

DOI 10.51728/ZRIPF202401007R

Stručni članak

Professional paper

Primljeno 21.09.2024.

Prof. dr. sc. Šukrija Ramić

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

KONTRADIKCIJA IZMEĐU JASNIH (VĀḌIḤ) ZNAČENJA ZAKONODAVNOG TEKSTA U HANEFIJSKOM MEZHEBU

Sažetak

U ovom radu razmatra se pitanje kontradiktornosti među jasnim (vāḍiḥ) značenjima zakonodavnog teksta u okviru metodologije islamskog prava (uṣulu-l-fikh) Hanefijske pravne škole. Hanefijska pravna škola kategorizirala je jasno značenje zakonodavnog teksta (vāḍiḥ) u četiri kategorije: zāhir, naṣṣ, mufesser i muḥkem. Kroz navedene primjere, ovaj rad prezentira pravna rješenja hanefijskih učenjaka i uticaj njihovih rješenja na pravno rezonovanje (idžtihād) u Hanefijskom mezhebu. Kao uvod u ovaj rad dato je kratko pojašnjenje discipline jezikoslovlja u uṣūlu-l-fikhu, kako bi se ova problematika lakše razumjela. U zaključku je istaknut značaj činjenice da su učenjaci Hanefijskog mezheba jasno definirali kategorije (vāḍiḥ) značenja zakonodavnog teksta, da su mogli prepoznati ta značenja i shodno toj spoznaji preferirati jače značenje u slučaju kontradikcije među njima.

Ključne riječi: hanefijski pravници, zakonodavni tekst, jasno značenje (vāḍiḥ), vidljivo, očigledno značenje (zāhir), eksplicitno značenje (naṣṣ), pojašnjeno, protumačeno značenje (mufesser), precizno, čvrsto značenje (muḥkem), pravno rezoniranje (idžtihād)

Uvod

Za proces uspješnog pravnog rezoniranja (idžtihād) ključna je spoznaja indikacije zakonodavnog teksta s kojim se mudžtehid

suočava, jer bez te spoznaje on neće moći derivirati pravnu normu i šerijatski propis (*ḥukm*), a što mu je osnovni zadatak zbog kojeg se i bavi *idžtihādom*.

U cilju postizanja kvalitetnog *idžtihāda* metodolozi *uṣūlu-l-fikha* su, u okviru discipline o jezikoslovlju, istraživali metode i načine kojima riječi zakonodavnog teksta nagovještavaju svoja značenja, čime su otvorili puteve uspostavi posebne naučne discipline o jezikoslovnim pravilima.

Poznavanje te discipline je jako bitno za svakog ko se bavi *idžtihādom*, jer bez te spoznaje proces *idžtihāda* može otići u pogrešnom smjeru, prema proizvoljnosti i subjektivnosti, što u konačnici urušava smisao i zadatak *idžtihāda* da vjernicima ponudi šerijatski propis (*ḥukm*), za koji će vjernici biti sigurni da proizilazi iz Allahove, dž.š., Objave.

Metodolozi *uṣūlu-l-fikha* pojasnili su da zakonodavni tekstovi mogu bit jasni (*vāḍih*)¹, nejasni (*mubhem*), imati više značenja (*mušterek*) što ga svrstava u domen nejasnih (*mubhem*) tekstova.

Sa svoje strane, hanefijski učenjaci su na osnovu tekstualne jasnoće podijelili jasno značenje (*vāḍih*) u četiri kategorije: *zāhir*, *naṣṣ*, *mufesser* i *muḥkem*, kako bi mogli procijeniti mogućnost njihovog tumačenja na način koji nije u skladu s njihovim očiglednim vidljivim značenjem (*te'vīl*), utvrditi mogućnosti derogacije (*nesḥ*) i na kraju omogućiti *mudžtehidu* da rješava kontradiktornosti koje se mogu pojaviti između različitih indicija navedenih kategorija riječi. Ovaj rad istražuje upravo taj dio o koliziji između različitih indicija četiri kategorije jasnog (*vāḍih*) značenja zakonodavnog teksta u Hanefijskom mezhebu.

Korištena metodologija i prethodna istraživanja

U izradi ovoga rada korištena je deskriptivna metoda u kombinaciji s komparativnom i metodom analize.

O jezikoslovlju u metodologiji islamskog prava pisao je na našem jeziku rahmetli Mehmed Handžić prije više od osamdeset godina, u tekstu pod naslovom: *O razumijevanju i tumačenju (interpretaciji) vjerskih izvora*.²

¹ Najjaču pravnu snagu imaju oni šerijatski propisi izvedeni iz jasnih (*vāḍih*) značenja zakonodavnog teksta.

² Handžić, *Izabrana djela Mehmeda Handžića*, 5/570-602.

Kontradikcija (te‘āruḍ) između kategorija vāḍih značenja

Analizom definicija četiri kategorije *vāḍih* značenja u hanefijskom mezhebu može se zaključiti da one nisu na istom nivou jasnoće. Najočitija i najjasnija indikacija je *muḥkem*, zatim *mufesser*, zatim *naṣṣ*, pa *zāhir*. Disparitet između ovih kategorija postaje očigledan i značajan kada dođe do kontradikcije između njih. Taj disparitet omogućava rješavanje problema tako što će se prednost dati jačoj indikaciji. Dakle, u slučaju kontradikcije prednost se daje onom značenju koji je “jasniji”.³ Islamski učenjaci tvrde da je kontradikcija između zakonodavnih tekstova prividne naravi, ne stvarna, s obzirom da bi stvarna kontradikcija bila tek onda kada bi zakonodavni tekstovi bili na istom nivou, objavljeni u isto vrijeme i suprotstavljeni jedni drugima na način da ih nije moguće pomiriti, ili dati prednost jednom od njih. Primjeri koji se prezentiraju u ovom radu podržavaju takvu tvrdnju. Za dalja objašnjenja mogu se pogledati poglavlja pod naslovom: *Faṣlu fī bejāni-l-mu‘āraḍa bejnen-nuṣūṣ*⁴, i druge slične naslove u knjigama iz *uṣūlu-l-fikha*.

Kontradikcija (te‘āruḍ) između zāhir-a i naṣṣ-a

Učenjaci Hanefijske pravne škole ponudili su nekoliko definicija za *zāhir*, koje su slične jedna drugoj.

Debbūsī je definirao *zāhir* rekavši: “Ono što slušatelju postane jasno iz onoga što je čuo”.⁵

Bezdevī u svojoj definiciji fokusira se na tekstualnu formulaciju (*bi ṣīgatihi*). On kaže: “To je naziv za svaki govor čiji je cilj slušaocu postao jasan iz tekstualne formulacije”.⁶

Seraḥsī isključuje iz svoje definicije potrebu za razmišljanjem i analizom, definiravši *zāhir* kao: “(Značenje) čija se namjera razumije

³ Metoda prepoznavanja “jasnije” indikacije, kako bi se jednom dokazu (zakonodavnom tekstu) dala prednost u odnosu na drugi, predstavlja suštinski značaj studije o jezikoslovlju u *uṣūlu-l-fikhu*.

⁴ Seraḥsī, *Uṣūl es-Seraḥsī*, II:12.

⁵ Debbūsī, *El-Esrār fi-l-uṣūli ve-l-furū‘i fī takvīmi edilletiš-šer‘i*, I:260.

⁶ Buḥārī, *Keṣfu-l-esrār*, I:46.

samim slušanjem, bez razmišljanja. Ono brzo pada na um i pamet jer pokazuje temu koja se smjera”⁷

Prema Neseḥfiju, *zāhir* je naziv za govor čija je namjera slušaocu postala jasna iz same formulacije teksta^{8,9}.

Ibn-u-l-Humām je kazao da *zāhir* iskazuje svoje jezičko značenje samo po sebi (bez vanjskih utjecaja).¹⁰

Iz ponuđenih definicija može se zaključiti da *zāhir* ima sljedeće karakteristike:

- 1) Njegovo značenje je sasvim jasno.
- 2) Izvedena pravna norma (*ḥukm*) iz *zāhira* nije glavna namjera teksta i ne predstavlja njegovu glavnu temu.
- 3) Postoji mogućnost tumačenja koje nije u skladu s očiglednim značenjem (*te’vīl*), specifikacije i ograničenja značenja (*taḥṣīṣ*) i derogacije (*nesh*).

Što se *naṣṣa* tiče hanefijski učenjaci su ga, također, definirali sa više definicija koje su međusobno slične:

Debbūsī je kazao: “To je dodatno pojašnjenje *zāhir*-a kada se s njim sučeli”.¹¹

Neseḥfī je dao sljedeću definiciju: “*Naṣṣ* je ono što je jasnije od *zāhir*-a zbog značenja koje daje govor, a ne sama tekstualna formulacija”.¹²

Bezdevī naglašava značenje koje je dao govornik, kada kaže da je: “*Naṣṣ* ono što je jasnije od *zāhir*-a zbog značenja, a ne same forme izraza govornika”.¹³

Seraḥsī, kao i Bezdevī, daje svoju definiciju iz ugla značenja koje dolazi od govornika, kada kaže: “*Naṣṣ* je ono što postaje jasnije zbog indikacije (*karīne*) koja je uz riječ, a koja dolazi od govornika”.¹⁴

⁷ Buḥārī, *Keṣfu-l-esrār*, I:46.

⁸ To znači da nema potrebe za analizom i preispitivanjem da bi se razumjelo njegovo značenje, te da tekstu nisu potrebni dodatni tekstualni ili vanjski kontekstualni dokazi (*karīne*). Međutim, slušalac mora biti onaj koji tečno govori i razumije jezik (*min ehli-l-lisān*). (Vidi: Mejhevī, *Šerḥu Nūri-l-envār ‘ale-l-Menār*, I:205-206.)

⁹ Neseḥfī, *Keṣfu-l-esrār*, I:205.

¹⁰ Ibn Emīri-l-Ḥādždž, *Et-Takrīru ve-taḥbīru*, I:146; Bādšāh, *Tejsīrut-Taḥrīr*, I:136.

¹¹ Debbūsī, *El-Esrār fi-l-uṣūli ve-l-furū’i fi takvīmi edilletiš-šer’i*, I:260.

¹² Neseḥfī, *Keṣfu-l-esrār*, I:206.

¹³ Bezdevī, *Uṣūlu-l-Bezdevī*, I:46.

Iz ponuđenih definicija može se zaključiti da *naṣṣ* ima sljedeće karakteristike:

1) Njegovo značenje je jasno.

2) Izvedena pravna norma (*ḥukm*) iz *naṣṣ*-a glavna je namjera teksta i predstavlja njegovu glavnu temu.

3) Postoji mogućnost tumačenja koje nije u skladu s očiglednim značenjem (*te'vīl*)¹⁵, specifikacije i ograničenja značenja (*tahṣīṣ*) i derogacije (*nesh*).

Iz navedenih karakteristika očigledno je da je *naṣṣ* za jedan stepen "jači" od *zāhir*-a jer izvedena pravna norma (*ḥukm*) iz *naṣṣ*a glavna je namjera teksta i predstavlja njegovu glavnu temu, dok u slučaju *zāhir*-a izvedeni *ḥukm* ne predstavlja glavnu temu teksta, niti njegov glavni cilj.

Prema tome, kada se pojavi kontradikcija između *zāhir*-a i *naṣṣ*-a, *naṣṣ* će imati prednost.

Sljedeći primjeri pokazuju prethodnu tvrdnju.

a) Časni Kur'an kaže: "I majke će zadajati djecu svoju dvije pune (godine), za onog ko želi da upotpuni dojenje..."¹⁶ U drugom ajetu se kaže: "...a nošenje njegovo i odbijanje njegovo od dojenja je trideset mjeseci."¹⁷

Svrha objave (*sebebi vurūd*)¹⁸ prvoga ajeta je da objasni dužinu perioda dojenja novorođenčeta. Stoga je to *naṣṣ* jer značenje teksta, koje je jasno, dodatno je objašnjeno povodom objave (*sebebi muzūl*).

S druge strane, drugi ajet jasno ističe da period dojenja traje trideset mjeseci. Ta indikacija je *zāhir* jer to nije objavljeno da bi se objasnio period dojenja, već da bi se iznijele na vidjelo majčine zasluge prema svom djetetu. Dokaz za ovu tvrdnju (da je ajet objavljen da bi se obznanile zasluge majke prema njenom djetetu) je početak samoga ajeta: "I *vassijetili* smo čovjeku za roditelje njegove - nosila ga je majka njegova slabošću nad slabosti, a odbijanje njegovo

¹⁴ Serahsī, *Uṣūlus-Serahsī*, I:164.

¹⁵ U slučaju *naṣṣ*-a mogućnost *te'vīl*-a je manja nego u slučaju *zāhir*-a jer *naṣṣ* predstavlja glavnu temu teksta za razliku od *zāhir*-a.

¹⁶ El-Bekare, 233.

¹⁷ El-Aḥkāf, 15.

¹⁸ Ibn Kesīr, *Tefsīru-l-Kur'ān el-'azīm*, I: 380-381.

je u dvije godine – “Zahvaljui Meni i roditeljima svojim, Meni je dolazište!”¹⁹

Kada primijenimo princip da *naṣṣ* prevladava (*rādžih*) nad *zāhir*-om, to rezultira davanjem prednosti prvom ajetu i njegovom značenju. Shodno tome, pravna norma (*ḥukm*) izvedena iz ajeta bila bi da majke trebaju dojiti svoju djecu dvije godine, ako žele dovršiti puni period dojenja.²⁰

b) Časni Kur'an kaže: “... a dozvoljeno vam je šta je mimo toga, da tražite imecima svojim (kao) kreposni, ne (kao) bludnici.”²¹

Ovaj ajet ima vidljivo (*zāhir*) značenje²² koje dozvoljava ženidbu sa neograničenim brojem žena. Nakon što su spomenute žene, koje je zabranjeno ženiti, jasno je konstatirano da sve ostale su dozvoljene. Dakle, prema vidljivom (*zāhir*) značenju ovoga ajeta, muškarac može imati u braku, u isto vrijeme, više od četiri žene.

Međutim, u jednom drugom ajetu stoji: “A ako se bojite da nećete biti pravedni prema siročadi, tad ženite šta je dobro za vas od žena: dvije, i tri i četiri.”²³ Ovaj ajet ograničava broj na četiri, tako da postoji očigledna kontradikcija između ta dva ajeta. Uzimajući u obzir činjenicu da je drugi ajet objavljen kako bi se objasnio broj, on je *naṣṣ*, a *naṣṣ* ima prednost nad *zāhir*-om.²⁴ Shodno tome, pravna norma (*ḥukm*) (dozvola da se istovremeno imaju najviše četiri žene) izvedena iz drugog ajeta ima prednost (*rādžih*).²⁵

¹⁹ Lukmān, 14. Vidi: Neseḫī, *Keṣḫu-l-esrār*, I:211-212; Ibn Kesīr, *Tefsīru-l-Kur'ān el-'azīm*, IV:200-201.

²⁰ O ovome Časni Kur'an kaže: “...za onog ko želi da upotpuni dojenje” (El-Bekare, 233.)

²¹ En-Nisā', 24.

²² Ovaj ajet nije *naṣṣ* u ovom značenju uprkos činjenici da je jasan i očigledan jer on nije objavljen u svrhu pojašnjenja tog specifičnog značenja, već da bi se navele žene koje se ne mogu uzeti u brak (*el-muḥarremātu minen-nisā'*). Stoga je ovaj ajet *naṣṣ* u ovom drugom značenju.

²³ En-Nisā', 3.

²⁴ U isto vrijeme, prvi ajet je *naṣṣ* u propisivanju vjenčanog dara (*mehr*), a drugi ajet je *zāhir* u nepropisivanju vjenčanog dara (jer se vjenčani dar ne spominje). Shodno tome, vjenčani dar (*mehr*) je vadžib pošto *naṣṣ* ima prednost nad *zāhir*-om.

²⁵ Pitanje višeženstva tema je koja je i dalje otvorena za diskusiju, s obzirom da prva stranica sure En-Nisā', u kojoj se nalazi ovaj ajet, govori u potpunosti o siročadi (*jetimima*), tako da postoji realna mogućnost da se ajet odnosi isključivo na ženidbu udovica koje imaju djecu, s ciljem njihovog zbrinjavanja.

c) Poslanik, *'alejhi efdaluṣṣalāti ves-selām*, je rekao: "Nema namaza onome ko ne prouči Fatihu."²⁶

Očigledno (*ẓāhir*) značenje ovog hadisa kaže da namaz nije valjan bez Fatihe, bez obzira da li je namaz obavljen u džematu ili samostalno. Na tu pravnu normu (*ḥukm*) ukazano je negacijom u Poslanikovoj, *'alejhi efdaluṣṣalāti ves-selām*, riječi "nema".

U jednom drugom hadisu Poslanik, *'alejhi efdaluṣṣalāti ves-selām*, je rekao: "Ko ima imama (koji klanja u džematu) učenje imamovo je učenje za njega."²⁷ To znači da ako neko klanja u džematu nije dužan učiti Fatihu. Shodno tome, kada je učenje u džematu u pitanju, ovaj hadis se ne slaže s prethodnim.

Međutim, potonji hadis je, po ovom konkretnom pitanju, jasniji od prvog jer je cilj kazivanja ovog hadisa bio da objasni samo to konkretno pitanje. Stoga je potonji hadis *naṣṣ* jer je njegovo značenje podržano povodom kazivanja (*sebebu-l-vurūd*) i, shodno tome, ima prednost nad *ẓāhir*-om. Prema tome, neko ko klanja u džematu nije obavezan učiti Fatihu.²⁸ Prvi hadis se odnosi na nekoga ko klanja sam, ili, pak, ima za cilj da negira kvalitet samog namaza.²⁹

Kontradikcija (te'ārūḍ) između *naṣṣ*-a i *mufesser*-a

Prethodno je navedena terminološka definicija *naṣṣ*-a i njegove opće karakteristike.

Što se tiče *mufesser*-a i njegove karakteristike možemo prepoznati u dostupnim definicijama učenjaka Hanefijske pravne škole.

Bezdevī je definirao *mufesser* na sljedeći način: "*Mufesser* je (tekst) koji je jasniji od *naṣṣ*-a zbog značenja koje se nalazi u tekstu"³⁰

²⁶ Buḥārī, *El-Džāmi' eṣ-ṣaḥīḥ*, I: 184 (10:95); Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, I:295 (no. 394).

²⁷ Ibn Mādždže, *Sunen*, I:277 (br. 850). (Ova predaja je slaba (*da'īf*)).

²⁸ Ovo pitanje je predmet široke rasprave među naučnicima. Navedeni primjer u skladu je sa Hanefijskim mezheбом, koji kaže da neko ko klanja u džematu ne mora učiti Fatihu. Vidjeti: Ṭaḥāwī, *Muḥteṣar eṭ-Ṭaḥāwī*, str. 27; Margīnānī, *El-Hidāje*, I:55.

²⁹ To znači da je namaz bez Fatihe nepotpun.

³⁰ Kao, naprimjer, kada riječ u tekstu pojašnjava samu sebe. To su situacije kada riječi, same po sebi, nisu podložne *te'vīl*-u ili *taḥṣīs*-u, poput brojeva, pošto su njihove vrijednosti (značenja) nepromjenjive, ili kada sam tekst sadrži objašnjenje, kao u ajetu: "Čovjek je, uistinu, stvoren malodušan: kada ga nevolja snađe – brižan je, a kada mu je dobro – nepristupačan je." (El-Me'āridž, 19-21) U ovom ajetu njegov drugi dio objašnjava značenje riječi "malodušan". Takva objašnjenja se mogu pojaviti u istom tekstu, kao u ovom ajetu, ili u drugom odvojenom tekstu.

ili nečeg drugog, kao u situaciji kada je dvosmislenog (*mudžmel*) značenja, pa bude popraćen definitivnim objašnjenjem (*bejān kaṭ'ī*) koje zatvara mogućnost *te'vīl*-a, ili u situaciji kada je općeg značenja (*lafz 'āmm*), pa bude popraćen (pojašnjenjem) koje zatvara mogućnost specifikacije (*tahšīš*).”³¹

Seraḥsī je definirao mufesser kao: “Ime dato otvorenom (značenju u tekstu) čija namjera je otvorena na način³² koji ne ostavlja mogućnost za *te'vīl*.”³³

Neseḥfī je ponudio sljedeću definiciju: “*Mufesser* je (tekst) koji je jasniji na način koji ne ostavlja mogućnost za *te'vīl* i *tahšīš*.”³⁴

Iz ovih definicija možemo razumjeti da glavne karakteristike *mufesser*-a su:

1) Njegovo značenje je toliko očigledno i jasno da nudi spontano razumijevanje.

2) Derivirani pravni propis (*ḥukm*) iz *mufesser*-a je prava svrha govora zakonodavnog teksta i predstavlja njegovu glavnu temu, koja je potvrđena u drugim tekstovima.

3) Mogućnosti *tahšīš*-a i *te'vīl*-a ne postoje u slučaju *mufesser*-a. *Mufesser* je otvoren samo za mogućnost derogacije (*nesh*) i to za života Poslanikovog, ‘*alejhi eḥḍaluṣṣalāti ves-selām*, ne nakon njegova odlaska sa ovoga svijeta.

U zaključku možemo reći da i *naṣṣ* i *mufesser* dijele prve dvije karakteristike, ali se razlikuju u odnosu na treću. *Mufesser* je “jasniji” jer nije podložan *tahšīš*-u i *te'vīl*-u dok je *naṣṣ* otvoren za njih. Stoga, ako dođe do kontradikcije između njih, *mufesser*-u bi se dala prednost.

Evo nekoliko primjera za tu kontradikciju:³⁵

a) Poslanik, ‘*alejhi eḥḍaluṣṣalāti ves-selām*, je rekao: “...onda se okupaj i uzmi abdest (*vuḍū*) za svaki namaz...”³⁶

³¹ Buḥārī, *Keṣfu-l-esrār*, I:49.

³² Taj otvoreni način ne bi trebao u sebi nositi bilo kakvu sumnju u vezi sa svojim značenjem. Dakle, značenje mora biti definitivno (*kaṭ'ī*).

³³ Seraḥsī, *Uṣūls-Seraḥsī*, I:165.

³⁴ Neseḥfī, *Keṣfu-l-esrār*, I:208.

³⁵ Neseḥfī, *Keṣfu-l-esrār*, I: 212; Mejhevī, *Šerḥu nūri-l-envār 'alā el-Menār*, I:212-213.

³⁶ Buḥārī, *El-Džāmi 'eṣ-ṣaḥīḥ*, I: 63 (4:63); Ibn Mādždže, *Sunen*, I:204 (br. 624); Tirmidī, *El-Džāmi 'eṣ-ṣaḥīḥ*, I:217-218 (br. 125).

U drugoj predaji ovog hadisa on je rekao: “...onda se okupaj i uzmi abdest (*vuḍū*) za svako namasko vrijeme”.³⁷

Prva predaja (*rivājet*) preporučuje ženi, čija je menstruacija trajala duže od očekivanog (*musteḥāda*) novi abdest (*vuḍū*) za svaki namaz, u svakom trenutku jednog namaskog vremena, bez obzira da li je to obavezan redovni namaz (*farz*) koji se obavlja u svoje pravo vrijeme, ili obavezni namaz koji se obavlja kasnije (*kaḍā^{en}*), i bez obzira da li je to dobrovoljni namaz (*nafila*)³⁸. Ta predaja je jasna i njeno značenje je glavna tema teksta. Stoga se smatra *naṣṣ*-om za tu pravnu normu (*ḥukm*).

Značenje ove druge predaje (*rivājet*) je očigledno jasno u pogledu da li je jedan abdest dovoljan za jedno namasko vrijeme jer je izričito kazano “za vrijeme”. Ta predaja (*rivājet*) smatra se *mufesser*-om jer riječ “vrijeme” (*vakt*) se eksplicitno spominje kao objašnjenje (*tefsīr*) i predstavlja glavnu temu teksta.

Kada se suoče navedene dvije naracije, postaje očigledno da su u koliziji. Zbog činjenice da je prva predaja *naṣṣ*, a druga *mufesser*, ovoj drugoj se daje prednost. Stoga je za *musteḥāda* ženu dovoljan jedan abdest za jedno namasko vrijeme. Tokom jednog namaskog vremena ona može klanjati bilo koji broj obaveznih (*farz*) i dobrovoljnih (*nafila*) namaza.³⁹

Zbog činjenice da je *naṣṣ* otvoren za tumačenje koje nije u skladu s očiglednim značenjem (*te’vīl*) i da se s *naṣṣ*-om iz prve predaje konfrontira pouzdan dokaz koji sugerira drugačije značenje,

³⁷ Marginānī, *El-Hidāje*, I:32; Zejle’ī, *Naṣbur-rāje*, I:204. Zejle’ī je rekao da je ova predaja vrlo čudna (*garīb^{um} dżidd^{en}*).

³⁸ Pravnici koji su na stanovištu da *musteḥāda* mora uzeti abdest za svaki namaz, koji klanja u jednom namaskom vremenu, napravili su izuzetak kada su u pitanju *nafile* i namazi na *kada*. Rekli su da u tom stanju žena ima olakšicu da klanja sa jednim abdestom više od jedne *nafile* ili namaza na *kada*. Oni tvrde da ovi namazi mogu biti brojni i da će joj uzrokovati poteškoće, ako bi morala uzimati abdest za svaki namaz. (Vidi: Šīrāzī, *El-Muḥeddeb*, I:46; Ibn Kudāme, *El-Mugnī*, I:342.)

³⁹ Ovaj zaključak je u skladu sa hanefijskim stavom. Pravna norma koju daje *mufesser* ima prednost nad *naṣṣ*-om, tako da predaja u kojoj se spominje “vrijeme” nije glavni dokaz za hanefije. Trebali su im drugi dokazi, pošto je potonja predaja (koja je *mufesser*) slaba, kao što je Zejle’ī rekao: “...vrlo čudna (*garīb^{um} dżidd^{en}*)”, te se ne može suprotstaviti prvoj predaji koja je vjerodostojna (*ṣaḥīḥ*). (Vidi: Ṭaḥāwī, *Šerḥu me’ānī-l-āṭār*, I:46, *Muḥteṣaruṭ-Ṭaḥāwī*, str. 22., Zejle’ī, *Naṣbur-rāje*, I:204.)

Međutim, većina pravnika (*dżumhūru-l-fukahā*) ima drugačije mišljenje. Oni su dali prednost drugoj predaji (... uzimajte abdest (*vuḍū*) za svaki namaz.” (... *teveḍa’ī li kulli ṣalātⁱⁿ*) jer se to prenosi u vjerodostojnoj (*ṣaḥīḥ*) predaji, što nije slučaj u drugoj predaji: “Uzmite abdest (*vuḍū*) za vrijeme svakog namaza, za koju je Zejle’ī tvrdio da je vrlo čudna (*garīb^{um} dżidd^{en}*). (Vidi: Zejle’ī, *Naṣbur-rāje*, I:204.)

naredba “za svakog” (*li kulli*) može se tumačiti kao “za vrijeme svakog” dodavanjem riječi “vrijeme”.⁴⁰ Shodno tome, hadis bi se tumačio na sljedeći način: “...uzmi abdest (*vuḍū*) u vrijeme svake molitve.” Ovakvim tumačenjem očigledne kontradiktornosti bi nestalo. Shodno tome, jedan abdest bio bi dovoljan za svako namasko vrijeme tokom kojeg se može klanjati bilo koji broj obaveznih (*farz*) i dobrovoljnih (*nafila*) namaza.

b) Ako neko kaže: “Oženio sam ženu na mjesec dana.” (*Tezevedžtu imre’et^{en} šehr^{en}*.) to bi se po šerijatu smatralo privremenim (*mut’a*), a ne legalno validnim brakom. Ovaj zaključak se izvodi iz izraza “oženio sam” (*tezevedžtu*). Taj izraz je *naṣṣ* koji se jasno odnosi na brak, s tim da postoji mogućnost da se odnosi i na privremeni brak je (*mut’a*). Međutim, riječi “na mjesec dana” (*šehr^{en}*) predstavlja pojašnjenje (*tefsīr*) koje dodaje značenje *mut’a* braka i sugerira da je mislio na privremeni (*mut’a*) brak. Ne postoji mogućnost da je mislio na zakoniti brak jer zakoniti brak nije podložan vremenskom ograničenju.

Prema pravilu po kom *mufesser* ima prednost u odnosu na *naṣṣ*, pravna norma (*ḥukm*) u ovom slučaju tretirala bi ovaj brak privremenim (*mut’a*) i bio bi nezakonit, prema mišljenju većine šerijatskih pravnika.

Kontradikcija (te‘āruḍ) između mufesser-a i muḥkem-a

Prethodno je navedena terminološka definicija *mufesser*-a i njegove opće karakteristike iz kojih su prepoznate njegove tri osnovne karakteristike.⁴¹

Karakteristike *muḥkem*-a, također, možemo uzeti iz definicija koje su ponudili učenjaci Hanefijske pravne škole:

Bezdevī je definirao *muḥkem* na sljedeći način: “Ukoliko se snaga *mufesser*-a poveća i njegova namjena postane precizna i čvrsta, onda se naziva *muḥkem*.”⁴²

Seraḥsī u definiciji *muḥkem*-a kaže: “On je dodatak⁴³ na ono što smo već kazali⁴⁴.”⁴⁵

⁴⁰ Jer na arapskom se može reći: “*Dži’uke li-ṣalatiz-zuhri*.”, a to znači: “Doći ću ti u (u vrijeme) podne namaza.” “Vrijeme” se izričito ne spominje, ali bi ga svi razumjeli iz te rečenice.

⁴¹ Vidi: “Kontradiktornost između *naṣṣ*-a i *mufesser*-a”.

⁴² Buḥārī, *Keṣfu-l-esrār*, I:51.

Neseфі je *muḥkem* definirao kao: “(Izraz) čiji je cilj jasniji i čvršći po pitanju mogućnosti derogacije (*nesh*) i zamjene (*tebdīl*).”⁴⁶

Prema tome, karakteristike *muḥkem*-a su:

- 1) Do njegova značenja se lahko i brzo dolazi jer jasno i čvrsto.
- 2) Izvedeni pravni propis (*ḥukm*) iz *muḥkem*-a predstavlja glavnu svrhu kazivanja zakonodavnog teksta i predstavlja glavnu temu teksta.
- 3) Ne postoji mogućnost *tahsīs*-a i *te'vīl*-a.
- 4) Ne postoji mogućnost derogacije (*nesh*), kako za života Poslanikovog, '*alejhi efdaluṣṣalāti ves-selām*, tako i nakon njegova odlaska sa ovoga svijeta.

Može se zaključiti da su i *muḥkem* i *mufesser* slični u prve tri karakteristike. Međutim, u četvrtoj karakteristici oni su različiti. *Mufesser* je otvoren za mogućnost derogacije (*nesh*) tokom života Poslanika, '*alejhi efdaluṣṣalāti ves-selām*, za razliku od *muḥkem*-a koji nije otvoren za derogaciju (*nesh*) bilo kada. Stoga, kada dođe do kontradikcije između njih *muḥkem* bi imao prednost kao u sljedećem primjeru:⁴⁷

Časni Kur'an kaže o davanju dokaza i svjedočenju:

“I pozovite da svjedoče dvojica pravedna između vas.”⁴⁸

Ovaj tekst je *mufesser* jer je njegovo značenje jasno, predstavlja osnovnu temu teksta, a dodatno se objašnjava atributom “pravedna” i činjenicom da treba prihvatiti razlog svjedočenja. Prema opštem značenju ovog ajeta prihvatit će se svjedočenje nekoga ko je kažnjen zbog lažne optužbe čestitog lica, ako se pokajao i ako mu je vraćen status pravednosti.

U drugom ajetu, koji se odnosi na osobu koja je bila kažnjena jer je nepravедno optužila čednu osobu, Časni Kur'an kaže:

“One koji okrive poštene žene, a ne dokažu to s četiri svjedoka, sa osamdeset udaraca biča izbičujte i nikada više svjedočenje njihovo ne primajte; to su nečasni ljudi, osim onih koji se poslije toga pokaju i poprave, jer i Allah prašta i samilostan je!”⁴⁹

⁴³ U svojoj jasnoći i eksplicitnosti.

⁴⁴ Misli na *mufesser*.

⁴⁵ *Seraḥsī, Uṣūlus-Seraḥsī*, I:165.

⁴⁶ Neseфі, *Keṣfu-l-esrār*, I:209.

⁴⁷ Vidi: Mejhevī, *Šerḥu nūri-l-envār 'alā el-Menār*, I:213-214,

⁴⁸ *Eṭ-Ṭalāk*, 2.

⁴⁹ *En-Nūr*, XXIV:4-5.

Potonji ajet je *muḥkam* zbog pojave riječi “zauvijek” (*ebed^{en}*) koja nosi značenje kontinuiteta i stoga isključuje sve mogućnosti derogacije (*nesh*). Shodno tome, svjedočenje osobe koja je kažnjena zbog optužbe na račun čedne žene, ne prihvata se čak i ako se ta osoba pokajala. Dakle, ovo značenje se ne slaže sa značenjem prethodnog ajeta. S obzirom na činjenicu da *muḥkem* ima prednost nad *mufesser*-om, svjedočenje se ne prihvata od osobe koja je kažnjena zbog klevete (*kazf*) čak i ako se nakon toga pokajala i vraćen joj status pravednosti⁵⁰.

Davanje prednosti *muḥkem*-u nad *mufesser*-om, na osnovu toga što prvi nije otvoren za mogućnost derogacije (*nesh*) za razliku od drugog koji može biti derogiran za vrijeme života Poslanika, ‘*alejhi efdaluṣṣalāti ves-selam*, čini se slabim dokazom jer smrću Poslanika, ‘*alejhi efdaluṣṣalāti ves-selam*, *mufesser* automatski postaje ekvivalent *muḥkem*-u. Ovo je jedan od razloga zašto se islamski učenjaci ne oslanjaju mnogo na ovaj dokaz u svojoj argumentaciji, već svoje stavove potkrepljuju drugim dokazima.⁵¹

Kontradikcija (te‘āruḍ) između *naṣṣ*-a i *muḥkem*-a

Kada se uporede karakteristike *naṣṣ*-a i *muḥkem*-a⁵², može se zaključiti da je *muḥkem* moćniji jer, za razliku od *naṣṣ*-a, nije otvoren za tumačenje koje nije u skladu s očiglednom značenjem (*te‘vīl*), ni za specifikaciju značenja (*takhṣīṣ*), ili derogiranje (*nesh*). Stoga, kada dođe do kontradikcije između njih, *muḥkem* će imati prednost kao što je pokazano u sljedećem primjeru:

Časni Kur’an kaže: “Ako se bojite da prema ženama sirotama nećete biti pravedni, onda se ženite onim ženama koje su vam dopuštene, sa po dvije, sa po tri i sa po četiri.”⁵³

⁵⁰ Ovo pitanje je predmet neslaganja i širokih diskusija između hanefija i šafija. Zaključak zasnovan na pravilu da *muḥkem* ima prednost nad *mufesser*-om, da svjedočenje *kāzifa* (nekog ko je kažnjen zbog lažne optužbe čedne osobe) neće biti prihvaćeno je u skladu sa hanefijskim mezhebo. Oba mezheba daju i druge dokaze u prilog svom mišljenju. (Pogledati poglavlja o *kazfu* i svjedočenju u njihovim knjigama.)

⁵¹ Vidi: Ibn Kesīr, *Tefsīru-l-Kur’ān el-‘azīm*, III:354-355; Kurtubī, *El-Džāmi‘ li aḥkāmī-l-Kur’ān*, XII:180-181.

⁵² Pogledati: “Kontradikcija između *zāhir*-a i *naṣṣ*-a” i “Kontradikcija između *mufesser*-a i *muḥkem*-a”.

⁵³ En-Nisā’, 3.

Ovaj ajet je *naṣṣ* u pogledu dozvole da muškarac ima četiri žene u isto vrijeme. Ovo jasno značenje, koje predstavlja glavnu temu ovog ajeta, čini da on bude *naṣṣ*. Pravna norma (*ḥukm*) izvedena iz ovog ajeta odnosi se i na Poslanika, '*alejhi efdaluṣṣalāti ves-selam*, i, shodno tome, njegove supruge su se mogle ponovo udati nakon njegove smrti.

Međutim, u drugom ajetu Časni Kur'an kaže:
"Vama nije dopušteno da Allahova Poslanika uznemirujete niti da se ženama njegovim poslije smrti njegove ikada oženite."⁵⁴

Ovaj ajet je *muḥkem* u vezi sa zabranom vjenčanja sa bilo kojom Poslanikovom, '*alejhi efdaluṣṣalāti ves-selam*, suprugom nakon njegove smrti. To je *muḥkem* zbog riječi "ikada" (*ebed^{en}*) koja isključuje tumačenje koje nije u skladu s očiglednom značenjem (*te'vīl*) ili derogacije (*nesh*). S obzirom na to da *muḥkem* ima superiornost (*rādžih*) u odnosu na *naṣṣ*, ovaj potonji propis (*ḥukm*) je na snazi, tako da brak ni sa jednom od Poslanikovih, '*alejhi efdaluṣṣalāti ves-selam*, supruga nije bio dozvoljen.

Zaključak

S obzirom da su učenjaci Hanefijske pravne škole jasno definirali kategorije (*vāḍih*) značenja zakonodavnog teksta: *zāhir*, *naṣṣ*, *mufesser* i *muḥkem*, logično je da su ta značenja prepoznavali u zakonodavnim tekstovima i da su mogli prepoznati razlike među njima i na osnovu tih razlika odlučivati koje značenje ima jaču pravnu snagu i, shodno tome, kojoj indikaciji se daje prednost u slučaju kolizije. U konačnici, to je značilo, a što je vrlo važno posebno istaknuti, da je njihov *idžtihād* u tom pogledu bio utemeljen na dokazima i da nije bio rezultat proizvoljne volje i pukog nagađanja. To je ulijevalo sigurnost pripadnicima islama, koji su te derivirane propise iz zakonodavnih tekstova primjenjivali u svom dunjalučkom životu.

⁵⁴ El-Aḥzāb, 53.

Literatura

- ‘Askalānī, A. ‘A. K. (1301 H). *Fethu-l-Bārī*, El-Maṭba‘a el-emīrije, Kairo.
- Bādšāh, M. A. Ḥ. Ḥ. Ḥ. B. M. (bez godine izdanja). *Tejsīrut-Taḥrīr*, Dāru-l-fikr, Bejrut, Libanon.
- Bejhekī, A. H. B. (1356 H/1937). *Es-Sunen el-kubrā*, Maṭba‘atu Dāru-l-Me‘ārif el-‘Uṭmānijje, Hajderabad.
- Bezdevī, ‘A. M. (bez godine izdanja). *Uṣūlu Fahri-l-islām el-Bezdevī*, štampano na marginama *Kešfu-l-esrār ‘an uṣūli Fahri-l-islām el-Bezdevī*, Dāru-l-kitāb el-islāmī, Kairo.
- 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‘u eṣ-ṣaḥīḥ*, El-Mektebe el-islāmijje, Istanbul, Turkiye.
- Debbūsī, A. U. (bez godine izdanja). *El-Esrār fi-l-uṣūli ve-l-furū‘i fi takvīmi edilletiṣ-šer‘i*, doktorska disertacija branjena na Univrzitetu Kairo doktoranta Maḥmūd Tefvik ‘Abdullah el-‘Avāṭilī el-Rughā‘ī.
- Ibn Ebī-l-‘Izz, (bez godine izdanja). *Šerḥu-l-‘akīde et-Ṭaḥavijje*, Mu‘essestur-risāle, Bejrut, Libanon.
- Ibn Emīri-l-Ḥādždž, M.M. H. (1403 H/1983). *Et-Takrīru ve-taḥbīru*, Dāru-l-kutub el-‘ilmijje, Egipat.
- Handžić, M. (1999). Izabrana djela Mehmeda Handžića (Studije iz šeriatskog prava, Knjiga 5), Ogledalo, Sarajevo.
- Ibn Kesīr, I. E. I. K. (1414 H/1994). *Tefsīru-l-Kur‘ān el-‘aẓīm*, Revival of Islamic Heritage Society, Kuvajt.
- Ibn Kudāme, ‘A. A. M. (bez godine izdanja). *El-Mugnī*, Mektebetur-Rijāḍ el-ḥadīte, Rijad, Saudijska Arabija.
- Kurṭubī, M. A. (bez godine izdanja). *El-Džāmi‘ li aḥkāmi-l-Kur‘ān*, (bez godine izdanja). Dāru-l-kitāb el-‘arebī, Egipat.
- Ibn Mādždže, M. Y. (bez godine izdanja). *Sunen*, Priredio: Muḥammed Fu‘ād ‘Abdu-l-Bākī, El-Maktebe el-islāmijje, Istanbul, Turkiye.
- Marginānī, B. ‘A. ‘A. (bez godine izdanja). *El-Hidāje*, El-Maktebe el-islāmijje, Istanbul, Turkiye.
- Medžme‘u-l-lugati el-‘arebijeti, (1380/1960) *El-Mu‘džem el-vesīf*, Dāru ihjā‘it-turāt el-‘arebī, II izdanje, Kairo.
- Mejhevī, ‘U. H. (1406 H/1986). *Šerḥu nūri-l-envār ‘alā-l-Menār*, Štampano na marginama *Kešfu-l-esrār šerḥu-l-muṣannifi ‘alā-l-Menār*, Prvo izdanje. Dāru-l-Bāz, Mekka.

- Muftić, T. (2004). *Arapsko-bosanski rječnik*, Kalem, Sarajevo.
- Muslim, H. (bez godine izdanja). *Šahīḥ Muslim*, Dāru ihjā'i-l-kutub el-'arabijje, Kairo.
- Neseḥī, A. B. 'A. A. (1406 H/1986). *Kešfu-l-esrār šerḥu-l-muṣannifi 'ale-l-Menār*, Dāru-l-Bāz, Mekka.
- Nevevī, (bez godine izdanja). *Šerḥu Šahīḥi Muslim*, Muḥammed 'Alī Šubejḥ, Egipat.
- Seraḥsī, M. (bez godine izdanja). *Uṣūlus-Seraḥsī*, Dāru-l-ma'rife, Bejrut, Libanon.
- Ševkānī, (bez godine izdanja). *Nejlu-l-Evṭār*, Maṭba'atu Muṣṭafā el-bābī el-halebī, Kairo.
- Širāzī, I. A. J. (bez godine izdanja). *El-Muheddeb*, Maṭba'atu Muṣṭafā el-bābī el-halebī, Kairo.
- Ṭaḥāvī, A. M. S. (1406 H/1986). *Muḥteṣaruṭ-Ṭaḥāvī*, Priredio: Ebū-l-vefā' el-afgānī, Dāru ihjā'i-l-'ulūm, Bejrut, Libanon.
- Ṭaḥāvī, A. M. S. (1302 H). *Šerḥu me 'ānī-l-āṭār*, Indija.
- Tirmidī, M. I. S. (bez godine izdanja). *El-Džāmi' eṣ-šahīḥ*, Priredio: Aḥmed Muḥammed Šākir. Dāru-l-kutub el-'ilmijje, Bejrut, Libanon.
- Zejle'ī, M. 'A. J. (1357 H). *Naṣbur-rāje*, Prvo izdanje. Maṭba'atu Dāru-l-Me'mūn, Egipat.

CONTRADICTION BETWEEN THE CLEAR (*WĀḌIḤ*) MEANINGS OF THE LEGISLATIVE TEXT IN THE HANAFI *MADHĤĤAB*

Šukrija Ramić, PhD

Abstract

This paper examines the issue of contradictions between the clear (*wāḍiḥ*) meanings of the legislative text within the legal methodology (*Uṣūlu-l-fiqh*) of the Hanafi School of Law. The Hanafi School of Law categorized the clear meaning of the legislative text (*wāḍiḥ*) into four categories: *zāhir*, *naṣṣ*, *mufassar* and *muḥkam*. Through the examples, this paper analyses the legal rulings of Hanafi scholars and presents the results and consequences of their rulings on legal reasoning (*ijtihād*) in the Hanafi *madhḥab*. As an introduction to this work, a brief explanation of the discipline of linguistics in *Uṣūlu-l-fiqh* is given, in order to make this issue easier to understand. In the conclusion, the significance of the fact that the scholars of the Hanafi *madhḥab* clearly defined the categories (*wāḍiḥ*) of the meaning of the legislative text was highlighted, that they could recognize these meanings and, according to this knowledge, prefer the stronger meaning in case of contradiction between them.

Keywords: Hanafi jurists, legislative text, clear meaning (*wāḍiḥ*), visible, obvious meaning (*zāhir*), explicit meaning (*naṣṣ*), clarified, interpreted meaning (*mufassar*), precise, firm meaning (*muḥkam*), legal reasoning (*ijtihād*).

التعارض بين أقسام الواضح من النص التشريعي في المذهب الحنفي

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

الملخص

يتناول هذا البحث مسألة التعارض بين المعاني الواضحة للنص التشريعي في المذهب الحنفي. وقد قسم المذهب الحنفي المعنى الواضح للنص التشريعي إلى أربعة أقسام: الظاهر والنص والمفسر والمحكم. ومن خلال الأمثلة المذكورة تحلل هذه الورقة الحلول الشرعية عند علماء الحنفية، وتعرض نتائج حلولهم على الاجتهاد في المذهب الحنفي. وقد تقدم في مقدمة هذه الدراسة شرح مختصر لعلم اللغة في أصول الفقه، تسهيلاً للفهم في هذه المسألة. وفي الخاتمة برزت أهمية كون علماء المذهب الحنفي قد حددوا بوضوح أقسام المعاني الواضحة التشريعي، ليتمكنوا من التعرف على هذه المعاني، وبموجب هذه المعرفة تقديم المعنى الأقوى في حالة وجود التعارض بينها.

الكلمات المفتاحية: فقهاء الحنفية، النص التشريعي، الواضح، الظاهر، النص، المفسر، المحكم، الاجتهاد.