fer Muḥammed b. Džerīr eṭ-Ṭaberī (1329 H) Džāmi' el-bejān 'an tefsīri āji-l-Qur'ān. 30 tomova. Egipat: Maṭba'atu Būlāq.
 38. Taftāzānī, Mes'ūd b. 'Umer b 'Abdullāh et-Taftāzānī Sa'duddīn (bez godine izdanja) Šerḥut-telviḥ 'alet-tevdīḥ. Bejrut, Libanon: Dāru-l-kutub el-'ilmijje.
 39. Tirmidhī, Ebū 'Īsa Muḥammad b. 'Īsa b. Savra el-Tirmidhī (bez godine izdanja) El-Džāmi' eṣ-šaḥīḥ. 5 tomova. Naučna obrada: Aḥmed Muḥammed Šākir. Bejrut, Libanon: Dāru-l-kutub el-'ilmijje.
 40. Zejdān (1967) El-Medkḥal li dirāsatiš-šerī'a el-islāmijje. Bagdād: Maṭba'atu-l-'Ānī.

**UNDERSTANDING TA'WEEL IN THE SPIRIT OF
TRADITIONAL INTERPRETATION OF SOURCES OF
SHARI'AH**

Šukrija Ramić, Ph.D.

Abstract

This paper considers the issue of interpretation (ta'weel) of original texts of Shari'ah in the spirit of traditional teaching. In the introduction the author emphasises the significance of knowing this issue through history and present day. After explaining linguistic meaning, the author describes a meaning of ta'weel in the tradition of selefus-saalihis (the first generations of Muslims) and first Islamic scholars and explains its terminological meaning. The special focus is put on issues such as whether ta'weel is acceptable as a way of interpreting original texts of Shari'ah, what the spheres of ta'weel are, what the status for following an obvious meaning of a text is and what conditions for correctness of ta'weel are. In the last part of the paper, the author explains types of ta'weel, based on its authenticity, and then he writes about arguments on which ta'weel rests upon. In the end, the author explains a status of ta'weel in the sense of obligation for following a norm that is derived from ta'weel.

Keywords: ta'weel, shari'ah, ijtihād, Qur'ān, sunnah, shariah legal norms.

أ. د. شكري راميتش

كلية التربية الإسلامية - جامعة زينيتسا

فهم التأويل في ضوء تفسير المصادر الشرعية التقليدي

الخلاصة:

يبحث هذا العمل مسألة تأويل نصوص الشريعة الأصلية في ضوء الدرس التقليدي. وفي المقدمة يبرز المؤلف أهمية معرفة هذه المسألة عبر التاريخ وفي العصر الحاضر. وبعد توضيح المعنى اللغوي يتحدث الباحث عن معنى التأويل عند السلف الصالح والعلماء المسلمين الأوائل ويبين معناه الاصطلاحي. ويركز بشكل خاص على الإجابة عن السؤال التالي: هل التأويل مقبول كأسلوب في تفسير النصوص الشرعية الأصلية، وما مجالات التأويل وما مترلة اتباع معنى النص الحرفي، وما شروط صحة التأويل. وفي الجزء الأخير من هذا البحث يوضح الباحث أنواع التأويل، على أساس الظن، وبعد ذلك، يتحدث عن الحجج التي يقوم عليها التأويل. وفي الأخير، يتحدث المؤلف عن مكانة التأويل من حيث وجوب اتباعه وما يترتب عليه.

الكلمات الأساسية: التأويل، الشريعة، الاجتهاد، القرآن، الأحكام الشرعية