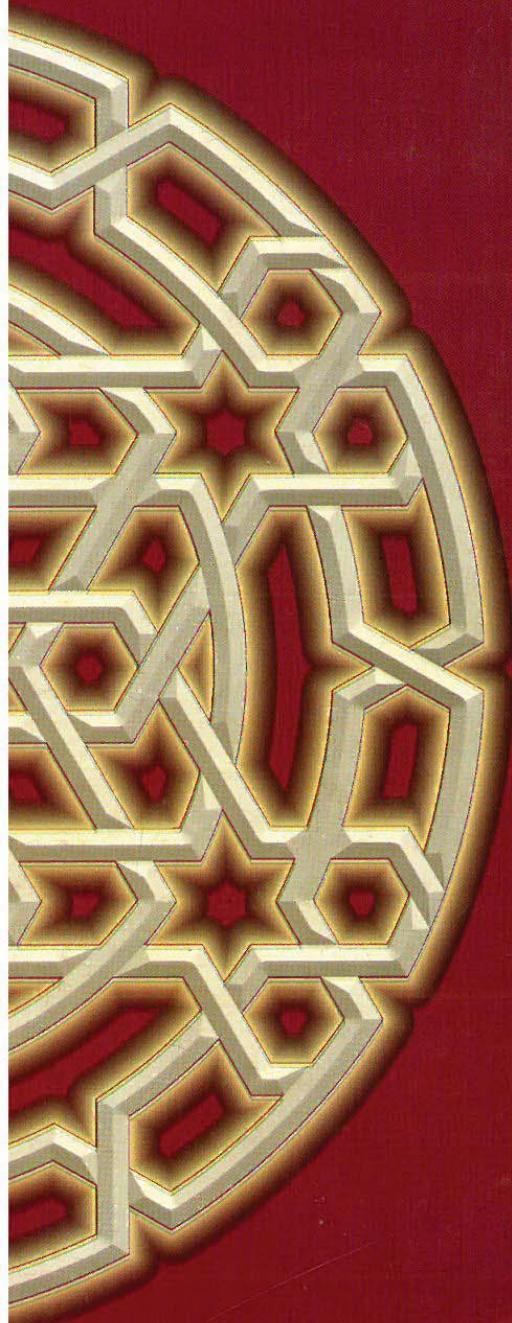




fakultet islamskih nauka
u sarajevu



ZBORNIK RADOVA **15**

Univerzitet u Sarajevu - Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

ZBORNIK RADOVA
Izlazi jednom godišnje

Izdavač:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Za izdavača:
Prof. dr. Ismet Bušatlić

Priprema:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Lektor:
Prof. dr. Džemal Latić

Prijevod na arapski:
Mr. Amrudin Hajrić

Prijevod na engleski:
Prof. dr. Murat Dizdarević

Tehnički urednik:
Nihad Lušija

Naslovna strana:
Velid Beširević

Tiraž: 300

Štampa:
"Stamparija Nedib"

UNIVERZITET U SARAJEVU - FAKULTET ISLAMSKIH
NAUKA U SARAJEVU

ZBORNIK RADOVA
FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA
U SARAJEVU

15/2011.

Redakcija:

Džemal Latić (predsjednik), Enes Karić, Adnan Silajdžić, Enes Ljevaković, Mehmed Kico, Orhan Bajraktarević, Dževad Hodžić, Almir Fatić, Amrudin Hajrić, Mujesira Zimić-Gljiva (sekretar),

Glavni urednik:
Prof. dr. Ismet Bušatlić

Adresa redakcije:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2011.

UNIVERSITY OF SARAJEVO - THE FACULTY OF ISLAMIC
STUDIES IN SARAJEVO

A COLLECTION OF PAPERS
THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
IN SARAJEVO
BOSNIA-HERZEGOVINA

15/2011.

Editorial Board:

Džemal Latić (president), Enes Karić, Adnan Silajdžić, Enes Ljevaković,
Mehmed Kico, Orhan Bajraktarević, Dževad Hodžić, Almir Fatić,
Amrudin Hajrić, Mujesira Zimić-Gljiva (secretary),

Editor-in-Chief:
Prof. Dr. Ismet Bušatlić

Editorial Office address:
THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2011.

جامعة سراييفو - كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو

مجموعة بحوث و دراسات
كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو
البوسنة والهرسك

15/2011.

هيئة التحرير:

جمال لاتيش (المحرر)، أنس كاريتش، عدنان سيلاجيتش، أنس
ليفاكوفيتش، محمد كيتسو، أورهان بايراكاريتش، جواد
هوجيتش، أمير فاتيتش، عمرو الدين خيريتش، ميسرة
زيميتش/غليفا (الأمين)

رئيس التحرير:

عميد الكلية الدكتور عصمت بوشاتليتش

العنوان:

كلية الدراسات الإسلامية

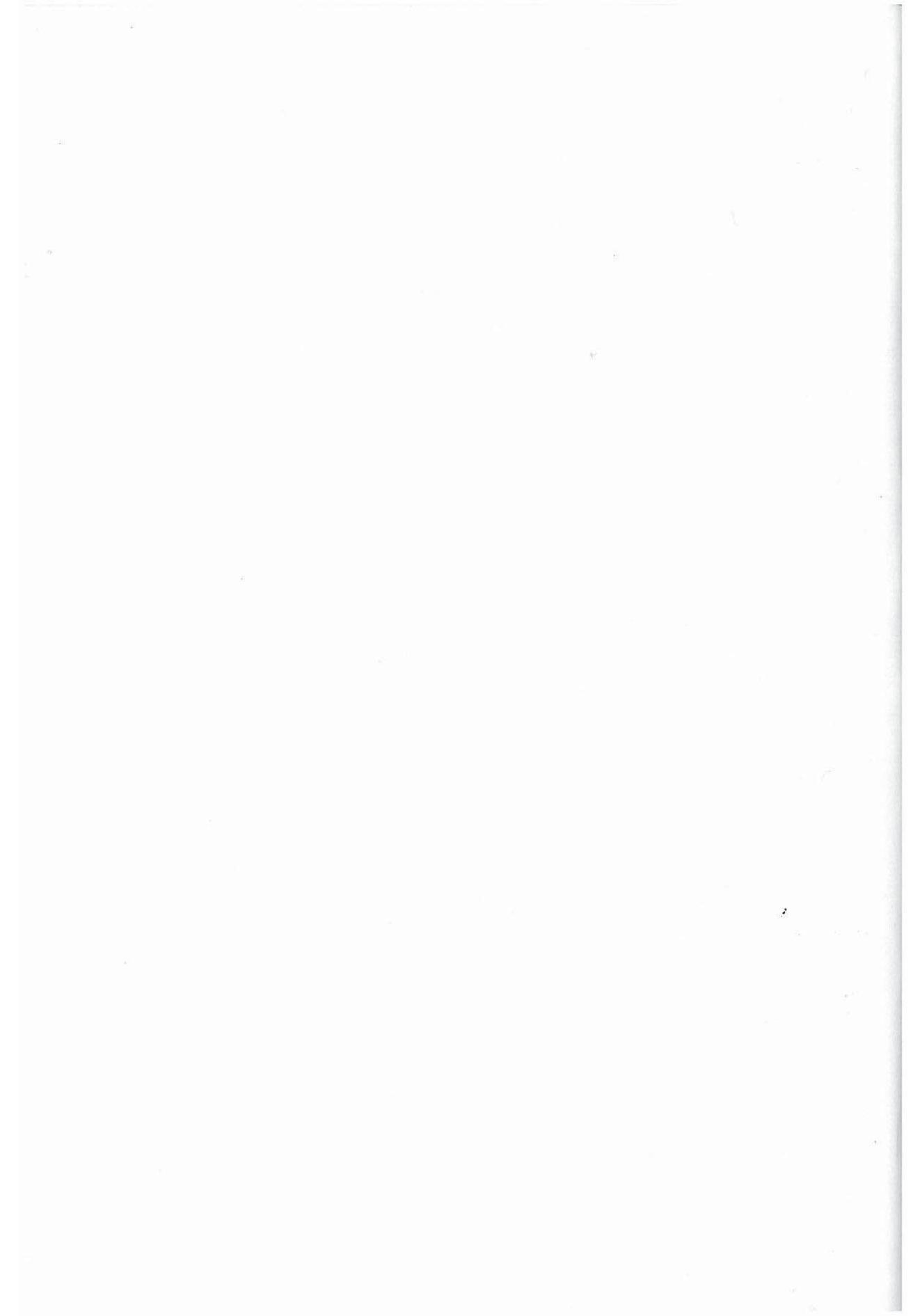
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu,

Ćemerlina 54

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

سراييفو، 2011



UVODNA RIJEČ

Bismillahi'r-Rahmani'r-Rahim:

Poštovani čitaoci,

Ove godine navršava se punih trinaest soljeća otkako je islamsko učenje preneseno na tlo evropskog kontinenta. Naime, 711. godine je sjevernoafrički vojskovođa Tarik ibn Zijad osvojio Vizigotsko kraljevstvo nakon čega su pridošli i budući muslimani zasnovali novo društveno i političko uređenje, donijeli mir među narodima, uveli pravdu i potakli raskošan kulturni i naučni razvitak ovog podneblja. Islamska civilizacija na Pirinejskom poluotoku trajala je skoro osam stoljeća, i za to vrijeme evropskoj i općečovječanskoj civilizaciji podarila krupne umjetničke, naučne i misaone plodove čija radijacija u nekom smislu traje i danas. Upravo u vrijeme zalaska te civilizacije na evropskom zapadu (krajem 15. st.), islamska civilizacija će po drugi put epohalno zakucati na evropske kapije osmanskim osvajanjima na Balkanskom poluotoku. Krajem 20. i početkom 21. st. nekoliko miliona sljedbenika islama, dolazeći u Evropu različitim povodima ili se radajući u njoj, ovdje je pronašlo svoj dom i danas oni čine značajan segment evropskih društava i njihovih političkih, kulturnih i naučnih tokova.

Tim povodom, Redakcija *Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu* odlučila je da ovoj velikoj godišnjici posveti svoj specijalni broj, i to tematizirajući samo ono prvo razdoblje islamske civilizacije na evropskome kontinentu – Endelus: muslimansku Španiju ili "španski islam", kako se ono obično naziva u historijskoj, orijentalističkoj i drugoj literaturi. Ovdje je prezntirano tridesetak naučnih i stručnih radova naših nastavnika, asistenata i saradnika, ali – i pored visokog kvaliteta tih radova – mi smo svjesni da je ova sveska našeg *Zbornika* samo kap u moru kada je riječ o spomenutom periodu islamske civilizacije. No, nadamo se, i ova kap će biti dovoljan poticaj i putokaz sadašnjim i budućim istraživačima da nastave izučavati i našoj naučnoj i kulturnoj javnosti prezentirati ovu, ali i ostale epohe, domete, refleksje i utjecaje civilizacije koju baštinimo.

Sarajevo, 5. redžeba 1432. / 7. juna 2011.

Prof. dr. Ismet Bušatlić, dekan

TEFSIR



Dr. Almir Fatić,
viši asistent

ORIJENTACIJE, ODLIKE I NAUČNA VRIJEDNOST TEFSIRA U ENDELUSU

SAŽETAK

Autor na temelju studije *Madrasah at-tafsīr fī al-andalus* Muṣṭafe Ibrāhīma al-Mušīnā i vlastitih uvida sumarno predstavlja glavne tefsirske orijentacije endeluskih mufessira. Potom ispituje tefsirske utjecaje koje su ovi mufessiri pretrpjeli od mufessira sa Istoka te njihove utjecaje jednih na druge. Kroz činjenicu nesumnjive tefsirske originalnosti endeluskih mufessira i komparativno prikazivanje pogleda mufessira iz Endelusa i mufessira sa Istoka autor izlaže i neke od temeljnih odlika škole tefsira u Endelusu. U posljednjem dijelu rada govori o naučnoj vrijednosti tefsira u Endelusu te ističe najvažnije zaključke svoga rada.

Ključne riječi: tefsirske orijentacije, tefsirski utjecaji, mufessiri iz Endelusa, naučna vrijednost tefsira u Endelusu

TEFSIRSKE ORIJENTACIJE ENDELUSKIH MUFESSIRA

Pitanje tefsirske orijentacije (*ittidžahatu t-tefsir*) usko je povezano sa pitanjem metoda tumačenja Kur'ana (*menahidžu tefsiri l-Kur'an*). Uobičajena je praksa da mufessiri u uvodima svojih tefsira izlože svoj metodološki pristup, naznače ono što je u fokusu njihove komentatorske pažnje, istaknu bitnije značajke, posebnosti ili specifičnosti svoga komentatorskog postupka, iz čega onda proizlaze i njihove glavne tefsirske orijentacije koje postaju prepoznatljivom odlikom njihovih tefsira. Mufessiri endeluske škole tefsira predstavljaju vjerodostojan primjer takve naučne prakse. Mustafa Ibrahim el-Mušina u svojoj opsežnoj studiji o školi tefsira u Endelusu upravo na temelju uvoda kao i precizne tekstualne i komparativno-kontrastivne analize tefsira čiji su autori Ibnu l-'Arebi (u. 543./1148.), Ibn 'Atijje (u. 546./1151.), El-Kurtubi (u. 671./1272.) i Ebu Hajjan (745./1344.), detektira pet tefsirske orijentacije endeluskih mufessira,¹ koje ćemo ovdje, shodno ovom istraživaču i vlastitim uvidima, sumarno elaborirati.

1) *Selefiska orijentacija (el-ittidžahu s-selefī)*

Prva orijentacija koja se može uočiti kod spomnuteh endeluskih mufessira je *selefiska*. Nakon odabranih citata iz tefsira gore navedenih mufessira, El-Mušina zaključuje da ovi endeluski mufessiri potvrđuju selefisku orijentaciju te da oni ne izlaze iz okvira tradicionalnog tefsira (*et-tefsiru bi l-me'sur*). Zapravo, tradicionalni

¹ Muṣṭafā Ibrāhīm al-Mušīnā, *Madrasah at-tafsīr fī al-andalus*, Mu'assasah ar-risāla, Bayrūt, 1986, 591. – Našim razmatranjima pridodat ćemo i endeluskog mufessira Ibn Čuzayya al-Kilbija al-Čarnātija (u. 741./1340.), odn. njegov tefsir *Kitāb at-tashīl li 'ulūm at-tanzīl*. Više o ovom mufessиру i njegovom tefsiru v.: 'Alī Muḥammad az-Zubayr, *Ibn Čuzayy wa manhağūh fī al-tafsīr*, Dār al-kalam, Dimašq, 1987; Ḥayruddin az-Ziriklī, *Al-A ṫām*, Dār al- 'ilm li al-malāyīn, Bayrūt, 1984, 5/325.

tefsir promatraju kao pravilo ili princip na kome počiva racionalno tumačenje Kur'ana (*et-tefsiru bi r-r'ej*). Selefiska orijentacija endeluskih mufessira, tvrdi El-Mušina, vidljiva je u njihovom "tumačenju riječi Allahove Knjige, objašnjenju njezinih značenja i pojašnjavanju njezinih indikacija i intencija" (*tefsiru elfazi kitabillahi ve bejani me'aniha ve tevdili medlulatiha ve mekasidiha*).² Mnogobrojni su primjeri za takvo što, ističe El-Mušina, te na primjerima interpretacije tri pitanja: a) Božanskog "zaposjedanja" Arša (*el-istiva'*), b) negacije antropomorfističke slike o Uzvišenom Bogu (*neffu t-tešbih*) i c) negacije *pravca i mesta* u odnosu na Uzvišenog Boga (*neffu l-džiheti ve l-mekan*), dokazuje tezu o selefističkoj orijentaciji endeluskih mufessira. Na primjer, na osnovu tefsira endeluskih mufessira ajeta o *istiva'u*³ zaključuje se da spomenuti endeluski mufessiri imaju jednoglasno mišljenje o tome da je *el-istiva'*: "nešto što je poznato (u lingvističkom smislu), kako ono jeste je nepoznato, a pitati o njemu je inovacija". Zapravo, ove riječi su znameniti stav imam-i Malika o *istiva'u*, koje npr. El-Kurtubi i Ibn Džuzejj navode u svojim tefsirima.⁴ Isti je slučaj i sa druga dva pitanja, što dokazuje da su ovi endeluski mufessiri dosljedni u privrženosti pobožnim precima (*selef – i salih*), odn. u slijedenju njihovog ehl-i sunnetskog vjerovanja.

2) Lingvistička orijentacija (*el-ittidžahu l-lugavi*)

Endeluski mufessiri posvećivali su veliku pažnju jeziku Kur'ana i njegovim aspektima. Kod nekih endeluskih mufessira ovo je preovlađujuća crta njihovih tefsira. Mislimo na Ibn 'Atijjea i Ebu

² Al-Mušinā, *Madrasah at-tafsīr...*, 595.

³ Al-Baqara, 29.

⁴ V. Al-Qurṭubī, *Al-Ǧami' li aḥkam al-Qur'ān*, Iḥyā' at-turāṭ al-islāmī, Bayrūt, 1985, 7/219-220; Ibn Ĝuzayy, *Kitāb at-tashīl li 'ulūm ai-tanzīl*, Dār al-qalam, s.l., s.a., 2/34. Ibn Ĝuzayy još navodi da se iste riječi prenose i od Abū Ḥanīfea, Ğa'fara as-Šadiqa i Al-Hasana al-Baṣrija.

Hajjana čija je orijentacija, kako veli El-Mušina, u potpunosti gramatička (*ittidžahen nahvijjen kamilen*). Ovaj njihov pristup je razumljiv; naime, obojica njih bili su "imami u gramatici". Es-Sujuti (u. 911./1505.) za Ibn 'Atijjea kaže da je bio "izvanredan u književnosti; dubokog uvida u arapski jezik".⁵ Šemsuddin ed-Davudi (u. 945./1538.) za Ebu Hajjana veli: "Bio je izvanredni poznavalac lingvistike, gramatike i sintakse; imam i samostalni mudžtehid u tim oblastima".⁶ Dakle, to svoje duboko i raskošno znanje arapskoga jezika ova dvojica mufessira demonstrirali su u svojim komentarima Kur'ana. Ibrahim el-Mušina u svojoj studiji dokazuje da su oba ova komentatora bila pod utjecajem basranske gramatičarske škole i njezinog rodočelnika, slavnog Sibevejha. Zato oni u svojim komentarima nude ili preferiraju gramatička rješenja na tragu ove gramatičarske škole, za što El-Mušina navodi nekolicinu primjera.⁷

El-Mušina, također, predočava moguće razloge preferiranja basranske gramatičarske škole kod ovih mufessira, ali ih i kritikuje, s jedne strane, zbog pretjeranog potpadanja pod utjecaj gramatičara iz Basre, što je rezultiralo time da Ibn 'Atijje odbacuje neka mutevatir čitanja (kiraete) Kur'ana i, s druge strane, što u svojim tefsirima daju previše prostora gramatičkim pitanjima, mišljenjima i sporenjima; ovo se posebno donosi na Ebu Hajjanov tefsir, "koji je bliži gramatičkom nego tefsirskom djelu".⁸

3) *Fikska orijentacija (el-ittidžahu l-fikhi)*

Endeluski mufessiri su posebnu pozornost usmjerili ka pravnim sadržajima Kur'ana i fikhskim pitanjima. Neki od njih su ovu orijentaciju uzeli kao temeljno polazište i načelo svog komentatorskog rada. Ibnu l-'Arebi (*Ahkamu l-Kur'an*) i El-Kurtubi (*El-Džami'u li ahkami l-Kur'an*) u naslovu svojih tefsira ističu da je

⁵ As-Suyūṭī, *Tabaqāt al-mufassirīn*, Maktabah wahbah, Al-Qāhira, 1976, 61.

⁶ Nav. prema: Al-Muśīnā, *Madrasah at-tafsīr...*, 605.

⁷ Šire v. u: Ibid., 608-609.

⁸ Šire v. u: Ibid., 613-616.

njihova temeljna orijentacija – fikhska. El-Mušina primjećuje da su i drugi endeluski mufessiri, pa i Ibn 'Atijje i Ebu Hajjan,⁹ veliku pažnju posvećivali fihskim pitanjima u svojim komentarima, ali kod Ibnu l-'Arebi i El-Kurtubija pravni aspekt ima dominantno mjesto. Budući da oba ova glasovita mufessira pripadaju malikijskoj pravnoj školi, razumljivo je da u svojim komentarima pravne ajete promatraju i tumače kroz prizmu ove pravne škole. To, nadalje, podrazumijeva da se u deriviranju pravnih propisa (*ahkam*) iz kur'anskoga Teksta pridržavaju pravnog instrumentarija domišljennog i sistematiziranog u okviru malikijskog mezheba. El-Mušina u svojoj studiji predočava osnovne principe ili izvore (*usul*) kojih se pripadnici malikijskog mezheba pridržavaju u deriviranju pravnih propisa (*istinbatu l-ahkam*), zatim navodi brojne primjere iz kojih se uočava da su Ibnu l-'Arebi, El-Kurtubi i drugi endeluski mufessiri vjerni sljedbenici i protagonisti svoje pravne škole.¹⁰

4) *Sufijska orijentacija (el-ittidžahu r-remzi evi l-išari)*

Sufijska tendencija kod endeluskih mufessira, koje ovdje razmatramo, ne zauzima istaknuto mjesto. Rekli bismo da Ibnu l-'Arebi, El-Kurtubi i Ebu Hajjan imaju strogog tefsirskog pristupa sufijskom tefsiru, tj. snažno insistiraju na pravilima koje je nauka tefsira postavila kao uvjet za prihvatanje ove vrste tefsira.¹¹ Tako Ibnu l-'Arebi, tumačeći neke kur'anske ajete, odbija sufijski tefsir ili mišljenja sufija smatra neispravnim jer proturječe vanjskom značenju Teksta i onome na čemu se temelji šeri'atski argument. Na drugim

⁹ Također i mufessir Ibn Šuzayy u svome tefsiru ajete fikhskoga karaktera podbrobniye komentira preferirajući rješenja iz malikijske pravne škole koju baštini.

¹⁰ Šire v. u: Al-Mušinā, *Madrasah at-tafsīr...*, 618-638.

¹¹ O uvjetima za prihvatanje sufijskog (spekulativnog i aluzivnog) tefsira v.: Muhammād Ḥusayn Ad-Ḏahabī, *At-Tafsīr wa al-mufassirūn*, Maktabah wahbah, Al-Qāhirah, 1985, 2/410; Muhammād 'Abd al-'Azīz az-Zarqānī, *Mañāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Dār al-kutub al-'ilmīyyah, 1988, 2/89.

mjestima svoga komentara on prihvata sufijski tefsir ukoliko: a) ne izlazi iz vanjskog značenja kur'anskoga Teksta, b) ukoliko ga potvrđuje arapski jezik i c) ukoliko ne proturječi šeri'atskom dokazu.¹² Ibn 'Atijje u uvodu svoga tefsira stavove protagonista simboličkog tefsira (*ehlu l-kavli bi r-rumuzi ve l-lugz*) i onih koji govore o *batinu* (*ehlu l-kavli bi 'ilmi l-batin*) drži bezbožničkim i na njih upozorava.¹³ El-Kurtubi, slično Ibnu l-'Arebiju, prema sufijskom tefsiru ima uravnotežen stav: prihvaca ga ukoliko ne proturječi vanjskom značenju kur'anskog Teksta, odn. odbija ga u suprotnom slučaju.¹⁴ Ebu Hajjan svoj stav o sufijskom tefsiru iznosi u uvodu svoga tefsira, koji je identičan El-Kurtubijevom i Ibnu l-'Arebijevom, tj. prihvata sufijski ili *išari* tefsir ukoliko ne proturječi značenjima kur'anskih izraza, dok aluzivni batinijski tefsir (*et-tefsiru l-išariju l-batiniji*)¹⁵ smatra "buncanjem i potvorom" na Alлаha, dž.š., i na porodicu Njegovog Poslanika, s.a.v.s.¹⁶

Ibn Džuzejj je endeluski mufessir koji nešto više pažnje poklanja sufijskom tefsiru. On smatra da je tesavvuf povezan sa Kur'anom buduci da Kur'anu govori o Božanskim spoznajama (*el-me'arifu l-ilahijje*), usavršavanju duša, prosvjetljenju srca i njihovom očišćenju sticanjem lijepog ahlaka. Neke sufije su, navodi Ibn Džuzejj, "svjetлом svoga unutarnjeg uvida (*besire*) doprli do profinjenih značenja i zadržali se na osnovnom značenju,

¹² V.: Al-Mušīnā, *Madrasah at-tafsīr...*, 643.

¹³ V.: Ibn 'Atijya al-Ğarnātī, *Al-Muḥarrar al-waḡī fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*, Wizārah al-awqāf, Al-Qāhirah, 1999, 1/34.

¹⁴ Nav. prema: Al-Mušīnā, *Madrasah at-tafsīr...*, 646-647.

¹⁵ *Tafsīr ramzī* ili *išārī* valja razlikovati od *tafsīr išārī al-bātinī*. Ehl-i sunnet u cjelini ovu drugu vrstu tefsira osuđuje i odbacuje zbog toga što *batinije* negiraju očigledna značenja kur'anskoga Teksta (*az-zāhir*), što nije slučaj sa prvom vrstom *išārī* tefsira; v.: As-Suyūtī, *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Dār al-kutub al-'arabī, Bayrūt, 1999, 2/458; Az-Zarqānī, *Mañāhil*, 2/87.

¹⁶ ... *wa taraktu aqwāl al-mulḥidīn al-bātinīyya al-muḥarragīn al-alfāz al-qarībah* 'ān madlūlatihā fī al-luǵā ilā haǵdayān iftarāhu 'alallāh wa 'ala 'aliy karramallāh waǵhah wa 'ala ǵurriyyatih wa yusammūnah 'ilm at-ta'wīl... (Abū Hayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-muhiṭ*, s.a., s.l., 1/104).

dok su neki prodrli u unutrašnja značenja i interpretirali Kur'an na način koji ne može podnijeti arapski jezik".¹⁷ Ibn Džuzejj u svome tefsiru navodi ono što je uputno od sufijskih išareta (*el-išaratu s-sufije*) ne spominjući ono što je kontradiktorno ili upitno u njima. Posebno se zadržava na dvanaest *mekama* (duhovnih deredža) tesavvufa i njihovom spomenu u Kur'antu, odn. ajetima koji govore o tim *mekamima*.¹⁸

5) *Mu'tezilijska orijentacija (el-ittidžahu l-itizali).*

Ovdje se, zapravo, misli na odsustvo mu'tezilijske orijentacije i doktrine (sublimirane u pet poznatih mu'tezilijskih principa o pitanju vjerovanja) u komentarima Kur'ana endeluskih mufessira. Drugim riječima, mufessiri Endelusa u svojim komentarima afirmiraju ehl-i sunnetsku doktrinu vjerovanja i tumačenja Allahove Knjige. Otuda govorimo o ehl-i sunnetskom pravcu škole tefsira (*el-ittidžahu ehli sunneti*) u Endelusu. El-Mušina u svojoj studiji kroz brojne primjere dokazuje da endeluski mufessiri (Ebu Hajjan, El-Kurtubi i Ibn 'Atijje) stoje na potpuno suprotnim stanovištima od proklamiranih mu'tezilijskih principa.¹⁹ Dakle, u svojim komentarima Kur'ana oni, nasuprot mu'tezilija, npr.: a) afirmiraju Božanske atribute; b) potvrđuju mogućnost viđenja Uzvišenog Allaha na Sudnjem danu; c) iznose stav da je Uzvišeni Allah stvoritelj ljudskih djela, a da ih ljudi stječu; d) da je lijepo i ružno ono što je šeri'at tako okvalifikovao, e) da veliki grješnik koji umre u tom stanju prije teobe ne ostaje vječno u Vatri, već da se on prepušta Uzvišenom Allahu, f) da je šefa'at istina itd., itd. Ovo govori da endeluski mufessiri nisu imali dileme kada je u pitanju vjerovanje. U svojim

¹⁷ Ibn Čuzayy, "Al-Muqaddimah al-ūlā", u: *Kitāb at-tashīl li 'ulūm at-tanzīl*, 1/8.

¹⁸ V.: Ibid., 8.

¹⁹ *Madrasah at-tafsīr...,* 670. – Za Ibn al-'Arabija Al-Mušīnā kaže da se on, s obzirom na njegovu posvećenost pravnim pitanjima u svom komentaru, nije obazirao na mu'tezilijske poglede.

komentarima eksplisitno su afirmirali i odlučno zastupali učenje ehl-i sunneta u odnosu na druge škole i pravce vjerovanja. Evo tri primjera iz Ibn Džuzejjovog tefsira tome u prilog:

Ona (Vatra) je priređena za nevjernike²⁰ – ovo je dokaz da je Džehennem već stvoren, i to je stav ehl-i sunneta i džemata, za razliku od onih koji kažu da će se stvoriti na Sudnjem danu. Isto se odnosi i na Džennet.²¹

Allah, doista, neće oprostiti da Mu se neko drugi smatra ravnim, a oprostit će sve mimo toga kome On hoće²² - u Kur'anu ima mnogo ajeta koji govori o Božijoj prijetnji, pa su ih mu'tezilije protumačili tvrdeći da se odnose na grješnike, a murdžije da se odnose na nevjernike. Ehl-i sunnet ih tumači da se ti ajeti odnose na nevjernike i na one grješnike kojima Allah neće oprostiti, kao što ehl-i sunnet tumači da se ajeti o Božijem obećanju odnose na: vjernike koji nisu činili grijehe, na grješnike pokajnike i na one grješnike kojima će Allah oprostiti a nisu se pokajali. Dakle, prema učenju ehl-i sunneta, nema kontradikcije između ajeta o Božijem obećanju i ajeta o Božijoj prijetnji; njihova značenja se uskladjuju.²³

...objavljuje ga (tj. Kur'an) sa Svojim znanjem²⁴ - ovo je dokaz učenjaka ehl-i sunneta da postoji Allahovo znanje ('ilmullah), za razliku od mu'tezilija koji kažu da je On znalač bez znanja ('alimun bila 'ilmin), i ovaj ajet su protumačili na veoma nesuvisan način.²⁵

TEFSIRSKI UTJECAJI U DVA PRAVCA

Ibrahim Mustafa el-Mušina u svoj studiji o endeluskoj školi tefsira jedno posebno poglavlje posvećuje odlikama tefsira kod ehl-

²⁰ Al-Baqara, 34.

²¹ *Kitāb at-tashīl*, 1/42.

²² An-Nisā', 48.

²³ *Kitāb at-tashīl*, 1/145.

²⁴ An-Nisā', 166.

²⁵ *Kitāb at-tashīl*, 1/165.

deluskih mufessira koje razmatra kroz: (a) utjecaje drugih mufessira na endeluske mufessira te (b) utjecaje samih endeluskih mufessira jednih na druge.

Nakon detaljnih komparativno-kontrastivnih tefsirskih analiza on dolazi do zaključka da su endeluski mufessiri pretrpjeli značajan utjecaj od, kako ih naziva, "mufessira sa Istoka", a posebno od njihovog rodočelnika Et-Taberija (u. 310./922.). Analizirajući tefsir Ibnu l-'Arebi, El-Mušina otkriva da se Ibnu l-'Arebi obilato koristio tefsirom Et-Taberija u pogledu: povoda objave (*esbabu n-muzul*), semantike (*el-me'anî*) i pravnih sadržaja (*ahkam*). Nadalje, Ibnu l-'Arebi od Et-Taberija preuzima hadise bez njihovog isnada, a nekada preuzima tekstualni sadržaj bez naznake da ga preuzima od ovog mufessira. No, Ibnu l-'Arebi nije samo puki kompilator sadržaja iz Et-Taberijevog tefsira, jer nekada polemizira sa njim i kritikuje njegovo mišljenje.²⁶

Što se tiče Ibn 'Atijjea, on iz Et-Taberijevog tefsira preuzima građu iz: semantike, kiraeta, gramatike i tradicije, ali u mnogim slučajevima ne slaže se sa Et-Taberijem, odn. njegova mišljenja izlaže kritici. El-Mušina još primjećuje da se Ibn 'Atijje koristio tefsirom Ebu l-'Abbasa Ahmeda b. 'Ammara el-Mehdevija (u. 430./1038.), "mufessirom sa Magreba",²⁷ i tefsirom Mekkija b. Ebi Taliba el-Kajsija (u. 437./1045.).²⁸

El-Kurtubi je, tvrdi El-Mušina, preuzimao od Et-Taberija, nekada i ne ukazujući na tu činjenicu, a nekada je, pak, navodio da su to njegove riječi, ali u Et-Taberijevom tefsiru ne nalazimo predmetne riječi. "Možda je El-Kurtubi to prenio od drugoga mufessi-

²⁶ Šire v.: Al-Mušinā, *Madrasah at-tafsīr...*, 676-679.

²⁷ Više o ovom mufessиру v.: As-Suyūtī, *Tabaqat al-mufassirin*, 30: Az-Ziriklī, *Al-A Ḥām*, 1/184.

²⁸ Al-Mušinā, *Madrasah at-tafsīr...*, 686; 688. - Makkī b. Abī Ṭālib Ḥamūš b. Muḥammad b. Muḥtār Abī Muḥammad al-Qaysī napisao je tefsir pod naslovom *Al-Hidāya ilā bulūg an-nihāya*; više o ovom mufessиру v.: Az-Ziriklī, *Al-A Ḥām*, 7/286; 'Umar Ridā Kaḥḥāla, *Mu'ǧām al-mu'allifīn*, Dār iḥyā' at-turāṭī al-‘arabī, Bayrūt, s. a., 13/3.

ra, a ne od njega, ili se prevario pa te riječi pripisao Et-Taberiju, ili ih je čuo samo usmeno, ili je, pak, u nekim rukopisima taj dio ispušten".²⁹ Također, El-Kurtubi je preuzimao od 'Imaduddina b. Muhammeda et-Taberija, poznatog pod imenom Elkija el-Herrasi (u. 504./1110.),³⁰ te svojih zemljaka Ibnu l-Arebija i Ibn 'Atijjea. Od Ibnu l-Arebija preuzima mnoga fikhska pitanja i pravne propise, dok od Ibn 'Atijjea materiju u vezi sa jezikom Kur'ana upuštajući se, katkada, u polemiku sa njime.³¹

Također se i Ebu Hajjan, iako nekada neprecizno, koristi Et-Taberijevim tefsirom, zatim tefsirom Perzijanca Zamahšerija (u. 537./1142.) te tefsirom Ibn 'Atijjea. Zamahšerija i Ibn 'Atijjea Ebu Hajjan spominje u uvodu svoga tefsira kao "imame u tefsiru, lingvistici i gramatici". Ukazuje da su djela *El-Keššaf* i *El-Muharreru l-vedžiz* nešto najbolje što je napisano iz oblasti tefsira.³² Također, Ebu Hajjan se koristio tefsirom Fahruddina er-Razija (u. 606./1209.) od koga preuzima brojne stavove i argumentaciju koju doslovno navodi i prihvata, a nekada i kritički promatra.³³

Što se tiče Ibn Džuzejja, od "istočnih mufessira" najveći utjecaj na njega, primarno na planu gramatike i stilistike Kur'ana, ima Zamahšeri, a od endeluskih mufessira, na istom tom planu ali i na drugim planovima, mufessir Ibn 'Atijje.³⁴

²⁹ Al-Mušīnā, *Madrasah at-tafsīr...*, 694.

³⁰ 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī Abū al-Ḥasan aṭ-Ṭabarī: nadimak mu je 'Imāduddīn, a poznat je pod imenom Alkiyā al-Harrāsī – šafi'ijski pravnik i mufessir; rođen u Tabaristanu, a živio u Bagdadu, gdje je predavao na Nizamiji. Napisao djelo *Aḥkam al-Qur'ān* (Az-Ziriklī, *Al-A ḥām*, 4/329).

³¹ V. primjere u *Madrasah at-tafsīr...*, 695; 698-704.

³² V.: Abū Hayyān, *Al-Baḥr l-muḥīṭ*, 1/111.

³³ Šire v.: Al-Mušīnā, *Madrasah at-tafsīr...*, 713-715.

³⁴ "Ibn 'Aṭiyye napisao je tefsir na jedan lijep i odmjeren način. 'Imao je uvid u djela napisana prije njega, koja je preradio i rezimirao na jedan privlačan način, s dubokim uvidom u materiju i vodeći računa o sunnetu. Time se završava znanje o Kur'anu u Andalusu, a na ostatku Magreba imamo našega šejha, profesora Abū Ča'fara Ibn az-Zubayra, koji je svoj život okončao služeći Kur'anu. Allah mu je dao veliko znanje o Kur'anu i prodorno razmijevanje njegovih značenja. Bio je

ORIGINALNOST ENDELUSKIH MUFESSIRA

Iz prethodnog odjeljka saznaće se da su endeluski mufessiri pretrpjeli značajan utjecaj "mufessira sa Istoka", a također i međusobni tefsirski utjecaj. Ova činjenica u tefsiru ne treba čuditi jer, ako se uzme u obzir jedinstveni predmet tefsira kao nauke, zatim njegovi metodi i ciljevi kao i neophodni uvjeti koji se postavljaju pred komentatora, onda ne iznenađuje činjenica da imamo fenomen posuđivanja sadržaja ili svojevrsnu interpretativnu podudarnost mufessira sa Istoka i Zapada (Endelusa). No, činjenica je da svaki tefsir nosi lični pečat svoga komentatora. Ova konstanta važi za tefsire svih komentatorskih metodoloških postupaka. Razlog je jednostavan: iskustvo života i svijeta svakoga mufessira, a time i njegovog tumačenja Kur'ana - koje se uvijek događa u određenom mjestu i prostoru, odn. u kontekstu uvjetovanom historijskim okolnostima i prilikama – jedinstveno je i neponovljivo. Imajući ovo u vidu, postavlja se logično pitanje originalnosti endeluskih mufessira.

El-Mušina, na temelju svojih analiza, zaključuje da se ne može govoriti o apsolutnoj originalnosti endeluskih mufessira kada su u pitanju tefsirske metode, jer "apsolutna originalnost u ovom aspektu nije moguća" (*inne l-istiklalijjete t-tammete fi haze l-džanibi gajru mumkine*).³⁵ El-Mušina u nastavku obrazlaže da je to stoga što tefsir ima svoja pravila i uvjete oko kojih nema rasprave među učenjacima, pogotovo ako se uzme u obzir činjenica da su endeluski mufessiri bili pod utjecajem mufessira sa Istoka. I pored toga, prema njegovom mišljenju, moguće je uočiti izvjesnu notu originalnosti endeluskih mufessira u tom aspektu u sljedećim tačkama:

precizan i imao profinjena zapažanja. Od djela koja posjeduјemo od autora na Istoku jeste *Tafsīr* Ibn al-Kāsimā az-Zamḥšarija, koji posjeduјe prodorno zapažanje, izvanrednost u gramatičkim analizama i ekspertnost u stilistici. S tim da je on svoj tefsir ispunio mu'tezilijskom doktrinom..." (Ibn Čuzayy, *Kitāb at-tashīl*, 1/10).

³⁵ Al-Mušīnā, *Madrasah at-tafsīr...*, 718.

- 1) ne ograničavaju se, u većini slučajeva, samo na tradirane predaje;
- 2) iznose stavove i mišljenja – mufessira i jezikoslovaca – potom vrše njihovu preferenciju ili ih odbaciju, odn. donose vlastita mišljenja koja, zapravo, ukazuju na naučnu samostalnost ili originalnost;
- 3) odstupaju od slijepog slijedenja ili oponašanja u smislu stila (pisanja tefsira) i metoda (tumačenja Kur'an-a); lišavaju tefsir, koliko god je to moguće, kazivanja, historijskih događaja i isra'ilijjata,³⁶ zamjenjujući ih autentičnom naučnom građom.³⁷

KOMPARATIVNI POGLED NA MUFESSIRE IZ ENDELUSA I MUFESSIRE SA ISTOKA

Da bi došao do komparativnih rezultata na relaciji endeluski - "istočnjački" mufessiri, El-Mušina je izvršio detaljnu komparativno-kontrastivnu analizu tefsirske ostvarenja četverice endeluskih mufessira (Ibnu l-'Arebi, Ibnu 'Atijje, El-Kurtubija i Ebu Hajjana) i četverice "istočnjačkih mufessira" (Et-Taberija, Ez-Zamahšeri, En-Nejsaburija³⁸ i Er-Razija). Uprkos razlikama kulturološke naravi između ovih mufessira i vremenskih epoha u kojima su živjeli, "oni se slažu u pogledu principa tefsira, njegovih pravila i uvjeta, a bliski su u tefsirskim metodima i temama".³⁹ Dva su temeljna elementa kroz koja ovaj istraživač propituje slučaj komparacije između navedenih mufessira: metodi (*menahidž*) i teme (*mevdū'at*).

³⁶ O fenomenu israelijjata (*isrā'ilīyyāt*) i njihovom statusu u tefsiru v.: Ad-Dahabī, *At-Tafsīr wa al-mufassirūn*, 1/177-181; Enes Karić, *Kako tumačiti Kur'an*, Tugra, Sarajevo, 2005, poglavje: "Priče komentara Kur'ana", 317-335.

³⁷ Al-Mušinā, *Madrasah at-tafsīr...*, 718.

³⁸ Al-Mušinā ima na umu Nizamuddina b. al-Hasana an-Naysābūrija (u. 728./1328.), autora tefsira pod naslovom *Garā'ib al-Qur'ān wa raǵā'ib al-furqān*; više o njemu i njegovom tefsiru v.: Ad-Dahabī, *At-Tafsīr wa al-mufassirūn*, 1/304-315; Az-Zirikli, *Al-A'lām*, 2/216.

³⁹ Al-Mušinā, *Madrasah at-tafsīr...*, 721.

Što se tiče tefsira spomenutih mufessira sa Istoka, El-Mušina primjećuje da oni u uvodima svojih tefsira ne objašnjavaju metodologiju koju će slijediti u svojim tefsirima – izuzev En-Nejsaburija, koji je u uvodu svoga tefsira naznačio metodologiju koju će slijediti u svom tefsiру, kao što je objasnio i ciljeve koje je pred sobom postavio. Za razliku od njih, svaki od navedenih endeluskih mufessira definira svoju metodologiju i ukazuje na temate kojima će se najviše posvetiti. Što se tiče tema, "to je važan element u ovoj komparativnoj studiji kojim se otkrivaju tendencije, ispoljavaju bitne karakteristike i objašnjavaju bliskosti i različitosti". Ovaj element El-Mušina sagledava u sljedećim tačkama:

- 1) posvećenost tradicionalnom tefsiru;
- 2) posvećenost kiraetima i njihovim aspektima;
- 3) posvećenost jeziku;
- 4) stav prema isra'ilijatima.⁴⁰

Nakon pomne i precizne komprativno-kontrastivne analize navedenih tematskih sadržaja potrijepljenih brojnim primjerima iz komentara Kur'ana jednih i drugih mufessira, El-Mušina *in grosso modo* dolazi do sljedećih spoznaja:

- obje grupacije mufessira veliku pažnju posvećuju tradicionalnom tefsiru budući da je on temelj na kojem počiva cje-lokupan tefsr;
- također, obje grupacije mufessira razmatraju problematiku kiraeta s određenim differentnim naglascima;
- mufessiri endeluske škole tefsira pokazuju veću posvećenost gramatičkim analizama kur'anskog Teksta: precizno predočavaju sufiksalu promjenljivost kur'anskih riječi (*i'rab*), a potom, shodno tome, objašnjavaju njihova značenja; izlažu gramatičke poglede gramatičara iz Basre i Kufe, navode njihove dokaze, polemiziraju s njima argumentujući svoja stanovišta jezikom Arapa i Tekstom Kur'ana, kao jednima od izvora gramatike arapskoga jezika, te potom prefe-

⁴⁰ Ibid., 723.

riraju određena mišljenja – što govori u prilog njihove naučne originalnosti;

- mufessiri endeluske škole imaju jednistveniji pristup isra'ilijatima: odbijaju ih ili navode veoma oprezno, što će reći da imaju i znanstveniji pristup fenomenu isra'ilijata; što se tiče mufessira sa Istoka, kod njih susrećemo različit pristup: Et-Taberi ih prenosi bez ikakva komentara, pozitivnog ili negativnog; Ez-Zamahšeri, Er-Razi i En-Nejsaburi, iako navode predaje isra'ilijata, koje pobijaju, ipak, njihov pristup tom fenomenu nije jasno definiran, namente, nekada takave predaje navode bez ikakva komentara ili ukazivanja na oprez.⁴¹

NAUČNA VRIJEDNOST TEFSIRA U ENDELUSU

Iz dosadašnjeg izlaganja jasno se ocrtavaju dvije karakteristike endeluskih mufessira: originalnost i naučna objektivnost. Ova vrsta sinteze neminovno podarjuje naučnu relevantnost i respektabilnost u punom značenju tih riječi. Objektivno vrjednovanje tefsirskih prinosa endeluskih mufessira, iz svih mogućih aspekata, vjerujemo da će pokazati i dokazati obje ove karakteristike. Dakako, ovo podrazumijeva pitanje kriterija objektivnog ili naučnog vrjednovanja tefsira bilo kojeg autora u bilo koje vrijeme.

El-Mušina smatra da dva kriterija imaju odlučujuću ulogu za ocjenu naučne vrijednosti bilo kojeg djela:

- 1) ono što su naučnici, historičari i bibliografi kazali o autoru i njegovom djelu u pogledu njegova stila, metoda i tematike i
- 2) utjecaj koji je to djelo ostvarilo na druge naučnike i istraživače, tj. da li je to djelo postalo izvor na koji se drugi naslanjaju u dosezanju istine.

⁴¹ Opširnije v. u: Al-Mušinnā, *Madrasah at-tafsīr...*, 746-847.

Ova dva kriterija on primjenjuje na endeluske mufessira. U slučaju prvoga kriterija, "vidimo historičare i bibliografe čija su djela i studije ispunjeni imenima endeluskih mufessira; oni navode njihove biografije i govore o njihovim djelima; hvale ih i pohvaljuju zbog toga što su ostavili veliki trag, visoko mjesto i naučnu vrijednost u tefsiru".⁴² U nastavku El-Mušina navode brojne citate istaknutih historičara i bibliografa⁴³ koji su govorili o endeluskim mufessirima i isticali njihov naučni doprinos u tefsiru. Dakle, ovo je prvi objektivni kriterij koji govorи u prilog naučne vrijednosti škole tefsira u Endelusu.

Za drugi spomenuti kriterij El-Mušina navodi imena mufessira koji su se obilato koristili tefsirima endeluskih mufessira, navodili njihove stavove i mišljenja u vezi sa brojnim pitanjima, od kojih su najvažnija pitanja lingvističke i pravne naravi. Prema uvidima ovoga istraživača, riječ je o sljedećim mufesirima iz novijeg doba:

- 1) Sulejman b. 'Amr el-'Udžajli (u. 1204./1789.), autor tefsira *El-Futuhatu l-ilahijje*,⁴⁴
- 2) Muhammed b. 'Ali b. Muhammed eš-Ševkani (u. 1250./1834.), autor tefsira *Fethu l-kadir*;⁴⁵
- 3) Muhammed Džemaluddin el-Kasimi (u. 1332./1914.), autor tefsira *Mehasinu t-te'vil*;
- 4) Muhammed b. el-Emin el-Muhtar eš-Šenkiti (u. 1395./1975.), autor tefsira *Adva'u l-bejan*.⁴⁶

⁴² Ibid., 849.

⁴³ Na primjer: Lisānuddīna ibn al-Ḥaṭībā, As-Suyūṭīja, Ibn Ḥaldūna, Ibn Taymījīja, Aṣ-Ṣafadīja, Imaḍuddīna al-Ḥanbālīja...

⁴⁴ Biografiju ovog mufessira v. u: Az-Ziriklī, *Al-A ḥām*, 3/131; Kahhāla, *Mu'ǧām al-mu'allifīn*, 4/271.

⁴⁵ O Šawkāniju i njegovom tefsiru više v. u: Mannā' al-Qattān, *Mabāḥiṭ fi 'ulūm al-Qur'ān*, Maktabah al-ma'ārif li an-našr wa at-tawzī', Ar-Riyād, 2000, 398-399; Abu Ameenah Bilal Philips, *Usool at-Tafseer – The Methodology of Qur'anic Interpretation*, International Islamic Publishing House, 2005, Rijadh, 61-62.

Kada su u pitanju klasični mufessiri, El-Mušina navodi da je Ibn Kesir (u. 774./1372.) preuzimao od El-Kurtubija; Er-Radi Ahmed b. Muhammad b. Šihabuddin (u. 1069./1658.), autor tefsira *'Inajetu l-Kadi ve kifajetu r-Radi*, poznatog pod naslovom *Hašijetu š-Šihab 'ale l-Bejdavi*, mnogo je preuzimao iz tefsira Ebu Hajjana. Takoder, El-Alusi el-Bagdadi (u. 1270./1853.), autor tefsira *Ruhu l-me'ani*, preuzima od Ibn 'Atijjea i Ebu Hajjana.⁴⁷

ZAKLJUČCI

Mufessiri koji su u ovom radu trerirani kao istaknuti predstavnici škole tefsira u Endelusu tradicionalni tefsir promatraju kao princip na kojem počiva racionalno tumačenje Kur'ana. Iz ovakve strateške pozicije proizlaze i njihove temeljne tefsirske orientacije čiji je zaštitni znak ehl-i sunnetska doktrina vjerovanja, koju oni u svojim tefsirima snažno afirmiraju i zagovaraju. Endeluskim mufessirima bila su poznata velika tefsirska ostvarenja i pregnuća slavnih komentatora Kur'ana sa Istoka islamskog svijeta te su pretrpjeli znatan tefsirski utjecaj, ponajviše od sljedećih mufessira: Et-Taberija, Ez-Zamahšerijski i Fahrudina Er-Razija, ali su, također, intelektualno utjecali jedan na drugoga. Dakle, tefsirska razmjena ideja kretala se u dvostrukom pravcu: a) utjecaj mufessira sa Istoka na mufessire u Endelusu i b) međusobni utjecaji endeluskih mufessira jednih na druge. No, i endeluski mufesiri uzvratili su intelektualnu razmjenu, ond. tefsirski su utjecali prvo na islamski istok soga vremena a zatim i na tefsirske poglede mufessira novijeg doba. U toj tefsirsko-intelektulnoj razmjeni ideja, koja uvijek podrazumi-

⁴⁶ O Al-Qāsimiju i Aš-Šanqītiju i njihovim tefsirima šire v. u: Fahd b. 'Abd ar-Rahmān b. Sulaymān ar-Rūmī, *Buḥūt fi uṣūl at-tafsīr wa manāhiğuh*, Dār ṭayyibah, Ar-Riyāḍ, 2003, 158-159; 163-164; Abdulkadir Muhammed Salih, *Tefsir i mufessiri u savremenom dobu*, El-Kalem, Sarajevo, 2008, 209-248; 341-415.

⁴⁷ Al-Mušīnā, *Madrasah at-tafsīr...*, 856. U nastavku ovaj autor reda brojne primjere iz tefsira spomenutih mufessira u kojima je sasvim vidljiv utjecaj endeluskih mufessira.

jeva i njihovo *preuzimanje*, mufessiri endeluske škole tefsira nisu bili puki kompilatori već su demonstrirali svoju originalnost ili tefsirsku inventivnost sretno je spojivši sa krajnjom naučnom objektivnošću. Upravo ta vrsta sinteze, prema našem mišljenju, osigurala je trajnu naučnu vrijednost njihovog respektabilnog tefsirkog angažmana. S obzirom na tefsirke metode, orijentacije, odlike i naučnu vrijednost tefsira endeluskih mufessira s punim pravom govorimo o zasebnoj školi srednjovjekovnog tefsira na evropskom kontinentu – školi tefsira u Endelusu.

د. الـمـير فـاتـيـتـش، المـدرـسـ المسـاعـد

اتـجـاهـاتـ التـفـسـيرـ وـ مـمـيـزـاتـهـ وـ قـيمـتـهـ الـعـلـمـيـةـ فيـ الـأـنـدـلـسـ

الملـخـصـ

على أساس كتاب مدرسة التفسير في الأندلس لمصطفى إبراهيم المشيني و على أساس فمه الشخصي، يقدم المؤلف باختصار الاتجاهات التفسيرية الرئيسة لمفسري الأندلس. ثم يبحث في التأثيرات التفسيرية التي تحملها هؤلاء المفسرون من قبل مفسري الشرق العربي وتأثيراتهم في بعضهم البعض. و على أساس الأصالة التفسيرية غير المشكوكة لمفسري الأندلس و التقديم المقارن لآراء المفسرين من الأندلس و الشرق العربي يعرض المؤلف أيضا بعض المميزات الأساسية لمدرسة التفسير في الأندلس. و في الجزء الأخير للبحث يتكلم المؤلف عن القيمة العلمية للتفسير في الأندلس و يعرض أهم نتائج بحثه.

الكلمات الأساسية: الاتجاهات التفسيرية، التأثيرات التفسيرية، المفسرون من الأندلس، القيمة العلمية للتفسير في الأندلس

Almir Fatić, PhD, Senior Assistant

ORIENTATIONS, FEATURES AND SCIENTIFIC VALUE OF TAFSIR IN ANDALUS

SUMMARY

The author on the basis of study *Madrasah al-tafsīr fī al-Andalus*, by Mustafa Ibrahim al-Mushīnī and his own insights, summarises the main tafsīr orientations of Andalus commentators of the Qur'an. He then examines tafsīr impacts that these commentators suffered from the commentators from the East and their impact on each other. Through the undoubtedly fact of Andalus commentators' tafsīr originality and through comparative presentation of their views and the views of commentators from the East, the author exposes some of basic features of the school of tafsīr in Andalus. In the last part of the work he talks about the scientific value of tafsīr in Andalus and highlights the most important conclusions of his work.

Key words: Tafsīr orientation, tafsīr influences, commentators from Andalus, scientific value of tafsīr in Andalus.



Dr. Enes Karić,
redovni profesor

IBN HALDŪNOV TRETMAN KUR'ĀNA U AL-MUQADDIMI

أَمَّا ابْنُ خَلْدُونَ ، فَمَسْدِرُهُ الْقُرْآنُ ، لِأَنَّ الْقُرْآنَ يُعْتَبَرُ مَسْدِرًا لِلتَّنْتَظِيرِ عِنْدَهُ ، وَلِأَنَّ الْحَيْوَانَاتِ الَّتِي ذُكِرَتْ فِي النُّصُوصِ السَّابِقَةِ وَ هِيَ النَّحْلُ وَ النَّمَلُ وَ الْجَرَادُ ، مَذُكُورَةٌ كُلُّهَا فِي الْقُرْآنِ .

“Kad je posrijedi Ibn Haldūn, njegov izvor je Kur'ān, jer se Kur'ān smatra kod Ibn Haldūna vrelom za teorijsko mišljenje, a i stoga jer se životinje koje se spominju u prethodnim tekstovima [grčke filozofije i helenizma], naime: pčele, mravi i skakavci – spominju sve u Kur'ānu”. (‘Ālī Sa‘dullāh, *Nazariyyatu d-dawlah fīl-fikri l-haldūniyyi*, Aman, 2003. godine, §. 235-236).

I.

Waliyyuddīn Abdurrahmān bin Muḥammad bin Muḥammad bin Abī Bakr Muḥammad bin al-Hasan, poznatiji pod imenom Ibn

Haldūn (um. 1406. po Īsāu, a.s.), po svojoj glavnoj vokaciji je autor djela iz historije, zatim ogleda o povijesti i tumačenju povijesti.⁴⁸

Ima veliki broj tvrdnji i mišljenja da je svoju slavnu *al-Muqaddimu* ili *Uvod/Prolegomenu* u svjetsku povijest, Ibn Haldūn napisao kao svjesni očevidec polagahnog propadanja kraljeva i kraljevstava (*mulūku t-tawā'if* – مُلُوكُ الْتَّوَافِفُ muslimanske Španije). Uostalom, njegova je porodica porijeklom iz Španije, odakle se iselila baš uslijed nestabilnog stanja.⁴⁹

Kao komentator povijesti i njenih mogućih putanja koje je nastojao objasniti unutar svoje *filozofije povijesti*, u kojoj je ponudio vlastito objašnjenje o ljudskom pripadništvu (narodu, plemenu, zajednicu, vjeri) ili ‘asabiyyi (عَصَبَيْيَةً), kao svojevrsnom pokretaču dinamike povijesti, Ibn Haldūn se u svojim tumačenjima poziva na historijske događaje, propale države, različite knjige, slavne osobe i znamenite ličnosti iz mnogih epoha i vremena.

Stoga je posve razumljivo da je Ibn Haldūnova *al-Muqaddima*,⁵⁰ po svojoj unutarnjoj strukturi, specifična *teorija povijesti*, uglavnom čovjekove povijesti, ali se mjestimice raskrivaju i pasaži o povijesti prirode, kosmosa, pa i metapovijesti, zatim povijesti islamskih nauka, zanata, vještina, itd.

U svim tim slojevima *al-Muqaddime* Kur’ān je iznimno frekventno citiran. Prema izvanredno uradenom *General Index-u* u tomnom Rosenthalovom prijevodu *al-Muqaddime* na engleski,⁵¹

⁴⁸ Prof. dr Teufik Muftić preveo je na bosanski Ibn Haldūnovu glavno djelo, *Muqqadima* (izd. El-Kalema u dva opsežna sveska), Sarajevo, 2007.

⁴⁹ O Ibn Haldūnovom životu vidi šire u: Enes Karić, Ibn Haldūn – život i djelo (uvod u čitanje *al-Muqaddime*), objavljeno kao pogovor spomeputom Muftićevom prijevodu Muqaddime, str. 1165 – 1254. Takoder, šira verzija toga pogovora objavljena je u knjizi: Enes Karić, *Ibn Haldūn, uvod u čitanje al-Muqaddime*, el-Kalem, Sarajevo, 2008.

⁵⁰ Iscrpne podatke o drugim Ibn Haldūnovim djelima vidi u: ‘Abdurrahmān Badawī, *Mu’allafāt Ibni Haldūna*, izd. Al-Maġlisu l-A‘lā li t-taqāfah, Kairo, 2006.

⁵¹ Usp. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, I – III, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Routledge and Kegan Paul,

Ibn Haldūn se na Kur'ān izravno poziva nekoliko stotina puta, a uz memo li aluzije na Kur'ān, onda je broj pozivanja znatno veći, sve to u različitim kontekstima i povodima te s različitim autorovim potrebama za kur'ānskom riječju kao potkrepon, kao jamstvom i objašnjenjem oslonjenim na znanje iz višeg reda.

Metodologija koju Ibn Haldūn koristi pri pozivanju na Kur'ān u *al-Muqaddimi* jeste često metoda *šawāhidha* (شَاهِدَة), tj. Kur'ān se navodi u potkrepu autorovih stavova, na veoma sličan način kako se arabljansko (ili perzijsko, itd.) pjesništvo navodi u klasičnim komentarima Kurāna. Kad smo kod njegova parafraziranja Kur'āna, u sredini ili na kraju mnogih odjeljaka u *al-Muqaddimi* veoma su česta Ibn Haldūnova emfatička posezanja za kur'ānskim cjelinama. Na primjer, kad govorи o vlasti, *hilāfetu*, nivoima vlasti (*al-marātib as-sulṭāniyyah*), itd., on jedan svoj proslov završava parafrazirajući Kur'ān ovako:

وَاللَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ مَا يَشَاءُ ، وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ، وَ هُوَ حَسْبُنَا وَ
نِعْمَ الْوَكِيلُ....

“Bog je moćan da učini sve što hoće, On znade svaku
stvar, On nam je dovoljan, o, kako je On divan zaštit-
nik!”⁵²

Također, Ibn Haldūn najčešće navodi kur'ānske ajete na “svjetovan” način, tj. podređeni su kontekstu njegove realističke naracije u *al-Muqaddimi*. Ibn Haldūnova pozivanja na Kur'ān su vrlo praktična i, rekli bismo, “utilitarna”, a, općenito uzev, autor odstupa od tumačenja kur'ānskih ajeta kakva su uobičajena kod klasičnih komentatora Kur'āna.

London, 1958. General Index je naveden na kraju III. sveska, a odrednica o Kur'ānu obrađena je na str. 584 -586.

⁵² *Al-Muqaddima*, §. 272.

II.

Posve je jasno da mi u ovom eseju ne možemo pokazati *sve primjere*, ponaosob, kako se Ibn Haldūn koristi Kur'ānom.

Iz našeg uvida u strukturu *al-Muqaddime*, a za potrebe ovog rada i njegovog cilja, uočili smo da Ibn Haldūn najčešće poseže za Kur'ānom kad sa stranica Objavljenе Knjige želi da opravda (i potkrijepi) svoje poglede na *postanak, rast, razvoj, zrijenje i propast* ljudskih društvenih organizama: porodice, plemena, naroda, civilizacija, država, halifata, njihovih dinastija...

Nebrojeno je mnoga mjesta gdje Ibn Haldūn u *al-Muqaddimi* spominje drevne kur'ānske civilizacije, npr. Tamūd se spominje desetak puta,⁵³ spominje se i civilizacija al-Ḥiğra,⁵⁴ zatim narod 'Āda,⁵⁵ itd. Poente koje Ibn Haldūn vidljivo pravi ukazuju na njegovu opću tezu da su moralni narodi (*al-muttaqūn* - الْمُتَّقُونَ) oni koji su preživljavali i civilizaciju kontinuirali dalje. Na primjer, on se pri jednom spomenu naroda 'Āda poziva na 35. ajet sure *az-Zuhraf*: وَالآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ Iz konteksta se vidi da Ibn Haldūn sugerira ovakvo tumačenje tog ajeta: "A konačna (dobrā) posljedica za bogobojske, sretne završetak za bogobojske, jeste kod tvoga Gospodara."⁵⁶

Nema sumnje da je Ibn Haldūnov posezanje za kur'ānskim tekstrom u takvim kontekstima ponajviše uvjetovano nemirima u zemljama Magriba u njegovo vrijeme. On već na početku *al-Muqaddime*⁵⁷ poseže za kur'ānskom sintagmom "novo stvaranje" (*halqun ḡadīdun* – حَلْقٌ جَدِيدٌ).⁵⁸

⁵³ Usp. *al-Muqaddima*, §. 106.

⁵⁴ Usp. *al-Muqaddima*, §. 106.

⁵⁵ Usp. *al-Muqaddima*, §. 257.

⁵⁶ Usp. *al-Muqaddima*, §. 257.

⁵⁷ Usp. *al-Muqaddima*, §. 53.

⁵⁸ Sintagma *halq ḡadīd* spominje se nekoliko puta u Kur'ānu, npr. sura *Ibrāhīm*, XIV: 19.

Tu Ibn Haldūna vidimo kako na svoj način koristi "novo stvaranje", koje Kur'ān spominje ukazujući najčešće na proživljene i eshatologiju, dok Ibn Haldūn poseže za tom sintagmom u smislu ukazivanja na *nastanke novih civilizacija*, jer su stare nestale ili bile uništene. Na ovome mjestu on, u gotovo apokaliptičkim riječima, opisuje kako se propast narodā ili civilizacijā čini "kao da je glas svemira obznanio svjetom (civilizacijski) zastoj i potištene..."⁵⁹

وَ كَانَمَا نَادَى لِسَانُ الْكَوْنِ فِي الْعَالَمِ بِالْخُمُولِ وَ الْأَنْقَاضِ...

Ovim Ibn Haldūn naznačava kako smatra da je *uloga Boga u povijesti* itekako važna, i to on sasvim jasno pokazuje svojom tvrdnjom: "Bog nasljeđuje Zemlju i ono što je na njoj" (وَ اللَّهُ وَارِثٌ)،⁶⁰ a zapravo se radi o njegovoj slobodnoj parafrazi kur'ānskog ajeta: - إِنَّ الْأَرْضَ يَوْرِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ "Bogu sva Zemlja pripada, On je daje u naslijedstvo kome hoće od Svojih robova."⁶¹

Ovim ukazujemo na Ibn Haldūnova opredjeljenja da iskoristi brojna kur'ānska mjesta kako bi opravdao svoje nazore o povijesti društava i civilizacija koja je proučavao. Sva spomenuta posezanja za Kur'ānom imaju često jedan važan cilj. Naime, Ibn Haldūn ukazuje da je *moralno kvarenje ljudskih zajednica i civilizacija*⁶² glavni uzrok njihova propadanja.

Brojna je literatura koja se bavi Ibn Haldūnovim *pogledima na ciklično odvijanje povijesti* (*nażariyyatuhū d-dā'iriyyatu li t-*

⁵⁹ Usp. *al-Muqaddima*, §. 53.

⁶⁰ Usp. *al-Muqaddima*, §. 53.

⁶¹ Kur'ān, *al-A'rāf*, VII:128.

⁶² Muhsin Mahdi u svojoj knjizi *Ibn Khaldūn's Philosophy of History (A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture)*, The Other Press, Kuala Lumpur, 2006., na mnogo mjesta ukazuje na Ibn Haldūnove observacije o moralu i čudoredu te izravnoj *moralnoj determiniranosti* trajanja civilizacijskih epoha.

tārīħ – (نظريّة الدائريّة للتاريخ).⁶³ Sālim Ḥimmiš ističe da je Ibn Ḥaldūn bio posve opredijeljen za takvu teoriju, smatrao je da u povijesti nema napretka (*taqaddum* – تقدُّم), postoje samo ciklični usponi i padovi, odnosno gradnja i razgradnja civilizacija ('umrān wa dumrān – عمران و دمران). Sālim Ḥimmiš smatra da je na ovakve Ibn Ḥaldūnove teorijske stavove o načinu "odvijanja povijesti" i na pesimističke poglede na povjesna kretanja utjecalo jedno njegovo strašno iskustvo kuge u Tunisu.⁶⁴

وَقَدْ لَا نُخْطِئُ الصَّوَابَ إِنْ تَلَمَسْنَا آثارَ الطَّاعُونَ النَّفْسِيَّةَ بَيْنَ عُلَمَاءِ
الْعَصْرِ وَمُفْكِرِيهِ، أَوْ فَسَرَنَا بِهِ إِلَى حَدٍّ مَا تَشَوُّبَيْةَ أَبْنِ حَلْدُونَ ...

*Možda ne iskrivljavamo istinu ako primijetimo psihološke utjecaje ove kuge među učenjacima toga vremena i njegovim misliocima, ili ako kugom protumačimo, do izvjesne granice, pesimizam Ibn Haldūna...*⁶⁵

Ibn Ḥaldūn je imao "sliku kružnosti/cikličnosti" (*ṣūratu ddā'iriyah* – صورة الدائريّة) povijesti, zagovarao je pogled o "nenapretku" (*al-lātātāwwur* – اللّاطّور) u njoj, odnosno taj "napredak" (*taqaddum* – تقدُّم) u povijesti je posve zanemarivao.⁶⁶

Mnogi istraživači Ibn Ḥaldūnova djela postavljali su pitanja kao što je sljedeće:

لِمَّاذَا لَا يَرَى إِمْكَانَ تَقْدُّمٍ مُطْرِدٍ فِي التَّارِيخِ؟

⁶³ Sālim Ḥimmiš, *al-Ḥaldūniyyatu fī daw'i falsafati t-tārīhi*, Bejrut, 1998., §. 64.

⁶⁴ Kuga je u Tunisu nastupila nakon 1350. god. po 'Isāu a.s. Ona je, između ostalih uzroka, doprinijela padu lokalne dinastije Marinida. U *al-Muqaddimi*, na str. 53., Ibn Ḥaldūn sa velikim bolom spominje svoje iskustvo kuge. Na nekoliko mjesta on spominje i iznenadnu pojavu kuge, tako navodi da je 'sredinom VIII. stoljeća po *Higri* na istoku i na zapadu ljudsku civilizaciju zadesila razorna kuga' (نَزَّ بِالْعِمَانِ شَرْقًا وَغَرْبًا فِي مُنْتَصَفِ هَذِهِ الْأَنْتَاهِيَّةِ مِنَ الطَّاعُونِ الْجَارِفِ...).⁶⁴ Kuga je, veli Ibn Ḥaldūn na istom mjestu, 'desetkovala narode i uništila ovo pokoljenje' (فَحَيَّفَ الْأَمْمَ وَذَهَبَ بِأَهْلِ (الجَيْلِ)).

⁶⁵ Sālim Ḥimmiš, isto, §. 64.

⁶⁶ Sālim Ḥimmiš, isto, §. 144.

"Zašto Ibn Haldūn ne vidi mogućnost kontinuiranog napretka u povijesti?"⁶⁷

Našif Naşṣār smatra da je glavni razlog Ibn Haldūnova odbacivanja progresivnog (ili pravolinijskog) čitanja povijesti u tome što se on u *al-Muqaddimi* intenzivno bavio beduinskim društvima, koja imaju veoma razvijenu svijest o smjeni godišnjih doba, o konkretnom "meteorološkom vremenu" koje se odvija u nekim pravilnim kružnim (tj. prirodnim) intervalima. Ali, "beduinski čovjek ne zna bit povjesnog vremena" (*fa l-insānu l-badawiyu lā ya'rifu ḥaqīqata z-zamani t-tārīhiyyi*).⁶⁸ Na svijest beduinskog čovjeka utječe "obrazac kružnog kretanja nebeskih sfera" (*numūdağu l-ḥarakati l-falakiyyati d-dā'iriyah*),⁶⁹ kao i "obrazac tjelesnog biološkog razvoja" (*numūdağu t-taṭawwuri l-ḡismiyyi l-biyulūgiyyi*).⁷⁰ Ali, beduinski čovjek nije na taj "biološki tjelesni razvoj" gledao progresivno ili pravolinijski, već je smatrao da se i on odvija kružno, ciklično (*rađanje, razvoj, mladost, zrelo doba, starost i smrt, pa potom tako iznovno zatvaranje kruga* kod svakog čovjeka i kod svakog plemena/naroda/države, društva...).

Tako, čak i kad beduini svojim plemenskim pripadništvom (*'aṣabiyah* – عَصَبِيَّةً) uspiju stvoriti državu ili *hilāfat*, itd., to što su oni izgradili – *propada* u nekim pravilnim vremenskim ciklusima. Zapravo, prema onome kako Ibn Haldūna tumači Muḥammad 'Ābid al-Ǧābirī,⁷¹ kretanje povijesti jeste kretanje kontinuiranog prelaženja od beduinstva/nomadstva do civilizacije (...), i to kreta-

⁶⁷ Nāṣif Naşṣār, *al-Fikru l-wāqi'iyyu 'inda Ibn Haldūna*, Bejrut, 1994., §. 276. (Ovo djelo je također prevedeno i na francuski: *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*, Paris, 1967., kao i na španski, *El pensamiento realista de Ibn Jaldūn*, Mexico, 1980.)

⁶⁸ Nāṣif Naşṣār, isto, §. 276. (فَالْأَنْسَانُ الْبَدوِيُّ لَا يَعْرِفُ حَقِيقَةَ الزَّمِنِ التَّارِخِيِّ).

⁶⁹ نَوْذِجُ الْحَرْكَةِ الْفَلَكِيَّةِ الدَّائِرِيَّةِ

⁷⁰ نَوْذِجُ الْتَّغُورِ الْجَسْنِيِّ الْبَيُولُوْجِيِّ

⁷¹ Muḥammad 'Ābid al-Ǧābirī, *Fikru Ibn Haldūn, al-'aṣabiyatu wa d-dawlah*, Bejrut, 2001., §. 141.

nje se ne odvija po "pravilnoj crtii" (*lā 'alā ḥaṭṭin mustaq̄im*),⁷² već prema obliku kružnice (*bal 'alā šakli dawratin*).⁷³

Al-Ǧābirī smatra da se ovaj prijelaz od nomadstva do civilizacije odvija uvijek preko države, ali kod Ibn Ḥaldūna sama država sa sobom, od svoga osnutka, *nosi sjeme svoje propasti...*⁷⁴

إِنَّ الْأَنْتِقَالَ مِنَ الْبَدَاوِةِ إِلَى الْحَضَارَةِ يُتَمُّ عَبْرَ الدَّوْلَةِ...
الْدَّوْلَةُ عِنْدَ ابْنِ خَلْدُونَ تَحْمُلُ مَعَهَا مُنْذُ شَاتِهَا بُذُورَ إِنْهِيَارِهَا...

‘Ālī Sa‘dullāh u svojoj knjizi "Teorija države u ḥaldūnijanskom mišljenju"⁷⁵ u više se navrata osvrće na Ibn Ḥaldūnove poglede o prolaznosti svega što čovjek pripravlja ili "stvara".

‘Ālī Sa‘dullāh je posebno oduševljen Ibn Ḥaldūnovom tvrdnjom da se stvari u prirodi ne mijenjaju (*wa l-umūru t-tabī'iyyah lā tatabaddalu*).⁷⁶ Ali se, stoga, sve čovjekovo i ono što je u ljudskim društvima mijenja, pa, npr., "kad starost zadesi državu, ne može se otkloniti" (إِنَّ الْهَرَمَ إِذَا نَزَلَ بِالْدَوْلَةِ لَا يُرْتَفَعُ), kaže Ibn Ḥaldūn.⁷⁷

Posve je jasno, i ne treba zasebno ukazivati, da Ibn Ḥaldūn ovim ukazuje na kur'ānske ajete koji govore o "od Boga određenom roku trajanja" (*ağal* - أَجَلٌ) neke civilizacije ili naroda. Također, Ibn Ḥaldūn objašnjava zašto do toga dolazi, tvrdi da je "nepравда/tlačenje glavni vjesnik propasti civilizacije..." (إِنَّ الظُّلْمَ مُؤَذِّنٌ).⁷⁸ بِخَرَابِ الْعُمَرَانِ.

Dakle, mnogi autori razložno primjećuju da upravo na ovom i sličnim mjestima Ibn Ḥaldūn poseže za kur'ānskim ajetima koji, na

⁷² لا على خط مستقيم

⁷³ بِنْ عَلَى شَكْلِ نُورٍ

⁷⁴ Al-Ǧābirī, isto, §. 141.

⁷⁵ ‘Ālī Sa‘dullāh, *Nazariyyatu d-dawlah fī l-fikri l-ḥaldūniyyi*, Aman, 2003. godine.

⁷⁶ وَ الْأُمُوزُ الطَّبِيعِيَّةُ لَا تَتَبَدَّلُ - Usp. *al-Muqaddima*, §. 520. Usp. ‘Ālī Sa‘dullāh, isto, §. 153.

⁷⁷ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, §. 520.

⁷⁸ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, §. 509., zatim 507. itd.

izvjestan način, govore o *određenosti [determiniranosti]* vremena trajanja, ili o *rokovima* koje narodi/civilizacije ispune, pa potom propadaju. Ajet: وَ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ - “Svako doba imalo je Knjigu!”⁷⁹ - Ibn Haldūn smješta u kontekst gdje riječ *kitāb* znači zapravo od Boga određeni, “zapisani” rok trajanja neke civilizacije, naroda, vremena, epohe, itd.

III.

Ibn Haldūn veoma često poseže za mnogim ajetima i “antropološkim” planovima Kur’āna kad god raspravlja o sljedećim temama:

- A. Čovjek i njegova iskonska narav (*aḥlāqu l-bašar*)⁸⁰,
- B. Propadanje ljudskih (društvenih) organizama, odnosno civilizacije (*tadahwuru l-hadārah*),⁸¹
- C. Čovjek kao biće neke geografske sredine i kao biće svijeta,
- D. Čovjek kao biće uma,
- E. Čovjek kao biće koje radi (biće vještina, zanata, umijeća...).

Dakle, Ibn Haldūn poseže za Kur’ānom kad god na stranicama *al-Muqaddime* posreduje svoje poglede o čovjeku, koji su u najviše slučajeva izneseni “realno”.

Realističko mišljenje (ili na arapskom *al-fikru l-wāqi'iyyu* – *الْفَكْرُ الْوَاقِعِيُّ*) mnogi istraživači su prepoznali kao glavnu karakteristiku Ibn Haldūnova izlaganja i tumačenja kretanja i odvijanja povijesti u *al-Muqaddimi*.⁸²

Taj Ibn Haldūnov realizam vidi se u najvećem dijelu *al-Muqaddime*. Kad u VII. odjeljku prvoga dijela govori o naravi

⁷⁹ *Ar-Ra'd*, XIII: 38. Navedeno u *al-Muqaddimi*, §. 521.

⁸⁰ أَخْلَاقُ الْبَشَرِ

⁸¹ تَدْهُورُ الْحَضَارَةِ

⁸² Usp. već spominjano djelo od Nāṣīfa Naṣṣāra, *al-Fikru l-wāqi'iyyu 'inda Ibn Haldūna*, Bejrut, 1994.

plemenskog pripadništva, tad nekoliko redaka posvećuje čovjeku. "Znaj da je Bog Veličanstveni ustrojio u ljudskoj naravi i dobro i zlo...". (إِعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ رَكِبَ فِي طَبَائِعِ الْبَشَرِ الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ...).⁸³ Da bi svoju tvrdnju potkrijepio, Ibn Haldūn navodi odmah dva stavka Kur'āna: "I nadahnuli smo ga [čovjeka] da dobro i zlo znađe",⁸⁴ "Pa je [ljudsku dušu] nadahnuo da znađe šta zlo joj je, a šta dobro joj je..."⁸⁵

Ibn Haldūn smatra da je "zlo mnogo bliže čovjeku" (وَالشَّرُّ أَقْرَبُ),⁸⁶ na zlo je spremna najveća većina ljudi (الْجَمْعُ الْغَفِيرُ), jer u

"ljudsku narav i čud spada to da je među njima nasilje i agresivnost jednih protiv drugih".⁸⁷

وَ مِنْ أَخْلَاقِ الْبَشَرِ فِيهِمُ الظُّلُمُ وَ الْعُدُوانُ بَعْضٌ عَلَىٰ بَعْضٍ

Prema Ibn Haldūnu, jagma oko imetka i opskrbe je glavni uzrok neprijateljstava:

"Kojem čovjeku pane oko na imetak njegova brata, krene mu za njim i ruka da ga zgrabi..."

فَمَنِ امْتَدَّتْ عَيْنِهِ إِلَىٰ مَتَاعِ أَخِيهِ امْتَدَّتْ يَدُهُ إِلَىٰ أَخْدِيَهِ

pa je radi toga potreban uravnotežitelj (wāzi'un - međuljudskih odnosa koji će suzbijati nasilike i usurpatore),⁸⁸ tvrdi Ibn Haldūn.

A da bi se određena ljudska zajednica odbranila od napada druge zajednice, potrebno je da se povezuje.

Ibn Haldūn, naravno, to povezivanje i plemensku koheziju i zajedništvo naziva 'aṣabiyyah (عصيَّة). Također, da bi svoje učenje o 'aṣabiyyi utemeljio na Kur'ānu, Ibn Haldūn spremno poseže za su-

⁸³ Al-Muqaddimah, §. 223.

⁸⁴ Qur'ān, al-Balad, XC:10.

⁸⁵ Qur'ān, aš-Šams, XCI:8.

⁸⁶ Al-Muqaddimah, §. 223.

⁸⁷ Al-Muqaddimah, §. 223.

⁸⁸ Al-Muqaddimah, §. 223.

rom Yūsuf, gdje se spominje riječ ‘uṣbah’ (عصبة) u značenju “snažna skupina”, “snažno povezana skupina”. (Inače, u Kur'ānu se riječ ‘uṣbah’ spominje četiri puta, uvijek u značenju čvrsto povezane grupe ili skupine ljudi.)

قالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمِنَ عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ (١١)
 أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (١٢) قَالَ إِنِّي
 لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذَهَّبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الْذِئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ
 (١٣) قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الْذِئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذَا لَحَاسِرُونَ (١٤)

I oni rekoše: “O, naš oče,
 šta je tebi pa nam Jusufa povjerio ne bi,
 a mi smo doista oni koji će njega svjetovati?!
 Pošalji ga sutra s nama da se zabavi i igri prepusti
 a mi ćemo ga doista čuvati!”
 A Jakub reče: “Zbilja će me u tugu baciti ako ga odve-
 dete vi,
 A bojim se i da ga vuk pojede kad ga pazili ne budete!”
 “E, ako bi ga vuk pojeo a mi snažna skupina” – rekoše
 oni –
 “e tad bismo tek mi bili izgubljeni!“⁸⁹

Iz ova četiri ajeta Ibn Haldūn poseže samo za ovim potonjim (قالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الْذِئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذَا لَحَاسِرُونَ (١٤)), a ostale podrazumijeva, kao i riječ “vuk”, i “vučije odnose” među ljudima.

To vidimo iz jedne njegove kratke rečenice, gdje kaže da je značenje ovog 14. ajeta sure Yūsuf sljedeće:

وَالْمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُتَوَهَّمُ الْعُدُوانُ عَلَىٰ أَحَدٍ مَعَ وُجُودِ الْعِصْبَةِ لَهُ

Značenje ajeta je: Nezamislivo je neprijateljstvo protiv bilo koga kad ima njegova skupina (da ga štiti).⁹⁰

⁸⁹ Yūsuf, XII:11-14.

⁹⁰ Al-Muqaddima, §. 223.

I na ovome mjestu vidimo Ibn Ḥaldūna kako za Kur'ānom poseže u svrhu opravdanja ključne riječi svoje cjelokupne teorije. Ta riječ je 'aṣabiyyah, a on na njoj temelji svoju teoriju o pripadništvu, "patriotizmu", plemenskoj koheziji, državnoj čvrstini, itd.

Prema našem uvidu u cjeline i teme *al-Muqaddime*, možemo zaključiti da je najveći dio Kur'āna naveden upravo u vezi sa opravdanjem Ibn Ḥaldūnova učenja o 'aṣabiyyi. Gdje god Ibn Ḥaldūn vidi priliku da Kur'ān može potkrijepiti njegove poglede, on poseže za ajetima. Na primjer, u ovom su pogledu karakteristični ajeti 29-32. sure TāHā:⁹¹

وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي (٢٩) هَارُونَ أَخِي (٣٠) اشْدُدْ بِهِ
أَزْرِي (٣١) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي (٣٢)

*"i daj mi pomoćnika iz moje porodice,
Haruna, brata mi,
s njime me osnaži,
i u ovoj zadaći mojoj pridruži..."*

Ibn Ḥaldūn veoma vješto koristi ovu Mojsijevu/Mūsāovu molbu/dovu Bogu da mu da brata Hārūna za pomagača, da bi naglasio značaj *porodičnih* veza *unutar ljudske saradnje*. Jer, Ibn Ḥaldūn je svjestan koliko je teško ostvariti zadaću međusobne saradnje i pomaganja ljudi. On u tom smislu navodi poslovicu:

لِمُعَانَةٍ نَقْلِ الْجِبَالِ مِنْ أَمَاكِنِهَا أَهْوَنُ عَلَىٰ مِنْ مُعَانَةٍ قُلُوبُ الرِّجَالِ !

*"Lakše mi je upravljati pomjeranjem planina sa njihova mesta negoli upravljati ljudskim srcima."*⁹²

To pokazuje veliki broj primjera koje on donosi u *al-Muqaddimi*. Nadalje, kad govori o prirodi civilizacije (*tabī'atū l-'umrān*),⁹³ Ibn Ḥaldūn⁹⁴ se poziva na ajet: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ

⁹¹ Navedeni su u *al-Muqaddimi*, §. 417.

⁹² *Al-Muqaddima*, §. 417.

⁹³ طَبِيعَةُ الْعَمَرَانَ

⁹⁴ Usp. *al-Muqaddima*, §. 67. i dalje.

○ “Gospodar naš je Onaj Koji je sve Svome stvorenju podario i potom ga uputio!”⁹⁵ Cilj Ibn Haldūna je da Kur'ānom potkrijepi svoje tvrdnje o čovjeku kao a) selilačkom/beduinskom i b) sjedilačkom/civiliziranom biću. Prvo označava svojim terminom *badawiyy* (بَدَوِيٌّ), a drugo terminom *hađariyy* (حَذَرِيٌّ).⁹⁶ Ajet koji je naveo Ibn Haldūnu služi za “racionalističku” argumentaciju da je sam Bog obdario čovjeka sposobnostima i “uputom“ da nastanjuje različite životne sredine.

Čovjeka kao beduina Ibn Haldūn opisuje na mnogim planovima: kao stanovnika planina (*al-ğibāl* - الْجِبَالُ), pustara (*al-qifār* - الْقِفَارُ), rubnih pustinjskih oblasti (*aṣrāfu r-rimāl* - أَطْرَافُ الرِّمَالِ), travnatih stepa (*al-ḥilāl l-muntağa 'ah* - الْحِلَالُ الْمُنْتَجَعَةُ), itd.

S druge strane, navedeni ajet poslužio je Ibn Haldūnu da pobroji civilizirana mjesta gdje čovjek kao *hađariyy* stanuje i živi: metropole (*bi l-amṣār* - بِالْأَمْصَارِ), sela/naselja (*al-qurā* - الْقُرَى), gradove (*al-mudun* - الْمُدُنُ), itd.

Nakon toga Ibn Haldūn izravno prelazi na jedan od svojih glavnih predmeta – ljudsko društvo ili *al-'umrān* (الْعُمَرَانُ), i tu, iznova, navodi ajet: “**Qān Rabbina dīyi ā'ūtī** ○ **كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**” – Gospodar naš je Onaj Koji je sve Svome stvorenju podario i potom ga uputio! – sve s ciljem davanja makar blage aluzije da ljudsko beduinsko društvo (*al-'umrānu l-badawiyu*)⁹⁷ ne bi moglo opstati bez čovjekovih sposobnosti koje mu je podario Bog kako bi mogao živjeti i trajati u tako surovim uvjetima stepa, pustinje i sl.

Ibn Haldūn veoma često poseže za tim 50. ajetom iz sure *TāHā* (تَاهَ) i u nekim drugim prilikama.

Tako, raspravljujući o skakavcima (*al-ğarād*) i pčelama (*an-naḥl*) te fenomenu *neke vrste društvenosti kod životinja*, naime da i te dvije životinjske vrste “slijede nekog svoga predvodnika“ (الاتِّبَاعُ)

⁹⁵ Tā Hā, XX:50.

⁹⁶ *Al-Muqaddima*, §. 67.

⁹⁷ *Al-Muqaddima*, §. 68.

(بِرَّئِيسِ), Ibn Ḥaldūn samo uz čovjeka spominje politiku (*as-siyāsah*) i ideju/mišljenje (*al-fikrah*).

Drugim riječima, on navodenjem ajeta *TāHā* 50., izravno poručuje da je Sam Bog *obdario čovjeka sposobnošću bavljenja politikom i podario mu je sposobnost mišljenja/ideiranja te čovjek nijima uređuje svoj društveni život.*

Kad su životinje posrijedi, Ibn Ḥaldūn tvrdi da se njihov “društveni život” odvija u skladu sa prirodom/instinktom (*bi muqtadā l-fiṭrah*—بِمُقْتَضَى الْفَطْرَةِ).⁹⁸

Dakako, Ibn Ḥaldūn kao “realističan mislilac” tvrdi da je za razvoj i za realiziranje čovjekovih sposobnosti veoma važna i životna sredina. Tu ga iznova vidimo kako *na svoj način* tumači Kur’ān. Na primjer, kad govori o klimatskim pojasevima, on hvali regione Sredozemlja, odnosno “umjereni pojas” (*al-mu’tadilu mina l-aqālīm*),⁹⁹ tvrdi da su se tu javili Božiji poslanici kao “najjsavršeniji među svojom vrstom” (أَكْمَلُ النَّوْعِ فِي خَلْقِهِمْ),¹⁰⁰ jer je upravo i bilo pogodno da se tu pojave te da tu nastanu ljudi koji su “najskladnijeg tijela, boje, morala i vjere” وَ سُكَّانُهَا مِنَ الْبَشَرِ أَعْدَلُ أَجْسَامًا وَ أَلْوَانًا وَ أَخْلَاقًا وَ (أَدْيَانًا).¹⁰¹

Ibn Ḥaldūn se, potom, posve različito od klasičnih komentatora Kur’āna, poziva na kur’ānski ajet: “- كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” – Vi ste najbolje zajednica koja se ikad među svijetom pojavila...,”¹⁰² a iz konteksta vidimo da navedeni ajet tumači na način da se izuzetnost koja se tu spominje odnosi na stanovnike ovog umjerenog klimatskog pojasa (Sredozemlja), u kojem su procvale kulture i civilizacije!

Drugim riječima, on ovaj ajet izmešta iz uobičajenog selefističkog (*as-salafiyyah*) tumačenjskog konteksta (Medinska zajednica i aṣḥābi jesu “najbolja zajednica” – tako kažu klasični komentari

⁹⁸ *Al-Muqaddima*, §. 72.

⁹⁹ المُغْتَبَنُ مِنَ الْأَقَالِيمِ

¹⁰⁰ *Al-Muqaddimah*, §. 141.

¹⁰¹ *Al-Muqaddimah*, §. 141.

¹⁰² *Āli ‘Imrān*, III:110.

Kur'āna) i smješta ga u kontekst svojih specifičnih pogleda na civilizacijske organizme koji su se u tom [sredozemnom] klimatskom pojasu razvili, i potom ih poimenice nabraja.

Posve je jasno da je Ibn Haldūn imao velike simpatije prema narodima koji su uspjeli stvoriti velike države i civilizacije. To je razlog zašto on koristi tekstove/cjeline Kur'āna kao svojevrsnu apolođiju za te civilizacije.

Kako smo istakli i u našim drugim radovima o Ibn Haldūnu,¹⁰³ on nije nipošto jednostran kad u *al-Muqaddimi* tretira čovjeka.

Prema mnogim istraživačima, za Ibn Haldūna je ljudsko društvo jedno “živo biće”, “živi entitet”, (الْجُنْتَعُ كَائِنٌ حَيٌّ), a čovjek sam je, po prirodi, društveno biće (الإِنْسَانُ حَيُونٌ مَدْنِيٌّ بِالظَّبْعِ). Ibn Haldūn u društvenosti čovjeka uočava kako *svrhu*, tako i *sredstvo*. Mnoge stranice *al-Muqaddime* posvećene su faktoru prirode, odnosno klimatskih pojaseva ('āmilu *l-iqlīm* – عَامِلُ الْقِلْمِ), ali s ciljem da se objasni fenomen čovjeka kao društvenog bića. Čovjek nije sposoban sâm opstati u prirodi, potreбno je da se brani, a da bi se odbranio, potrebna je pomoć i saradnja pripadnika njegove vrste...¹⁰⁴

يَحْتَاجُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي الدَّفَاعِ عَنْ نَفْسِهِ إِلَى الإِسْتِعَانَةِ بِأَبْنَاءِ
جِنْسِهِ ...

Tijelom i tjelesno je čovjek u usporedbi sa mnogim životinjama nejak, veli Ibn Haldūn, a potom pojašnjava da je, npr., “snaga konja umnogome veća od snage čovjeka” (فَقْدُرَةُ الْفَرَسِ مَثُلًا أَعْظَمُ بَكْثِيرٍ), a tako je, veli on dalje, od čovjeka tjelesno jači i magarac (مِنْ قُدْرَةِ الإِنْسَانِ), i bik (الثُّورُ), i lav (الْأَسَدُ), i slon (الْفَيْلُ), jer oni višestruko posjeduju ljudsku snagu (أَضْعَافُ مِنْ قُوَّتِهِ).¹⁰⁵ Potom zaključuje da su

¹⁰³ Usporeди нашу knjigu *Ibn Haldūn – uvod u čitanje al-Muqaddime*, isto, str. 108. i dalje.

¹⁰⁴ *Al-Muqaddima*, §. 42.

¹⁰⁵ *Al-Muqaddima*, §. 42.

životinje tjelesnom snagom u odbrani, zapravo, *savršenije od čovjeka* (أكْفَلُ مِنْ حَظَّ الْإِنْسَانِ).¹⁰⁶

Ovim je Ibn Haldûn umnogome prepoznat kao jedan od *anticipatora današnjih teorija filozofske antropologije* koje sasvim jasno ističu tjelesnu retardiranost čovjeka u odnosu na životinje, što je posebna tema npr. Gehlenove filozofske antropologije.¹⁰⁷ Ali, čovjek svoju tjelesnu retardiranost supstituira na jedan efikasan način, on iz svoga dara društvenosti uspostavlja mnogolike spekture društvenih institucija.

Al-Muqaddima je, u tom pogledu, između ostalog, jedna teorija o čovjekovom umijeću da gradi i razgrađuje mnogolike institucije (porodice, plemena, saveze plemena, grada, države, a posvuda je prisutna ona spona ‘aṣabiyata ili društvene solidarnosti, grupnog pripadništva na mnogim razinama: krvnim, teritorijalnim, jezičkim, interesnim, poslovnim, savezničkim, državnim, imperijalnim, vjerskim...).

‘Aṣabiyya je izvor natjecanja, borbe, kretanja, međudjelovanja i međuutjecanja u ljudskom društvu. Dakako, ni životinje nisu izuzete od borbe. Ibn Haldûn tvrdi sljedeće: Budući da je borba i neprijateljstvo prirodno stanje životinja, to je Bog dao svakoj životinji organ/ud kojim se brani...¹⁰⁸

وَ لَمَّا كَانَ الْعُدُوانُ طَبِيعِيًّا فِي الْحَيَوانِ جَعَلَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عُضُواً
يَخْتَصُّ بِمُدَافَعَتِهِ...
.....

Ali, Ibn Haldûn domalo kasnije dodaje da čovjek na svome tijelu, u ravni svoje tjelesne prirode, ne posjeduje efikasne udove za

¹⁰⁶ *Al-Muqaddima*, §. 42.

¹⁰⁷ Usp. Arnold Gehlen, *Čovjek*, izd. “Veselin Masleša” i “Svjetlost”, Sarajevo, 1990.

¹⁰⁸ *Al-Muqaddima*, §. 42. Mišljenjem čovjek dolazi do udruživanja, međusobnog pomaganja i saradnje (بَيْنَهُمْ جُنْبِدُونَ) sa pripadnicima svoje ljudske vrste (النَّاسُونَ), saradnjom dolazi do hrane (النَّقْوَتُ لِلنَّذَادِ) i oružja za odbranu (السَّلَاحُ لِلْمَدَافِعَةِ). Ruka je, veli Ibn Haldûn, “prigotovljena/pripravljena za vještine/zanate” (فَالْيَدُ مُهَيَّةٌ لِلْمَسَائِعِ), ona je u ’službi mišljenja’ (بِجُنْدَةِ الْنَّكِيِّ).

odbranu. Međutim, umjesto borilačkih udova (*kljova, surle, rogova, moćne čeljusti...*) čovjek posjeduje supstitut koji mu je od Boga dat u *mišljenju i ruci*, tvrdi Ibn Haldūn.¹⁰⁹

وَ جَعَلَ لِلإِنْسَانِ عِوْضًا مِّنْ ذَلِكَ كُلُّهُ الْفِكْرُ وَالْيَدَ...

IV.

Ibn Haldūn na stranicama *al-Muqaddime* nastoji proniknuti, ako ne i objasniti, u uzroke koji stoje iza iznenadnih ustanaka, cijepanja dinastija, sukoba unutar državnih i administrativnih struktura, itd. On često povezuje propadanje civilizacije na Zemlji sa propadanjem ljudstva (وَأَنْتَقَضَ عُمَرَانُ الْأَرْضِ يَا تِقَاضُ الْبَشَرِ),¹¹⁰ pri čemu dolazi do rušenja gradova i radionica (فَخَرَبَتِ الْأَمْصَارُ وَالْمَصَانِعُ), veli da tako išezavaju putevi i maršrute (وَدَرَسَتِ السُّبُلُ وَالْمَعَالِمُ), propadaju kuće i stanovi (وَ خَلَتِ الدِّيَارُ وَالْمَأْرِبُ).¹¹¹

Kako smo rekli naprijed, on često poseže za terminologijom koja odjekuje bliskim ili dalekim zvonom kur'anskih riječi.

To se posebno vidi kad opisuje nastajanje i nestajanje državnih i društvenih organizama koje je Ibn Haldūn posmatrao, kako smo već rekli, kao *novo stvaranje* (كَائِنَةٌ خَلْقٌ جَدِيدٌ), ponovno nastajanje (نَشَأَةٌ مُسْتَأْنِفَةٌ), novi civilizacijski svijet (عَالَمٌ مُحْدَثٌ).

Ibn Haldūn je smatrao da nam na pitanja o nutarnjoj zakonitosti nastanka i propasti ljudskih društava i država najbolje odgovore daje historijska nauka, i to onako kako je tu historiju on koncipirao. Stoga on, veoma često, mnoge kur'anske ajete i cjeline navodi u kontekstu svojih pogleda na povijest naroda i civilizacija.

¹⁰⁹ Ibn Haldūn, *al-Muqaddima*, Bejrut, 1981. §. 42.

¹¹⁰ Ibn Haldūn, *al-Muqaddima*, §. 53.

¹¹¹ Ibn Haldūn, *al-Muqaddima*, §. 53.

V.

Radi dodatne ilustracije na koji (a redovito racionalistički) način Ibn Haldūn poseže za Kur'ānom, ovdje ćemo navesti još i ove primjere.

Ajet: “- وَ مَا أُوتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَبْلًا” “A vama je dato samo malo znanja,”¹¹² Ibn Haldūn¹¹³ koristi da bi potkrijepio svoje teze da je ‘ilm ili nauka/znanje fenomen koji je bio poznat drevnim narodima.

Upravo navedeni ajet on kontekstualizira - ne na način da se odnosi na “malo znanja“ koje je svojstveno čovjekovoj vrsti općenito - već na stranicama *al-Muqaddime* on daje takva tumačenja s ciljem sugeriranja da se “malo znanja“ odnosi samo na muslimane (čija je zadaća da “uče od starih civilizacija“).

On navodi svoje tvrdnje da su bila veoma velika znanja/nauke Perzijanaca (علوم الكلدانين), Haldejaca (علوم الفرس), Sirijaca (السريانين), Babilonaca (أهل البابل)... Sve su te nauke manje ili više iščezle, razumije se iz ovog odjeljka *al-Muqaddime*. Ibn Haldūn potom zaključuje da su

“do nas [muslimana] jedino doprle nauke jednoga naroda, a to su, naime, Grci... Osim njihovih nauka, drugo nam nije došlo.”¹¹⁴

وَ إِنَّمَا وَصَلَ إِلَيْنَا عُلُومٌ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَ هُمْ يُؤْتَانُ خَاصَّةً ... وَ لَمْ تَقِنْ
عَلَىٰ شَيْءٍ مِنْ عُلُومٍ غَيْرِهِمْ ...

Iz ovoga se vidi da Ibn Haldūn koristi ajet “A vama je dato samo malo znanja“ u skladu sa potrebama koje su mu se ukazale dok je pisao *al-Muqaddimu*.

Zanimljiv je i primjer kako Ibn Haldūn¹¹⁵ navodi 63. ajet surre *al-Anfāl*: “- لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ...” “A ti da si sve što

¹¹² *Al-Isrā'*, XVII:85.

¹¹³ Usp. *al-Muqaddima*, §. 63.

¹¹⁴ *Al-Muqaddima*, §. 63.

¹¹⁵ Usp. *al-Muqaddima*, §. 277.

je na Zemlji potrošio, opet im [Arabljanima] ne bi srca njihova ujedinio.“ Naime, Ibn Haldūn u jednom odjeljku raspravlja kako i sama vjera, npr. islam, može poslužiti za ciljeve “*aṣabiyye*“, tj. za jačanje kohezivnoga faktora neke zajednice. On aludira na arabljanSKU razjedinjenost, ali i njihovo potonje prihvatanje islama i “ujedinjavanje srca“. On doslovno kaže:

الصِّبْغَةُ الدِّينِيَّةُ تَذَهَّبُ بِالنَّفَافِسِ وَ التَّحَاسُدِ ...

“Vjerski kolorit uklanja međusobnu borbu i zavidnost.”¹¹⁶

Drugim riječima, ovaj 63. ajet sure *al-Anfāl* posve jasno govori da su Arabljani sa “islamom” nadišli svoje plemenske partikularnosti.

Ali, kao mislilac koji je sklon realizmu, Ibn Haldūn na narednim stranicama objašnjava da, kad “vjerski kolorit nestane, i kad se destruira“ إِذَا حَانَتْ صِبْغَةُ الدِّينِ وَ فَسَدَتْ (...), tada iznova zavlada pripadnost [predašnjoj plemenskoj] ‘aṣabiyi...“¹¹⁷ (نِسْبَةُ الْعَصَبَيْةِ ...)

Prema ovome se vidi da Ibn Haldūn na ulogu *vjerske revnosti* gleda na racionalistički i na dinamičan način, vjerski kolorit može jačati, ali i slabiti, itd.

Napokon, Ibn Haldūn vrlo frekventno navodi cjeline Kur'āna u svojim parafrazama na kraju odjeljaka ili tematskih dionica u *al-Muqaddimi*. Najčešće, dio Kur'āna koji je naveo nema izravnu tematsku vezu, osim da služi “svečanom“ završetku izlaganja građe. Na primjer, Ibn Haldūn jedan odjeljak¹¹⁸ završava riječima: وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا . Zapravo, on ukazuje na ajet: وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا“-“i sve je On stvorio i odredbom odredio.“¹¹⁹

Ovakvih načina upotrebe Kur'āna ima na stotine.

¹¹⁶ *Al-Muqaddima*, §. 278.

¹¹⁷ *Al-Muqaddima*, §. 279.

¹¹⁸ Usp. *al-Muqaddima*, §. 467.

¹¹⁹ *Al-Furqān*, XXV:2.

ZAKLJUČAK

Iz navedenog se vidi da Ibn Haldūn u svojoj slavnoj *al-Muqaddimi* koristi ajete Kur'āna u cilju opravdavanja svojih pogleda na ljudsko društvo, prirodu, uspon i propadanje civilizacija, itd. Ibn Haldūn navodi kur'ānske cjeline na netradicionalan način, on ajetima daje "svoja značenja", te se može kazati da njegova *al-Muqaddima* predstavlja jedan poseban i zanimljiv racionalistički komentar Kur'āna. U ovom radu mi smo pokazali nekoliko takvih karakterističnih mesta.

د. أنس كاريتش، الأستاذ

معاملة ابن خلدون للقرآن الكريم في المقدمة

الملخص

يشير هذا البحث إلى أن ابن خلدون يستخدم في مقدمته الشهيرة الآيات القرآنية لتبرير آراءه في المجتمع الانساني، و الطبيعة، و تقدم الحضارات و سقوطها والخ. يسوق ابن خلدون الوحدات القرآنية بطريقة غير تقليدية و يعطي للآيات "المعاني من نفسه"، فمن الممكن القول إن مقدمته تمثل شرحا عقليا خاصاً و ممتعا للقرآن الكريم. فقد أشرنا في هذا البحث إلى عدة تلك الأماكن الخاصة.

الكلمات الأساسية : ابن خلدون، مقدمة، آيات قرآنية

Enes Karić, PhD, Professor

IBN KHALDŪN'S TREATMENT OF THE QUR'AN IN AL-MUQADDIMA

SUMMARY

This paper shows that Ibn Khaldūn in his famous *al-Muqaddima* used verses from the Qur'an to justify his views on human society, nature, rise and decline of civilizations, etc. Ibn Khaldūn cites Qur'anic parts in a non-traditional way, he gives the verses "his meanings", and it may be said that his *al-Muqaddima* represents a special and interesting rationalist commentary on the Qur'an.

In this paper we show several such characteristic places.

Dr. hfz. Fadil Fazlić,
vanredni profesor

EBU 'L-QASIM EŠ-ŠĀTIBĪ I NJEGOVO
DJELO *HIRZU 'L-EMANI VE VEDŽHU 'T-*
TEHANI FI 'L-QIRA'ATI S'-SEB'

SAŽETAK

U ovom radu predstavljen je velikan kira'etskih znanosti Endelužanin Eš-Šatibi, i njegovo najpoznatije djelo o sedam kira'etskih škola. U 1173 stiha u formi *lamijje*, obrađene su fonetske, fonološke i sintaksičke norme u sedam kira'eta. Metodologija Eš-Šatibija zasniva se na fonetskoj opoziciji, tj. kada navodi određena pravila, u isto vrijeme spominje i ona koja im oponiraju. Tako npr. naspram *medda* je *qasr*, naspram *idgama* je *izhar*, naspram *fetha* je *imala*, itd. Trideset i tri poglavljja u djelu *Hirzu 'l-emani* sažeta su u ovom radu u sljedeće tematske cjeline: biografija imama Eš-Šatibija, metodologija Eš-Šatibija, Isti'aza, Besmela i sura *El-Fatiha*, asimilacija konsonanata, osnovne i izvedene dužine vokala, artikulacija konsonanta *hemze*, akustičke promjene u konsonantima *r* i *l*, feth i imala, artikulacija ličnih zamjenica, pauzalne forme i zaključak.

Ključne riječi: Kur'an, tedžvid, kira'et, rivajet, Isti'aza, Bes-mela, imam, ravija, sura, simboli, asimilacija, ishodište, svojstvo, vokal, konsonant, hemze, ibdal, feth, imala, teshil, naql, sekta, zam-jenica, pauzalna forma, Eš-Šatibi, Ed-Dani, Ibn Džezeri

BIOGRAFIJA IMAMA EŠ-ŠATIBIJA

Ebu'l-Qasim bin Fīrrūh bin Halef bin Ahmed eš-Šatibi el-Endelusi er-Ru'ajni ed-Darir rođen je 1143./538. god. u endeluskom gradu Šatibi. Najpoznatiji njegovi učitelji su: Ebu 'Abdullah Muhammed bin 'Ali bin Ebu 'l-'As en-Nefezi, Ebu 'l-Hasan 'Ali bin Muhammed bin Huzejl el-Belensi, Ebu 'l-Tahir es-Selefī el-Iskenderi i dr.

Putovao je u Mekku, Aleksandriju, Kairo i druge gradove, gdje je sticao znanje iz oblasti kira'eta i drugih znanosti. Čuvši za njegovu učenost, egipatski namjesnik El-Qadi el-Fadil ga je postavio za učitelja Kur'ana u Kairu, u novoosnovanoj medresi zvanoj *El-Fadilija*. Tada je Eš-Šatibi napisao svoje čuveno djelo *Hirzu 'l-emānī ve vedžhu 't-tehānī fī 'l-kirā'āti 's-seb'*. O ovome djelu napisano je na stotine komentara, a ni danas nije moguće izučavati kira'ete bez ovog djela.

Osim navedenog djela, Eš-Šatibi je napisao i sljedeće kaside:

-*Aqīla etrābi 'l-qasā'id fī bejān resmi 'l-mesāhif*, u kojoj je rezimirao sadržaj djela *El-Muqni'*, iz oblasti mushafskog pravopisa, autora imama Ed-Danija;

-*Nazīmetu 'zehr fī 'l-'ilmī 'l-fevāsil*, gdje je rezimirao djelo *Kitābu 'l-bejān*, posvećeno nauci o završecima kur'anskih ajeta, također autora imama Ed-Danija;

-kasida *Dalija*, u kojoj je rezimirao *Kitābu 'temhīd*, autora Ibn 'Abdu 'l-Berra.

Kako kaže Ibn Džezeri i mnogi drugi, Eš-Šatibi je bio genijalna ličnost, jedno od Allahovih znamenja, poznavalac mnogih is-

lamskih disciplina, hafiz hadisa, veliki učenjak arapskoga jezika i književnosti, pobožan, skroman, povučen i izuzetno ustrajan u prakticiranju Poslanikovog, s.av.s., sunneta. Imao je veliki broj učenika koje je preslušavao poslije sabah-namaza. Nije dozvoljavao da se u njegovom prisustvu razgovara i raspravlja o bilo čemu osim o temama vezanim za Kur'an¹²⁰. Poznati mufessir E-Qurtubi zapisao je sljedeće:

„Kada je Eš-Šatibi završio svoju knjigu *Hirzu 'l-emani*, obišao je s njom više puta oko Kjabe. Na mjestima gdje se dove uče, govorio bi: 'Allahu moj, Stvoritelju nebesa i Zemlje, Ti koji znaš vidljivi i nevidljivi svijet, Gospodaru ovog velikog Hrama, daj da ova knjiga koristi svakome ko je pročita.'“¹²¹

Eš-Šatibi je preselio na Ahiret 1193./590. god., a ukopan je u mezaristanu *El-Qurrāfa* u Kairu. Živio je 52 hidžretske godine.

METODOLOGIJA EŠ-ŠATIBIJA U DJELU *HIRZU 'L-EMANI*

Djelo *Hirzu 'l-emani* ve vedžhu t'tehani fi 'l-kira'ati s'-seb' naziva se još i *Šatibijja* - prema mjestu gdje je rođen njen autor, ili *Lamija* - zato što se stihovi završavaju na konsonant *lam*. U 1173 stihu raspoređenih u 33 poglavlja objašnjena su pravila sedam kira'etskih škola. Eš-Šatibi je u svome djelu rezimirao sadržaj iz *Tejsira*, čiji je autor poznati učenjak kira'etskih znanosti Ebu 'Amr Ed-Dani, s tim da su u djelu *Hirzu '-emani*, radi konciznosti, izostavljeni predajni putevi (senedi). Budući da svaka kira'etska škola ima svoju metodologiju (mezheb), bilo je neophodno imenovati imame i njihove ravije. Eš-Šatibi koristi sljedeće metode:

1. navodi ime imama i ravije;

¹²⁰ Ibn Džezeri, Gajetu 'n.nihaje fi tabeqati 'l-qurra', II, Bejrut, 1982., str. 20.-21.

¹²¹ Dr. 'Abdu l'-Qajjum bin 'Abdu 'l-Gafur es-Sindi, Safehat fi 'ulumi 'l-qira'at, Bejrut, 2001., str 273.-276.

2. upotrebljava termine koji označavaju saglasnost svih kira'etskih škola;
3. naglašava sve kira'etske škole, izuzimajući pojedinog imama ili raviju;
4. prema *ebdžed sistem* određuje simbole imama i ravija (remz harfijj ili remz sagir), iz iste ili različitih kira'etskih škola;
5. riječima simbolizira imena imama i ravija (remz kelimijj ili remz vesat), iz različitih kira'etskih škola.

Metodološki postupak Eš-Šatibija predstavljen je u sljedećim tabelama:¹²²

Tabela br. 1

Imami i ravije	Simboli		Imami i ravije	Simboli	
1. Nafi', a) Qalun, b) Verš	ن	ن	5. 'Asim, a) Šu'be, b) Hafs	ع	عَصْ
2. Ibn Kesir, a) El-Bezzi, b) Qunbul	ه	هَمْزَ	6. Hamza, a) Halef, b) Hallad	ف	فَضْقَ
3. Ebu 'Amr, a) Ed-Duri, b) Es-Susi	ح	حُطْى	7. El-Kisa'i, a) Ebu el-Haris, b) Ed-Duri El-Kisa'i	س	رَسْتَ
4. Ibn 'Amir, a) Hišam, b) Ibn Zekvan	ك	كَلْمَ			

¹²² Sejjid Lašin i Halid Muhammed el-Hafiz, Taqribu 'l-me'ani fi šerh hirzi 'l-emani fi 'l-qira'ati s'-seb', Mekka, 1413. h., str. 23.-26.

Tabela br. 2

Imami i ravije	Simboli	Imami i ravije	Simboli
Hamza, El-Kisa'i, Šu'be	صُحْبَةٌ	Imami Kufe: Asim, Hamza, El-Kisa'i	ث
Hamza, El-Kisa'i, Hafs	صَحَابَةٌ	Sedam imama, osim Nafi'a	خ
Nafi', Ibn 'Amir	عَمٌ	Imami Kufe i Ibn 'Amir	د
Nafi', Ibn Kesir, Ebu 'Amr	سَعَادًا	Imami Kufe i Ibn Kesir	ظ
Ibn Kesir, Ebu 'Amr	حَقَّ	Ibn Kesir i Ebu 'Amr	غ
Ibn Kesir, Ebu 'Amr, Ibn 'Amir	نَفَرٌ	Hamza i El-Kisa'i	ش
Nafi', Ibn Kesir	جِزْمِيٌّ		
Nafi' i imami Kufe	حِصْنٌ		

Koliko je Eš-Šatibī vješto i znalački upotrijebio simbole u svojim stihovima o kira'etima, može se ilustrirati sljedećim stihom:¹²³

وَعَنْدَ سِرَاطِ وَالسَّرَّاطِ لِقَبْلَا
وَمَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ رَاوِيهٌ نَّاصِرٌ

U riječi *ravih* konsonant *r* je simbol za imama El-Kisa'ija, a u riječi *nasir* konsonant *n* se odnosi na imama Asima. Njih dvojica primjenjuju verziju *maliki* u suri *El-Fatiha*, dok ostali koriste verziju *meliki*. U rijećima (صراط) i (سراط), ravija Kunbul artikulira konsonant (س), a ostali emfatik (ص).

¹²³ Hirzu 'l-emani ve vedžhu 't-tehani fi 'l-qira'ati 's-seb', stih 108.

SADRŽAJ ŠATIBIJE

UVOD U DJELO

U uvodnom dijelu, nakon zahvale Allahu i salavata na Muhammeda, s.a.v.s i njegove ashabe, Eš-Šatibi podstiče na učenje Kur'ana, koji je milost svjetovima i koji donosi spas i sreću na oba svijeta. U nekim stihovima aludira se na Poslanikove, s.a.v.s., hadise u kojima se govori o učenje Kur'ana, kao što je to u stihu:¹²⁴

مَلَائِسُ أَنْوَارٍ مِّنَ النَّاجِ وَالْحَالْدُ
هَنِيئًا مَرِيئًا وَالْدَّاكَ عَلَيْهِمَا

Poruka ovog stiha vezana je za hadis Allahovog Poslanika, s.a.v.s., u kome se kaže: „Ko bude učio Kur'an i radio po njegovim uputama, Allah će njegovim roditeljima na Sudnjem danu dodijeliti krunu, čiji sjaj će biti ljepši od sjaja sunca na ovome svijetu“ (Ebu Davud). Nakon stihova koji podstiču na učenje Kur'ana, Eš-Šatibi navodi imena imama i ravija, izostavljajući senede, potom se navode simboli imama i ravija, iz iste ili različitih kira'etskih škola, kako bi se mogao pratiti sadržaj djela.

ISTI'AZA, BESMELA I SURA EL-FATIHA

Na početku učenja Kur'an izgovara se Isti'aza, o kojoj se u izvorima navodi više verzija, kao što su: E'uzu billahi mine'š-šejtani'r-radžim; Euzu billahi's-semi'i'l-alimi mine'š-šejtani'r-rádžim itd. Eš-Šatibi kaže da se ova sintagma izgovara glasno na početku učenja, dok ostala pitanja prepušta drugim disciplinama kao što su: Da li je obavezno učiti Isti'azu, kada se uči, da li je bolje učiti je glasno ili u sebi i u kojim prilikama se uči i sl.

¹²⁴ Ibid., stih 16.

Nakon Isti'aze uči se Besmela koja je napisana ispred 113 sura. Ova sintagma se ne nalazi ispred sure Et-Tevba te se tokom učenja Kur'ana izostavlja. Neki imami i ravije redovno uče Besmelu između dvije sure, izuzev između sura El-Enfal i Et-Tevba; imam Hamza (simbol fesahatun) je izostavlja, a imami Ibn 'Amir, Ebu 'Amr i ravija Verš dozvoljavaju tri mogućnosti: učenje Besmelle, njeno izostavljanje i primjena sekte između nekoliko sura. O imamima i raviji Qunbulu koji uče Besmelu Eš-Šatibi kaže:¹²⁵

رِجَالٌ نَّمُواهَا بِرُبَّةٍ وَتَحْمَلاً

وَبَسْمَلَ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ بِسُنْتَةٍ

U navedenom stihu ravija Qalun (simbol b), imami El-Kisa'i (simbol r), 'Asim (simbol n) i Ibn Kesir (simbol d) uče Besmelu između dvije sure, osim između sura El-Enfal i Et-Tevba.

Kraj sure, Besmelu i početak sljedeće sure dozvoljeno je pročiti u jednom ritmičkom dahu, a moguće je primijeniti jednu ili dvije pauzalne forme. Isti je slučaj i kada se izgovaraju Isti'aza i Besmela na početku učenja Kur'ana.

Uz dvije kira'etske verzije u suri El-Fatiha (Maliki i Meliki), zatim primjenu išmama u rivajetima Halefa i Hallada i fonetske promjene poslije mim džem' (*m* kao oznaka množine), navest ćemo stih u kome se o verziji imama Hamze kaže sljedeće:¹²⁶

جَيِيعًا يَضْمَمُ الْهَاءِ وَقُفًا وَمَوْصِلًا

عَلَيْهِمْ إِلَيْهِمْ حَمْزَةُ وَلَدَيْهِمُ

U spomenutoj suri, a i na drugim mjestima u Kur'anu, imam Hamza riječi: '*alejhim, ilejhim, ledejhim*' izgovara s dammom, tj, '*alejhum, ilejhum, ledejhum*', kako u pauzalnoj, tako i u kontekstualnoj formi.

¹²⁵ Ibid., stih 100.

¹²⁶ Ibid., stih 110.

ASIMILACIJA KONSONANATA

Budući da se u kira'etskim školama o istoj tematiki primjenjuje više različitih verzija, svoj metodološki pristup Eš-Šatibi zasniva po principu fonetske opozicije, tj. kada navodi imame i ravije koji primjenjuju asimilaciju, spominje i one koji to ne čine, odnosno koji preferiraju izhar, ili je redoslijed obrnut, što zavisi od toga koju verziju zastupa većina. Ista metodologija se koristi i tokom obrade ostalih tedžvidskih pravila.

Pravila o asimilaciji konsonanata imami i ravije primjenjuju prema sljedećim kriterijima:

1. imobilna pozicija konsonanta *n* (sakin) i tenvina kada su ispred pojedinih konsonanata;
2. konsonant *m* kada je imobilan (sakin), a poslije njega budu određeni konsonanti;
3. određeni član (el) i grupa konsonanata koji ga slijede;
4. srodnici konsonanti po ishodištu (meharidž), ali nemaju zajedničkih akustičkih svojstava (tedžanus);
5. konsonanti koji su bliski po ishodištima (meharidž) i po zajedničkim akustičkim svojstvima (tekarub);
6. potpuno isti konsonanti (temasul).

Prema spomenutim kriterijima primjenjuje se više vrsta asimilacije. U vezi sa prvim spomenutim kriterijem Eš-Šatibi kaže:¹²⁷

بِلَا غُنْتَةً فِي الَّامِ وَالرَّا لِيَجْمُلَ
وَكُلُّهُمُ التَّنْوِينَ وَالثُّوْنَ أَذْعَمُوا

وَفِي الْوَأْوَ وَالْيَأْ دُونَهَا حَلْفٌ تَلَّا
وَكُلُّ بَيْنُمُ أَذْعَمُوا مَعَ غُنْتَةً

Svi imami i ravije primjenjuju asimilaciju bez nazalizacije (bila gunne) kada poslije imobilnog konsonanta *n* i tenvina dođu konsonanti *l* i *r*, a ukoliko budu konsonanti iz skupine *jenmu* (*j*, *n*, *m*, *v*), koristi se asimilacija s nazalizacijom (me'a 'l-gunne), s tim

¹²⁷ Ibid., stihovi 286 i 287.

što ravija Halef prilikom asimilacije konsonanata *v* i *j* izostavlja nasalizaciju.

Pisac djela *Hirzu 'l-emani* u zasebnim poglavljima govori o asimilaciji koja se primjenjuje ili izostavlja kada određeni konsonanti budu poslije riječi: *iz*, *qad*, *hel*, *bel* i konsonanta *t* za oznaku ženskog roda (ta'u't-te'nis). Imami i ravije su saglasni da je asimilacija tipa *sagir* obavezna kada poslije spomenutih riječi budu pojedini glasovi, odnosno primjenjuje se u sljedećim diftonzima: (ذْ دْ), (ظْ ظْ), (تْ تْ), (طْ طْ), (لْ لْ), (رْ رْ).¹²⁸

Budući da su konsonanti *b* i *f* bliski po ishodištima, a uz to pripadaju i likvidama, pojedini imami i ravije primjenjuju idgam mutekaribejn. Eš-Šatibi o tome kaže:¹²⁹

حَمِيدًا وَخَيْرٌ فِي يَنْبُ قَاصِدًا وَلَا

وَادْغَامٌ بِإِلْجَرْمِ فِي الْفَاءِ قَدْ رَسَأَ

Diftong *bf* asimiliraju: ravija Hallad (simbol ق), imam El-Kisa'i (simbol ر) i imam Ebu 'Amr (simbol ح), kao u primjeru: او (يُغلب فسوف) (En-Nisa', 74.)

Prema kriteriju mobilnosti i imobilnosti konsonanata, u kira'etima se javljaju dva tipa asimilacije:

a. SAGIR, tj. prvi konsonant je imobilan (sakin), a drugi je mobilan (muteharrik);

b. KEBIR, odnosno oba konsonanta su mobilni (muteharrik).

Do sada je bilo govora o asimilaciji tipa *sagir* koja je zastupljena u svim kira'etskim školama. Drugi tip asimilacije primjenjuje se u Ebu 'Amrovoj kira'etskoj školi, odnosno u pojedinim slučajevima koristi je ravija Es-Susi, kao u primjerima: يعلم ما بين ايديهم (و طبع على قلوبهم), (فيه هدى).¹³⁰

¹²⁸ *Taqribu 'l-me'ani*, oc. str.115.-116.

¹²⁹ *Hirzu 'l-emani*, o.c. stih 277.

¹³⁰ *Taqribu 'l-me'ani*, o.c. str. 44.

OSNOVNE I IZVEDENE DUŽINE VOKALA

Dužine vokala se dijele na: osnovne (aslijj) i izvedene (fer'ijj). Eš-Šatibi navodi uvjete koji su neophodni za primjenu spomenutih dužina. Hemze je uzročnik za spojenu (muttasil) i rastavljenu (munfasil) izvedenu dužinu. Kao uzročnik izvedene dužine sukun može biti stalni (lazim ili aslijj) i nestalni ('arid), a uzročnici su za stalnu (lazim), nestalnu ('arid) i poluvokalnu (lin) dužinu. U slučaju stalne (lazim) dužine, sukun može biti u sljedećim pozicijama:

1. on je ortografski označen i nalazi se u jednoj riječi (el-muhaffefu-'l kelimijju), kao u primjeru (لَنْ);
2. on nije ortografski obilježen, a sadržan je u kur'anskim siglama (el-muhaffefu 'l-harfijj), kao u primjeru (ق - قاف);
3. on je u jednoj riječi u osnovi geminacije (el-musekkalul-kelimijj), kao u primjeru (فَانْ حَاجُوكْ);
4. sukun je sadržan u tešdidu i primjenjuje se u kur'anskim siglama, kao u primjeru: (طَسْمَ).

Prema vremenskom trajanju, dužine se dijele na: qasr (2 hareketa), tevessut (4 hareketa), tul (6 hareketa). Na primjer, o primjeni poluvokalne dužine (lin) u Veršovom rivajetu Eš-Šatibi kaže:¹³¹

بِكَلْمَةٍ أَوْ وَأَوْ فَوْجُهَانْ جَمْلَا

وَإِنْ تَسْكُنْ إِلَيْا بَيْنَ فَتْحٍ وَهَمْزَةٍ

Kada su konsonanti *j* i *v* u poluvokalnoj poziciji, tj. ukoliko su između konsonanta vokaliziranog fethom i hemzeta koje slijedi (npr. sev'atuhuma), ravija Verš produžava artikulaciju poluvokala *v* i *j* za četiri (tevessut) ili šest (tul) hareketa.

Budući da konsonant hemze trpi određene fonetske promjene, o čemu će biti kasnije govora, u nekim riječima je izostavljeno ili je transformirano u konsonant *j*, kao u primjerima: (النبي), (ذكرها) i sl.

¹³¹ Hirzu 'l-emani, o.c. stih 179.

U nekim kira'etskim školama navedene riječi se artikuliraju s hemzetom koje uzrokuje spojenu (muttasil) dužinu, a te verzije glase: (زكرياء)، (النبي).¹³²

ARTIKULACIJA KONSONANTA *HEMZE*

S obzirom na poziciju u riječi, vokalizaciju i utjecaj okolnih glasova, hemze može biti:

1. u jednoj riječi, mobilno (muteharrik) i imobilno (sakin). Ispred imobilnog mogu doći sva tri hareketa, a prije mobilnog hemzeta dolaze imobilni i mobilni konsonanti;
2. dva hemzeta u jednoj riječi; prvo je upitno, vokalizirano fethom, a drugo može biti vokalizirano sa sva tri hareketa;
3. dva hemzeta u dvije riječi, jedno na kraju a drugo na početku sljedeće riječi, iste ili različite vokalizacije. Ukoliko su hemzeta vokalizirana različitim hareketima, javljaju se sljedeći diftonzi: e-u, e-i, u-e, i-e, u-i.

U kira'etskim školama hemze se artikulira na sljedeće načine:

- a. TAHQIQ, što znači da se ovaj konsonant izgovara bez fonetskih promjena;
- b. IBDAL, hemze se zamjenjuje odgovarajućim dugim vokalima, ili konsonantima *v* i *j*;
- c. TESHIL, tj. umekšava se artikulacija drugog hemzeta;
- d. NAQL, hemze se izostavlja, a njegov vokal se prenosi na prethodni konsonant umjesto sukuna;
- e. SEKTA, odnosno prekidanje glasa uz zadržavanje dah.

Kada je imobilno hemze u jednoj riječi, uz određene izuzetke, ravija Verš ga zamjenjuje dugim vokalima *a*, *i*, *u*, pod uvjetom da je hemze prvi ili drugi radikal, kao u primjerima: (يَوْمَن - يَات), (يَأْتِ - يَات).

¹³² 'Abdu 'l-Fettah 'Abdu l'-Gani el-Qadi, *El-Buduru 'zahire fi 'l-qira'ati 'l-'aṣri 'l-mutevatire*, Kairo, 2005., str. 285.i 356.

(الذى ائتمن - الذى تمن) (يؤمن). Ukoliko je hemze treći radikal, spomenuti ravija artikulira hemze bez promjene (tahqiq). O artikulaciji hemzeta u rivajetu Es-Susija, Eš-Šatibi kaže:¹³³

وَيَبْدُلُ لِلْمُسُوْسِيِّ كُلُّ هُسْكَنٍ
مِنَ الْهِمْزَنِ مَمْا خَيْرٌ مَجْتَزُونٌ أَهْمَلاً

Bez obzira da li je hemze prvi, drugi ili treći radikal, Es-Susi ga zamjenjuje dugim vokalima, izuzev kada je hemze u skraćenim načinu, kao u primjerima: (يَهِيَّ) (يشا), (تسوه) (نَشَأ) itd.

Ukoliko su dva hemzeta u dvije riječi različito vokalizirani, u kira'etskim školama se drugo hemze umekšava (teshil) ili se zamjenjuje konsonantima *v i j*, zavisno od vrste hareketa. Tako se, npr., drugo hemze u diftonzima: *u-e, i-e*, zamjenjuje konsonantima *v i j*, te diftonzi glase: *u-ve, i-je*. S tim u vezi Eš-Šatibi kaže:¹³⁴

نَشَأَ أَصْبَنَا وَالسَّمَاءُ أَوْ ابْتَنَا
فَتُوْهَنِي فُلْ كَالْيَا وَكَالْلُوا وَسَهْلَا

U primjerima: *neša'u esabnahum, mines-sema'i evi'tina* u kira'tima se javlja više verzija, među kojima je i zamjena drugog hemzeta odgovarajućim konsonantom, te spomenute varijante glase: (من السَّمَاءِ يَوْنَتَنَا) (نشاء و صبناهم).

Među ravijama koji najčešće prenose vokal sa hemzeta na prethodni konsonant (naql) je Verš koji to čini pod sljedećim uvjetima: da konsonant na koji se prenosi vokal hemzeta bude imobilan (sakin) ili tenvin, da imobilni konsonant ili tenvin budu na kraju jedne a stabilno hemze na početku sljedeće riječi, da pozicija sukuna bude stabilna, odnosno da se prva riječ ne završava dugim vokalom. Primjeri: *kad efleha-kadefleha, kufuven ehad-kufuvenehad*.¹³⁵

Umjesto naqla, u nekim rivajetima primjenjuje se sekta, zavisno od metodologije dotične kira'etske škole.

¹³³ Hirzu 'l-emani, o.c. stih 216.

¹³⁴ Ibid., stih 210.

¹³⁵ Taqribu 'l-me'ani, o.c. str. 90.

S obzirom na sintaksičke promjene, u istim riječima se kod nekih imama i ravija artikulira stabilno (qat'), a kod drugih nestabilno hemze. Navest ćemo sljedeći primjer:¹³⁶

وَحَمِيَّةٌ بِالْمَدِ صُحْبَتُهُ كَلَا
فَاتَّبَعَ حَفْفٌ فِي الْثَّلَاثَةِ ذَاكِرًا

U primjerima (أَتَبَعَ) i (فَاتَّبَعَ) (El-Kehf, 85., 89., 92.), prema kira'etskim školama Ibn 'Amira, 'Asima Hamze i El-Kisa'ija, artikulira se stabilno hemze, dok se prema ostalim artikulira nestabilno hemze, te verzije glase *fettebe'a* i *summettebe'a*. U drugom dijelu stiha navode se dvije verzije u riječi (حَمْنَة) (El-Kehf, 86.), u kojoj imami Hamza, El-Kisa'i, Ibn 'Amir i ravija Šu'be (simbol suhbetun) primjenjuju ibdal, te verzija glasi *hāmijetin*.

AKUSTIČKE PROMJENE U KONSONANTIMA R I L

S obzirom na fonetsko okruženje, tokom artikulacije konsonanta *r* zastupljena su dva osnovna aofona: visoko-naglašena artikulacija (tefhim) i nisko-nenaglašena (terkik). Imami i ravije slijede određenu metodologiju i u mnogo slučajeva postoji saglasnost među njima, posebno kada je konsonant *r* imobilan (sakin). Prema Veršovom rivajetu, okolni glasovi mijenjaju akustiku konasonanta *r* i onda kada je on mobilan (muteharrik). Radi ilustracije navodimo sljedeći primjer:¹³⁷

مُسْكُنَةٌ يَاءٌ أَوْ الْكَسْرُ مُوصَلًا
ورُقْقٌ وَرُشْ كُلٌّ رَاءٌ وَقَبْلَهَا

¹³⁶ Hirzu 'l-emani, o.c. stih 849.

¹³⁷ Ibid., stih 343.

Verš umekšano (terqiq) artikulira svaki konsonant *r* ukoliko je prije njega imobilni konsonant *j* ili neki drugi konsonant vokaliziran kesrom, kao u primjerima: (خَيْرٌ), (بَشِيرٌ), (كَثِيرٌ).

Prema akustičkom dojmu, konsonant *l* se artikulira sa dva osnovna afofona: visoko naglašena artikulacija (tagliz) i nisko nenaglašena (terqiq). Karakterističan je Veršov rivajet po kome na artikulaciju konsonanta *l* utječe i neki konsonanti emfatici, o čemu Eš-Šatibi kaže:¹³⁸

أَوِ الظَّاءُ أَوِ الظَّاءُ قَبْلَ تَسْرِيلٍ وَغَلَظٌ وَرْشٌ فَتْحٌ لَمْ إِصَابَهَا

Ravija Verš artikulira konsonant *l* krupno (tagliz) kada je ovaj glas vokaliziran fethom, geminiran ili bez geminacije, u sredini ili na kraju riječi, a prethode mu emfatici: (ص), (ط), (ظ), pod uvjetom da su vokalizirani fethom ili su imobilni (sakin). Primjeri: (الصلوة), (الطلاق), (الظلان).

Imami i ravije su saglasni u vezi sa artikulacijom riječi (الله).

FETH I IMALA

Zasnivajući svoju metodologiju na fonetskoj opoziciji, tj. naspram uobičajene artikulacije fethe i dugog vokala *a*, u kira'etima je zastupljena i fonetska promjena koja se naziva imala. S obzirom na premještanje artikulacije fethe i vokala *a* od "zadnje" na "prednju" realizaciju, imala se dijeli na:

1. IMALA SUGRA, tj. akustičko prelijevanje vokala *a* prema vokalu *e*;
2. IMALA KUBRA, odnosno akustičko prelijevanje vokala *a* prema vokalu *i*.

¹³⁸ Ibid., stih 359.

Što se tiče primjene ili izostavljanja imale, kira'etske škole se dijele u sljedeće grupe:

- a. imami koji ne primjenjuju imalu, kao što je Ibn Kesir;
- b. kira'etske škole u kojima se imala malo primjenjuje;
- c. Verš primjenjuje malu imalu, dok je velika imala samo u sigli *Ta-Ha*;
- d. imami i ravije koji podjednako koriste i malu i veliku imalu;
- e. imami Hamza i El-Kisa'i redovno primjenjuju veliku imalu.¹³⁹

Tako npr. posljednji spomenuti imami koriste imalu kubra u riječima koje dolaze na paradigmе: *fa'la*, *fi'la*, *fu'la*, *fe'āla* u *fu'āla*. Primjeri: سکاری (تقوی), ضیزی (نصاری), قربی (نیزی).

O velikoj imali koju koriste navedeni imami Eš-Šatibi kaže:¹⁴⁰

وَكَيْفَ جَرَّتْ فَعْلَى فَنِيهَا وُجُورُهَا
وَإِنْ خَمْ أَوْ يُنْتَحْ فُعَالٍ فَخَصَّلَا

U ovom stihu nabrajaju se paradigmе koje smo prethodno spomenuli, a zastupljene su tokom primjene velike ili male imale. Posljednju koristi ravija Verš.

ARTIKULACIJA LIČNIH ZAMJENICA

Prema metodologiji kira'etskih škola, promjene tokom artikulacije događaju se u sljedećim ličnim zamjenicama: *huve*, *hije*, *h*, *hum*, *tum*, *kum*, *ene* i *j* (*ī*, *nī*, *je*).

¹³⁹ *Taqibu 'l-me'ani*, o.c. str. 123.-124.

¹⁴⁰ *Hirzu 'l-emani*, o.c. stih 294.

Kada ispred zamjenica (هُوَ) i (هِيَ) dođu čestice: (وَ), (لِ), (مِنْ), konsonant *h* iz mobilne prelazi u imobilnu poziciju (sakin), te verzije glase. *vehve*, *vehje*, *fehve*, *fehje*, *lehve*, *lehje*, *summehve*.

Poslije skraćene lične zamjenice trećeg lica jednine (*h*), imam Ibn Kesir artikulira dugi , dok ostali imami izgovaraju kratki vokal uzimajući u obzir utjecaj okolnih glasova. Primjeri: عليه (فِيهِ - فِيهِي) ¹⁴¹, منه (- مِنْهُو) ¹⁴¹, عليهي (- عَلَيْهِي).

Prema nekim rivajetima, ukoliko poslije zamjenica: *hum*, *tum*, *kum*, odnosno u riječima koje se završavaju s konsonantom *m* za oznaku množime (mimu'l-džem') bude stabilno hemze, konsonant *m* postaje mobilan te verzije glase: *humū*, *tumū*, *kumū*. Prema Hamzinom kira'etu, konsonant *h* se artikulira s dammom u riječima: 'alejhim- 'alejhum, ilejhim-ilejhum, ledejhim-ledejhum.

Ukoliko poslije zamjenice *ene* dođe stabilno hemze vokalizirano fethom ili dammom, imam Nafi' artikulira dugi vokal te se zamjenica i u pauzalnoj i u kontekstualnoj formi izgovara kao *enā*.¹⁴²

Spojena lična zamjenica prvog lica jednine (ja'u'l-idafe) artikulira se s fethom (*je*) i kesrom (*ī*). Dolazi uz imenice, glagole i čestice, a njene pozicije mogu biti sljedeće:

1. poslije lične zamjenice je stabilno hemze, vokalizirano sa sva tri hareketa;
2. nakon zamjenice slijedi imenica s određenim članom;
3. poslije zamjenice je nestabilno hemze;
4. nakon zamjenice dolazi neki od konsonanata.

Radi ilustracije navodimo sljedeći stih:¹⁴³

خَسْرَتِنِي أَعْمَى تَأْمُرُونِي وَصَلَّاَ

وَيَحْزُنُنِي حِرْمَبِهِمْ تَعَدَّانِي ،

¹⁴¹ Ibn Zendžele, *Hudždžetu 'l-qira'at*, Bejrut, 1974., str. 83.

¹⁴² En-Neššar, *El-mukerre fi ma tevatur mine 'l-qira'ati 's-seb'*, Bejrut, 2001., str. 125.

¹⁴³ *Hirzu 'l-emani*, o.c. stih 397.

Nafi' i Ibn Kesir (simbol: hirmijjan) artikuliraju zamjenicu s fethom u riječima: *lijahzununije*, *ete'iddāninije*, *hašertenije*, *te'murūnnije*, a ostali imami i ravije preferiraju izgovor s kesrom (*lijahzununī...*).

Konsonant *j* koji je u funkciji spojene lične zamjenice prvog lica ili je treći radikal (*jā'u'z-zevā'id*) nije napisan u mushafima do-lazi uz imenice i glagole, u kira'tskim školama se artikulira ili izostavlja, odnosno izgovara se samo kesra koja semantički zamjenjuje zamjenicu, kao u primjerima: (منادٌ) (وَعِيدٌ), (الداعي) (دَاعٌ). U djelu *Hirzu'l-emani* se kaže:

وَلَيْسَا لِقَالُونِ عَنِ الْغُرْ سُبَّلَ

وَمَعْ دَعْوَةَ الدَّاعِ دَعَانِي حَلَّ جَنَّا

U kontekstualnoj formi (vasl) imam Ebu 'Amr i ravija Verš artikuliraju dugi vokal *ī* u riječima (الداعي) i (دعاني), ravija Qalun dozvoljava obje verzije, ali je verzija s kesrom bolja, dok ostali imami i ravije artikuliraju kesru, te spomenute riječi glase: (الداع) i (دعان).

PAUZALNE FORME

Fonetske promjene koje nastaju uslijed pauzalne forme (vaqf) Eš-Šatibi obrađuje u tri poglavljja, a ta su:

1. pauzalna forma tokom artikulacije hemzeta prema kira'etskoj školi imama Hamze i ravije Hišama,
2. pauzalna forma na kraju pojedinih riječi,
3. pauzalna forma prema kriteriju mushafskog pravopisa.

U kira'etu imama Hamze i Ibn 'Amirovog ravije Hišama zastupljene su sljedeće fonetske promjene vezane za pauziranje na konsonantu hemze:

- a. zamjena konsonanta hemze nekim drugim glasom ili konsonantima *v* i *j* (ibdal),

b. prenošenje vokala sa hemzeta na prethodni konsonant (naql),

c. umekšavanje hemzeta (teshil),

d. izostavljanje hemzeta (hazf).

O spomenutim fonetskim promjenama govorili smo ranije, a u vezi s ovim poglavljem navodimo sljedeći primjer:¹⁴⁴

لَدِيْ فَتَحَيْ يَاْمَا وَوَأْوَأْ مُحَوْلَا

وَيَسْعِيْ بَعْدَ الْكُشْرِ وَالشَّمْ هَمْزَةٌ

Kada poslijе konsonanata vokaliziranih kesrom i dammom dode hemze, imam Hamza ga u pauzalnoj formi zamjenjuje konsonantima *v* i *j*, kao u primjerima: *mi'etun*, *fi'etun*, *ju'ejjidu*, *mu'edždžela*, te navedene riječi glase: *mijetun*, *fijetun*, *juvejjidu*, *muvedždžela*.

Tokom pauziranja, na nekim riječima pojedini imami i ravije primjenjuju revm i išmam. Prema definiciji Ibn Džezerija, revm je artikulacija dijela hareketa, a može se primijeniti onda kada je riječ u nominativu ili genitivu. Akustička promjena koja je bliska revmu je ihtilas koji se primjenjuje na hareketima u sredini riječi, odnosno izgovara se samo dio hereketa, pri čemu se artikuliraju ultra-kratki vokali. Primjeri: *je 'murukum*, *bāri'ikum*, *erinā*.

Ibn Džezeri definira išmam na sljedeći način:

“To je akustička aluzija na dammu specifičnim položajem usana, nakon artikulacije posljednjeg imobilnog konsonanta, a primjenjuje se u riječima koje su u nominativu”.¹⁴⁵

U ovom slučaju glas se ne artikulira, nego se samo na njega akustički signalizira.

O pauzalnoj formi Eš-Šatibi govori i u drugim poglavljima, kao što je poglavlje o primjeni imale prema kira'etskoj školi imama El-Kisa'ija. gdje se, npr., kaže da spomenuti imam, pod određenim

¹⁴⁴ Ibid., stih 241.

¹⁴⁵ Ibn Džezeri, *Taqribu 'n-nešr fi 'l-qira'ati 'l-'ṣr*, tahqiq: Ibrahim 'Utve 'avd, Kairo, 1960., str. 108.

uvjetima, primjenjuje veliku imalu u slučajevima kada prije konsonanta *t* za ženski rod (ha'u't -te'nis) dođu glasovi sadržani u riječi (أَكْهَرٌ).¹⁴⁶

Najduže poglavlje u djelu *Hirzu 'l-emani* vezano je za sintaksičke promjene u kira'etskim školama koje su obrađene kroz sve kur'anske sure. Djelo se završava poglavljima o Tekbiru, ishodištu glasova (meharidžu'l-huruf) i svojstvima glasova (sifātu'l-hurūf). Na kraju djela Eš-Šatibi zahvaljuje Allahu, dovu čini i donosi salavat na Muhammeda, s.a.v.s.

ZAKLJUČAK

Jedan od najpoznatijih učenjaka iz oblasti kira'eta je Ebu'l-Qasim bin Fīrrūh bin Halef bin Ahmed eš-Šatibi el-Endelusi er-Ru'ajni ed-Darir. Rođen je 1143./538. god. u endeluskom gradu Šatibi. Putovao je u mnoge gradove i učio je kod najpoznatijih učenjaka toga vremena. Preselio je na Ahiret 1193./590. god., a ukopan je u mezaristanu *El-Qurrāfa* u Kairu. Živio je 52 hidžretske godine.

Najpoznatije njegovo djelo, koje sadrži 1173 stiha raspoređenih u 33 poglavlja, zove se *Hirzu 'l-emani ve vedžhu 't-tehani fī 'l-qira'ati 's-seb'*. Eš-Šatibi je u ovome djelu rezimirao sadržaj iz djela *Et-Tejsir* koga je napisao poznati učenjak iz oblasti kira'etskih znanosti Ebu 'Amr ed-Dani. Metodologija Eš-Šatibija zasniva se na fonetskoj opoziciji, odnosno kada navodi jedno pravilo, odmah spominje i ono koje mu oponira. Metodološki postupak je primijenjen na sljedeći način:

izvedena dužina (med fer'ijj) naspram osnovne dužine (medd aslijj), artikulacija riječi ili konsonanta (isbat) naspram izostavljanja riječi ili konsonanta (hazf), uobičajena artikulacija fethe ili dugog vokala *a* (feth) naspram „prelijevanja“ fethe ili dugog vokala *a*

¹⁴⁶ V. *Taqribu'l-me'ani*, o.c. str. 141.

(imala), asimilacija konsonanata (idgam) naspram potpunog izgovora konsonanata (izhar), artikulacija hemzeta naspram njegovog izostavljanja, forma muškog roda (tezkir) naspram forme ženskog roda (te'nis), forma trećeg lica (gajb) naspram forme drugog lica (hitab) itd.

Bez ovog djela nije moguće izučavati kira'ete. Budući da je kod nas bilo, a ima i danas kurra' hafiza, ovo djelo je prepisano na desetine puta, a rukopisi se čuvaju u mnogim bibliotekama. Najviše ih je u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu.

د. فاضل فضليتش، الأستاذ المساعد

أبو القاسم الشاطبي و كتابه حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع

الملخص

قدمت في هذا البحث حجّة علم القراءات، الأندلسي الشاطبي، وكتابه الأشهر عن سبع مدارس القراءات، الذي حلّلت فيه، في 1173 بيتاً بالصيغة اللامية، القواعد الصوتية و النحوية للقراءات السبع. يعتمد منهج الشاطبي على العكس الصوتي، أي عندما يذكر قواعد معينة يذكر معها تلك التي تعاكسها. فيذكر مثلاً المَ و ضَدَه القصر، يذكر الإدغام و ضَدَه الإظهار، يذكر الفتح و ضَدَه الإمالة و إلخ. وفي هذا البحث لُخصت ثلاثة و ثلاثون فصلاً لكتاب حرز الأماني في الوحدات الموضوعية التالية: السيرة الذاتية للإمام الشاطبي، منهج الشاطبي، الاستعادة، البسملة و سورة الفاتحة، اندماج الصوات، مدد الصوائت الأساسية و المشتقة، نطق الهمزة، التغييرات السمعية في صامتِي الراء و اللام، الفتح و الإمالة، نطق الضمائِر، الصيغة الوقافية و الخاتمة.

الكلمات الأساسية: القرآن الكريم، التجويد، القراءة، الرواية، الاستعادة، البسملة، الإمام، الرواية، السورة، الرموز، الاندماج، المخرج، الصفة، الصائت، الصامت، الهمزة، الإبدال، الفتح، الإمالة، التسهيل، النقل، الطائفَة، الضمير، الصيغة الوقافية، الشاطبي، الداني، ابن جزري

Hfz. Fadil Fazlić, PhD, Associate Professor

ABU AL-QASIM AL-SHĀṬIBĪ AND HIS WORK

HIRZ AL-AMANIWA WAJH AL-TAHANI FI AL-QIRA'ĀT AL-SAB'

SUMMARY

This paper presents a great Andalusian qira'āt scientist, al-Shāṭibī, and his most famous work on the seven qira'āts schools. The phonetic, phonological and syntactic norms of the seven qira'āts are examined in 1173 verses in the form of *lamiyya*. Al-Shāṭibī's methodology is based on phonetic opposition, i.e. when he states certain rules, he at the same time mentions the rules which oppose the previous ones. For example, *madd* is opposite to *qasr*, *idḡām* to *iżhār*, *fatḥ* to *imāla*, etc.

Thirty-three chapters from the work *Hirz al-amānī* are summarized in this paper under the following topics: Biography of Imam al-Shāṭibī, Methodology of al-Shāṭibī, Isti‘adha, Basmala and Surat *al-Fātiha*, Assimilation of consonants, Basic and derived lengths of vowels, Articulation of consonant *hamza*, Acoustic changes in consonants *r* and *l*, *Fatḥ* and *imāla*, Articulation of personal pronouns, Pause forms and Conclusion.

Key words: Qur'an tajwīd, qira'at, riwāyat, isti‘adha, basmala, imam, rāwī, surat, symbols, assimilation, origin, property, vocal, consonant, hamza, ibdāl, fatḥ, imāla, tashīl, naql, sect, deputy, pause form, al-Shāṭibī, al-Dānī, Ibn Ġazarī.

Dr. Dževad Šošić,
viši asistent

EL-KURTUBI – SLAVNI ANDALUZIJSKI MUFESSIR

SAŽETAK

Istaknuti andaluzijski učenjak ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, pripadnik malikijske pravne škole, dao je značajan doprinos razvoju različitih islamskih znanosti, posebno razvoju kur'anske egzegeze. Njegovo djelo *El-Džami' li 'ahkami'l-Kur'an*, pisano u više od dvadeset tomova, smatra se jednim od najvrijednijih tefsirskih ostvarenja. U njemu se tretira ne samo normativni (fikhski) aspekt Kur'ana, nego i brojni drugi aspekti tefsirskog zahvaćanja kur'anskog teksta, kao što su: lingvistički, kira'etski, stilistički, hadiski, leksički, semantički i dr. Osim *Tefsira*, Kurtubi je napisao i brojna druga djela, od kojih je najpoznatije *Et-Tezkire fi 'ahvali'l-mevta ve 'umuri'l-'ahire*.

Ključne riječi: El-Kurtubi, tefsir, normativni aspekt, kira'eti, pravno tumačenje, gramatička analiza, kur'anski tekst, arapski jezik

Tako obiman i sveobuhvatan tefsir kao što je Kurtubijev *El-Džami' li 'ahkami'l-Kur'an*, koji nudi gotovo svu potrebnu hermeneutičku građu za pravilno razumijevanje Allahove riječi, zavrijeđuje izrazitu pažnju i poštovanje. Skoro sve metode i izvore tumačenja Kur'ana svojstvene klasičnom periodu, od vremena Poslanika, s.a.v.s., do sedmoga stoljeća po Hidžri, naći ćemo u njegovom tefsrusu. Pored iscrpnih šerijatsko-pravnih opservacija, taj tefsir poklanja dovoljno pažnje tradicijskim predajama, povođima Objave, derogiranim i derogirajućim ajetima, kira'etima, gramatici, morfologiji i stilistici arapskoga jezika, a nerijetko ćemo se susresti i sa arapskom poezijom kojom se Kurtubi služi u argumentaciji gramatičkih pravila te otkrivanju etimološkog porijekla neuobičajenih kur'anskih riječi. Iako se Kurtubi u svome tefsrusu, u velikoj mjeri, oslanjao na djela ranijih autoriteta iz oblasti tefsira, arapske lingvistike i islamskog prava, poput ibn 'Atijjeh, ebu Dža'fera en-Nehhasa, el-Maverdija, et-Taberija, ibnu'l-'Arebija i drugih, njegov znanstveni duh se eksponirao u svjetlu brojnih komentara, jezičkih analiza, kritičkih osvrta, argumentiranih stavova i mišljenja.

Zahvaljujući spomenutim odlikama, teško je naći ozbiljnog mufessira da se u svojim djelima ne poziva na Kurtubijev tefsir. Činjenica da su velikani tefsirske znanosti, poput ibn Kesira, ebu Hajjana i eš-Ševkanija, bili oduševljeni Kurtubijem i da su u svojim tefsirskim djelima, u velikoj mjeri, koristili njegov *El-Džami'* dovoljno govori o kakvom tefsirskom geniju je riječ.

1. BIOGRAFIJA

Puno ime Kurtubija je ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. ebu Bekr b. Ferh el-Ensari el-Hazredži el-Kurtubi. Tačan datum njegova rođenja nije poznat. Zna se da je na Ahiret preselio 9. Šev-

vala 671. h. g. ili 28. 4. 1273. p. m. u Egiptu. Naziv El-Kurtubi dobio je po mjestu svoga rođenja – Qurtubi (Kordovi).¹⁴⁷

Roden je za vrijeme vladavine dinastije muvehhida, tačnije u vrijeme halife Ja'kuba b. Jusufa b. 'Abdu'l-Mu'mina (umro 595./1163.). O njegovoj skrbi i odgoju brinuo se njegov otac Ahmed. U historijskim i biografskim izvorima nema detalja o njegovom djetinjstvu. Zna se da mu je otac ubijen u jednom od krstaških pohoda dok je radio sa nekolicinom muslimana na svojoj oranici u blizini Kordove.¹⁴⁸

Kurtubi je u djetinjstvu postao hafiz Kur'ana. Zanimao se za arapski jezik i poeziju. Svoje obrazovanje sticao je u kordovskim džamijama slušajući predavanja eminentnih znanstvenih autoriteta toga vremena. Edukativni kružoci bili su organizirani i u drugim centrima tadašnje Andaluzije. U ruralnim sredinama otvarane su osnovne škole, a u gradovima više škole i biblioteke. Takve institucije bile su rasadnik znanja ne samo za Andaluziju već i za ostatak tadašnje Evrope budući da su studenti iz evropskih zemalja dolazili u andaluzijske gradove i studirali različite nauke. Ne zna se koje je sve školske pohađao Kurtubi, ali se može kazati da je vjerska, društvena i kulturna klima pogodovala njegovom intelektualnom i duhovnom razvoju.¹⁴⁹

Kurtubi je sticao znanje pred brojnim učiteljima. Najčešće se spominju ebu Dža'fer Ahmed b. Muhammed el-Qajsi, poznat kao ibn ebi Hudždže (umro 643. h. g.), i Rebi' b. Abdu'r-Rahman b. Ahmed b. Abdu'r-Rahman b. Rebi' el-Eš'ari (umro 633. h. g.), stručnjaci u oblasti kiraeta i arapske lingvistike, obojica iz Kordo-

¹⁴⁷ Abu Bakr 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *Tabaqāt al-mufassirin*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, bez. godine izdanja, II sv., str. 69-70.

¹⁴⁸ Vidi: *Al-Ĝami' li'aḥkam al-Qur'an* (Obradu, reviziju i komentar uradio dr. Muhammed Ibrahim al-Hafnāwi, a identifikaciju i provjeru hadisā dr. Maḥmūd Ḥāmid 'Utmān) Dar al-Hadis, Kairo, izd. II, 1996. sv. IV, str. 282., mes'ela 5.

¹⁴⁹ Vidi: al-Qaṣabi Maḥmūd Zalāṭ, *Al-Qurṭbī wa manhaquh fi al-tafsīr*, Dar al-qalam, Kuvajt, 1981., str. 9-10.

ve. Osim učitelja, na raspolaganju su mu bila brojna pisana djela pohranjena u ondašnjim bibliotekama iz različitih naučnih oblasti: tefsira, hadisa, arapskoga jezika, poezije, historije, književnosti i sl. Zahvaljujući trudu i svestranom naučnom interesovanju, Kurtubi je izrastao u mladog alima širokih pogleda i velikog istraživača. Prelaskom u Egipat, njegovo pero će zablistati punim sjajem; tu će napisati svoje najveće životno ostvarenje – tefsir *El-Džami' li 'ahkamī'l-Kur'an*.¹⁵⁰

Kada je došao u Egipat, vjerovatno nakon pada Kordove u kršćanske ruke 633. h. g., Kurtubi se prvo zadržao u Aleksandriji, potom je prešao u Kairo, da bi se, pred kraj života, nastanio u gradu el-Munja, gdje je preselio na Ahiret. Tu mu je 1971. god. sagrađeno turbe i podignuta džamija koja nosi njegovo ime.¹⁵¹

2. OSVRT NA DRUŠTVENO-HISTORIJSKE PRILIKE KURTUBIJEVOG DOBA

Kurtubi je živio u vrijeme dinastije muvehhida. Pojavom i misionarskim radom muslimanskog reformatora, Berbera, Ahmeda b. Abdullaха b. Tumarta (1078. – 1130.), poznatog po nazivu el-Mehdi, došlo je do ujedinjenja brojnih marokanskih plemena. To je bila uvertira u nastanak muvehhidske dinastije čiji je osnivač Abdu'l-Mu'min b. Ali (umro 1163.). Stvoreno je carstvo koje će, pod njegovom komandom, od 1144. do 1147. god., do temelja srušiti do tada vladajuću dinastiju murabita, a između 1145. i 1150. god. njegova vojska osvojiti će cijeli muslimanski dio španskog poluotoka. Nakon toga, njegova osvajanja će se proširiti na Alžir, Tunis i Tripolitaniju, tako da će cijela obala od Atlantika do Egipta, zajedno sa Andalusom, biti ujedinjena u jedno carstvo.

¹⁵⁰ Isto, str. 12.

¹⁵¹ Isto, str. 12.

Poslije smrti Abdu'l-Mu'mina, na prijestolju su se smjenjivali njegovi nasljednici, među kojima je najpoznatiji bio ebu Jusuf Ja'qub el-Mensur (1184. – 1199.). Dolaskom na vlast njegovog sina Muhammeda en-Nasira 1212. god. dogodila se presudna bitka istočno od Kordove, zvana El-Uqab, u kojoj su kršćanski saveznici na čelu sa Alfonzom VIII nanijeli veliki poraz muslimanskoj vojski, nakon čega je uslijedio pad dinastije muvehhida. Španija se nalazila na koljenima pred osvajačima. Kordova je pala 1236., a Sevija 1248. Tek dva stoljeća poslije toga dolazi do slabljenja Granade, kojom je vladala dinastija Nasrida, uslijed međusobnih svađa i obračuna njezinih emira, što je ubrzalo konačni pad Granade 1492. god. Time je vladavina muslimana u Španiji bila definitivno završena. Uslijedio je nemilosrdni progon muslimana sa Poluotoka, dok je preostalo stanovništvo bilo izloženo nasilnom pokrštavanju i asimilaciji.¹⁵²

U Egiptu i Siriji muslimani su također vodili ratove protiv kršćanskih vojski. Predvođeni poznatim vojskovodom Salahuddinom Ejjubijem (1138. – 1193.) muslimani su nanijeli težak poraz franačkoj armiji. Godine 1187. osvajaju Tiberijadu, a iste godine, poslije bitke kod Hitina, oslobođaju i Jerusalem. Pred kraj 1189. god. Franci su skoro bili protjerani sa teritorije svoje države. Ubrzo nakon toga, kršćanski vladari zapadne Evrope se ujedinjuju i pokreću "treću krstašku vojnu" (1189. – 1192.), što je rezultiralo ponovnim vraćanjem gradova koje je bio osvojio Salahuddin, u posjed franačkih vladara, uključujući i Jerusalem.

Prvi ozbiljniji sukobi između Franaka i muslimana dogodili su se na egipatskom tlu za vrijeme vladavine el-Kamila Muhammeda (1218. – 1238.). U ratu protiv Franaka, od 1219. do 1221., el-Kamil je prisilio Franke da napuste Dimyat kojeg su ranije bili zauzeli.

¹⁵² Više o navedenim događajima vidi: Filip Hiti, *Istorija Arapa od najstarijih vremena do danas*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1988., str. 493-497, s engleskog preveo Petar Pejčinović.

Kada je na prijesto stupio el-Kamilov nasljednik es-Salih Nedžmuddin Ejjub (1240. – 1249.) francuski kralj Luj IX pokrenuo je “šestu krstašku vojnu” zauzimajući ponovo Dimyat. Krstaški pohod na Kairo zaustavila je kuga, koja je uništila francusku vojsku aprila 1250. god.

Nakon smrti es-Saliha 1249. god., vlast prelazi u ruke memlukâ. Četvrti memluk Malik ez-Zahir Bajbars (1260. – 1277.) započinje seriju ratova koji su zadali presudan udarac krstaškim ciljevima. Osim toga, Bajbars je zaslužan što Mongoli nisu uspjeli prodrijeti u Egipat i zauzeti Kairo, s obzirom da im je zadao težak poraz kod Ajn Džaluta 3. septembra 1260. god.¹⁵³

3. ZNANSTVENI AMBIJENT KURTUBIJEVOG DOBA

Kulturni i znanstveni život u Andalusu doživio je svoju ekspanziju u vrijeme države muvehhida (514 – 668. h. g.). To je razdoblje Kurtubijevog rođenja, njegovog fizičkog, duhovnog i intelektualnog stasanja.

Muhammed b. Tumart (1078. – 1130.), osnivač muvehhidske dinastije i istaknuti alim svoga vremena, zalagao za oživljavanje znanstvenog pokreta podržavajući sve društvene aktivnosti koje su podsticale razvoj nauke i kulturnog života općenito.¹⁵⁴ Takvo opredjeljenje spram nauke imali su i njegovi politički i državni nasljednici. Posebno su bili zainteresirani za razvoj arapskoga jezika, književnosti i poezije. Osnivali su škole, biblioteke, institute i univerzitete, a sakupljanje privatnih kolekcija dragocjenih rukopisa, dokumenata i knjiga bilo je opsesija kako vladajuće elite, tako i običnih

¹⁵³ Isto, str. 583-590.

¹⁵⁴ Muhammed ‘Utmān, ‘Aṣr al-murābiṭīn wa al-muwahhidīn fi al-Magrib wa al-Andalus, Lağnat al-ta’lif wa al-tarğame wa al-naṣr, Kairo, bez godine izdanja, str 65.

ljudi. Razvijale su se i širile brojne znanosti, kao što su: tefsir, islamsko pravo, hadis, kiraeti, gramatika arapskoga jezika, stilistika, književnost, poezija, historija, filozofija i dr. Mnogo je učenjaka toga vremena čija imena vrijedi spomenuti, poput Davuda b. Sulejmana el-Ensarija (522. – 621. h. g.) i Muhammeda b. Muhammeda el-Jahsabija (561. – 631. h. g.) iz oblasti hadisa; Muhammeda b. Abdullahe el-‘Abderija (umro 567. h. g.) i ebu Bekra Muhammeda b. Ahmeda el-Endelusija (umro 599. h. g.) iz tefsira; Ahmeda b. ‘Alija el-Ensarija, poznatog kao el-Hassar (umro 609. h. g.), i Muhammeda b. Hasana b. Halefa el-Ensarija, poznatog kao Ibnu'l-Hadždž (umro 609. h. g.) iz kiraeta; Ishaqa b. Ibrahima el-Džaberija (umro 609. h. g.) i Muhammeda b. Muhammeda b. Se‘ida el-Isbilija, poznatog kao Ibn Zerqun (umro 621. h. g.) iz fikha; Muhammeda b. ‘Alija b. Harufa (umro 609. h. g.) i Abdullahe b. Muhammeda b. Sa‘duna el-Ezdija (umro 622. h. g.) iz arapske lingvistike; Ebu Bekra b. Tufejla (umro 581. h. g.) i Ebu'l-Velida b. Rušda (umro 594. h. g.) iz filozofije, te mnogih drugih.¹⁵⁵

Kada se Kurtubi nastanio u Egiptu, na vlasti je bila dinastija Ejjubija. Biografi su okarakterizirali predvodnike te dinastije kao ljude moralnih vrlina i izrazitog interesovanja za nauku i književnost. Sam Salahuddin Ejjubi bio je zaljubljenik islamskih nauka. Sa svojom djecom posjećivao je džamije u kojima su držali predavanja eminentni učenjaci toga vremena. Njegovi nasljednici, poput el-‘Aziza Usmana (umro 595. h. g.) i el-Kamila Muhammeda b. Melika el-Adila (umro 635. h. g.), zanimali su se za islamsko pravo, hadis, gramatiku arapskoga jezika i druge naučne discipline. Gradili su džamije, škole i biblioteke s ciljem da se unaprijedi vjerski, obrazovni i kulturni život u državi. Slično je bilo i u vrijeme memlučkih sultana koji su vladali Egiptom nakon dinastije Ejjubija.

Od istaknutih učenjaka toga podneblja spomenimo sljedeće: ebu'l-Hattaba ‘Umera b. Hasana el-Endelusija (umro 633. h. g.) i Zekijuddina ‘Abdu'l-‘Azima el-Munzirija (umro 656. h. g.) iz ha-

¹⁵⁵ Vidi: *Al-Qurṭbi wa manhaḡuh fi al-tafsīr*, n. d., str. 65-81.

disa; ibnu'l-Munira Ahmeda b. Muhammeda (umro 683. h. g.) i ebu Abdullaха Muhammeda b. Sulejmana el-Muqaddesija el-Hanefija (umro 608. h. g.) iz tefsira; Ebu 'Umera 'Usmana b. 'Umera el-Malikija, poznatog kao ibnu'l-Hadžib (umro 646. h. g.), i ebu Muhammeda Abdullaха b. el-Berrija el-Muqaddesija el-Masrija (umro 582. h. g.) iz arapske lingvistike; ebu Muhammeda el-Qasima b. Firruha eš-Šatibija (umro 590. h. g.) i 'Alija b. Muhammed es-Sehavija (umro 643. h. g.) iz kiraeta; ebu'l-Hasana 'Alija b. Muhammeda, poznatog kao ibnu'l-Esir (umro 630. h. g.), i Abdur-rahmana b. 'Ismaila el-Muqaddesija (umro 665. h. g.) iz historiografije, i dr.¹⁵⁶

Bilo je to vrijeme nastajanja raznorodnih pisanih djela, enciklopedija i velikih znanstvenih ostvarenja iz različitih oblasti. U tom miljeu Kurtubi je napisao svoj veliki komentar Kur'ana – *El-Džami 'li 'ahkami'l-Kur'an*.

4. KURTUBIJEVO NAUČNO DJELO

Dr. Muhammed Husejn ez-Zehebi u svome djelu *Et-Tefsir ve'l-mufessirun* o Kurtubiju kaže sljedeće: "Bio je – Allah mu se smilovao – dobri Allahov rob, eminentni učenjak, skroman u ovo-svjetskom životu, posvećen ahiretskim brigama, umjeren u svojim riječima i stavovima; hodio je u istoj odjeći, a na glavi nosio saruk; život mu je bio ispunjen ibadetom i naučnim stvaralaštвom; ostavio je ljudima veoma korisna djela..."¹⁵⁷

Popularni muslimanski historičar, biograf i hadiski učenjak Šemsuddin ez-Zehebi, hvaleći Kurtubiju, kratko izjavljuje: "Imam

¹⁵⁶Isto, str. 83-98.

¹⁵⁷ Dr. Muhammad Husayn al-Đahabi, *al-Tafsir wa al-mufassirun*, Mekteba Wahba, Kairo, 1989., IV izd., sv. II, str. 437-438.

Kurtubi posjedovao je respektabilno znanje i svestrano naučno umijeće.”¹⁵⁸

Iako o Kurtubijevoj moralnoj i znanstvenoj ličnosti biografski izvori ne iznose nikakve pojedinosti, o njegovim dugotrajnim istraživačkim aktivnostima i izrazitoj naučnoj erudiciji dovoljno govore njegova pisana djela kojima je dao ogroman doprinos razvoju islamske znanosti i tako zadužio muslimanski ummet u cijelosti.

Najznačajnije Kurtubijevo djelo svakako je njegov komentar Kur'ana. Puni naziv tog djela je: *El-Džami' li 'ahkami'l-Kur'anī ve'l-mubejjin lima tedammenehu mine's-sunneti ve 'ajī'l-Furqan*. Osim *Tefsira*, Kurtubi je napisao i sljedeća djela:

1. *Et-Tezkire fi 'ahvali'l-mevta ve 'umuri'l-'ahire*, poznato još i po nazivu *Et-Tezkire el-Kurtubije*. Štaviše, distinkcije radi, u brojnoj historijskoj i biografskoj literaturi Kurtubi je identificiran po nadimku *Sahibu't-Tezkire* – Pisac *Tezkire*. U njemu je Kurtubi sakupio tradicionalne predaje o eshatološkim temama kao što su: smrt i život poslije smrti, predznaci Sudnjeg dana i njegovo nastupanje, Džennet i Džehennem, itd. Djelo sadrži više poglavlja; svako poglavljje sadrži zaseban odjeljak u kome se pojašnjavaju konfuzne i manje poznati stvari. U svome *Tefsiru* Kurtubi se često poziva na navode iz ovog djela.¹⁵⁹

2. *Et-Tizkar fi 'efdali'l-ezkar* – U njemu Kurtubi govori o vrijednostima učenja i slušanja Kur'ana, o načinu njegovog pravilnog izgovaranja, o vrlinama onih koji prakticiraju njegove propise i sl. *Et-Tizkar* je koncipiran u četrdeset poglavlja, štampan je i distribuiran.

3. *El-Kitabu'l-Esna fi šerhi 'esma 'illahi'l-husna* – Knjiga sadrži 41 odjeljak o Allahovim lijepim imenima i propisima u vezi s tim, zatim četiri odjeljka u kojima Kurtubi polemizira sa zagovor-

¹⁵⁸ Navedeno prema: Muhammed b. 'Aliyy al-Dawudi, *Tabaqāt al-mufassirin*, Dar al-kutub al-'ilmīyya, Bejrut, bez godine izdanja, sv. II, str. 69.

¹⁵⁹ Djelo je prevedeno sa arapskoga na bosanski jezik pod naslovom *Podsjetnik na stanja umrlih i ahiretska dešavanja*, Libris, Sarajevo, 2003. god. (prijevod Almira Fatića, Sabahudina Skejića i Sabahete Ćeman)

nicima *tedžsima* i *tešbiha*. U svome *Tefsiru Kurtubi* često usmjerava čitaoce na eksplikacije sadržane u ovoj knjizi.

4. *El-Misbah fi l-džem ‘bejne l-’ef’al ve s-sihah* – Knjiga o arapskoj lingvistici u kojoj je Kurtubi objedinio djelo *El-Ef’al Ibnu’l-Qatta‘a* i rječnik *Esihah El-Dževherija*.

5. *El-’I’lam bima fi dini n-nesara mine l-mefasidi ve l-’evham ve ’izhar mehasin dini l-’islam* – Sam naslov govori o sadržaju ove monografije. U njoj se na komparativan način, sa stanovišta načela islamskog vjerovanja, iznose zablude prisutne u kršćanskoj religijskoj doktrini.

Osim navedenih, Kurtubi je autor i sljedećih djela: *El-Muqtebes fi šerh Mevti’ Malik b. Enes, Menhedžu l-’ibad ve mehadždžetu’s-salikin ve ’z-zuhhad, El-Lume u’l-lu’lu’ijje fi šerh el-i’šrinat en-nebevijje, El-’I’lam fi mevlid el-Mustafa, s.a.v.s., El-’Urdžuze, Šerh et-Teqassi, Qam u’l-hirs bi ’z-zuhd ve l-qana’a ve redd zelli’s-su’al bi ’l-keff ve ’š-šudža‘a, Risale fi ’elqabi l-hadis, Et-Taqrīb li kitab et-Temhid i ’Ihtisar et-Temhid*.

5. KURTUBIJEVA TEFSIRSKA KONCEPCIJA

Kurtubi se u svome tefsiru fokusirao na normativni aspekt kur’anskog teksta, ali se, po ugledu na svoje prethodnike, ibn ‘Atijeh, et-Taberija, Mekkija b. ebi Taliba i dr., bavio i drugim tefsirskim disciplinama kao što su: kiraeti, povodi objavljivanja Kur’ana, arapska poezija, hadis, semantika Kur’ana te arapska gramatika i stilistika. To znači da je Kurtubi pripadao onim mufessirima koji su u svome tefsiru nastojali harmonizirati tradicionalni i racionalni pristup tumačenju Kur’ana. Tradicija je služila kao “kompass” u svekolikim tefsirskim nakanama i kao dragocjen izvor tefsirskih naputaka, dok je racionalna strana davala dragocjen impuls otvorenjem, širem i detaljnijem zahvaćanju kur’anskog teksta.

Na tradicionalnom planu, Kurtubi se ponegdje zadovoljava citiranjem Poslanikovih, s.a.v.s., hadisa ne ulazeći u njihov komen-

tar; ponekad uz hadise citira mišljenja ashaba i tabi'ina preferirajući tekst hadisa kao neosporan argument u deriviranju šerijatsko-pravnih normi i određivanju pravog značenja tematske riječi ili ajeta. Nastojao je, kada je to bilo moguće, dovesti u sklad različita mišljenja mufessira otkrivajući njihovu zajedničku smisaonu vezu, a kada to nije bilo moguće, pribjegavao je preferiranju onog mišljenja koje je, na osnovu utvrđenih kriterija, imalo najjaču argumentaciju.

Što se tiče racionalnog tumačenja, Kurtubi smatra da se tefsirom može baviti svaka osoba koja zadovoljava opće kriterije kao što je, npr., poznavanje tefsirske disciplina bez kojih se ne može ispravno razumjeti kur'anska poruka. Da bi dokazao ispravnost svoga stava, Kurtubi se poziva na ajete koji podstiču ljudje na razumijevanje, promišljanje i proučavanje Kur'ana. Takav podsticaj bio bi apsurdan, smatra Kurtubi, ako bi se osudivala interpretacija kur'anske poruke zasnovane na ljudskoj spoznaji. Suzdržanost nekih ashaba spram vlastite interpretacije značenja kur'anskog teksta nije obavezujuća za ostale muslimane, pogotovo ako se ima u vidu da su mnogi ashabi i tabi'ini svojim znanjem, razumijevanjem i tumačenjem Kur'ana bili svjetionici ljudima, otkrivači njegove poruke i značenja. Ako bi se shvatanje kur'anske poruke ograničilo samo na ono što je kazano u predaji od Poslanika, s.a.v.s., i njegovih ashaba, to bi značilo da niko nema pravo govoriti o Kur'anu osim ono što je već čuo ili pročitao. Racionalno tumačenje može se osporiti u dva slučaja: prvi – kada je tumačenje Kur'ana predodređeno ljudskim stavovima, predrasudama, ideoološkim potrebama i ciljevima, kao što je slučaj sa raznim ideoološkim pokretima i vjerskim sektama, i drugi – kada se tumačenje Kur'ana zasniva na površnom jezičkom shvatanju, bez uvida u tradicionalne predaje u vezi sa tumačenjem neubičajenih ili teško razumljivih kur'anskih riječi, ili bez poznavanja stila kur'anskog izraza kao što je: konciznost, inverzija riječi, izostavljanje rečenica čija se značenja podrazumijevaju i sl. Prije svega, tumačenje Kur'ana mora početi predajom, tamo gdje je ona neminovna, kako bi se izbjegle očite greške i odstupanja u interpretaciji

značenja. Tek nakon toga otvara se prostor ljudskom idžtihadu. Brojne su kur'anske riječi koje se ne mogu pravilno razumjeti bez predaje, tako da ne bi trebalo hrliti ka ezoterijskom tumačenju prije nego što se dobro ispita egzoterijska strana kur'anskog teksta, smatra Kurtubi.¹⁶⁰

Kurtubi se u svome tefsiru permanentno bavio gramatičkom i semantičkom analizom kur'anskih riječi kombinirajući stavove basranske i kufanske lingvističke škole. Gramatička načela je nastojao argumentirati stihovima iz arapske poezije, zatim kur'anskim, a ponegdje i hadiskim tekstovima, ne ulazeći značajnije u gramatičku analizu cijelih rečenica i njihovu stilističku narav.

Naporedо s gramatičkim analizama Kurtubi se bavio kiraetima objašnjavajući morfološki, sintaksički ili semantički aspekt njihove divergencije.

Kod pravnih tumačenja Kurtubi je koristio sve raspoložive tefsirske instrumente, uključujući gramatičku analizu pojedinih riječi sadržanih u tematskim ajetima kao i njihovu sintaksičku rekonstrukciju u svjetlu različite kiraetske primjene.

ZAKLJUČAK

Kurtubijev *El-Ğami'*, bez ikakve sumnje, spada među najznačajnija tefsirska ostvarenja u cjelokupnoj islamskoj kulturnoj i znanstvenoj povijesti. Izrazitu vrijednost ovome tefsiru, pored onoga što smo spomenuli u radu, pruža način prezentacije njegovog sadržaja. Komentari su podijeljeni na tzv. mes'ele (tematska pitanja). Broj mes'ela (nekada preko dvadeset) podreden je sadržaju i poruci ajeta. U jednoj mes'eli se, npr., razmatra gramatički aspekt tematskog ajeta, u drugoj normativni, u trećoj semantički, u četvrtoj kiraetski, u petoj akaidski, u šestoj tradicijski itd. Svaki od tih aspekata što ih Kurtubi rasvjetljava u svome tefsiru predstavlja pod-

¹⁶⁰Vidi: *al-Ğami' li'aḥkam al-Qur'an*, n. d., sv. I, str. 47-50.

ručje vrijedno zasebnog naučnog istraživanja. Napomenut ću da je kiraetski aspekt Kurtubijevog tefsira bio predmet istraživanja u našoj doktorskoj disertaciji pod naslovom: *Kiraeti u tefsiru El-Džami li 'ahkami'l-Kur'an*. Nadam se da će takav trend biti nastavljen te da će i drugi aspekti Kurtubijevog tefsira biti predmet interesovanja naših mladih istraživača.

د. جواد شوشيش، المدرس المساعد

القرطبي - المفسّر الأندلسي الشهير

الملخص

إن العالم الأندلسي البارز، أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، التابع للمذهب المالكي، قدّم مساهمة بالغة لتطوير العلوم الإسلامية المختلفة، خاصة لتطوير تفسير القرآن الكريم. إن كتابه الجامع لأحكام القرآن، المؤلف من أكثر من عشرين مجلدات، يُعتبر من أفضل المؤلفات التفسيرية. لا يعالج فيه الجانب الفقهي للقرآن الكريم فقط، بل الجوانب العديدة الأخرى للبحث التفسيري من النص القرآني أيضاً، منها: اللغوي، والخاص بالقراءات، والبلاغي، والخاص بالحديث، والمعجمي، والدلالي، وإلخ. وبحانب التفسير كتب القرطبي مؤلفات عديدة أخرى أشهرها //التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة.

الكلمات الأساسية: القرطبي، التفسير، الجانب الفقهي، القراءات، التفسير الفقهي، التحليل النحوي، النص القرآني، اللغة العربية

Dževad Šošić, PhD, Senior Assistant

AL-QURTUBI – THE FAMOUS ANDALUSIAN MUFASSIR

SUMMARY

A prominent Andalusian scholar Abu Abdullah Muḥammad b. Aḥmad al-Qurtubi, a member of Mālikī Law School, made a significant contribution to the development of various Islamic sciences, particularly the development of Qur'anic exegesis. His work *Al-Jaami‘ li aḥkam al-Qur'an*, written in more than twenty volumes, is considered to be one of the most valuable achievements of Qur'an interpretations. It treats not only normative (fiqh) aspect of the Qur'an, but also many other aspects of the Qur'anic text and its *tafsīr* interpretation, such as: linguistic, *qira'at*, stylistic, ḥadīth, lexical, semantic, etc. Besides *tafsīr*, Qurtubi has written numerous other works, of which the best known *Al-Tadhkira fī aḥwal al-mawta wa umūr al-akhira*.

Key words: Al-Qurtubi, *Tafsīr*, the normative aspect, *qira'ats*, legal interpretation, grammatical analysis, the Qur'anic text, the Arabic language.

HADIS

Dr. Zuhdija Hasanović,
docent

BAQIYY IBN MAHLAD - UTEMELJITELJ ŠKOLE HADISA U ENDELUSU

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

SAŽETAK

Kao i u drugim dijelovima islamske države, i u Endelusu, već u prvim stoljećima po Hidžri, dolazi do razvoja hadiske znanosti, stasava veliki broj hadiskih znanstvenika koji će vremenom u svojoj oblasti postići svjetski nivo izučavajući hadis u prvim stoljećima, na Istoku, a u kasnijim vremenima na Pirijskom poluotoku. Oni sastavljuju značajne hadiske zbirke, komentiraju već postojeće i poučavaju osnovnim islamskim vrijednostima, ali i primjetno utječu na pojedine endeluske vladare. Vremenom će utjecaj hadiskih znanstvenika na društvena zbivanja slabiti da bi ponovno došao do izražaja u vrijeme slabljenja islamskih državica u Endelusu, ali će tada za radikalniji preokret i ozdravljenje muslimanskog društva

već biti kasno. Jedan od najznačajnijih hadiskih znanstvenika Endelusa koji se smatra i utemeljitelj škole hadisa na ovim prostorima je Baqiy ibn Maḥlad, čiji je *Musnad* jedna od najbitnijih hadiskih zbirk općenito. Upravo zbog te činjenice osnovno mjerilo za utvrđivanje ukupnog broja hadisa koje prenose svaki od ashaba pojedinačno jeste broj hadisa koji se navodi u *Musnadu Baqiyya ibn Maḥlada*

Ključne riječi: Baqiy ibn Maḥlad, ḥadīt, musnad, edukacijska putovanja

UVOD

Budući da je Endelus bio dio islamske države, sva kulturna i civilizacijska događanja u istočnom dijelu islamske države mogla su se primijetiti i u njezinom zapadnom dijelu, naravno, često s određenim specifičnostima i posebnostima.

Kraj drugog stoljeća po Hidžri u istočnom dijelu islamske države (Hidžaz, Irak i Egipat) karakterizira procvat hadiske znanosti i pojava prvorazrednih hadiskih znanstvenika kao što su Sa'īd ibn Manṣūr (u. 227./842.), Aḥmad ibn Ḥanbal (u. 241./855.), Abū Bakr ibn Abū Šayba (u. 235./849.), Yaḥya ibn Ma‘īn (233./847.), Yaḥya ibn Bukayr (u. 231./845.) i dr., koji su svojim tumačenjem i praktičiranjem sunneta demonstrirali kako on treba biti sastavni dio osobnog, porodičnog i društvenog života svakog muslimana.

U to vrijeme hadiska znanost dolazi i do Endelusa i tu nalazi plodno tlo tako da će vrlo brzo stasati hadiski znanstvenici čiji će stručni, duhovni i moralni kvaliteti postati poznati širom svijeta.¹⁶¹

¹⁶¹ Više o izučavanju hadisa u Endelusu v.: Ḥusayn Mu'nis, *Šuyūḥ al-āṣr fī al-Andalus*, Dār ar-Rašād, Kairo, 1997.; Ḥamīdātū Muṣṭafā Muḥammad, *Madrasa al-ḥadīt fī al-Andalus*, Dār Ibn Ḥazm li aṭ-ṭibā' wa an-naṣr wa at-tawzī', 2007.; Muḥammad Zayn al-Ābidīn Rustum, *Aṣ-Ṣaḥīḥān fī al-Andalus min al-qarn al-hāmis ilā al-qarn aṭ-ṭāmīn al-hiğrī*, Dār al-kutub al-‘ilmīyya; Isabel Fierro, "The

‘Abdullāh ibn Muħammad ibn Yūsuf, poznatiji kao Ibn al-Farađī, autor djela *Tārīħ al-ulamā bil-Andalus* (*Povijest islamskih znanstvenika u Endelusu*), kaže da je Ša‘ša‘ ibn Salām aš-Šāmī (u. 180./796.), prvi koji je hadisku znanost donio na prostore Endelusa,¹⁶² a onda će sukcesivno, kako nastaju najznačajnije hadiske zbirke, i one nalaziti svoje mjesto u Endelusu, gdje će biti čitane, tumačene i u praksi provodene. Tako se kaže da je Al-Gāzī ibn Qays (u. 199./814.) prvi donio *Muwatṭu* u Endelusu, *Sahīħ al-Buħārī* je prvi donio ‘Umar ibn al-Hasan al-Hawzanī (u. 460./1067.), Abū Bakr ibn al-Aħmar Muħammad ibn Mu‘āwiya ibn Marwān (u. 358./968.) prvi je donio *Sunan An-Nasā’iya*, dok je Ibn ad-Dābit Abū ‘Amr ‘Utmān ibn Abū Bakr aš-Şadafī prvi donio Al-Haṭṭābiyev *Garīb al-hadīt*.¹⁶³

Veliki je broj hadiskih znanstvenika koji su u nepunih osam stoljeća djelovali u Endelusu. Navest ćemo samo neke od njih: Muħammad ibn ‘Abdussalām al-Ḥušanī (u. 286./899.), Muħammad ibn Ibrāhīm ibn Ḥayyūn al-Ḥiġārī (u. 305./917.), Muħammad ibn Fuṭays ibn Wāsil al-Gāfiqī (u. 319./931.), Aħmad ibn Ḥālid ibn Yazīd, poznat kao Ibn al-Habbāb (u. 322./934.), Qāsim ibn Sa‘dān (u. 347./958.), Ibn ‘Abdulbarr al-Qurtubī (463./1070.), nadaleko poznati ‘Alī ibn Ḥazm (u. 456./1064.), Abū al-Walīd Sulaymān ibn Ḥalaf al-Bāġī (u. 474./1081.), Abū ‘Abdullāh Muħammad ibn abū Naṣr al-Ḥumaydī (488./1095.); Abū ‘Alī aš-Şadafī (u. 514./1120.), Abū Muħammad ‘Abdulħaqq ibn ‘Abdurrahmān al-Išbīlī (u. 581./1185.), Abū al-‘Abbās Aħmad ibn ‘Umar ibn Ibrāhīm al-Qurtubī (u. 611./1214.), Abū Ḥayyān al-Garnātī (u. 745./1344.) i mnogi drugi.

Introduction of Hadith in al-Andalus", <http://www.reference-global.com/doi/abs/10.1515/islm.1989.66.1.68> (24. 1. 2011.); <http://www.alandilus.com/vb/showthread.php?t=1700> (31. 1. 2011.)

¹⁶² Ibn al-Farađī, *Tārīħ al-‘ulamā wa ar-ruwāt lil-‘ilm bi al-Andalus*, Maṭba‘ al-Madanī, Al-Qāhira, 1988., I, str. 240.

¹⁶³ ‘Abdul‘aziz bin ‘Abdullāh, "Al-Fikr al-Qur'ānī bi al-Magrab", <http://arrabita.ma/almithaq/contenu.aspx?C=2607>, (30. 1. 2011.)

Da se hadisom u Endelusu nisu bavili isključivo muškarci govore i sljedeći slučajevi. Jedna od robinja Muhammada ibn Yazida učila je hadise od medinskih učitelja da bi je ropstva oslobođio poznati španski muhaddis Ḥabīb ibn al-Walīd Dahhūn, koji je bio zadivljen njezinim znanjem o hadiskoj literaturi. Odlučio je da se s njom oženi i zajedno su se vratili u Endelus. Za nju je rečeno da je napamet znala deset hiljada hadisa koje je čula od imam-i Malika.¹⁶⁴ Drugi je slučaj ‘Āiše, koja je došla u Endelus kada je muslimanska vlast bila na vrhuncu svoje moći. Njezina memorija je bila takva da je pamtila, također, oko deset hiljada hadisa, ali i sve prenosioce od Muhammeda, a.s., do njezinih dana.¹⁶⁵ Također je među poznatim hadiskim znanstvenicima Endelusa bila Umm al-Hasan bint Abū Liwā’ Sulaymān ibn Aṣbag al-Miknāsī iz Kordobe, koja je učila hadis s Baqiyom ibn Maḥladom i prenosila hadise od njega.¹⁶⁶ Ova i slične pravovjerne žene poticale su iz najrazličitijih porodica i sredina što služi kao činjenica da su one svoje zasluge kroz islamsku naobrazbu stekle čistim trudom i radom, a nikako društvenom klasom iz koje potiču, niti spolnom pripadnošću.¹⁶⁷

Karakteristika islamskih znanstvenika u Endelusu, koja se rijetko mogla i može naći u drugim krajevima islamskoga svijeta, jeste da su, bez obzira na blisku saradnju s nosiocima vlasti, bili jaka obrazovani i krajnje moralni. Upravo ta činjenica izgradit će im jak autoritet među muslimanima koji su time iskazivali veće povje-

¹⁶⁴ Više v.: Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 47.; Muhammad Zubayr Ṣiddiqī, *Hadith literature: Its Origin, Development & Special Features*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1993., str. 118.; <http://www.turntoislam.com/forum/archive/index.php/t-68492.html> (30. 1. 2011.);

¹⁶⁵ <http://alkhilafah.net/womenscholars.html> (30. 1. 2011.)

¹⁶⁶ Ibn al-Abbār al-Quḍā'ī, *At-Takmila li kitāb as-ṣīla*, Dār al-fikr li at-ṭibā', Lubnān, 1995., IV, str. 244.; Mohammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: the women scholars in Islam*, Interface publications, Oxford, London, 2007., str. 271.

¹⁶⁷ Više o ženama iz Endelusa v.: Ahmad ibn Muhammad at-Tilmisānī, *Nafḥ at-ṭib min guṣn al-Andalus ar-raqīb*, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1988., III, str. 139-142

renje i poštovanje i prema samim vladarima. Među najzaslužnijim za odgajanje i obrazovanje ovakvih islamskih znanstvenika bili su: Baqiy ibn Maḥlad i Muḥammad ibn Waḍdāḥ (u. 287./900.), obojica iz Kordobe.¹⁶⁸

U nastavku govorimo o Baqiyu ibn Maḥladu i njegovom radu na polju hadisa, posebno njegovom jedinstvenom djelu *Musnādu*.

Ne zanemarujući doprinos Muḥammada ibn Waḍdāha izučavanju hadiskih znanosti u Endelusu, s punim pravom može se reći da je utemeljitelj škole hadisa u Endelusu bio Baqiy ibn Maḥlad. Zahvaljujući svojim intelektualnim, duhovnim i moralnim sposobnostima,¹⁶⁹ Baqiy je vrlo brzo (iako se spominje i među zaslužnima za donošenje šafijske pravne škole Endelus), izrastao u znanstvenika koji se oslobođio slijedenja jedne pravne škole.

Slobodno se može reći da je njegovo djelovanje predstavljalo prekretnicu u povijesti znanja i mišljenja u Endelusu. Prije njega znanje se svodilo na izučavanje i nekritičko slijedenje malikijske šerijatskopravne škole, dok je njegovim i djelovanjem Muḥammada ibn Waḍdāha izučavanje islama dobilo na širini i intenzitetu gdje se sve više insistira na promišljanju temeljnih izvora islama, Kur'ana i sunneta, a manje na bezuvjetnom prihvatanju mišljenja šerijatskih pravnika.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Više v.: Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 43.

¹⁶⁹ O njegovim moralnim i profesionalnim kvalitetima napisana su i zasebna djela, kao što su *Faḍā’ il Baqiy ibn Maḥlad Abū al-Ḥasanā ‘Abdurrahmāna ibn Aḥmada ibn Baqiyya* (u. 366.), njegovog unuka, i *Al-Muskita fī faḍā’ il Baqiy ibn Maḥlad Abū Muḥammada ‘Abdullāha ibn ‘Abdurrahmāna an-Nāṣira* (Akram Diya’ al-‘Umarī, *Baqiy ibn Maḥlad al-Qurtubī*, 1984., str. 35.)

¹⁷⁰ Više v.: Maḥmūd ‘Alī Makkī, "Aṭ-Taqāfa ad-dīniyya fī al-Andalus fī aṣr ‘Abdurrahmān an-Nāṣir", <http://vb.altareekh.com/t44162/> (5. 2. 2011.).

BAQIYY IBN MAHLAD AL-QURTUBI

Nastojeći rasvijetliti bar najznačajnije detalje iz života i djela Baqiyya ibn Maḥlada,¹⁷¹ posebnu pažnju ćemo posvetiti njegovim edukacijskim putovanjima na Istok, njegovom najznačajnijem djelu *Musnad*, a onda i njegovom utjecaju i ugledu koji je uživao u znanstvenim krugovima kako svoje, tako i kasnijih generacija.

Obrazovanje i profesionalno djelovanje

Abū ‘Abdurrahmān Baqiyy ibn Maḥlad ibn Yazīd al-Andalusī al-Qurṭubī rođen je 201./816. godine u Qurṭubi (Kordobi).¹⁷² Djetinjstvo i mladost je proveo obrazujući se uglavnom kod velikog islamskog znanstvenika tog vremena Muḥammada ibn ‘Īsāa al-Ma‘afirīya al-Qurṭubīya, poznatijeg kao Al-A'ašā (u. 221./836.), koji je hadis slušao od Sufyāna ibn ‘Uyayna, Wakī'a ibn al-Ğarrāha i Yaḥyāa ibn Sa'īda al-Qaṭṭāna. Budući da su posebno u njegovo vrijeme osnažile ekonomske, naučne i kulturne veze između Kordobe i Bagdada, Baqiyy u dva navrata odlazi na Istok.¹⁷³ Prvi put u trajanju od dvadeset, a drugi put zadržao se četrnaest godina. Na tim putovanjima posjetio je Egipat, Hidžaz, Šam, Kufu, Basru, Vasit, Bagdad i Kajrevan i u njihovim znanstvenim centrima slušao 284 islamska znanstvenika¹⁷⁴, među njima Aḥmada ibn Ḥanbala, Ḥalīfa ibn Ḥayyāta (u. 240./854.), Abū Bakra ibn Abū Ṣaybu, ‘Ubaydullāha ibn ‘Umara al-Qawārīrīya al-Baṣrīya (u.

¹⁷¹ O životu i djelu Baqiyya ibn Maḥlada također v.: <http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=3bedf608b2767c8e> (5. 2. 2011.)

¹⁷² Akram Ḏiyā' al-‘Umarī, *nav. djelo*, str. 35.; *Al-Bidāya wa an-nihāya*, XI, str. 57.

¹⁷³ O edukacijskim putovanjima na Istok više v.: María Luisa Ávila, "The Search for Knowledge: Andalusi Scholars and their travels to the Islamic East", http://digital.csic.es/bitstream/10261/10607/1/Avila_The_Search_for_Knowledge.pdf (30. 1. 2011.)

¹⁷⁴ Detaljnije o Baqiyevim profesorima v.: Akram Ḏiyā' al-‘Umarī, *nav. djelo*, str. 42.

235./849.),¹⁷⁵ Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Layṭīya, Yaḥyā ibn ‘Abdullāha ibn Bukayra¹⁷⁶, Sahnūna ibn Sa‘īda, Abū Kurayba Muḥammada ibn Kurayba, Muḥammada ibn Baššāra Bundāra.¹⁷⁷ Nije propustio slušati ni jednog profesora Muḥammada ibn Waddāha, ali je slušao i Abū Ṭawra, Aš-Šāfi‘īyevog učenika, Ibrāhīma ibn Muḥammada aš-Šāfi‘īya, Ahmada ibn Muḥammada ibn Ḥanbala, ‘Abdussalāma ibn Sa‘īda i mnoge druge.

U Endelus se vratio 244. god. sa znanjem koje nije posjedovala ni jedna druga osoba na ovim prostorima. Sa sobom je donio i djela koja su bila nepoznata čak i u znanstvenim krugovima, kao što su: *Al-Fiqh al-kabīr* Muḥammada ibn Idrīsa aš-Šāfi‘īya, *Musnad* Abū Bakra ibn Abū Šaybe, *Kitāb at-tāriḥ* i *Kitāb at-Ṭabaqāt* Ḥalīfe ibn Ḥayyāta i *Siyar ‘Umar ibn ‘Abdul’azīz* Ahmada ibn Ibrāhīma ad-Dawraqīya.¹⁷⁸

Za razliku od drugih područja gdje su islamski znanstvenici relativno blagonaklono prihvatali sva nova djela i mišljenja, naravno, ako nisu izlazila izvan okvira islamske doktrine i prakse, endeluski učenjaci, uglavnom šerijatski pravnici malikijskog mezheba, iskazali su veliku rezervu prema ovim novim djelima. Podsjećamo da je u Endelusu bila uspostavljena izuzetno čvrsta veza između nositelja vlasti i uleme. I dok su državni upravitelji očekivali podršku uleme protiv svih ovih koji bi se podigli protiv njihove vlasti, na isti način malikijski pravnici su očekivali podršku države protiv onih koji ne dijele njihov šerijatskopravni pravac. Argument islamskih znanstvenika za ovakav stav bio je sasvim jasan. Oni su isticali da je ideološko jedinstvo preduvjet političkog jedinstva i da će svaka konfuzija na nivou šerijatkopravne prakse imati negativan utje-

¹⁷⁵ Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 51.

¹⁷⁶ <http://www.islamweb.net/newlibrary/showalam.php?id=2374> (30. 1. 2011.)

¹⁷⁷ <http://www.sonnaonline.com/SubMosanfeen.aspx?FileID=mosanefo&ID=173> (30. 1. 2011.)

¹⁷⁸ Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 52.

caj na političko jedinstvo muslimana u Endelusu i na odanost eme-
vijskoj dinastiji.¹⁷⁹

Baqiyy ibn Maħlad je u odnosu na Ibn Waqqāha imao sasvim
drukčiji pristup razumijevanju osnovnih izvora islama. I dok se prvi
zadovoljavao verbalnim pozivanjem muslimana na izučavanje ha-
disa ostajući dosljednim sljedbenikom malikijske pravne škole,
Baqiyy je zagovarao povratak izučavanju temeljnih izvora islama,
Kur'ana i sunneta, protiveći se nekritičkom slijedenju Malikovih
stavova. Tako je počeo s javnim predavanjima na kojima je čitao i
komentirao *Musnad* Ibn Abū Šaybe i *Kitāb al-Umm* imama Aš-
Šāfi'iya.¹⁸⁰

Iako je Malik ibn Enes bio jedan od najvećih hadiskih znan-
stvenika, općenito i sam se protivio onima koji su željeli njegovu
hadisku zbirku *Muvatṭu* uzeti uz Kur'an kao jedini kriterij vjerodos-
tojnosti islamske doktrine i prakse, djelovanje Baqiyya ibn
Maħlada je za malikijske šerijatske pravnike bilo neprihvatljivo.
Oni su do tada imali monopol nad znanjem i na njemu je počivao
njihov ugled kako u masama, tako i kod vladara. Otuda je
Baqiyyev rad bio prijetnja njihovim privilegijama i društvenoj po-
ziciji, zbog čega su se požalili i emiru Muhammuđu ibn
'Abdurrahmānu¹⁸¹ upozoravajući ga na političku opasnost od ova-
kvog djelovanja. S druge strane, huškali su mase protiv Baqiyya
govoreći da je on otpadnik od vjere. Na kraju su mu zabranili da čita
Musnad Ibn Abū Šaybe u centralnoj džamiji, a Ašbag ibn Halil
(u. 273./886.), malikijski pravnik staroga kova, rekao je: "Draže bi
mi bilo da se u moj tabut stavi svinjska glava nego *Musnad* Ibn
Abū Šaybe."¹⁸²

¹⁷⁹ Isto, str. 52.

¹⁸⁰ Ibn al-Faraḍī, *nav. djelo*, I, str. 108.-109.; Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 53.

¹⁸¹ Upravljaо je Endelusom nakon svoga oca 'Abdurrahmāna II skoro punih 35
godina. Naslijedio ga je sin Al-Mundir. Umro je 29. ſafara 273./5. augusta 886.
god.

¹⁸² Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 54.

Zbog ovih negativnih reakcija koje je izazvalo Baqiyyevo djelovanje, pozvao ga je emir Muḥammad ibn ‘Abdurrahmān, i nakon razgovora s njim, zatražio je od svoga bibliotekara da mu prepiše *Musnad Ibn Abū Šaybe*, a Baqiyu naredio da širi hadis i da organizira skupove s tim ciljem, a ostaloj ulemi da se ne protive njegovom radu. Nakon susreta s emirom Baqiy je nastavio poučavati i pisati. U skladu s ovakvim razvojem događaja, s jedne strane, dubokoj ukorijenjenosti malikijskog mezheba ne samo u šerijatskopravnu praksu, nego i u ukupni život Endelusa, a, s druge strane, neminovnost uvažavanja sunneta, koji se razaznaje na osnovu hadisa pohranjenih u hadiskim zbirkama, kasnije generacije pokušavaju uskladiti ova dva pristupa. Među najpoznatijim takvim islamskim znanstvenicima bio je Aḥmad ibn Ḥālid ibn al-Habbāb (u. 322./934.), koji je bio imam u obje znanosti, o čemu svjedoči i njegova knjiga *Musnad hadīt al-Muwatta*.¹⁸³

Baqiy ibn Maḥlad ibn Yazīd al-Andalusī al-Qurṭubī umro je 276./889. god.

Da su potomci nastavili njegovim putem ne zanemarujući značaj tradicije, svjedoči sljedeći slučaj vrlo rijedak u hadiskoj literaturi da deset prenosilaca unutar jedne porodice, jedan od drugog, prenosi hadis.¹⁸⁴

Abū Ḥayyān kaže: "Prenio nam je Ibn Abū al-Aḥwaṣ od Abū al-Qāsimā Aḥmada ibn Yazīda ibn ‘Abdurrahmāna ibn Aḥmada ibn Muḥammada ibn Aḥmada ibn Maḥlada ibn ‘Abdurrahmāna ibn Aḥmada ibn Baqiyya ibn Maḥlada ibn Yazīda al-Qurṭubīya od svoga oca Yazīda, on od svoga oca ‘Abdurrahmāna, ovaj od svoga oca Aḥmada, on od svoga oca Muḥammada, on od svoga oca Aḥmada, ovaj od svoga oca Maḥlada, a ovaj od svoga oca ‘Abdurrahmāna, on od svoga oca Aḥmada, a ovaj od svoga oca imama Baqiyya ibn Maḥlada od Abū Bakra al-Muqaddamīya od

¹⁸³ Maḥmūd ‘Alī Makkī, "Aṭ-Ṭaqāfa ad-dīniyya fī al-Andalus fī aṣr ‘Abdurrahmān an-Nāṣir", <http://vb.altareekh.com/t44162/> (5. 2. 2011.)

¹⁸⁴ Više v.: Muḥammad Yāsin al-Fādānī, *Al-Uğāla fī al-ahādīt al-musalsala*, Dār al-baṣā'ir, Dimašq, 1985., str. 69.

‘Umara ibn ‘Alīya i ‘Abdullāha ibn Yazīda od ‘Abdurrahmāna ibn Ziyāda od ‘Abdurrahmāna ibn Rāfi‘a od ‘Abdullāha ibn ‘Amra da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., prošao pored dva skupa. Jedan je upućivao dovu Allahu i pozivao Mu, a drugi je učio znanje i poučavao mu, pa je rekao: "Oba skupa su dobra, ali je jedan bolji od drugoga. Ovi se obrazuju i neuke poučavaju, i oni su bolji, a ovi drugi se obraćaju Allahu i upućuju Mu svoje želje; ako htjedne dat će im, a ako hoće, uskratit će im, a ja sam poslan kao učitelj!" Potom je sjeo među njih.¹⁸⁵

Iza sebe je ostavio veliki broj učenika, od svoga sina Aḥmada, preko Muḥammada ibn 'Umara ibn Lubābe (u. 314./926.), Aslame ibn ‘Abdul‘azīza ibn Hāšima, Muḥammada ibn Vazīra, Aḥmada ibn ‘Abdullāha al-Amawīja do Hišāma ibn al-Walīda al-Gāfiqīya i mnogih drugih.¹⁸⁶ Qāsim ibn Aṣbag (u. 340./952.), koji će i sam kasnije postati jedan od istaknutih hadiskih znanstvenika, govori o svom žaljenju što nije hadis slušao od Baqiyya ibn Maḥlada: "Napustio sam Endelus, a da od Baqiyya nisam prenio ni jedan hadis. Kada sam dolazio u Irak i druga mjesta, slušao sam o njegovim vrlinama i veličini, što je izazvalo veliko kajanje u meni budući da ništa od njega ne prenosim. Rekoh tada sebi: 'Kada se vratim, pratit će ga sve dok ne prenesem sve što zna.' Kada sam bio u Tripoliju, čuo sam vijest o njegovoj smrti."¹⁸⁷

Književni opus

Bez sumnje, radi se o prvom autoru u Endelusu na polju metodologije šerijatskog prava. Sačinio je izvanredan komentar Kur'ana pod naslovom *At-Tafsīr al-kabīr* za koji Ibn Ḥazm kaže da se s njim ne može mjeriti ni jedan drugi, pa ni At-Ṭabarīyev, a onda je sačinio i jednu od najobimnijih zbirki hadisa općenito, *Al-*

¹⁸⁵ At-Tilmisānī, nav. djelo, II, str. 575.;
<http://www.kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t=21266> (30. 1. 2011.)

¹⁸⁶ Više o učenicima Baqiyya v.: Akram Dīyā' al-‘Umarī, nav. djelo, str. 47.

¹⁸⁷ Akram Dīyā' al-‘Umarī, nav. djelo, str. 47.

Musnad al-kabīr: Posebnost ove hadiske zbirke je u tome što je predaje poredao po njihovim prenosiocima, kakav je slučaj i kod drugih *musnada*, ali je onda predaje unutar svakog od prenosilaca poredao po temama na način kako je to učinjeno kod *musannaf* zbirki.¹⁸⁸

Također je autor djela *Musannaf fī fatāwā aṣ-ṣahāba wa at-tābi'īn wa man dūnahum*. Iako za ovo djelo Al-Kattānī kaže da većinu hadisa iz njega bilježe Al-Buḥārī, Muslim i autori *sunana*,¹⁸⁹ ipak ostaje sumnja, kako su većinu tih hadisa, koji su u ovakvim zbirkama *mawqūf*, tj. riječi ashaba, naveli autori navjerodostojnjih zbirki gdje se podrazumijeva da se radi o riječima Božijeg Poslanika, s.a.v.s., (*marfū*). Njegovo djelo *Kitāb al-Ḥawd wa al-Kawṭar* se ranije smatralo zagubljenim, međutim, ono je danas dostupno i preko interneta.¹⁹⁰

Musnad Baqiyya ibn Maḥlada i njegovo po-ređenje s Musnadom Aḥmada ibn Ḥanbala

Musnadi koji sadrže najveći broj hadisa, a nastali su u trećem stoljeću po Hidžri, jesu *Musnad Aḥmada ibn Ḥanbala* i *Baqiyya ibn Maḥlada*. Prema ranijim hadiskim izvorima, u Aḥmadovom *Musnadu* ima 40.000 hadisa, od kojih je 10.000 ponovljenih, dok se po štampanim izdanjima može utvrditi da se radi o brojci od 26.363, odnosno 27.100 hadisa, s tim da se ovoj brojci treba dodati još oko 10.000 hadisa koje je u *Musnad* uvrstio sin Aḥmada ibn Ḥanbala ‘Abdullāh. Otuda je upravu Aḥmad Muḥammad Šākir kada kaže da u *Musnadu* nema manje od 35.000, a ni više od 40.000 hadisa.¹⁹¹

Musnad Baqiyya ibn Maḥlada sadrži 30.969 hadisa. Nemo-guće je utvrditi koliko je hadisa ponovljeno zbog nestanka ovog

¹⁸⁸ Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 55.; Ibn Baškuwāl, *Kitāb aṣ-Ṣila*, str. 78.

¹⁸⁹ Al-Kattānī, *Ar-Risāla al-mustaṭrafa*, Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Bayrūt, 1995., str. 41.

¹⁹⁰ <http://www.vb.islam4m.com/t4810/> (31. 1. 2011.)

¹⁹¹ Akram Diyā' al-‘Umari, *nav. djelo*, str. 11.

Musnada.¹⁹² Muhaddis Al-Mubārakfūrī (u. 1253./1837.) u uvodu svoga djela *Tuhfa al-aḥwaḍī* ističe da se *Musnad* Baqiyya ibn Maḥlada nalazi u nekoj od biblioteka u Njemačkoj. Međutim, dr. Al-‘Umarī tragao je po bibliotekama u Berlinu i Lajpcigu i nije našao nikakva traga ovom musnadu. Dr. Al-‘Umarī se nada, budući da je veliki broj još uvijek nekatalogiziranih rukopisa u ovim bibliotekama, da je među njima i *Musnad* Baqiyya ibn Maḥlada.¹⁹³ Postoje, čak, informacije da je rukopis nađen u Afganistanu.¹⁹⁴

Postoje različita definiranja pojma ashab, a onda i različite procjene ukupnog broja ashaba. Naravno, ni svi ashabi nisu prenosili hadise. Tako se u literaturi navodi da je ukupan broj ashaba koji su prenijeli bar jedan hadis 1.565, s tim što i unutar ovog broja ima onih čiji je status ashaba diskutabilan.¹⁹⁵

Aḥmad ibn Ḥanbal bilježi hadise od 904 ashaba, dok je Baqiyy ibn Maḥlad uvrstio u svoju zbirku hadise od 1.013 ashaba, iako je veliki broj među njima onih o čijem statusu ashaba se raspravljaljalo.¹⁹⁶ Ukupan broj hadisa koji se nalaze u *Musnadu* Baqiyya jeste 30.969, dok je ukupan broj hadisa u *Musnadu* Aḥmada ibn Ḥanbala, bez onih koje je dodao njegov sin ‘Abdullāh, 30.000 hadisa. Kada je u pitanju ukupan broj prenesenih hadisa jednog prenosioca, također je u prednosti *Musnad* Baqiyya ibn Maḥlada, jer on od Abū Hurayrea, r.a., npr., bilježi 5.374 hadisa, dok Aḥmad ibn Ḥanbal navodi 3.879; od ‘Abdullāha ibn ‘Umara bilježi 2.210, dok Aḥmad ibn Ḥanbal navodi 2.029 hadisa... itd., iako ima i obrnutih slučajeva. Tako Aḥmad ibn Ḥanbal bilježi od ‘Alīye ibn Abū Ṭāliba 819, a kod Baqiyya se navode 586 njegovih predaja.¹⁹⁷ Bu-

¹⁹² A.D. al-‘Umarī, *nav. djelo*, str. 11.

¹⁹³ *Isto*, str. 28.

¹⁹⁴

Više

v.:

<http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=36695&highlight=%C8%DE%ED+%E3%CE%E1%CF> (4. 2. 2011.)

¹⁹⁵ Al-‘Umarī, *nav. djelo*, str. 19.

¹⁹⁶ *Isto*, str. 20.

¹⁹⁷ A.D. al-‘Umarī, *nav. djelo*, str. 20.

dući da je Baqiyy ibn Maḥlad učenik Ahmada ibn Ḥanbala, bitno je naglasiti da hadisi u njegovom *Musnadu* nisu preuzeti od Ahmada ibn Ḥanbala. Baqiyy prenosi hadise od 284 prenosioca, među kojima nema ni deset slabih, dok su ostali istaknute osobe, za razliku od Ibn Ḥanbala koji bilježi hadise od 283 prenosioca. Značajno je naglasiti da je hfz. Ad-Dahabī imao uvida u dva toma Baqiyevog *Musnada* i da u njima nije našao ni jednu predaju od Ahmada ibn Ḥanbala.¹⁹⁸

Posebnost *Musnada* Baqiyya ibn Maḥlada u odnosu ne samo na Ibn Ḥanbalov, nego i na ostale *musnade* jeste u tome da se on nije zadovoljio samo time da sakupi predaje jednog prenosioca i da ih uvrsti u njegov *musnad*, nego je i predaje jednog prenosioca rasporedio po šerijatskopravnim temama; tako je jedino Baqiyevova hadiska zbirka istovremeno *musnad* i *musannaf*.

Budući da se radi o jednoj od najobimnijih hadiskih zbirki, na osnovu *Musnada* Baqiyya ibn Maḥlada mogu se dobiti sasvim relevantni podaci o ukupnom broju hadisa koje su prenijeli ashabi pojedinačno. U nastavku navodimo ashabe koji su prenijeli više od dvije stotine hadisa:¹⁹⁹

Red. br.	Ime ashaba	Broj prenesenih hadisa	Red. br.	Ime ashaba	Broj prenesenih hadisa
1.	Abū Hurayra	5.374	2.	‘Abdullāh ibn ‘Umar	2.630
3.	Anas ibn Mālik	2.286	4.	‘Āiša bint Abū Bakr	2.210
5.	‘Abdullāh ibn al-Abbās	1.660	6.	Ǧābir ibn ‘Abdullāh	1.540
7.	Abū Sa‘id al-	1.170	8.	‘Abdullāh ibn	848

¹⁹⁸ *Isto*, str. 21.

¹⁹⁹ O ostalim ashabima i broju hadisa koje su prenijeli više v.: Akram Diyā’ al-‘Umarī, *nav. djelo*, str. 81.- 168.

	Hudrī			Mas'ūd	
9.	'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ	700	10.	'Alī ibn Abū Ṭalib	586
11.	'Umar ibn al-Hatṭāb	537	12.	Ummu Salama	378
13.	Abū Mūsā al-Aṣ'arī	360	14.	Al-Barā' ibn 'Āzib	305
15.	Abū Ḥarr al-Gifārī	281	16.	Sa'd ibn Abū Waqqās	271
17.	Abū Umāma al-Bāhilī	250			

Značajnija prednost *Musnada* Aḥmada ibn Ḥanbala u odnosu na Baqiyev jeste kraći niz prenosilaca budući da je Ibn Ḥanbal učitelj Baqiyev, pa je manji broj prenosilaca između njega i Poslanika, s.a.v.s.²⁰⁰

Naučni ugled i utjecaj

Baqiyy ibn Maḥlad je i kao ličnost bio veoma interesantan. Volio je ići pješice i nikada nije viđen da jaše, a toliko je bio darežljiv da je znao na ulici siromahu skinuti sa sebe odjeću i dati mu je. Noći bi provodio u ibadetu pa bi na trinaest rekjata proučio cijeli Kur'an, danju bi klanjao i po stotinu rekjata, a nekada samo petkom nije postio. Sam bi govorio da je u toku svoga obrazovanja dolazio u takve situacije da nije imao druge hrane do odbačene liske kupusa koju bi sa zadovoljstvom jeo. Ad-Ḍahabī za njega kaže da je na Božijem putu učestvovao u sedamdeset bitaka.²⁰¹

Značajno je za Baqiyya da je islamske znanosti u Endelusu podigao na viši nivo koji je bio u skladu s društvenim i ekonom-

²⁰⁰ Akram Diyā' al-'Umarī, *nav. djelo*, str. 22.

²⁰¹ Ad-Ḍahabī, *Tārīħ al-islām wa wafayāt al-mašāhīr wa al-a'lām*, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt, 1987., XX, str. 320.; Akram Diyā' al-'Umarī, *nav. djelo*, str. 56.

skim napretkom i stabilnošću političke vlasti u tom periodu. On je dao značajan doprinos pretvaranju Endelusa iz emirata, koji je nastojao učvrstiti svoje postojanje političkom i vojnom snagom, ali i ugledom šerijatskih pravnika, u državu čvrstih temelja, čije se postojanje prihvata i uvažava. Tako će i formalno ‘Abdurrahmān III. an-Nāṣir li dīnillāh, unuk ‘Abdullāhov,²⁰² preimenovati kordopski emirat u hilafet (krajem 316./odnosno početkom 929. god.).

Kao što smo već istakli, djelovanje Baqiyya ibn Maḥlada nije se svodilo na nekritičko slijedenje jedne šerijatskopravne škole, nego je bilo obilježeno obnoviteljskim zanosom kroz koji je insistirao na osobnom promišljanju temeljnih izvora islama, Kur'ana i sunneta. Ipak, uvažavao je malikijski mezheb kao praksi endeluskih muslimana smatrajući ga značajnim elementom očuvanja nacionalnog jedinstva na ovim prostorima.

Iz ranije rečenog jasno se vidi da je Baqiy ibn Maḥlad poziciju neprikosnovenog autoriteta u hadiskim znanostima izgradio na osnovu znanja i znanstvenog djelovanja, a ne na osnovu bliskosti s vladajućim strukturama. Tako će od polovine III. st. po Hidžri u Endelusu znanje biti osnovni kriterij na osnovu kojeg će islamski znanstvenici dobivati svoje pozicije. Preciznije, od njegovog vremena nastupit će jasnija polarizacija među islamskim znanstvenicima. Veliki dio šerijatskih pravnika će se prihvatići sudstva i vršiti druge slične administrativne poslove u državi, dok će se druga grupa islamskih znanstvenika značajnije posvetiti osobnoj duhovnoj, moralnoj i intelektualnoj nadgradnji s ciljem efikasnijeg poučavanja i djelovanja na mlade, čime će izrastati u duhovne, moralne i intelektualne autoritete svoga vremena.²⁰³

Nažalost, bez obzira na veliko znanje i moralnost koji su ga krasili, utjecaj Baqiyya ibn Maḥlada se u njegovo vrijeme ograni-

²⁰² Osmi emevijski vladar u Endelusu. Smatra se jednim od najuspješnijih arapskih vladara općenito. Vladao je Endelusom pedeset godina, od 300./912.-350/961. godine.

²⁰³ Više v.: Maḥmūd ‘Alī Makkī, "At-Taqāfa ad-dīniyya fī al-Andalus fī aṣr ‘Abdurrahmān an-Nāṣir", <http://vb.altareekh.com/t44162/> (5. 2. 2011.)

čava na prostor Endelusa. Ipak, preko drugih autora za Baqiyyevo ime će se čuti širom islamske države, pa i u kasnijim generacijama. Tako se ističe činjenica da je većinu hadisa koje je koristio Ibn Hazm u svojim djelima preuzeo od četverice hadiskih znanstvenika Endelusa: Baqiyya ibn Maħlada, Kāsim ibn Ašbaga (u. 340./952.), Aħħmada ibn Ḧālida i Muħammada ibn ‘Abdulmalika Aymana (u. 330./941.). Zbog toga se u njegovim djelima mogu naći predaje kojih nema u djelima istočnih autora, jer, uprkos njihovoj važnosti, ova djela do tada nisu uspjela dospijeti na Istok. Neophodno je naglasiti da se ovo odnosi samo na stoljeća u kojima su živjeli ovi hadiski znanstvenici, ali ne i na kasnija vremena.²⁰⁴

Ibn al-Farađī kaže: "Baqiy je Endelus ispunio hadisom i predajom!"²⁰⁵ Aħħmad ibn Abū Ḥaytama je, govoreći o Baqiyu, rekao: "Ima li ikakve potrebe da se putuje za naukom iz grada u kojem se nalazi Baqiy?"²⁰⁶

ZNANSTVENICI HADISA U KASNIJEM PERIODU

Bez obzira na trud koji su ulagali hadiski znanstvenici u izučavanje i istraživanje hadisa, njihovo memoriranje, kritiku prenositaca, komentiranje teksta, sačinjavanje različitih zbirk, ono nije donijelo bitnije praktične rezultate. Očekivalo se da taj nemjerljivi trud na polju hadiskih znanosti dovede do značajnih promjena u zakonodavstvu, ili bar do podizanja općeg nivoa znanja i razumijevanja, kao što se desilo na Istoku, jer se može govoriti o tome da je, iz velikog zanosa za izučavanjem hadisa, došlo do razvijanja metodologije šerijatskog prava, a onda i do sveobuhvatnog procvata os-

²⁰⁴ Više v.: http://www.ibnamin.com/Manhaj/ibn_hazm.htm (24. 1. 2011.)

²⁰⁵ Akram Ḏiyā' al-‘Umarī, *nav. djelo*, str. 50.

²⁰⁶ Ad-Dahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'*, Mu'assasa ar-Risāla, Bayrūt, 1413. god. po H., XIII, str. 287.

talih islamskih znanosti. Međutim, ništa od toga se nije desilo na Zapadu.²⁰⁷

‘Abdurrahmān III. an-Nāṣir nije u dovoljnoj mjeri iskoristio mogućnost konsultiranja s ovim velikim znanstvenicima o tada aktualnim problemima i načinima njihovog rješavanja. Hadiski znanstvenici u vrijeme ‘Abdurrahmāna III. an-Nāṣira, njegovog sina Al-Muṣṭanṣira i Al-Manṣūra ibn Abū ‘Āmira više su podsjećali na askete i isposnike koji su živjeli na marginama društva nego na angažirane intelektualce koji trebaju predvoditi sve pozitivne akcije u društvu. Tada se javljaju: Yaḥyā ibn Mālik ibn ‘Āyid iz Ṭurtūše (Tortose), Wahb ibn Masarra (u. 346./957.), Yaḥyā ibn ‘Abdullāh ibn Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Laytī (u. 367./977.-978.), Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Yaḥyā (u. 380./990.), Muḥammad ibn Fuṭays ibn Vāṣil al-Gāfiqī (u. 319./931.) i Qāsim ibn Sa'dān (u. 347./958.).²⁰⁸ Ipak, na znanstvenom planu postignuti su značajni rezultati. Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm aṣ-Ṣadafī (u. 350./961.) napisao je u 85 tomova najobimnije djelo o kritici prenosilaca hadisa ikada napisano. Bez obzira na ovako veliki doprinos hadiskoj znanosti, ipak se najvećim hadiskim autoritetom u ovom periodu smatra Ḥālid ibn Sa'd al-Qurṭubī (u. 352./963.), koji se, kao i Aṣ-Ṣadafī, bavio kritikom prenosilaca, ali, što je posebno interesantno, nikada nije putovao na Istok radi sticanja znanja. I sam ovaj podatak dovoljno govori o podizanju nivoa obrazovanja u Endelusu, pa čak i u specijalističkim disciplinama, kao što je pozitivna i negativna kritika prenosilaca.²⁰⁹

Abū Bakr ibn al-Aḥmar Muḥammad ibn Mu'āwiya ibn Marwān je 295./907. god. otišao na Istok i trideset godina putovao od jednog do drugog velikog obrazovnog centra da je čak došao i do Indije. Na tim putovanjima sakupio je veliki broj hadisa koje će

²⁰⁷ Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 73.

²⁰⁸ H. Mu'nis, *nav. djelo*, str. 75.

²⁰⁹ Maḥmūd 'Alī Makkī, "Aṭ-Ṭaqāfa ad-dīniyya fī al-Andalus fī aṣr 'Abdurrahmān an-Nāṣir", <http://vb.altareekh.com/t44162/> (5. 2. 2011.)

na povratku u Endelus 325./936. uvrstiti u *Musned* od 4.033 hadisa.²¹⁰

Daleko pozitivniju ulogu ulema će preuzeti u vrijeme pojave smutnji, razjedinjavanja muslimanskog društva i gubitka sigurnosti tokom V. st. po Hidžri.

Među savjesnim islamskim znanstvenicima koji su se zalagali za više vrijednosti, zanemarujući prolazne povlastice i privilegije koje su im vladari nudili, posebno se ističu Abū ‘Umar Aḥmad ibn Muḥammad aṭ-Ṭalamankī (Salamanki) (u. 429./1038.), Yūnus ibn ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn Mugīṭ (u. 429./1038.), autor više djela o biografijama i vrlinama pobožnih, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Ubayda al-Amavī, poznat kao Ibn Maymūn (u. 400./1009.), Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Husayn ibn Šanżīr al-Amavī (u. 402./1011.-1012.), za koga se kaže da se kod njega od ovoga svijeta spominjalo samo znanje, i dr.²¹¹ Oni su odgojili mlađice, duhovno, moralno i intelektualno jake, koji će nastojati spriječiti daljnje razjedinjavanje muslimanskog društva i spriječiti samovolju vlastodržaca. Takvi su bili kadije Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn ‘Abbād u Išbīliyyi (Sevilji) i Ya‘īš ibn Muḥammad ibn Ya‘īš al-Asadī (u. 418./1028.) u Ṭulayṭalu (Toledu); neki su ušli na polje politike pomažući one koji su se zalagali za hilafet nadajući se popravku postojećeg stanja, pa kada su izgubili nadu u to, posvetili su se znanosti, kao što je slučaj sa Abū Muḥammadom ‘Alīyom ibn Ḥazmom,²¹² dok su drugi istrajali na tom putu poput Abū al-‘Abbāsa Aḥmada ibn Ḏakwāna, Yahyā ibn ‘Abdurrahmāna ibn Wāfiḍa al-Lahmīya, koji je kao kadija Qurṭube (Kordobe) umro u zatvoru, a Muḥammad ibn al-Ḥasan, kadija Mālaqe (Malage), je ubijen.

Među najvećim moralnim i intelektualnim autoritetima u drugoj polovini V. st. po Hidžri i počecima VI. st. bili su Abū ‘Alī ibn Sakra aṣ-Ṣadafī (u. 514./1120.), koji se u šezdesetim godinama

²¹⁰ *Isto*.

²¹¹ H. Mu'nis, *nav. djelo*, str. 93.-94.

²¹² Husayn Mu'nis, *nav. djelo*, str. 96.

borio protiv Aragona i njegove vojske i u toj borbi pao kao šehid, Abū al-Walīd Muħammad ibn Aħmad ibn Aħmad ibn Rušd, djed poznatog islamskog mislioca Ibn Rušda (u. 520./1126.), čije je mjesto u povijesti islamskog mišljenja u Endelusu dobro poznato, a Abū ‘Abdullāh Muħammad ibn Aħmad ibn Halaf ibn Ibrāhīm ibn Jijitīr at-Tuġibī, poznatiji kao Ibn al-Hāgg (u. 529./1034.), učenik Abū ‘Alīya aş-Šadafīya, u svoje vrijeme jedan od najvećih autorita za izdavanje fetvi, ubijen je u kordopskoj džamiji.²¹³

Nakon ovih autoriteta u drugoj polovini VI. st. po Hidžri pojačava se poziv na vraćanje osnovnim izvorima islama, Kur'anu i sunnetu. Kako se pojačavala kriza muslimanskih državica u Endelusu tako se pojačavao i poziv islamskih znanstvenika na slijedeњe muslimana prvih generacija. Među onima koji posebnu pažnju u ovom vremenu posvećuje hadisu i slijedeњu sunneta Božijeg Poslanika, s.a.v.s., su: ‘Abdullāh ibn Mūsā ibn Sulaymān ibn ‘Alī ibnuš-kurta al-Azdī, poznat kao Ibn Burṭula (u. 563./1168.), učenik i zet Abū ‘Alīya aş-Šadafīya, koji je život proveo u Mursiji, i ‘Abdullāh ibn Muħammad ibn ‘Alī ibn Ɗun-Nūn al-Haqrī (u. 592./1196.), koji je uziman kao primjer sposobnosti memoriranja, znanja i pobožnosti.²¹⁴

Mnogi su se islamski učenjaci nakon pada Garnate iselili na muslimanski Zapad, neki su pošli i dalje na istok, ali veliki broj alima ostao je u Endelusu što je bila prevaga velikom broju muslimana da i sami tu ostanu. Mnogi od njih su poučavali Kur'anu sve do posljednjeg trenutka dok grad ne bi pao u ruke kršćana, kada bi prelazili u drugi grad ne prestajući poučavati, pa u treći... Takav je bio ‘Abdurrahmān ibn ‘Abdullāh ibn ‘Abdurrahmān, čiji su preci iz Balansiyye (Valensije), a on je rođen u Al-Mariyyi (Almeriji) 504./1110. god., putovao je Endelusom odgajajući i obrazujući, a onda se ponovno vratio u Al-Mariyyu poučavajući Kur'anu. Kada 542./1147. god. grad biva napadnut, preseljava se u Mursiyyu (Mursiju), nakon toga na otok Šuqr (Alzira), a onda ponovno u

²¹³ H. Mu'nis, *nav. djelo*, str. 110.

²¹⁴ *Isto*, str. 112.

Mursiyyu 556./1161., gdje obavlja sudske poslove sve do svoje smrti 584./1188. godine.²¹⁵

Važno je istaći da ni jedno stoljeće nije tako ispunjeno hadiskim i općenito islamskim znanstvenicima kao vrijeme od polovine VI. do polovine VII. st. po Hidžri. Historiografi i biografi spominju oko 5.700 onih koji su se u nepunih osam stoljeća bavili islamskim znanostima u Endelusu.²¹⁶

Kada letimično pogledamo ove najpoznatije hadiske znanstvenike Endelusa te nakon pet stoljeća na izrastanje nove generacije mlađih muslimana koji se obrazuju na svojim naučno-obrazovnim ustanovama uvažavajući temeljne izvore islama, Kur'an i sunnet čine nam se sasvim opravdanim riječi Baqiyya ibn Maħlada koji je, nakon što su ga protivnici nastojali spriječiti u radu, rekao:

"Ja sam u Endelusu posijao zásad kojeg će moći iščupati samo pojava Dedždžala."²¹⁷

ZAKLJUČAK

Krajem II. st. po Hidžri hadiska znanost dolazi do Endelusa i tu nalazi plodno tlo tako da će vrlo brzo stasati veliki broj hadiskih znanstvenika čiji će kvaliteti postati svjetski poznati.

Karakteristika islamskih znanstvenika u Endelusu, koja se rijetko mogla naći u drugim krajevima islamskoga svijeta, jeste da su, bez obzira na blisku saradnju s vladajućim strukturama, bili jaka obrazovani i krajnje moralni. Upravo ta činjenica izgradit će im jak autoritet među muslimana koji su time iskazivali veće povjerenje i poštovanje i prema samim vladarima.

²¹⁵ *Isto*, str. 116.

²¹⁶ *Isto*, str. 117.

²¹⁷ Ad-Ḏahabī, *Tārīħ al-islām...*, XX, str. 316.

Ne zanemarujući doprinos Muḥammada ibn Waḍḍāha izučavanju hadiskih znanosti u Endelusu, s punim pravom može se reći da je utemeljitelj škole hadisa u ovoj zemlji bio Baqiy ibn Maḥlad.

Nakon edukacijskih putovanja širom islamske države, na kojima je proveo trideset i četiri godine, Baqiy ibn Maḥlad je u Endelusu donio nekoliko djela koja su bila nepoznata čak i u znanstvenim krugovima, među kojima i *Musnad Abū Bakra ibn Abū Šaybe*.

Vrlo objektivno može se reći da je djelovanje Baqiyya ibn Maḥlada na komentiranju i tumačenju *Musnada Abū Bakra ibn Abū Šaybe* predstavljalо prekretnicu u povijesti znanja i mišljenja u Endelusu. Prije njega znanje se svodilo na izučavanje i nekritičko slijedenje malikijske šerijatskopravne škole, dok je njegovim i djelovanjem Muḥammada ibn Waḍḍāha izučavanje islama dobilo na širini i intenzitetu gdje se sve više insistira na promišljanju temeljnih izvora islama, Kur'ana i sunneta, a manje na bezuvjetnom prihvatanju malikijske pravne škole.

Musnad Baqiyya ibn Maḥlada je jedna od najobimnijih hadiskih zbirkı budući da sadrži 30.969 hadisa. Upravo zbog ove činjenice iz *Musnada* Baqiyya ibn Maḥlada mogu se izvući sasvim relevantni podaci o ukupnom broju hadisa koje je svaki od ashaba pojedinačno prenio.

Utjecaj islamskih znanstvenika na društvena zbivanja u Endelusu je bio promjenljivog karaktera. Nekada je on bio sasvim prepoznatljiv i djelotvoran, a u drugim vremenima skoro neprimjetan. Tako se u drugoj polovini VI. st. po Hidžri pojačava poziv na vraćanje osnovnim izvorima islama, Kur'anu i sunnetu, i ugledanje na praksu prvih generacija muslimana, ali taj poziv neće uspjeti spriječiti pad Garnate, koji je označio kraj muslimanske vladavine u Endelusu. Ipak, uspostavljanje Islamske zajednice u Španiji u XX. st. sa naučno-obrazovnim ustanovama potvrđuje istinitim riječi Baqiyya ibn Maḥlada koji je jednom prilikom rekao: "Ja sam u Endelusu posijao zásad kojeg će moći iščupati samo pojava Dedždžala."

د. زهدي حسانوفيتش، المدرس

بقيّ بن مخلد
مؤسس مدرسة الحديث في الأندلس

الملخص

مثلاً كان الأمر في المناطق الأخرى للدولة الإسلامية، حدث في الأندلس أيضاً، في القرون الأولى الهجرية، تطوير علم الحديث، و ظهر عدد كبير من علماء الحديث الذين بلغوا المستوى العالمي باحثين في الحديث في القرون الأولى بالشرق و فيما بعد بشبه الجزيرة اليبيرانية. وضعوا كتب الأحاديث المهمة، و قاموا بشرح الكتب السابقة، و كانوا يعلمون لقيم الإسلام الأساسية، و كانوا يؤثرون بشكل ملحوظ في بعض ملوك الأندلس. و بمرور الأيام ضعف تأثير علماء الحديث في الأحداث الاجتماعية، ولكنه برق من جديد في عصر انحطاط الدوليات الإسلامية في الأندلس، إلا أنه حينذاك قد كان متاخراً للتحول الجذري و معافاة المجتمع المسلم. و من أهم علماء الحديث في الأندلس، الذي يعتبر مؤسس مدرسة الحديث في تلك البلاد، بقيّ بن مخلد، و مسنده من أوسع كتب الأحاديث عموماً. و لتلك الحقيقة بالضبط إن المعيار الأساسي لإثبات العدد الكامل من الأحاديث التي يرويها كل من الصحابة فرادى هو عدد الأحاديث المذكورة في مسند بقيّ بن مخلد.

الكلمات الأساسية: بقيّ بن مخلد، الحديث، المسند، الرحلات التعليمية

Zuhdija Hasanović, PhD, Docent

BAQIYY IBN MAKHLAD – FOUNDER OF AHADITH SCHOOL IN ANDALUS

SUMMARY

In Andalus as in other parts of the Islamic state, in the first centuries of the Hijra, there was a development of ḥadīth sciences, since there matured a large number of ḥadīth scientists who would eventually achieve world-level in the field of studying ḥadīth in the first centuries in the East, and in later times on the Iberian Peninsula. They compiled a significant collection of ahādīth, commented on existing ones and thought the basic Islamic values, but also exerted a noticeable impact on individual Andalus rulers. As the time was passing, the impact of ḥadīth scientists on social events weakened, and later, once again came to the fore during the weakening of Islamic states in Andalus, but it was too late for a radical reversal and recovery of the Muslim society in the area. One of the most important ḥadīth scholars of Andalus considered to be the founder of the school of ḥadīth in this region is Baqiy ibn Makhlad, whose *Musnad* is one of the most extensive collections of ahādīth in general. Due to that fact, the basic criterion for determining the total number of ahādīth transmitted by each of the companions individually, is the number of the ahādīth referred to in *Musnad* of Baqiy ibn Makhlad.,

Key words: Baqiy ibn Makhlad, ḥadīth, *Musnad*, educational travels.

Dr. Omer Nakičević,
profesor emeritus

KADI IJAD i njegov doprinos hadiskoj nauci²¹⁸

SAŽETAK

Kadi Ijad je znanstvenik i mislilac malikijskog mezheba s magrebskog područja. Obrazovao se u gradu Sebti u Maroku, specijalizirao u Endelusu u oblasti hadisa i hadiskih naučnih disciplina, gdje se susreo u Mursiji i Kordobi sa brojnim znanstvenicima iz oblasti hadisa. U tim i drugim mjestima Endelusa proveo je u specijalizaciji i konsultacijama sa tamošnjim znanstvenicima, posebno hadisa, više od godinu dana. Na insistiranje stanovnika Garnate i na njihov poziv i poziv vrhovne vlasti Garnate, postavljen je za vrhovnog sudiju Garnate. Zbog njegove odanosti šerijatu i primjeni njegovih odredaba past će u nemilost vlasti i biti lišen dužnosti sudije.

²¹⁸ Za podlogu ovom članku korišten je, između ostalog, članak Abdullaha Kenana, objavljen u mjesečnom časopisu Da'watul-haqq – poseban broj koji govori o ulozi al-Qadi 'Iyada, br. 3., god. 22., redžeb 1401./maj 1981. god., Rabat – Kraljevina Maroko, str. 4-31.

Tada se vraća u rodno mjesto Sebtu, postaje član Savjeta (šure) i kadija, a i tu ima neprilika.

Kadi Ijad je znanstvenik i drugih brojnih naučnih disciplina:

- egzegeze Kur'ana (tefsir),
- genealogije (el-ensab),
- historije (sira),
- ratne prošlosti (el-ejjam),
- književnosti (u prozi i stihu).

Protežirao je malikijski mezheb i mnogo radio na njegovom širenju u Africi.

Autor je brojnih djela, veoma značajnih, prihvaćenih i cijenjenih u islamskim zemljama. Neka su štampana više puta, neka su i danas u rukopisu, a mnoga su i zagubljena. Posebno prihvaćena u islamskim zemljama a i kod nas su djela *Eš-Šifa'* i *Mešariku'l-envar* tako da se među rukopisima Gazi Husrev-begove biblioteke nalazi i danas deset primjeraka *Mešarika* i dvanaest primjeraka *Eš-Šifa'*.

Ključne riječi: Sebta, Endelus (Andaluzija), Kordoba (Qurtube), savjet (šura), kadija, muhaddis, malikija

ULOGA KADI IJADA

Ideje Kadi Ijada dovele su do pojave veoma snažne naučne aktivnosti koja se nije ograničila samo na Maroko, odnosno zemlje Magreba, nego se protegla široko i na zemlje islamskog svijeta. Njegova brojna djela izazvala su žestoke polemike ne samo za vrijeme njegova života, nego i poslije njegove smrti. Njegova djela: *Mešariku el-envar*, *El-Gun'je*, *Et-Tevbihat*, *Eš-Šifa*, *El-Medarik*, itd., našla su mjesto u skoro svim značajnim bibliotekama islamskog svijeta.

Proučavanje ovih djela odvijalo se u više smjerova koje je nametala priroda historijskih faza u kojima je i sam živio, kao i no-

ve okolnosti koje su ga usmjeravale da oživi misaonu djelatnost među ljudima. Ovakvo njegovo nastojanje i rad privukli su pažnju učenjaka raznovrsnih naučnih disciplina. Osim toga, i sami znalci toga vremena jako su se interesovali za ličnost Kadi Ijada koja je privukla njihovu pažnju da se pozabave o njemu samom i mjestima u kojima je djelovao, tako da su neki dali naziv svojim djelima "Cvijeće Rabata u vrijeme Ijada", dok bi drugi govorili: "Da nije bilo Ijada, o Maroku ne bi bilo ni spomena".

Čak neki za njega kažu da je on posljednji drevni učenjak (Ahiru al-mutaqaddimin).

Kadi Ijad je jedan od trojice koji su Maroko izveli na visoki nivo islamskog studiranja, posebno u oblasti hadisa (rivajeten ve dirajeten), u oblasti fikha i razilaženja među mezhebima i imamima. Njegovi stavovi o tome zasnivaju se na glavnim izvorima (*Ummahat al-kutub*), zatim proučavanju komentara hadisa, fikhskih djela i usula. Zahvaljujući povoljnim okolnostima, većina njegovih djela sačuvana je u naučnim riznicama, bibliotekama.

Kadi Ijad dobro je poznat i u književnosti, podjednako u stihu i u prozi, zatim govorništvu, pričama o ratnim sukobima (ejjam), historiji itd.

O njegovom porijeklu, osobinama, ahlaku i čvrstom vjerovanju te društvenoj ulozi govore posebno njegovi biografski podaci i na istoku i na zapadu. Pravo mu je ime Ebu el-Fadl Ijad ibn Musa ibn Ijad ibn Amr ibn Ijad Jahsebi, a Jahsebi ibn Malik je pleme iz Humejza es-Sebti. Njegovi su porijeklom iz Endelusa, koji su se preselili u Fes. Jedno vrijeme su boravili u Kajrevanu dok je njegov đed Amr preselio iz Fesa u Sebtu.

Kadi Ijad rođen je polovicom ša'bana 476. god. Razvijao se u sticanju znanja, rano je naučio Kur'an napamet, dobro savladao sedam kiraeta, učio hadis pred Ebu Abdillahom Muhammedom ibn Isa et-Temimijem i Ebu'l-Kasimom Abdurrahmanom el-

Me'afirijem, islamsko pravo (fikh) pred Ebu Ishakom Ibrahimom ibn Džaferom el-Levatijem i cijelom grupom fakiha.²¹⁹

OBLAST USAVRŠAVANJA I DJELOVANJA

Istakao se u oblasti fikha, hadisa, tefsira, arapskoga jezika i književnosti, ali ponajviše se predao izučavanju rivajeta hadisa. Zbog toga je oputovao u Endelus 507. h. god., a tada je imao 31 godinu. Učio je hadis u Kordovi pred Ebu'l-Husejnom ibn Serradžom, Ebu Abdillahom ibn Hamidinom, Ebu'l-Kasimom ibn Nuhamom, Ebu Velidom ibn Rušdom, Ibn Itabom, Ebi Bahrom el-Esedijem i mnogim drugima. Potom je oputovao u Mersiju s namjerom da se susretne sa Ebu Anaom es-Sudfijem, ali kad je tamo došao, ovaj je već bio otišao nekoliko dana ranije, pa je pronašao neke rehhale (vodiče) koji će ga odvesti do njega, a koji bi istovremeno učili kod ovog Ebu Alije. Za njih je, čak, podnosio sve troškove. Mnogi od ovih rehhala koji su doputovali s njim vratili su se u svoja mjesta, a neki su ostali i dalje slušajući hadis kod ovog učenjaka. Za vrijeme ovog putovanja susreo se sa nekim od rodbine ovog učenjaka i od njih zapisao neke podatke o njemu. Pretpostavlja se da je i ovo radio na zahtjev ovog svog učitelja (šejha). Ovo iznosi Ibnu'l-Abar u *Mu'džemu ashabi Ebi Ali es-Sudfi* i dodaje: "Vidio ga je poslije njegova izlaska, što znači da je ta njegova odutnost potrajala, osjetio je potrebu da ponovo oputuje do tog

²¹⁹ U djelu *Hedijjetu'l-'arifin* (Hadiyyat al-'arifin) od Ismaila Bagdadija, str. 5/805, navodi se da je Kadi Ijad muhaddis malikija, rođen 476. h.g. u Merakešu, umro 544. Djela su mu: *al-Agwibat al-Muhbirat 'an al-Asilat al-Muhbirat*, *Ahbar al-Qurtubin*, *al-I'lam fi hudud al-ahkam*, *Ikmal al-mu'allim*, *Šarh Sahih Muslim*, *al-Ilma' fi dabt al-Riwaja wa taqyid al-sima'*, *Buqyat al-ra'id*. *Tartib al-madarik wa tagrib al-masalik*, *al-Tanbihat al-mustanbita*, *al-Sayl al-maslul*, *al-Šifa bi ta'rif huquq al-Mustafa*, *Gami'u al-tarih*, *al-Šifa bi tahrir al-Šifa*, *al-'Uyun al-Sitta fi ahbar Sabta*, *Gunya fi asma' al-Šuyuh*, *Gunyat al-katib wa gunyat al-talib*, *Kitab al-'aqida*, *Mašariq al-anwar fi iqtifa' sahil al-atar al-Muwatta'* wa sahihayn, *Mašariq al-anwar fi tafsir garib al-hadit*, itd.

mjesta kako bi bio s njim i oputovao je potajno do njega i nastavio dalje slušati predavanje iz usula, jer je i kod Ijada bila želja za prekidanjem naučnog putovanja.“

Ovo kazuje da je Es-Sudfi mnogo cijenio Ijada, da je time htio reći da je Ijad porijeklom iz porodice poznate u nauci.

U svom Fihristu zvanom *El-Gun'je* Ijad navodi, ono što je sažeo i Ibn el-Abas u svome djelu El-Mu'džem, a što je vezano za dva Sahiha Buharija i Muslima o njihovim istovjetnim hadisima, različitim i sličnim, koji se pripisuju Abdi el-Guniju, Šehabu od Kaija, Edebu Suhbe od Sulme i Šujuhu'l-Buhari od Ibn Adije... *Kurau u Džami'i't-Tirmizi* i *Rijadu'l-Mutealimin* od Ebu Naima i Šejbanija, *En-Nasih ve'l-mensuh* od Hibbetullah, *El-Istdirakat 'ale'l-Buhari ve Muslim*, *Et Tetebbu' ve'l-ilzamat* od Darukutnija, sva tri dijela od *Erbe'une hadisen* od Ne'ima i Eš-Šejbanija, *Evhamu'l-hakim* od Abdu'l-Gunja.

Ibnu'l-Abas dodaje da se kod njega nalazi autograf Ebu Alijevog djela *Kitabu'-mu'tefi ve'l-muhtelifi* od Darukutnija, u kome je rukopisom Ijada upisano lično suprotstavljanje. Ebu Ali je njemu izdao diplomu na sve svoje rivajete u kojoj je iznio brojne koristi.

Ebu Ali el-Gasani, Halis ibn Abdullah, Ebu Zejd ibn Kifal, Ebu Zejd ibn Rivak i mnogi drugi izdali su Kadi Ijadu *idžazet* o hadisu. Neki hoće da kažu da mu je dalo *idžazet* na hadis oko stotinu profesora, koje je on susreo bilo u gradu Sebti ili su mu taj idžazet poslali pismeno s Istoka (islamskih zemalja) npr. Ibn Nasr en-Nehavehri, Tartuši, Ebu Abdullah el-Marizi i dr.

Kadi Ijad vratio se iz Endelusa 508. god. po Hidžri, gdje se zadržao oko godinu dana, ali je bio veoma aktivan završio obrazovanje, jer njegov susret sa šejhovima (profesorima) imao je jedini cilj produbljivanje saznanja u oblasti rivajeta i uspostavljanje veza s muhaddisima Endelusa toga vremena.

Poseban je susret sa Sudfijem koji je proputovao Istokom, izučavao rivajet pred velikim muhaddisima i čiji je metod bio veoma karakterističan i odličan.

Kadi Ijad je izučavao hadis i pred šejhovima u Sebti od kojih se posebno ističe Ebu Abdillah et-Temimi koji je nastojao da ga oblikuje u učenu ličnost u oblasti rivajeta na najvišem nivou. Ovaj susret sa svojim profesorom Ebu Abdillahom et-Temimijem Kadi Ijad navodi u svome djelu *El-Gun'je*, da je s njim mnogo polemisan o strukturi hadisa, *Muvetti*, gdje je slušao pred njim *Musannefate* metodom čitanja i izlaganja i odslušao mnoga druga djela, pa mu je Temimi izdao idžazet na sve svoje rivajete, na sve ono što je Ijad odslušao pred njim i čitao. Dao mu je idžazet na *Muvetta'* Imam-i Malika, *Sahih Buharija*, *Sahih Muslima*, *Sunen Ebu Davuda*, *Komentar Garibu'l-hadis* Kasima ibn Selama, na djelo *Islahu'l-Galat* od Ibn Kutejbea, na djelo *Garibu'l-hadis* od Hitabija, na djelo *Ulumu'l-hadis* od Ebu Abdillaha el-Hakima, na djelo *Kitabu't-tabakat* od Muslima ibn Hadždžadža, na djelo *Kitabu'd-du'afa ve'l-metrukin* od Nesajja, na djelo *El-Mudevvene* od Ibn Kasima, na djelo *El-Mulehhas*, na *Musned el-Muvetta'* od Kabisija, na djelo *Et-Taksi*, *Musned el-Muvetta'* od Ibn Abdu'l-Berra, na *Musned el-Muvetta'* od Ebu'l-Kasima el-Dževherija, na *Risalu* od Ibn Ebi Zejda el-Kajrevanija, itd.

Sve su to rasprave, rivajeti i oznake kako se imena čitaju i idžazet za sve ono što je prošlo. Neka od ovih djela čitao je više puta.

Ako je pred jednim od svojih profesora u zemlji ovoliko učio, šta onda znači ako je studirao pred svim ovim znalcima i preuzeo od njih sve ono što su oni predavali i ranije sticali?

Zbog toga, primjetit ćemo da su, kada se vratio s ovog puta, znalci iz ove oblasti, grada Sebte, provjerili njegovu stručnost iz djela *El-Mudevvene*. On je tada imao svega 32 godine, kako to biložeći njegov sin u djelu u kome govori o njemu i predstavlja ga. Neposredno poslije toga izabrali su ga u Vijeće (Šura), tj. Vijeće sudstva. Godine 515. postavljen je za vrhovnog kadiju obavljajući sudijsku dužnost na najbolji način i primjenjujući sve odredbe koje serijat zahtijeva. Tom prilikom je dogradio na zapadnoj strani džamije u Sebti posebo odjeljenje za vršenje islamskog prava (fikha),

zatim je podigao na uzvisini El-Munija poznatu Rabitu (odmorište) i mnogo drugoga, što je uveličalo njegovu ličnost i ugled.

Njegov sin u ovom svom zapisivanju govori naširoko o svojim oču Ijadu vezano i za njegov društveni i naučni ugled koji niko ne može osporiti.

Ljudi su puni hvale o njemu i prizivanju atributa stručnjaka iz oblasti hadisa, tako da o njemu kaže Ebu Muhammed ibn Ebi Džafer: "... Niko plemenitiji i plodonosniji nije se pojavio na Magrebu od Ijada".

Ebu'l-Husejn ibn Siradž kaže za njega:

„Kad bi neko odlučio da otputuje do nekog naučnog centra u Endelusu, bilo bi mu preće da se obrati Ijadu nego da otputuje u Endelus.“

Ibn'l-Abar govoreći o njemu (u *Mu'džemu*) kaže: "Niko nije dostigao njegov ugled niti stepen u oblasti hadisa, registrovanja i usluge nauci o hadisu uz veoma lijepu stručnost pri tome i kompletno izražavanje u vezi sa razumijevanjem značenja hadisa, zatim njegov uvid u književnost, bilo stih ili prozu, njegovu vještina u oblasti islamskog prava (fikha), njegov udio u arapskome jeziku. Ukratko, on je bio savršenstvo toga stoljeća i ponos ovog prostora."

Ibn Ferhun, govoreći u *Dibadžu*, namjeravajući da se osvrne na njegovo učestvovanje u raznim naučnim disciplinama, kaže: "Kadi Ebu'l-Fadl je bio predvodnik svoga vremena u oblasti hadisa i svim disciplinama o nauci hadisa, stručnjak u oblasti tefsira i svim tefsirskim disciplinama, fakih, znalač u oblasti gramatike, jezika i narječja Arapa, njihovih ratnih podviga i porijekla (ensaba). Bio je dalekovidan i pronicljiv u sudstvu, odlučan u provođenju odluka sudstva, zaštitnik malikijskog mezheba, slavan pjesnik, poznavalac i prenosilac arapske književosti i izvanredni govornik".

Ovo su istovremeno i riječi njegovog sina, kojima on govori i definiše stručnost svoga oca, ali istovremeno i svih onih koji su pisali o Kadi Ijadu, potvrđujući da su te riječi istinite. U ovom osvrtu o njemu nedostaje ponešto što je vezano za njegov rad i moral. Mi ćemo ovdje prenijeti dopunu onih koji su pisali o njemu. Razumlji-

vo je da je njegov sin bolje poznavao svoga oca od drugih, a i sam je bio znalač i jedno vrijeme kadija kao i njegov otac. Prema tome, njegovo svjedočenje o ličnosti Kadi Ijada bilo bi najvjerođostojnije i najtačnije. On kaže:

"Moj otac je odrastao u skromnosti, u duhovnom zdravlju. Bio je lijepi riječi i djela, plemenit, razumljiv i virtuozan, predan nauci. Ulagao je krajnji trud u obrazovanje, bio je poštovan od strane šejhova (stručnjaka) hadisa, mnogo se družio s njima pa i razilazio dok nije postao stručnjak svoga vremena i nadmašio sve svoje savremenike. Bio je hafiz Allahove Knjige, lijepog učenja, privlačne melodije, jasnoga glasa, dobro je poznavao komentar Kur'ana i sve znanosti iz te oblasti. Bio je jedan od imama (učenjaka) u hadisu svoga vremena, kompletan usulija (poznavalac metodologije islamskog prava). Pri tome, pamtio je brojna pitanja, odlučan u provođenju šerijatskih odredaba, gramatičar, dobar poznavalac književnosti, slavan poet, izvanredan spisatelj, govornik, dobar poznavalac jezika, događaja i historije, lijepog ponašanja na sastancima, rijetko plemenit, veseo, strpljiv i blag, lijepog druženja, tolerantan, mnogo darežljiv, ustrajan u radu, čvrst u pravu, izvrstan u naučnim disciplinama, a što je čuveno i u svijetu poznato."

Ibn Beškeval, govoreći o Ijadu, u djelu *Es-Sille* kaže: "Kadi Ijad je doputovao u Endelus radi sticanja nauke, a potom je došao i nama, u Kordovu, posljednje četvrti 531. h. god. Tada smo slušali njegova predavanja..." Drugi put, on bi dopunio svoje riječi pa kaže da on u Endelus nije otišao sve dok nije završio obrazovanje iz hadisa i zadovoljio se naukom. Njegova namjera da otputuje u Endelus bila je da sluša predavanja tamošnjih muhaddisa (šujuh) i proširi svoje znanje o rivajetu. U protivnom, Ibn Beškeval ne bi govorio o njegovom putu, a to je i jedino njegovo putovanje kada je došao u Endelus, gdje će biti postavljen za kadiju, o čemu će kasnije biti riječi.

Svoje daljnje obrazovanje proširio je naučnim putovanjem u Endelus, pred tamnošnjim učenjacima koje je sreo, što potvrđuju i

svjedočenja onih koje smo mi spomenuli i drugih, što bi bilo predugo da navodimo.

Što se tiče njegove društvene uloge, možemo reći da je u tome imao uzore u plemenitosti svojih djedova. Njegov djed, Amr, koji se doselio iz Endelusa u grad Sebtu, bio je veoma plemenit, dobrotvor i vjernik. Hadž je izvršio nekoliko puta, često učestvovao u borbi, izgradio jednu džamiju i u tu svrhu uvakufio nekoliko objekata (kuća). Istovremeno je uvakufio i dosta zemlje za ukop mrtvih. Nema sumnje da je njegovo dijete naslijedilo ovu inteligenciju i ostvarilo lijepu uspomenu, i da je to nastavio i povećao njegov unuk. Gradio je vitalne civilizacijske projekte, kao što je proširenje džamije (univerziteta), izgradnja Rabite (odmorišta) i drugoga s čime se uzdigao njegov sin u plemenitosti o kojoj smo govorili. To su potvrdili i drugi koji su pisali njegovu biografiju. To je nešto što je učinilo njegovu ličnost veoma ponosnom, ako nećemo reći da je to prva ličnost u zemlji (Maroku).

Ugled Ijada je rastao. Pozvan je da preuzme sudstvo u Garnati. Time je presjekao običaj po kome su kadije dolazile iz Endelusa u zemlje Magreba. Da poslušamo izjavu jednog znalca iz Garnate, a to je Ebu Zejd Abdurrahman ibn El-Kasir koji opisuje dolazak Ijada u Garnatu: "Kada nam je dolazio Kadi Ijad u Garnatuu, svijet je pohrlio njemu u susret i pokazao takvu pažnju da nisam video da je takvo nešto učinjeno prema bilo kojem emiru'l-umera' (vlastodršcu). Svi uglednici (ajani) grada bili su upozorenici da izadu pred njega kao konjanici, bilo ih je više od 200 jahača, a od običnih građana toliki broj da se ne može ni pobrojati, pa sam i ja izišao sa svojim rahmetli ocem, za masom koja je izišla, i susreli osobu koja zrači gospodstvom i najavljuje da zaslužuje visoki položaj".

Kadi Ijad je preuzeo sudstvo u Garnati u vrijeme Tašifina ibn Ali el-Emetuni el-Murabitina 1. safera 531. h. godine. Njegov sin kaže u djelu *Et-Ta'rif* (Biografija) da je postavljen na taj položaj i obnašao položaj sudiće u Garnati skladno svojoj sunnetskoj prirodi i zadovoljavajućem moralu. Svi ljudi su mu bili zahvalni. Međutim, Kadi Ijad je zasmetao Tašifinu te ga je ovaj počeo kontrolisati, ali

Kadi Ijad je odvraćao svoje prijatelje od neistine i poslugu Tašifina od nasilja, pa je Tašifin smijenio Ijada s položaja kadijuka – sudstva, mjeseca ramazana 532. godine. Ovo znači da je njegovo upravljanje sudstvom u Garnati trajalo samo godinu i nekoliko mjeseci, nakon što se postavio vrlo ozbiljno i ispravno te primjenjivao stroge kazne prema nemarnicima i smutljivcima, pa je preuzeo od svoga sina rukovođenje sudstvom grada Sebte. Veoma lijepo se ponašao i primjenjivao je kazne (hudud). Ovdje iznosimo jedno kazivanje o njemu a to je da je primijenio kaznu (had') za piće, na poznatom piscu, El-Fethu ibn Hakanu, autoru djela "El-Kala'id ve'l-Matmah". Ovaj je pristupio Kadi Ijadu, a bio je pijan. Kadi Ijad mu je naredio da hukne i primijetio da iz njega bazdi vino, pa je naredio da se nad njim izvrši kazna (had'). Kada je izišao, naredio je da ga slijedi pratnja. To je bio njegov kraj kao sudije.

Neki kažu da je ovaj postupak Kadi Ijada bio uzrok da ga je ovaj književnik izbacio iz svoga djela "El-Kala'id", a kaže se i to da je ovo uradio radi popularisanja ovog sudskog procesa, pa su se ljudi pitali zašto El-Feth ibn Hakan nije i Kadi Ijada spomenuo u ovom djelu, a on je i znalac i spisatelj i uglednik, pa je ovaj književnik odustao od svoje namjere.

Kazivanja Amrija u *Mugazijatu'l-Ahbar* ukazuju na podatke o njemu koje bilježi njegov sin u djelu *Kitabu't-ta'rif* iz opreza prema istini, jer ono što je uradio sa poznatom osobom ima svoga značaja i vrijednosti u književnim i misaonim krugovima, što znači da je sigurno i sa drugima postupao u sudstvu na isti način kao što je postupio sa ovim književnikom. Zbog toga je Kadi Ijad odstranjen iz sudstva u Garnati od strane Tašifina ibn Alija, kako bilježi njegov sin, zbog strogosti prema nasilnicima i pokvarenjacima i sljedbenicima Tašifina.

Bit će interesantno da ovdje navedemo i ono što je zapisao ovaj književnik u svome djelu *El-Fezleke*, koje je neka vrsta astrološkog rada, u kome je opisao Kadi Ijada kao karakterističnu osobu. On kaže: "Fakih, hafiz, kadija, Ebu'l-Fadl Ijad ibn Musa ibn Ijad,

neka mu se Allah smiluje, dostigao do plemenite uzvišenosti žureći ka cilju, probudio se u tim visinama, a ljudi stoje...

Poslije ovoga Kadi Ijad se smirio u svome mjestu kao vrlo ugledan i plemenit čovjek baveći se predavanjem i pisanjem djela. Vrlo lijepo je izlagao razumna pitanja i pisao da se dalje prenose. Brojni su se učenjaci koristili njegovim predavanjima i pisanom riječju, da im se ni broj ne zna, među koje spadaju Ebu Zejd ibn Kasim, Ebu Dža'fer ibn Neda, Ibn Beškuval, Ibn Gazi es-Sebti, Ebu Dža'fer ibn Hakem i dr. Preko ovih se prenose njegova djela, jer je on posvećivao veoma veliku pažnju pisanju i imao veoma lijep rukopis. Ibn Hatem kaže u knjizi *El-Mezzijke*, a što prenosi el-Mekarri u djelu *Ezharu'r-Ribat* (Cvijeće Rabata): "Naišao sam na rukopis rahmetlije (misli na Ijada) i primijetio da je veoma lijep. Pisao je djela vrlo brzo, na što ukazuju mnoge njegove knjige i radovi. Lično je napisao svojom rukom mnoge od njih".

Ovakva je situacija bila s njim dok nije preuzeo sudstvo u gradu Sebti po drugi put 539. h. god. Ubrzo se Kadi Ijad pridružio muvehhidunima, odmah po njihovoj pojavi. Abdu'l-Mu'min potvrdio mu je taj položaj sudstva, pa mu je čak povjerio neke poslove države. Obraćao mu se hvaleći ga i ukazujući mu čast. Sa ovim Abdu'l-Mu'minom se susreo u gradu Sela (?) kada je ovaj krenuo da opsjedne Marakeš. I ovdje mu je ukazivao svaku počast, sve dok se nije uzdrmala snaga muvehhiduna 543. h. god., kada je došlo i do revolucije u zemlji. Tada su ga prebacili u Marakeš gdje je i umro, mjeseca džumadel ahira, a neki kažu mjeseca ramazana, 544. h. god.

Kažu da su mu povjerili sudstvo u mjestu Daj, a to je mjesto jedna isposnička čelija. O njemu govori i jedna pjesma u kojoj se on žali na izolaciju i osjeća čežnju da se vrati u grad Sebtu.

Brojne glasine kruže oko njegove smrti. Priča se da je El-Mehdi ibn Tumret naredio da Kadi Ijad bude ubijen. Kruže i kazivanja da je nenadano umro u kupatilu zbog toga što ga je Gazalija prokleo jer je Kadi Ijad izdao fetvu da se spali "Ihjau'l-ulum". Ima

kazivanja da je umro otrovan od strane nekog jevreja. Sva ova kazivanja nisu pouzdana.²²⁰

Tačno je da je on umro prirodnom smrću, poslije kraćeg bolovanja, protjeran iz svoga mjesta zbog učestvovanja u revoluciji protiv muvehhiduna, pa su ovi s njim postupali posebno s obzirom na njegovo znanje i plemenitost. Ukopan je u Marakešu u Babi Ilanu, gdje mu se i sada nalazi mezar, neka je na njega Allahov rahmet i zadovoljstvo.

NEKA PISANA DJELA KADI IJADA

Kadi Ijad napisao je nekoliko veoma cijenjenih i korisnih djela. Za neka od njih, može se kazati, nema ni približno nešto slično. *Kitabu'š-šifa fi't-ta'rifi bi hukuki'l-Mustafa, s.a.v.s.* je djelo čiji se glas proširio na sve strane u islamskom svijetu, rado primljeno od svih muslimana, postalo je veoma cijenjeno i od učenjaka i od običnih ljudi – vjernika. Ibn Ferhan kaže: "Kadi Ijad je tu potpuno originalan, dostigao je vrhunac u tome, niko se o tome nije s njim sporio, niti ga je u tome prestigao, nego su se zadržavali na njemu proучavajući ga. Njegovi su primjeri našli mjesto i na Istoku i na Zapadu islamskih naroda."²²¹

Ovo djelo hvaljeno je mnogo i u stihu i u prozi, mada mu je Hafiz ez-Zehebi prigovorio zbog toga što sadrži i apokrifne hadise i slabe interpretacije. Međutim, apokrifni hadisi u ovom djelu su vrlo neznatni, a tako i slabi.

Poznato je da se i slabi hadis koristi kada je riječ o vrlinama, a činjenica je da je djelo *Eš-Šifa'*, građeno na ajetima Kur'ana, vjerodstojnim hadisima, stavovima uleme, pouzdanim sudovima tef-

²²⁰ I Hajruddin al-Zirkli kaže da je otrovan, al-I'lam, str. 5/99.

²²¹ Gazi Husrev-begova biblioteka čuva u svojim trezorima 10 rukopisa Mešariku'l-anvar i 12 djela Eš-Šifa'. (V. Omer Nakičević, Arapsko-islamske znanosti i glavne škole... (Sarajevo, Mostar, Prusac), Sarajevo, 1988., str. 187.

sirske uleme i prenosilaca sire. Sve ono što se u njemu smatra slabim i što bi moglo biti apokrifno, on to navodi radi prisnosti i uzimanja u obzir. Hafiz Sujuti izvukao je sve njegove hadise koji se nalaze u ovom djelu i sakupio ih u djelo pod nazivom *Menahilu'š-Šifa'*, gdje je objasnio sve što treba. Kako je divno rečeno u ovom smislu u kasidi šejha Ebu Muhammeda ibn Abdi'n-Nura el-Umranija:

Sve što je u dušama ljudi, *Šifaom* je lijecio,
Ništa od toga, bilo javno ili tajno, nije izostavio.

Šifa' je na cjeline i dijelove, istovremeno, podijelio,
Hadisom i Kur'anom sve to ispunio.

Prvo ajete iz Kur'ana u njemu naveo,
Kur'an iznad visokih predjela i uzleta orlova izdigao.

Hadisom pouzdanih Sihah djela to popratio,
Poput Mjeseca što horizontom Sunce prati predočio.

Koliko je duboko u more spoznaja zaronio
Da bi iz morske dubine skrivene bisere izvadio!

Sve što je bilo daleko i udaljeno približio,
I što su propustili hafizi hadisa ranijeg perioda istražio.

Metod prenošenja Garib-hadisa naučno istražio
I od teksta hadisa svako negiranje otklonio.

Sve što je bitno međusobno povezao,
Poput đerdana na vratu ljepotice krupnih očiju rasporedio.

Nauku o hadisu time je uzdigao!
O, kako lijepo je to kazao! O, kako lijepo je to izložio!

Na djelo *Eš-Šifa'* sačinjeni su brojni komentari. To je posljedica brojnih dokaza o važnosti ovoga djela i njegova priznavanja od strane znalaca svih stoljeća poslije stoljeća u kome je živio njegov autor.

Među njegova veoma cijenjena djela spada i *Mešariku'l-envar ala sahahi'l-ašar* u kome je protumačio garib hadise djela El-Muvetta, Buharije i Muslima i objasnio kako se čitaju termini i imena prenosilaca, upozorio na sumnjiva i kritična mjesta. O ovom djelu Ibn Ferhan kaže: "Kada bi ovo djelo bilo napisano zlatom, ili mjerena njegova težina dijamantom, bilo bi malo za ono koliko ono vrijedi". Neki mislioci za ovo djelo kažu:

مشارق الانوار تبدت سبته و من عجب كون المشارق بالغرب

Istoci blještavila pojavili su se u Sebti!
Čudno je da su istoci na Magrebu (Maroku)!

Za ovaj stih koga citira Ebu Amr ibn Salah kaže Ibn Abar da mu ga je prenio jedan od njegovih saputnika koji ga je čuo. Neki od uleme kaže za ovo djelo:

"Ja nemam potrebe da djela o hadisu osim *Mešarika* iščitavam, pa ako pri sebi imam ovo djelo, ništa ne mari što ostalih nemam."

Ovo znači da *Mešarik* može zamijeniti brojna hadiska djela, s obzirom da komentariše termine hadisa koji se nalaze u spomenuta tri temeljna hadiska djela, što objašnjava smisao tih hadisa, označava kako se čitaju imena prenosilaca, upozorava na manje razumljiva mjesta i ispravlja sumnjiva mjesta i pogreške koje su se potkrale u senedima (lancima prenošenja) tih djela, tj. njihovih tekstova itd. Jer kada čitalac spozna smisao o ovim hadiskim djelima, rijetkim, i pronikne u to, ukoliko je muhaddis i fakih, onda neće imati potrebe da se obraća, pored *Mešarika*, na druge komentare koji su pisani na glavna hadiska djela – *Kutubu's-sitte*. Zatim što je tema djela *Mešarik* što i drugih djela, što je većina hadisa triju spomenutih Sihaha i u drugim djelima, u *Mešariku* je iskometaris-

no. Zbog toga se Kadi Ijad mnogo navodi u brojnim djelima znalača hadisa i komentara Sunena kao što kaže šejh Muhammed el-Enim el-Husravi u svome djelu *El-Medždu't-ta'rifu ve dželid*: "Pogledaj u Ijad i nećeš naći nijedno značajno djelo među djelima muhaddisa, ni u djelima autora *sire*, niti djelima fakiha i islamskih pravnika, a da nećeš primijetiti da su ta djela puna Ijada, premda on nikada nije putovao na Istok". Ovo znači da su prenosili od njega, oslanjali se u svojim stavovima na njega, podjednako učenjaci Mašrika kao i Magreba, štaviše, učenjaci Mašrika više su se oslanjali na njegova djela. Ukratko, vrijednost djela *El-Mešarik* može se spoznati jedino njegovim čitanjem, primjenom sadržaja i čitanjem njegove *mukaddime* (uvodne riječi).

Među važna njegova djela iz oblasti hadisa spada i *Ikmalu'l-mu'allim* u kome je dopunio komentar svoga šejha El-Mazirija, djebla tzv. *El-Mu'allim*, sa korištenjem Muslimova *Sahiha*. U uvodu ovoga djela kaže da su ga njegovi slušaoci zamolili da sačini svoj komentar na to djelo, da objasni problematična mesta, da ukaže na zanemareno, jer komentar Mazirija na djelo Mu'allim нико nije prokomentarisao, osim što je Ijadov profesor Ebu Ali el-Džeđani ukazao na propuste u osvrtu na probleme seneda u tom djelu i probleme u senedima djela Buharija i knjige Mazirija. Ijad tu dodaje da ljudi katkad ne mogu sve obuhvatiti, a oblast ljudskog uma za istraživanje je veoma prostrana. U spomenutom djelu on kaže: "Zadržali smo se na problematičnim hadisima koji nisu dovoljno objašnjeni i poglavljima koja zahtijevaju objašnjenja..."

Potom dodaje da je primjetno da sastav djela koje komentariše osnovno djelo nije dovoljan u odnosu na brojne koristi koje se nalaze u djelu *el-Mu'allim*, pa ponovo navodi dotični hadis. Zbog toga je i nazvao ovaj svoj komentar glosom, *zejlom*, dopunom komentara svoga šejha, i naveo prvo što je rekao njegov šejh u svome komentaru, a potom dodaje ono što on želi. Zbog toga ga je i nazvao *Ikmalu'l-mu'allim*, priznajući pozitivnu stranu djela El-Mazirija. I ovo njegovo djelo je naišlo na dobar prijem muhaddisa i ostavilo lijepo sjećanje među njima na njega. Djelo završava istim

riječima kako je počelo i prethodno djelo, poprativši to hadisima iz Muslimovog *Sahiha* upravo onako kako je uradio i u predgovoru (mukaddimi) djela *Mešariku'l-envar*.

Među njegovim djelima iz oblasti hadisa je i djelo *El-Ilma'* koje govori o tome kako spoznati principe rivajeta i učenja hadisa metodom slušanja (es-sima'a). Ovo je jedinstveno djelo iz oblasti hadisa u kome se sabiru sadržaji disciplina vezanih za hadis iz drugih djela ranije sačinjenih, ali i dodaje interesantne dosjetke navedene u predgovorima o hadisu i glavnim djelima iz oblasti hadisa, zatim važna poglavљa o rivajetima i učenju hadisa (tehamul) dajući objašnjenje kako se ispravno čitaju pojedini termini, učenje hadisa metodom slušanja (es-sima') i prenošenje predavanja drugima (el-eda). Koliko je značajno ovo djelo najbolje govore riječi dr. Eseda Rustama koji kaže: "Premda je prošlo sedam stoljeća od pisanja ovoga djela, ipak historičari Evrope i Amerike nisu u stanju napisati nešto bolje od toga. Preciznost u razmišljanju i izvlačenju zaključaka koji se susreću u rivajetu i navođenje termina sliči onome što je najpreciznije i što se može sabrati o sličnim temama najvažnijih stranih djela u Njemačkoj, Francuskoj, Americi i Engleskoj."

Među njegovim djelima iz oblasti islamskog prava (fikha) Imam-i Malikova mezheba je djelo *Et-Tenbihatu'l-mustenenbitatu 'ale'l-Mudevveneti ve'l-muhtelifati*. Tu je riješio termine djela *El-Mudevvene*, vokalizirao problematična mjesta, unio rivajete i imenovao ravije tako da je to prihvaćeno kao komentar s obzirom da dovodi u sklad metod Iračana koji smatraju tretiranja pitanja djela *El-Mudevvene* kao osnovu i na bazi toga definišu jedan mezheb ne osvrćući se na vjerodostojnost rivajeta i rasprave o terminima, i između metode učenja muhaddisa Kajrevana koji proučavaju termine i ispituju rivajete. Na taj način on je postavio novi metod islamskim pravnicima i istraživačima o osnovnim principima jednog mezheba.

Među njegovim pisanim djelima od velike koristi o generacijama (*et-tabekat*) i biografijama (*et-teradžim*) je djelo *Tertibu'l-medarik ve Takribu'l-mesalik* koje govori o istaknutim učenjacima

malikija. Ovo je djelo poznato i po imenu *El-Medarik*. U ovom djelu on je ispunio brojne praznine o ovom predmetu kako niko prije, a ni poslije njega nije učinio, nego su prenosili iz ovog djela, sažimali i objašnjavali prema knjizi *Et-Teradžimu ve't-tabekat*. Pa i po red toga, oni nisu uspjeli da ga oponašaju niti da mu se približe, bolje rečeno, da urade nešto vrijedno poput ovog njegovog djela. Možemo reći da je to njegovo djelo bilo uzor za sve one koji su pisali o drugim mezhebima i o generacijama (tabekat) učenjaka svojih mezheba.

Ovo djelo je započeo bogatim predgovorom objašnjavajući prednost malikijskog mezheba i osnove na kojima on počiva i poredeći ga s drugim mezhebima. Potom se zadržava na opširnoj biografiji Imam-i Malika ne zanemarujući baš ništa što bi bilo vezano za njegov lični i naučni život. U nastavku iznosi biografije učenjaka ovog mezheba prateći ih kroz generacije (tabekat). U tom poduhvatu je bio veoma neobičan, posebno kod osvrta na biografije velikana ovog mezheba, pridržavajući se pri tome naučno-kritičkog metoda, skladno pravilima slijeda posmatranja kod istaknutih učenjaka hadisa u odnosu na rivajete i prenosioce. O ovome je nešto govorio i ranije, a sada ispravljavajući u tome eventualne greške.

Govoreći o Imamu el-Eš'ariju, ističe: "Prenosi se o njemu i kazivanje, a ne znam da li ima ikakvu podlogu, niti sam ja to prenio niti bilo kad spomenuo, pa onaj ko misli da je Eš'ari u početku svoga djelovanja bio mu'tezilija, zatim se povukao ka ovom mezhebu, to ne umanjuje njegovu vrijednost, jer je bilo i takvih koji su bolji od njega, a bili su u početku nevjernici, a potom primili islam. Ovo ukazuje da je išao čvrstim koracima i bio ispravnog uvjerenja kod obaveznosti sunneta, jer on nije bio vezan niti je odrastao na tome pa ni vjerovao kao "mukallid" (onaj koji oponaša bez uvjerenja), sve dok mu Allah nije osvijetlio njegovo srce i ojačao ga Svojim ruhom".

U ovom djelu on obrađuje biografije brojnih učenjaka, među kojima su:

- Muhammed ibn Jahja ibn Lubabe ibn Ehi ibn Lubabe el-Kebir,
- El-Beradi, za koga kaže da je to Muhammed 'Abdi'l-hakk,
- Abdullah ibn Mensur i
- Ibn Gafik, a on se obrazovao pred Alijom ibn Zijadeom.

Ovo su navodi Ijadovi u djelu *Et-Teradžim* u kojem on rastvjetljava imena nekih ličnosti i opovrgava ranije tvrdnje.

Drugo njegovo djelo je također o biografijama, *Kitab el-Gun'je*, a to je, ustvari, katalog ili pregled njegovih šejhova (profesora) u kojem govori i šta je učio pred njima metodom čitanja (kira'e) i kako je dobio idžazet sa senedima preko kojih se prenosi dotično znanje. Ovdje navodi stotinu imena svojih profesora od kojih je preuzeo znanje iz hadisa, ali ističe i da je zanemario jednu grupu šejhova s kojima se susreo, konsultovao i prisustvovao njihovim sastancima, sastancima fakih i prenosilaca hadisa, ali ne prenosi ništa od njih.

Ostala njegova djela su:

- *Bugjetu'r-Raid*,
- *Mu'džemu šujuhi Ebu Ali us-Sudfi*,
- *El-'Ilam bi hududi kavaidi'l-islam*,
- *Nuzumu'l-Burhan fi zedžmi'l-ezan*,
- *El-Fununu's-Sittetu fi tarihi Sebte* (nije kompletirano),
- *Gun'jetu't-Talib fi's-suduri ve't-tersil*,
- Zbirka predavanja i odgovora na postvaljena pitanja, itd.

Od ovih navedenih djela štampana su:

- *Kitabu'š-šifa* (toliko puta da mu se ne zna ni broj),
- *Kitabu'l-medarik*,
- *Kitabu'l-mešarik*,
- *Katabu'l-'ilm*,
- *Kitabu kavaidi'l-islam*

Neka djela su još u rukopisu (za druga vlada mišljenje da su zagubljena).

Kadi Ijad pisao je u prozi i poeziji.

O ovim književnim odlikama govorio je ranije spomenuti El-Feth u djelu *El-Kalaïd*, gdje ističe: "Iz njegovih riječi iskrasavaju poetski termini, koji više općaravaju nego pogledi krupnih djevojačkih očiju". Kao primjer toga navodi se pismo koje je uputio emiru Ebu Abdurrahmanu ibn Tahiru. To je retorički izraženo pismo koje nije ispod nivoa najboljeg retoričara ili vještaka koji se pridržava ove visoke umjetnosti. Brojne je svoje misli Kadi Ijad izrazio u stihu pa čak i u djelu *Eš-Šifa'*.

S ovim što je rečeno nije kompletirano kazivanje o Kadi Ijedu. Bilo bi potrebno kazati više što je vezano za ovog znanstvenika, više o naučnim centrima u kojima je Kadi Ijad stasavao i djelovao, posebno o gradu Sebti i njenoj okolini, gdje je Kadi Ijad rođen, obrazovao se i kasnije djelovao i u kojem su odsjedali mnogi znanstvenici iz islamskih zemalja sa istoka, na putu prema Endelusu, bilo kao izraziti stručnjaci ili koji putuju radi zaokruženja obrazovanja poput Kadi Ijada, ili u povratku iz Endelusa.

U oba slučaja, Sebta je bila mjesto odsjedanja ovih učenjaka i centar održavanja naučnih skupova, od kulturnog pa i ekonomskog značaja, centar susreta brojnih domaćih i stranih znanstvenika.

Za sve to treba više reći, npr. o:

- Ijadu u Fesu i Marakešu i tamošnjem djelovanju,
- Ijadu među plejadom od sedam znanstvenika,
- utjecaju djela Eš-Šifa' u Africi,
- Ijadu kao mufessiru i drugim mufessirima grada Sebte,
- Ijadu kao filologu i retoričaru, i još mnogo toga.

د. عمر ناكيتشفيتش، الأستاذ الفخري

القاضي عياض و مساهمته لعلم الحديث

الملخص

القاضي عياض عالم و مفكّر و تابع للمذهب المالكي من المغرب العربي. درس في مدينة سبتة بالغرب، و تخصص في الحديث و علومه بالأندلس حيث التقى، خاصة في مدینتي مرسية و القرطبة، مع كثير من علماء الحديث. قضى في تينك المدينتين و مدن الأندلس الأخرى أكثر من سنة و هو يتحصّص و يتشارو مع علماء تلك المدن، و خاصة مع علماء الحديث. و بإلحاح سكان الغرناطة و سلطاتها عيّن قاضياً أعلى لتلك المدينة. ولكن لوفاءه للشريعة و تطبيق أحكامها سقطت حرمتها لدى المسؤولين و عُزل عن منصب القاضي. و رجع آنذاك إلى مسقط رأسه، سبتة، حيث أصبح عضواً للشوري و قاضياً، ولكنه واجه بعض المشاكل هناك أيضاً.

كان القاضي عياض ملماً بالعلوم العديدة الأخرى: التفسير، والأنساب، والسير، وأيام العرب، والأدب. كان يفضل المذهب المالكي و عمل كثيراً على انتشاره في إفريقيا. ألف عدداً كبيراً من الكتب المهمة و المقبولة و المقدّرة في البلاد الإسلامية. طبع بعضها أكثر من مرّة، بعضها ما زالت مخطوطات، وبعضها قد فقد. قبل بشكل خاص في البلاد الإسلامية و كذلك عندنا كتاب الشفاء و مشارق الأنوار، بحيث توجد اليوم في مكتبة غازي خسرو بـ عشر نسخ لشارق الأنوار و اثنتا عشرة نسخة للشفاء.

الكلمات الأساسية: سبتة، الأندلس، القرطبة، الشوري، القاضي، المحدث، المالكي

Omer Nakičević, PhD, Professor Emeritus

AL-QĀDĪ ‘IYĀD AND HIS CONTRIBUTION TO ḤADĪTH SCIENCE

SUMMARY

Al-Qādī ‘Iyād is a scientist and thinker of Mālikī madhab from the Maghreb region. He was educated in the city of Sabta in Morocco, specialized in the field of ḥadīth scientific disciplines in Andalus, where he met in Mursia and Cordoba numerous ḥadīth scientists. In these and other places of Andalus he spent more than a year in specialized training and consultation with local scholars, especially in ḥadīth. At the insistence of the inhabitants of Granada and the call of the supreme authority of Granada, he was appointed the Supreme Judge of Granada. Because of his loyalty to Shari‘a law and the application of its provisions he will fall into disgrace and be deprived of power as a judge. After that he returned to the birthplace Sabta, became a member of the Council (Shūra) and the judge, where he also had some troubles.

Al-Qādī ‘Iyād is also a scientist in many other disciplines:

- Qur‘an exegesis (*tafsīr*),
- Genealogy (*al-ansāb*)
- History (*sīra*)
- War history (*al-ayyām*)
- Literature (prose and verse).

He favoured Mālikī madhab and worked hard on its expansion in Africa.

He is the author of very important and numerous works accepted and respected in Islamic countries. Some of his works were printed multiple times, some are still in manuscript, and many of them are also misplaced. Some of his works as *al-Shifā’* and

Mashārik al-anwār are particularly recognized in Islamic countries and here with us, so at Gazi Husrev-bey's Library are now kept ten copies of *Mashārik* twelve copies of *al-Shifā'*.

ljudi
člano
Garm
nepri
djelo
naživ
stog r
elabore
metod
uzeti k
om te
movire
nišljeny
Kur'an

Ključ
čini, idžtiha

ŠERIATSKO PRAVO – AKAID

Dr. Enes Ljevaković,
vanredni profesor

IMAM EŠ-ŠATIBI I NJEGOVO RAZUMIJEVANJE CILJEVA ŠERIJATA

Imam Eš-Šatibi je jedna od najznačajnijih i najmarkantnijih ličnosti muslimanske Španije. Živio je u vrijeme odbrane Garnate, posljednjeg muslimanskog uporišta u Endelusu, od neprijatelja koji su je okruživali sa svih strana. Njegovo ime i djelo došli su u fokus savremenih fikhskih i usul-i fikhskih istraživanja u kontekstu sve većeg zanimanja teoretičara islamskog prava i istraživača općenito za njegovo razumijevanje i elaboraciju ciljeva Šerijata (*maqasidu šeria'*), odnosno njegov metod ciljnog idžtihada (*el-idžtihadul-maqasidijj*) koji su uzeti kao polazna osnova i orientir u gotovo svim savremenim teorijsko-pravnim radovima u kojima se zagovara i promovira ideja obnove idžtihada i preispitivanja ranijih pravnih mišljenja na temelju novog čitanja normativnih Tekstova, Kur'ana i sunneta, u svjetlu ciljeva i duha Šerijata.

Ključne riječi: ciljevi Šerijata (*meqâsid*), dobrobit (*masleha*), idžtihad, razložnost normi, nužne vrijednosti, fetva

1. ŽIVOT I DJELO IMAMA EŠ-ŠATIBIJA

Njegovo puno ime je: Ibrahim b. Musa b. Muhammed el-Lehami el-Garnati, Ebu Ishak eš-Šatibi. Muhammed Mahluf²²² svrstao ga je u 16. generaciju (tabaqa) malikijskih pravnika koji su živjeli i djelovali u Endelusu. Nijedan od njegovih biografa nije spomenuo tačan datum niti mjesto njegova rođenja. Preteže mišljenje da je rođen u periodu između 720. i 730. po Hidžri u Garnati.²²³ Njegovo prezime po kojem je poznat (Eš-Šatibi) veže se za Šatibu, mjesto koje se nalazi na istoku Endelusa u pokrajini Valensija, u blizini obala Sredozemnog mora. Njegova porodica je napustila ovaj grad i preselila se u Garnatu najkasnije 1247.g. nakon što je ona pala u ruke kralja Aragona, koji ju je opsjedao punih devet godina i koji je, nakon što ju je zauzeo, iz nje protjerao sve muslimane.²²⁴

Izvjesno je da je Eš-Šatibi rođen u Garnati i da je cijeli svoj životni vijek proveo u tom gradu. Nije zabilježeno da je putovao i selio se. Po pretežnom mišljenju njegovih biografa umro je u Garnati 790./1388.

Eš-Šatibi je učio različite islamske nauke pred brojnim učenjacima Garnate, starosjediocima i pridošlima, specijalistima u raznim tradicionalnim islamskim disciplinama.²²⁵

²²² V. Šadžara an-nur az-zakiyya, Dar al-kitab al-'arabi, Bayrut, 1349.h., str. 231.

²²³ V. Al-Raysuni, Nazariyya al-maqasid 'ind al-imam Aš-Šatibi, Al- M'ahad al-'alami lil-fikr al-islami, SAD, II, 1992, str. 90; Hammadi al-'Ubaydi, Aš-Šatibi wa maqasid aš-šari'a, Tarablus, 1992; str. 11-12.

²²⁴ V. Hammadi al-'Ubaydi, isto, str. 12.

²²⁵ Spomenut ćemo neke od njih: Ibnul-Fehhar el-Piri, izuzetan poznavalac arapskoga jezika, od kojega se Eš-Šatibi nije odvajao sve do njegove smrti i pred kojim je učio, između ostalog, sedam kiraeta; Ebu Džafer eš-Šekuri, gramatičar i poznavalac nasljednog prava; Ebu Se'id b. Lubba, muftija, hatib i čuveni muderris u Garnati; Ebu Abdullah el-Belensi, mufessir i gramatičar; Ebu Abdullah eš-Šerif et-Tilmisani, najveći malikijski učenjak u tom vremenu; Ebu Abdullah el-Mekkari, usulist i fakih; Ebū-Kasim es-Sebti, vrsni poznavalac lingvističkih znanosti; Ebu 'Ali ez-Zevavi, Eš-Šatibijev učitelj usul-i fikha.

Naučni profili i usmjerenja njegovih učitelja utjecali su na Eš-Šatibijevo intelektualno i znanstveno zanimanje i oblikovanje. Izvori koji tretiraju njegovo obrazovanje saglasni su da se posebno posvetio izučavanju triju disciplina: usul-i fikha, fikha i arapskoga jezika te da je u njima dospio do zavidne razine. Osim spomenutih disciplina bavio se, također, hadisom i tefsijom. Eš-Šatibi je prezirao usku naučnu specijalizaciju smatrajući da su nauke komplementarne te da treba ovladati svima njima koliko to mogućnosti dozvoljavaju. On je zaista imao dubok uvid u nauke koje su u bitnome oblikovale islamsku kulturu, a koje je ulema svrstala u dvije grupe: nauke o sredstvima (lingvističke nauke) i nauke o ciljevima (ostale tradicionalne islamske discipline).

Biografi koji se osvrću na njegove lične osobine i karakter ističu da su njegovoj ličnosti osnovni ton davala svojstva skromnosti, pobožnosti, predanosti Kur'anu i sunnetu i naglašene odbojnosti prema novotarijama u vjeri. Prezirao je pokazivanje svoje učenosti, svadljivost i polemiku. Izbjegavao je i osuđivao usiljenost, preveliko detaljisanje i cjepidlačenje u propisima smatrajući da to nije u duhu Šerijata. Žestina koju je pokatkad pokazivao prema onima koje je smatrao sljedbenicima novotarija u vjeri nije bila njegova karakterna osobina, već poseban stav uvjetovan naročitim okolnostima koje su utjecale na život u Garnati u to vrijeme, a koje su neki njegovi biografi²²⁶ okarakterisali kao "pokvarenost vremena" (fesâdul-‘asr) i "neispravnost u vjerskoj praksi" (fesâdu-ddîn).

Zbog svog principijelnog stava i otvorenog protivljenja novotarijama u vjerskoj praksi koje su se namnožile u njegovom vremenu pao je u nemilost vodećih alima u Garnati na čelu sa muftijom, njegovim učiteljem, Ebu Seidom b. Lubjom. Mada je kasnije promijenio metod i opredijelio se za fleksibilniji pristup i postupnost u tretiranju spomenutog problema, to mu nije pomoglo jer su njegovi protivnici bili dosta kruti i neumoljivi; odbacili su njegova reformatorska nastojanja u cijelosti i nastavili su s njegovom diskreditacijom. Optužen je, između ostalog, za slijedenje šiizma i rafidizma

²²⁶ V. Hammadi al-'Ubaydi, isto, str. 12.

te da mrzi Hulefa-i rašidine zato što ih u hutbi nije posebno spominjao, dozvoljavanje pobune protiv vladara zbog toga što ih nije spominjao u hutbi uz dobre prethodnike (selef-i salih), ekstremizam i strogoću zato što se pridržavao raširenog mišljenja u mezhebu, a izbjegavao slaba i izolirana mišljenja, neprijateljstvo prema Božijim evlijama zato što je osuđivao one koji su protivrječili sunnetu tvrdeći za sebe da su sufije, a zapravo su bili daleko od istinskog sufizma, suprotstavljanje ehl-i sunnetu vel džema'atu na osnovu mišljenja da je to pravac koji slijede muslimanske mase, što je prelio času njegovog strpljenja te je svoje protivnike optužio da ne znaju pravo značenje pojma "ehl-i sunnet vel-džema'at".

Uzrok ovog iskušenja koje su mu priredili neki alimi u Garnati, predvođeni muftijom Ibn Lubbom, Eš-Šatibi je video u svojim fetvama koje su se razlikovale od njihovih. On je, kako sam ističe, davao fetve shodno raširenome mišljenju u malikijskom mezhebu ne odstupajući od toga, dok su drugi odstupali dajući fetve prema onome što je lakše za pitaoca makar se radilo o izdvojenom mišljenju (*šâzz*) u malikijskom ili nekom drugome mezhebu. Unatoč neviđenoj kampanji i opasnim optužbama koje su mu upućene, Eš-Šatibi nije odstupio od svojih stavova koje su od njega zahtjevale vjernost nauci i osjećaj odgovornosti prema znanju. Međutim, optužba da je novotar, koju su mu upućivali protivnici, mada se on us trajno borio protiv novotarija, te njihovo huškanje vlasti protiv njega ostavilo je bolan trag u njegovoj duši. Usamljen i rezigniran poželio je da što prije napusti ovaj svijet.

Cijeneći imama Eš-Šatibija i uvažavajući njegov doprinos razvoju islamske pravne nauke, posebno u oblasti istraživanja ciljeva Šerijata, ne možemo a da ne primijetimo stanovitu krutost koju je pokazivao u oblasti davanja fetvi, osobito ako se uzme u obzir njegovo ukazivanje na potrebu izučavanja drugih fikhskih mezheba kao i vrijeme i prostor u kojima je živio, što je i dovelo do njegovog sukoba sa ostalim fekihima u Garnati. Naime, u sredini kakva je bila Garnata u ono vrijeme posve je razumljivo da poznato mišljenje (*mešhur*) u malikijskome mezhebu nije uvijek bilo adekvatno

za tu sredinu te su fekihi posezali za drugim mišljenjima makar i onim slabijim, ili nekim rješenjem iz drugih mezheba koje su smatrali cjelishodnjim i korisnjim u konkretnoj situaciji. Zato je poma-lo začuđujuće to njegovo uporno insistiranje na preovlađujućem mišljenju u malikijskome mezhebu u svakom slučaju i pitanju, čak i kada je očigledno da je neko drugo mišljenje svrshodnije. Razlog ovakvog njegovog stava treba tražiti u njegovoj želji da sačuva Šerijat od prigodničarskog modeliranja i prilagođavanja shodno uskim, ličnim prohtjevima pojedinaca i grupa.

2. EŠ-ŠATIBIJEVA CILJNA JURISPRUDENCIJA (*FIQHUL-MEQĀSID*)

2.1. *Definicija i pojam meqāsida*

Iako je dao nemjerljiv doprinos izdvajajući *meqāsidu* u zasebnu naučnu disciplinu, Eš-Šatibi nije ponudio vlastitu definiciju ovog pojma, odnosno ove nauke. Pretpostavljajući da je proučavateljima njegovog djela o *meqāsidu* (El-Muwâfeqât) ova definicija poznata, on je svoju pažnju odmah usmjerio na pojašnjavanje njegovih vrsta. Također, ni autori koji su ranije govorili o ciljevima Šerijata nisu ponudili neku konkretniju definiciju.

Istaknuti tunižanski alim Muhammed et-Tahir b. 'Ašur jedan je od prvih autora koji je pokušao definirati *meqāsid* riječima: «Opći ciljevi Šerijata jesu značenja i svrhe koje je Zakonodavac imao u vidu u svim propisima ili u većini njih, tako da se njihovo uvažavanje ne ograničava na neku posebnu vrstu šerijatskih normi. Tu spadaju: karakteristike Šerijata, njegov opći cilj i značenja koja se uvi-jek uvažavaju u zakonima. Također, tu spadaju i značenja koja se uvažavaju u većini, ali ne i u svim vrstama normi».²²⁷

²²⁷ Bin 'Ašur, Maqasid aš-Šari'ah al-islamiyyah, Ad-Dar at-tunisiyya, 1984., str. 50.

Na tragu navedene definicije, Allal el-Fasi utvrđuje da je „opći cilj Šerijata civiliziranje zemlje, očuvanje sistema suživota na njoj i osiguranje kontinuiteta blagostanja dobrim ponašanjem njegovih stanovnika i izvršavanjem obaveza kojima su zaduženi ... na dobrobit svih“. ²²⁸

Na osnovu definicija i pojašnjenja ciljeva Šerijata koje su dali Ibn Ašur i Allal el-Fasi i na temelju različitih upotreba i razjašnjenja učenjaka koji su pisali o temi *meqâsida*, može se dati slijedeća definicija ovog pojma: *Meqâsid* Šerijata jesu ciljevi radi čije realizacije je objavljen Šerijat, a za dobrobit ljudi.

*2.2. Razložnost šerijatskih normi (*t'alîlul-ahkâm*) u Eš-Šatibijevoj ciljnoj jurisprudenciji*

Pitanje razložnosti normi Šerijata usko je povezano s teorijom *meqâsida* i ciljnom jurisprudencijom. Jer, ako norme nisu razložne, onda je bespredmetno govoriti o njihovoj svrhovitosti, odnosno o njihovim ciljevima. Otuda su svi autori koji su ozbiljnije istraživali problem *meqâsida* posvećivali posebnu pažnju problemu razložnosti normi.

Eš-Šatibi je u formi kategoričkog suda, a na temelju zaključivanja njegovom omiljenom induktivnom metodom, zauzeo stav da su šerijatski propisi razložni. Šerijat je, tvrdi on, općenito i u pojedinstinima ustanovljen radi dobrobiti ljudi. Ako je potvrđeno da je cilj Zakonodavca u propisima ostvarenje ahiretskih i dunjalučkih dobrobiti ljudi, na način da se ne remeti sistem života u cjelini niti u pojedinim njegovim dijelovima, bez obzira da li se radilo o nužnim, potrebnim ili poželjnim vrijednostima, neminovno je da je to tako oduvijek i općenito u svim vrstama zaduženja, za sve adresate i u svim situacijama. „Poznato je - konstatira on u *Poglavlju o normama*“.

²²⁸ 'Allal al-Fasi, *Maqasid aš-Šari'ah al-islamiyya wa makarimuha*, Ad-Dar al-Bayda', str. 3

ma - da je Šerijat propisan radi dobrobiti ljudi, da sva zaduženja imaju za cilj otklanjanje štete ili pribavljanje koristi, ili oboje²²⁹.

Radi cjelevitog uvida u njegov stav o pitanju razložnosti normi, neophodno je spomenuti da on pravi razliku između običajno-društvenih i obrednih normi. Razložnost i svršishodnost je temeljni princip kod prve, a nerazložnost i religijska predanost kod druge vrste normi.

Oslanjujući se na princip nerazložnosti obrednih normi, osim u rijetkim izuzecima, Eš-Šatibi smatra da je usiljeno i nategnuto obrazlaganje i određivanje „razloga i tajni“ nekih obrednih normi koje čine pojedini učenjaci neutemeljeno. Stoga to i nije ubrajao u „suštinsku nauku“ već u „naučne pikante“²³⁰. On smatra da se ti usiljeni pokušaji otkrivanja „razloga i mudrosti“ nekih propisa u oblasti ibadeta temelje na pretpostavci i nagađanju, bez jasnog kriterija, a k tome su teorijski i praktično beskorisni.

Ako je teza o razložnosti normi društvenoga karaktera jasna i manje-više prihvaćena, teza o nerazložnosti normi u oblasti ibadeta svakako je sporna. Treba ukazati da Eš-Šatibi nije jedini koji je ustvrdio da je osnovni princip u obredima nerazložnost normi. Naprotiv, to je stav većine uleme. Često se taj princip pripisuje imamu Maliku²³¹. El-Mekkari (Eš-Šatibijev učitelj) uvrstio ga je u Eš-Šafi'ijeve principe, nasuprot Ebu Hanifi koji smatra da je osnovni princip razložnost sve dok ne postane nemogućom da bi potom rekao: „Istina je da je obaveza slijediti formu i sadržaj racionalno nespoznatljivih stvari i djela.“²³²

Međutim, neki autori, poput savremenog marokanskog alima Er-Rejsunija, osporavaju princip da se obredi prakticiraju u formi u kojoj su propisani bez osvrtanja na njihove ciljeve, mudrosti i svrhe. Naime, oni ističu da su svi ibadeti u svom osnovnom utemeljenju razložni, da su njihova obrazloženja tekstualno naznačena, a ne

²²⁹ Al-Muwafaqat, 1/199.

²³⁰ Isto, 1/80.

²³¹ Isto, 2/304, Al-I'tisam, 2/132.

²³² Qawa'id al-fiqh, Pravilo 73.

izvedena ili pretpostavljena. U Kur'anu su jasno obrazložene zapovijedi o klanjanju namaza, postu, zekjatu, hadždžu....²³³

Ni sam Eš-Šatibi nije negirao da su ibadeti u svojoj osnovi razložni, ali je smatrao da u njihovim detaljima preovladava nerazložnost. U tom smislu on kaže: „Poznato je da su ibadeti propisani radi dobrobiti ljudi na ovom i budućem svijetu, mada to nije poznato u detaljnim propisima. Valjano je ciljati ostvarenje njihovih ovo-svjetskih i onosvjetskih posljedica (plodova i nagrada koje se očekuju) općenito“.²³⁴

Prema tome, oblast ibadeta nije zatvorena i zabranjena za intenciono obrazlaganje. Naprotiv, i u toj oblasti ima mjesta za obrazlaganje propisa, s tim što je Eš-Šatibi taj prostor ograničio samo na neusporedive slučajeve, poput teškoće kao razloga skraćivanja i spajanja namaza te nepostenja tokom putovanja i sl.“.²³⁵ Čini nam se da je Eš-Šatibi u ovom pitanju bio pod utjecajem svoga učitelja El-Mekkarija, koji je bio protiv pretjerivanja u traganju za razlozima i mudrostima pojedinih normi, osobito u oblasti ibadeta, ubrajajući to u naučne pikante rijeke a ne u suštinsko znanje, za razliku od istraživanja zakonskih razloga normi u oblasti društvenih odnosa.

2.3. Pojam dobrobiti i štete

Prethodno istraživanje problema razložnosti normi (*t'alîl*) ticalo se same osnove ciljeva Šerijata, dok je istraživanje o dobrobiti i šteti istraživanje o samoj suštini *meqâsida*. Kao što sa da zaključiti iz već rečenoga, ciljevi Šerijata se mogu sažeti u dva opća cilja: pribavljanje koristi i otklanjanje štete. U ovom dijelu rada iznijet ćemo Eš-Šatibijeve stavove o pojmovima dobroviti i štete.

²³³ V. sljedeće ajete: Taha, 14., El-'Ankebut, 45., El-Bekara, 183., El-Hadždž, 27-28.

²³⁴ Al-Muwafaqat, 1/201.

²³⁵ Isto, 2/302.

Nedvojbeno je da u pojam «dobrobit» (*el-masleha*) i «šteta» (*el-mefsedha*) općenito ulaze osovjetske i onosvjetske koristi i štete. Ranije smo iznijeli Eš-Šatibijev stav da su „vjerozakoni ustavljeni radi dobrobiti ljudi na ovom i budućem svijetu istodobno“.²³⁶ Jasno je da se ahiretska dobrobit ostvaruje činjenjem djela kojima se postiže Božije zadovoljstvo i nagrada, a da je ahiretska šteta posljedica djela kojima se zaslužuje Božija srdžba i kazna.

Usulisti definiraju “dobrobit” (*masleha*) kao «pribavljanje koristi i otklanjanje štete».²³⁷ ”Korist” je izraz koji označava užitak ili ono što vodi njemu, dok je ”šteta” izraz kojim se označava bol ili ono što vodi njemu.²³⁸ Drugim riječima, ”dobrobit” nema drugi smisao osim užitka ili sredstva koje njemu vodi, a ”šteta” nema drugo značenje osim bola ili sredstva koje njemu vodi.²³⁹ Ove definicije obuhvataju osjetilne i duševne užitke i bolove. Zato je Ibn Abdusselam svoju definiciju dodatno raščlanio: «Četiri su vrste dobrobiti: užici i njihovi uzroci te radosti i njihovi uzroci, a četiri vrste šteta: bolovi i njihovi uzroci te brige i njihovi uzroci. Dalje se dijele na osovjetske i onosvjetske...»²⁴⁰ Distinguirao je između užitka i radosti, odnosno između bola i brige, da bi ukazao i na njihove duhovne aspekte koji su nesumnjivo obuhvaćeni prethodnim definicijama.

²³⁶ Isto, 2/6.

²³⁷ Definicija Ibn Kudame u njegovom djelu »Rawda an-nazir wa džanna al-munazir, 1/412. Ranije ju je naveo El-Gazali, ali je iskazao rezerviranost spram nje. (Al-Mustasfa, 1/286). U suštini, ako uzmemo u obzir vjersku i eshatološku dimenziju ove definicije, nema razloga za rezerviranost spram nje. Tako definicija koju je prihvatio El-Gazali, prema kojoj je dobrobit: »zaštita cilja Šerijata, a cilj Šerijata u pogledu ljudi ogleda se u pet stvari: da zaštiti njihovu vjeru, život, razum, potomstvo i imovinu...» nije ništa drugo do podrobnejše pojašnjenje prethodne definicije. V. Al-Mustasfa, 1/287.

²³⁸ V. Al-Mahsul, 2/2/218, Iršad al-fuhul, 215.

²³⁹ V. Al-Mahsul, 2/3/240.

²⁴⁰ Qawa'id al-ahkam, 1/11-12.

Eš-Šatibi, također, skreće pažnju na taj duhovni aspekt u svom definiranju ovosvjetskih dobrobiti riječima: «Pod pojmom «dobrobit» (*masleha*) mislim na ono što čovjeku omogućava život i čini ga potpunim zadovoljavajući njegove intelektualne i tjelesne potrebe općenito, na način da postigne absolutnu sreću». ²⁴¹

Na osnovu svih prethodnih definicija može se reći da pojmovi “dobrobit” i “šteta” kod islamskih učenjaka obuhvataju:

- dunjalučke i ahiretske koristi, njihova sredstva i uzroke,
- dunjalučke i ahiretske štete, njihova sredstva i uzroke.

Da bi se izbjeglo bilo koje sužavanje ili dvosmislenost u poimanju dobrobiti, Eš-Šatibi je izričito naglasio da su suštinske dobrobiti one koje vode zaštititi života, a ne njegovom ugrožavanju i uništenju, i koje vode dobitku i uspjehu na Ahiretu. Dakle, pod navedenim pojmom on podrazumijeva dobrobit koja je temeljni oslonac vjere i života na ovome svijetu, a ne ona kojom se udovoljava strastima duše“. ²⁴²

Zato je Šerijat postavio kriterije i pravila kod pribavljanja raznovrsnih dobrobiti i uživanja u njima. Jer, čovjek katkada, zbog svoje lahkomslenosti, žudi da pribavi neku korist koja u sebi krije štetu, ili koja uzrokuje gubitak važnijeg interesa. Katkada bježi od trenutne štete da bi upao u još veću štetu.

Ovdje se javlja problem pomiješanosti dobrobiti i štete u smislu da jedno djelo bude korisno s jedne strane, a štetno s druge strane, korisno u sadašnjosti, štetno u budućnosti, ili korisno za jednog, štetno za drugog čovjeka. Može se reći da gotovo i ne postoje čiste dobrobiti i čiste štete. U tom slučaju dunjalučke dobrobiti i štete treba razumijevati - smatra Eš-Šatibi - prema kriteriju **pretežnosti**, sukladno **uobičajenom** razumijevanju. ²⁴³

²⁴¹ Al-Muwafaqat, 2/25.

²⁴² Isto, 2/37-39.

²⁴³ Al-Muwafaqat, 2/26.

O pomiješanosti koristi i štete govorili su neki fekihi prije Eš-Šatibija. Tako je, npr., El-Karafi²⁴⁴ ustvrdio da proučavanje Šerijata ukazuje da ne postoji korist a da u njoj nema neke štete ma koliko mala i daleko bila, te da nema štete a da u njoj nema neke koristi ma koliko mala i daleko bila, ilustrirajući to ajetom koji govori o vinu i kocki: „Reci: „Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo je šteta od njih veća od koristi“ (El-Bekare, 219). Prije njega Ibn Abdusselam je zaključio da su čiste koristi rijetke.²⁴⁵

Međutim, Eš-Šatibi je u svojoj elaboraciji ovog problema bio precizniji i određeniji. On je naglasio da, kada Zakonodavac naredi neku korist koja sadrži određenu dozu štete, naredba ne obuhvata tu štetu, a kada zabrani neku štetu koja sadrži određenu dozu koristi, zabrana ne obuhvata tu korist. U konačnici, Šerijatom uvažene dobrobiti su čiste, bez primjese bilo čega štetnog, bilo ono malo ili veliko.²⁴⁶

Budući da su dobrobiti i štete u realnom životu isprepletene, izmiješane i u međusobnoj interakciji i sukobljavanju, neophodan je Zakon koji će regulirati te sukobljene interese kao što je neophodno da se ljudi potčine odredbama Zakona. To je glavna od svih dobrobiti, ili opća dobrobit u čijem okrilju nastaju sve druge dobrobiti. Stoga, Šerijat kao vjerozakon u cjelini predstavlja opću dobrobit, ali i partikularne dobrobiti koje se postižu primjenom pojedinačnih njegovih normi.

Po sebi je razumljivo da Šerijat, kada je riječ o poimanju dobrobiti, podrazumijeva zaštitu svih vrsta dobrobiti i na svim nivoima. Obuhvatio je zaštitu neophodnih, potrebnih i poželjnih vrijednosti te njihovih nadopunjajućih elemenata. To znači da Šerijat nije zanemario ništa što se odnosi na dobrobiti i štete, ni malo ni veliko. Ono što nisu obuhvatili posebni, obuhvatili su tekstovi općega karaktera.

²⁴⁴ Šarh Tanqih al-fusul, 78.

²⁴⁵ Qava'id al-ahkam, 1/7.

²⁴⁶ Al-Muwafaqat, 2/26-27.

SPOZNAJA DOBROBITI (*EL-MASLEHA*) PUTEM RAZUMA

Rasprave o mogućnosti spoznaje dobrobiti i štete, odnosno dobra i zla putem razuma u usul-i fikhu predstavljaju manje-više refleksiju sličnih rasprava vođenih u okviru discipline ilm-i kelâma. Poznato je da su se u ilm-i kelâmu izdiferencirala tri stava o ovom pitanju. Krajnje restriktivan stav zauzeli su eš'arije²⁴⁷, prema kojima se dobro i zlo saznavaju putem Objave, a ne putem razuma.

Raspravljujući o ovom pitanju u okviru eksplikacije problema dobrobiti (*masleha*) i načina njene spoznaje, Eš-Šatibi se priklonio eš'arijskoj doktrini. On je izričito naglasio u svojoj raspravi da se njegovo gledanje temelji na postavkama utvrđenim u ilm-i kelamu misleći pri tome na eš'arijski kelam. Više puta je istakao da se ocjena da je nešto korisno ili štetno utvrđuje normom Šerijata. To je u nadležnosti Zakonodavca i razum tu nemá šta da traži.²⁴⁸ Vjerovatno je i on smatrao, poput ostalih autora koji su prihvatali eš'arijsku doktrinu o spoznaji dobra i zla, da prihvatanje ideje o određivanju dobra i zla putem razuma otvara vrata sumnji u vjerovanje o potrebi vjere i Šerijata. Iako se priklonio eš'arijskoj doktrini, ni on ni drugi autori nisu potisnuli i zanemarili ulogu razuma u razumijevanju i tumačenju zakonskih tekstova. Ova uloga se ogleda u sljedećem:

1. Interesno/ciljno tumačenje tekstova

Pod ovim pojmom se misli da se u pravničkom tumačenju zakonskih tekstova i izvođenju propisa u obzir uzimaju značenja,

²⁴⁷ Mu'tezilije su zauzeli stav da je moguće razumom, bez pomoći Objave, spoznati dobro i zlo, te da je obligatno postupati na temelji te spoznaje, dok su maturidije zauzeli srednji, kompromisni stav, dozvoljavajući mogućnost razumu da spozna dobro i zlo, ali rezervirajući obligatnost postupanja po toj spoznaji kao i eshatološku nagradu i kaznu za takvo postupanje samo za Objavu.

²⁴⁸ Isto, 2/315.

mudrosti i dobrobiti koje Šerijat želi realizirati i zaštititi. To ima utjecaja na razumijevanje i izvođenje propisa iz Teksta; katkada Tekst udaljavaju od vanjskog smisla, ograničavaju ili specificiraju njegovo opće značenje, a katkada mu se daje opći smisao iako je po vanjskom značenju specifičan. Uloga razuma ovdje se ogleda u otkrivanju dobrobiti čiju realizaciju Tekst podrazumijeva, naravno ukoliko nije eksplicitno naglašena, te interpretaciji Teksta na način kojim će se ta dobrobit realizirati. Poznato je da je jedan od metodi obrazlaganja propisa metod saobraznosti (*el-munaseba*) norme i njenog razloga. To je u velikoj mjeri racionalni metod. Većina obrazloženja fikhskih propisa temelji se na ovom metodu, tako da se na njemu grade bezbrojni idžtihadi, analogije i deriviranja. Sve je to u izvjesnom smislu jedan vid interesnog/ciljnog tumačenja zakonskih tekstova. Nekada Zakonodavac propisuje normu, a da se u tekstu ne spominje dobrobit koju namjerava ostvariti propisom. Mudžtehid je svjestan da razumijevanje teksta i definiranje njegova sadržaja i opsega primjene zavise od spoznaje ove dobrobiti te ulaze maksimalan napor u procesu njene identifikacije rukovodeći se uobičajenim šerijatskim normativnim rezonom, logikom i duhom Šerijata. Kada otkrije svrhu propisa i identificira dobrobit, protumačit će tekst u tom svjetlu i odredit će opseg njegove primjene.²⁴⁹

Tekstovi koji su u najvećoj potrebi, odnosno koji su najotvoreniji za ciljno tumačenje jesu opći i neograničeni tekstovi kao što su zapovijed da se pravedno postupa, dobro čini, pomaže rodbini, zabrana činjenja štete i nasilja itd. Unatoč činjenici da postoje detaljizirajući tekstovi, oni ih ne ograničavaju niti pokrivaju sva njihova značenja. Ostaje širok prostor za idžtihad i postupanje sukladno njihovim općim značenjima. Eš-Šatibi o tome kaže: „Svaki šerijatski iskaz koji se u Kur'anu navodi u bezuvjetnoj formi, bez ograničenja, specificirajućeg propisa ili klauzule, ima racionalno značenje koje je prepušteno razumijevanju adresata.“²⁵⁰ U primjeni ovakvih tekstova i određivanju njihovog sadržaja, opsega važenja i na-

²⁴⁹ V. Husayn Hamid Hassan, *Nazariyya al-maslahah fi al-fiqh il-islamiji*, str. M.

²⁵⁰ Al-Muwafaqat, 3/46.

čina izvršenja ostavljen je širok prostor za oslanjanje na razum i uvažavanje interesa. „Zapovijedi i zabrane, sa stanovišta izraza - kaže Eš-Šatibi - jednako ukazuju na podrazumijevajuća značenja. Distinkcija između naredbe koja znači obligatnost i one koja znači preporuku, te zabrane koja znači strogu zabranjenost i one koja znači pokuđenost često nije moguće saznati na osnovu samih iskaza. Ako se i sazna jedan dio, onaj veći dio ostaje nepoznat. Distinguirati među njima možemo samo slijedenjem intencija, proučavanjem interesa i definiranjem kategorija vrijednosti koje se njima štite.“²⁵¹

2. Procjenjivanje promjenljivih i oprečnih interesa

Ovo je pitanje povezano s prethodnim i može se posmatrati kao njegov produžetak. Obuhvata dva dijela: 1. racionalnu procjenu promjenljivih dobrobiti i šteta, 2. racionalnu procjenu oprečnih dobrobiti i šteta. Pod prvim dijelom se misli na općeprihvaćenu činjenicu da se mnoge dobrobiti mijenjaju uslijed promjene vremena i okolnosti. Ova promjena unekoliko utječe na šerijatske propise koji su vezani za te dobrobiti. Neophodno je da mudžtehid ovdje upotrijebi svoju ingenioznost, pronicljivost i inventivnost kako bi razlučio dobrobiti i štete čije su se okolnosti i posljedice suštinski promijenile te da li ta promjena iziskuje preispitivanje i korigiranje propisa koji se odnose na njih i do koje granice. Nema sumnje da je to težak i složen posao, ali ga ulemu mora obaviti. U protivnom, izgubit će se ciljevi Šerijata, a možda, čak, i njegove odredbe. Prema tome, nije moguće negirati da postoje mnogobrojne dobrobiti i štete na koje utječe promjena stanja i okolnosti tako da se njihove situacije i redoslijed prioriteta mijenjaju, kao i njihova korist ili šteta.

Kada je riječ o drugom dijelu, tu se misli na protežiranje između dobrobiti i štete u situaciji kada se u očima obaveznika, mudžtehida, ili muftije učine proturječnim. Pomiješanost i ispreple-

²⁵¹ Isto, 3/153.

tenost dobrobiti i šteta uzrokuju međusobnu konkureniju i protuslovje u različitom obimu i nijansama. Nema dobrobiti ili štete a da joj ne konkurišu i protuslove brojne druge dobrobiti i štete. U mnogim slučajevima situacija je jasna, pa je i protežiranje lako, bilo na osnovu tekstova ili na osnovu racionalne procjene. Međutim, to je malo u poređenju sa složenim i teškim situacijama. Stanje još više komplicira činjenica da su mnoge dobrobiti i štete relativne ili su dopunskoga karaktera. „Koristi i štete su - kaže Eš-Šatibi - u većini relativne, što znači da predstavljaju koristi ili štete u nekoj situaciji, u odnosu na neke osobe, ili u nekom vremenu. Mnoge koristi su štetne za neke ljude, ili su štetne u nekom vremenu ili u nekoj situaciji, a u drugoj ne...“.²⁵²

Bez obzira na postojanje pravila i kriterija²⁵³ koje su islamski pravnici ustanovili za lakše rješavanje nejasnih situacija, kod praktične primjene postoji velika potreba za dodatnim sagledavanjem, razlučivanjem i procjenom kako bi se odredilo koji je interes pretežan, koja je od dvije dobrobiti korisnija, koje je od dva zla podnošljivije, koja je od dvije štete veća, šta spada u pribavljanje koristi, a šta u otklanjanje štete, šta je ahiretska, a šta dunjalučka dobrobit. U okviru svega toga ima bezbroj formi i situacija u kojima se dešava protuslovje, a koje treba procjenjivati i vršiti protežiranje razumom.

²⁵² Isto, 2/39-40.

²⁵³ Tu spadaju sljedeća pravila: otklanjanje štete ima prednost u odnosu na pribavljanje koristi; propušta se manja dobrobit da bi se zaštitila veća; opća dobrobit ima prednost u odnosu na posebnu; veća se šteta otklanja manjom štetom; šteta se ne otklanja istom štetom; podnosi se posebna radi otklanjanja opće štete; nužda čini zabranjene stvari dozvoljenim (nužda zakon mijenja); nužda se ograničava samo na ono što je nužno.

3. Procjenjivanje pravno indiferentnih dobrobiti (*el-mesâlihul-mursela*)

U bîti, ne postoji pravno indiferentna dobrobit u absolutnom smislu. Ono što se naziva pravno indiferentnim dobrobitima u suštini jesu šerijatski uvažene dobrobiti. Radi se samo o tome da se o njihovoj zaštiti ne govori u posebnim zakonskim tekstovima, već ona općenito ulazi u jasnu nakanu Šerijata da štiti dobrobiti, kao što je obuhvaćena općim tekstovima kojima se naređuje činjenje dobra. Ova vrsta dobrobiti nije malobrojna niti beznačajna. Dovoljno je znati da se ono što je poznato kao „šerijatskopravna politika“ (*es-sijasa eš-šer'ijja*) u osnovi temelji na zaštiti pravno indiferentnih dobrobiti. Kroz proces razumijevanja normi i ciljeva Šerijata, iskustvenog upoznavanja stanja i potreba Ummeta te posredstvom racionalnog promišljanja i valorizacije, definiraju se pravno indiferentne dobrobiti i pozicioniraju na odgovarajući nivo.

Na temelju svega rečenoga, postaje očigledno da je Božija mudrost zahtijevala da se ljudskom umu i idžihadu ostavi širok prostor za djelovanja, sazrijevanje i razvoj.

2.4. Pet nužnih vrijednosti

Na tragu stavova ranijih usulista El-Džuvejnija, El-Gazalija i drugih, Eš-Šatibi je potvrdio da su šerijatska zaduženja u funkciji zaštite tri kategorije vrijednosti: nužnih (*ed-darûrijja*), potrebnih (*el-hâdžijja*) i poželjnih (*et-tahsînija*) vrijednosti.

Nužne vrijednosti jesu one koje su neophodne za ostvarenje dobrobiti na ovom i budućem svijetu i zbog čijeg bi nestanka došlo do poremećaja na oba plana. U mjeri u kojoj one nedostaju, dešava se nered i poremećaj u sistemu života.

Potrebne vrijednosti imaju funkciju otklanjanja tjeskobe i teškoće u životu obaveznika, dok su poželjne vrijednosti u funkciji upotpunjavanja prethodne dvije kategorije, a odnose se uglavnom na

lijepo običaje, plemenite etičke osobine, kulturu ponašanja i dobrovoljne ibadete.

Induktivnom metodom je utvrđeno da nužnih ciljeva ili vrijednosti ima pet: vjera, život, razum, potomstvo/čast i imovina. Islam ove vrijednosti garantuje svim ljudskim bićima bez obzira na njihovu vjersku, rasnu, etničku i socijalnu raznolikost. Ako im se pridoda vrijednost slobode, koja je, uz razum, pretpostavka zaduženja obavezama, onda je pred nama sistem nužnih vrijednosti koji u dobroj mjeri korespondira s modernim sistemom ljudskih prava.

Zaštita nužnih i drugih vrijednosti u Šerijatu odvija se na dva međusobno nadopunjajuća načina: pozitivnom zaštitom, tj. donošenjem propisa koji osiguravaju njihovo opstojanje, učvršćuju ga i štite, te negativnom zaštitom, tj. otklanjanjem onoga što vodi njihovom nestanku, uništenju ili blokiranju, bez obzira da li se to dogodilo u stvarnosti ili se očekuje da će se dogoditi u perspektivi. Pozitivna zaštita vjere ostvaruje se putem osnovnih doktrina i glavnih obreda, dok se negativna zaštita ostvaruje putem propisa o džihadu, zabranom vjerooodstupništva, štetnih novotarija u vjeri sl. Propisi iz oblasti društvenih odnosa i poslovanja u funkciji su pozitivne zaštite ostalih nužnih vrijednosti, a propisi iz oblasti krivičnog prava u funkciji su njihove negativne zaštite.²⁵⁴

Nužne se vrijednosti smatraju temeljnim vrijednostima. Potrebne vrijednosti opslužuju i nadopunjaju nužne vrijednosti, dok poželjne vrijednosti opslužuju i nadopunjaju potrebne vrijednosti. Sve, prema tome, kruže u orbiti nužnih vrijednosti, snaže ih, upotpunjuju i unaprijeđuju. Stoga se ne trebaju koristiti u svrhu njihovog međusobnog isključivanja, suprotstavljanja i blokiranja, a posebno nije dozvoljeno koristiti nižu radi poništenja više. Da bi osigurao njihov hijerarhijski poredak, Eš-Šatibi je formulisao pet pravila:

- 1) nužne vrijednosti su osnov potrebnih i poželjnih vrijednosti;

²⁵⁴ V. Er-Rejsuni, Ciljevi Šerijata - Eš-Šatibijeva teorija, El-Kalem - CNS, Sarajevo, 2009., str. 145, 146.

- 2) poremećaj nužne vrijednosti neminovno vodi poremećaju ostalih dviju vrijednosti;
- 3) poremećaj ostalih dviju vrijednosti ne vodi nužno poremećaju nužne vrijednosti;
- 4) moguće je da opći poremećaj potrebne ili poželjne vrijednosti dovede do određenog poremećaja u nužnoj vrijednosti;
- 5) zaštita potrebne i poželjne vrijednosti treba biti u funkciji zaštite nužne vrijednosti.²⁵⁵

2.5. Važnost uvažavanja meqasida u savremenom idžtihadu

Utvrđivanje zaštićenih vrijednosti u šerijatskom pravu ima dvojaku važnost u savremenom idžtihadu: a) za proces tumačenja, odnosno izvođenja normi na temelju Izvora prava i b) za kritičko propitivanje ranijim idžtihadom formulisanih normi. U postupku samostalnog tumačenja glavnih izvora Šerijata opći ciljevi islamskog vjerozakona, odnosno zaštićene vrijednosti, imaju funkciju usmjeravajućih principa. Novoiskrsli slučajevi treba da se reguliraju na takav način da te vrijednosti budu uvažene u najvećoj mjeri. Postojeće norme koje je islamska vjersko-pravna nauka formulierala treba preispitati u svjetlu uvažavanja glavnih ciljeva i zaštićenih vrijednosti. Ciljevi Šerijata i zaštićene vrijednosti imaju funkciju instrumenata i kriterija “šeri’atsko-pravne politike” (*es-sijâsa eš-šer’ijja*). Šerijatska aksiologija ima poseban značaj za muslimane koji žive u sekularnim društvima. U tim državama Šerijat uglavnom nema karakter pravne norme, odnosno norme sankcionirane državnom vlašću. U takvoj situaciji, na svijest i ponašanje muslimana jedino mogu efikasno da utječu moralni segmenti sa-

²⁵⁵ Al-Muwafaqat, 2/21-22.

držani u šerijatskim normama, vrijednosti koje normeštite i opći ciljevi islamskog vjerozakona.²⁵⁶

ZAKLJUČAK

Značaj istraživanja Eš-Šatibijevog djela, posebno njegove interesne i ciljne jurisprudencije, kod nas pokazuje se, između ostaloga, i u tome što je on jedan od najznačajnijih evropskih islamskih pravnih teoretičara. Dao je ogroman doprinos razvoju islamske pravne nauke, posebno u oblasti istraživanja ciljeva Šerijata. Svojim djelom „El-Muwâfeqât“ načinio je odlučujući iskorak u osamostaljenju *‘ilmu l-meqâsida* kao posebne šerijatsko-pravne nauke. Budući da je svoje ideje o ciljevima Šerijata izložio u 8. /14. stoljeću, Eš-Šatibija s pravom možemo smatrati svojevrsnom pretečom škole interesne i ciljne jurisprudencije u evropskoj pravnoj nauci općenito koja se razvila tek u 19. stoljeću.

²⁵⁶ V. Dr. Fikret Karčić, Studije o šerijatskom pravu, *Zaštićene vrijednosti u šerijatskom pravu*, Bemust, 1997., str. 17-18.

د. أنس ليفاكوفيتش، الأستاذ المساعد

الإمام الشاطبي و فهمه مقاصد الشريعة

الملخص

إن الإمام الشاطبي من أهم وأبرز شخصيات الإسبانيا المسلمة. عاش في عصر الدفاع عن غرناطة، مأوى المسلمين الأخير في الأندلس، من الأعداء الذين كانوا يحاصرونها من جميع الأطراف. أصبح اسمه و عمله في وسط دراسات الفقه وأصول الفقه الحديثة في سياق الاهتمام المتزايد لعلماء الفقه الإسلامي والباحثين عموماً بفهمه و شرحه مقاصد الشريعة، أي بمنهجه المتمثّل في الاجتهاد المقصادي، الذي أخذ أساساً و منطلقًا في معظم البحوث الفقهية والأصولية الحديثة التي يُدعى فيها إلى تجديد الاجتهاد و إعادة النظر في الآراء الفقهية السابقة على أساس القراءة الجديدة لنصوص القرآن الكريم و السنة على ضوء مقاصد و روح الشريعة.

الكلمات الأساسية: مقاصد الشريعة، المصلحة، الاجتهاد، تعليل الأحكام، المقاصد الضرورية، الفتوى

Enes Ljevakovic, PhD, Associate Professor

IMAM AL-SHĀṬIBI AND HIS UNDERSTANDING OF THE OBJECTIVES OF SHARI‘AH

SUMMARY

Imam al-Shāṭibi is one of the most important and most outstanding personalities of Muslim Spain. He lived at the time of defence of the last Muslim stronghold in Andalus – Granada - from the enemy who surrounded it from all sides. His name and work came into focus of contemporary *fiqh* and *uṣul al-fiqh* researches in the context of their increasing interest in his understanding and elaboration of the objectives of Shari‘ah (*maqāṣid al-Shari‘ah*) as well as his method of *al-ijtihād al-maqāṣid* which were taken as a starting point and a landmark in almost all contemporary theoretical and legal papers in which the idea of renewal of *ijtihād* and questioning of earlier legal opinions are being promoted and advocated on the basis of new readings of normative texts, the Qur'an and Sunnah, in light of the objectives and spirit of the Shari‘ah.

Key words: Objectives of Shar‘iah (*maqāṣid*), public interest (*maṣlaḥa*), *ijtihād*, reasonableness of norms, the necessary values, *fatwa*.

Dr. Mustafa Hasani,
predavač

IBH ḤAZM I NJEGOV ODNOS PREMA IZVORIMA ŠERIJATSKOG PRAVA

Ibn Ḥazm spada u red predvodnika intelektualne elite među muslimanskim učenjacima i autorima muslimanske Španije. On je endeluski poet, književnik, historičar, pravnik, filozof, teolog i jedan od najvećih islamskih mislilaca koji su se javili u muslimanskoj Španiji. Pisac je brojnih djela iz šerijatskog prava, logike, etike, historije, komparativnih religija i teologije. Pripadnik je zahirijiske pravne škola koja se ističe po svom literarnom, vanjskom metodu tumačenja Kur'ana i sunneta, zabrani taklida i negiranju autoriteta analogiji (qiyās) kao pravnom izvoru šerijatskog prava.

Ključne riječi: Ibn Ḥazm, Španija, zahirijiska pravna škola, taklid, negiranje kijasa

A. BIO-BIBLIOGRASKI PODACI O IBN HAZMU

Ibn Ḥazm je rođen 384./994. u Kordobi a umro 456./1064. u Manta Lisham, nedaleko od današnje Huelve u Španiji. Puno ime mu je Abu Muḥammad Ḥalī b. Aḥmad b. Sa‘īd b. Ḥazm, poznatiji kao Ibn Ḥazm. On je endeluski poet, književnik, historičar, pravnik, filozof, teolog i jedan od najvećih islamskih mislilaca koji su se javili u muslimanskoj Španiji.

Njegov otac Aḥmad je bio visokopozicioniran funkcioner na emevijskom dvoru Španije, a jedno vrijeme je obavljao službu ministra. Ova pozicija omogućila je mladom Ibn Ḥazmu da u izobilju i raskoši dvorskog života uzme ono najvrjednije: obrazovanje. Prva a time i najbolja znanja stiče na dvoru i, kako sam kaže, prvi učitelji koji su ga uveli u nauke jezika, historije i islama bile su žene. Taj ukupan ambijent u kojem je stasavao mladi Ibn Ḥazm samo je razvijao njegovu genijalnost. Vrlo brzo, već u svojoj četrnaestoj godini, počeo je saznavati i druge strane života: lagodan način života na dvoru zamijenit će patnjom žestoke političke borbe za vlast. Njegov otac umire 402./1013. god. u vrijeme kada nasilje i borbe uzimaju svoj vrhunac. Ko muhadžir se preseljava u Almeriju, gdje boravi do 403./1016. god., kada namjesnik grada sklapa sporazum s Berberima. Pridružuje se Abdurrahmānu IV. koji je živio u Valensiji i koji je sakupljao vojsku za borbu protiv Berbera u Kordobi. Ibn Ḥazm je vrlo kratko bio njegov vezir i borio se u njegovoј vojsci. Zarobljen je i domalo pušten. Otrprilike 412./1022. god. on se preseljava u Jativu, gdje piše *Golubičinu ogrlicu*, u kojoj bilježi brojne autobiografske podatke.

Berberi su ponovo zauzeli Granadu 414./1023. god., a na mjesto emevijskog halife došao je Abdurrahmān V. Al-Muṣṭažhir, koji na mjesto vezira imenuje svoga prijatelja Ibn Ḥazma. Nažalost, halifa je nakon sedam sedmica vlasti ubijen, a Ibn Ḥazm ponovo uhapšen i smješten u zatvor. Ponovo se vraća u Jativu. Politika kojoj je bio svjedok i dijelom učesnik uništila je njegove ideale koje

je imao u mladosti. Od tada se okreće intelektualnom radu i učenju, pisanju i podučavanju. Na intelektualnoj sceni počeo se obraćunavati s učenjem i pripadnicima malikijske pravne škole koja je politikom priklanjanja vlastima odnosila prevagu u odnosu na druge škole kada je u pitanju utjecaj na politiku i društvo. Također je to period pojave različitih sljedbi i učenja koja su u doslihu s vlašću imala različiti stepen utjecaja na društvo i politička i vjerska dešavanja. Iz tih razloga, ali i zbog svojih stavova, jer je proizveo brojne neprijatelje, Ibn Ḥazm se povukao na porodično imanje u Manta Lisham. Malo se zna o njegovom životu u kasnijim danima. Bile su poduzete mjere kako bi se on ušutio, pa je tako, u cilju smanjenja njegovog utjecaja, bilo zabranjeno da se oko njega okupljaju studenti. Samo nekoliko učenika, među njima i čuveni historičar Al-Ḥumaydī, bili su hrabri da ga traže i slušaju njegova predavanja.²⁵⁷ Umro je u ovom selu i, prema kazivanju njegovog sina Abdurrafiya, iza sebe je ostavio oko 400 naslova, a do sada je pronađeno četrdesetak njegovih djela. Njegovo najpoznatije djelo po kojem je postao poznat na Zapadu je prozno djelo *Golubičina ogrlica*²⁵⁸ koje je i kod nas prevedeno. Pored ovoga, čitaoci na bosanskom jeziku mogu pročitati i drugo njegovo djelo *Liječenje duša*²⁵⁹. Od ostalih djela u kojima je pisao kao stučnjak vjerskih disciplina pogotovo šerijatskog prava među muslimanskim autorima i istraživačima posebno su cijenjena i citirana dva djela: *Al-Iḥkām fī usūl al-ahkām* i *Al-Muḥallā*²⁶⁰

²⁵⁷ *The encyclopaedia of Islam*, New edition, V. III, H-IRAM, E. J. Brill, Leiden, 1986., str. 790-791.

²⁵⁸ Ibn Hazm Al-Andalusi, *Golubičina ogrlica*, preveli Gordana Stojković i Aleksandar Badnjarević, NIRO „Književne novine“, Beograd, 1985; Ibn Hazm, *Golubičina ogrlica*, preveo Teufik Muftić, SNL, Zagreb, 1987.

²⁵⁹ Ibn Hazm El-Endelusi, *Liječenje duša (odgajanje duša i suzdržavanje od poroka)*, preveo Mehmedalija Hadžić, Islamski centar Mannheim, Sarajevo, 1997.

²⁶⁰ Hayruddin Al-Ziriqli, *Al-I'lām*, IV, Dār al-‘ilm lil-malāyīn, Bejrut, 1995., str. 254-255.

B. ZAHIRIJSKI MEZHEB

Pojava zahirijske pravne škole među brojnim mezhebima jesu te pokazatelj dinamike s kojom su pravnici nastojali razvijati vlastitu metodologiju u cilju tumačenja Izvora. Mnoge od tih pravnih škola ili pokušaja da se razvije određena metodologija islamskog prava završavane su u ranoj fazi postojanja, a vrlo često i sa smrću mudžtehida ili alima koji je i izgrađivao taj metodološki pristup.

Među pravnim školama koje su imale duži vijek postojanja i u kojoj se stoljećima razvijala zasebna metodologija, a koje su, ipak, nakon izvjesnog vremena, izgubile na snazi i isčezaće sa scene jeste i zahirijska škola. Ustvari, može se reći da je to jedna od rijetkih pravnih škola koja se u tako velikom obimu razvila, imala veći broj pristalica, a potom isčeza.

Kao mogući razlog ove pojave treba navesti činjenicu da se zahirijski mezheb javlja u vrijeme trećeg hidžretskog stoljeća, u vrijeme dinamičnog razvoja islamskih nauka i kada se na pravnoj sceni etabliraju, iako još nedovoljno uvjerljivo i čvrsto, neki mezhebi, odnosno u stoljeću u kojem će se neki mezhebi tek javiti.

Prvi koji je razvio i izložio metodologiju zahirijskog mezheba bio je Dāwūd b. Ḥālef Al-Bagdādī Al-Āṣbahānī, (201./816.-270./884.). Bio je učenik čuvenog Šafija i o njegovim vrlinama je čak napisao i jedno djelo. Njegovi biografi, ali i intelektualci oponenti, opisuju ga kao izuzetnog alima, originalnog mislioca, veoma pobožnog i skromnog. Dāwūd je na sebe skrenuo pažnju najviše svojim stavom o negaciji analogije (*qiyās*) kao izvora islamskog prava. Kada je bio upitan za ovu situaciju, jer je Šafi prihvatio kijas kao izvor, on je odgovorio da je prihvatio argumente kojima je Šafi pobjio valjanost skrivenе analogije, tj. pravne preferencije (*istihsān*) kao pomoćnog izvora i primijenio ih na kijas.

Odbacivši autoritet kijasa, on je učinio metodologiju zahirijskog mezheba vrlo jednostavnom, tako da taj mezheb, u pravnotehničkom smislu, nije razvijao nove koncepte nego je insistirao na negiranju drugih. Zahirijski mezheb je, ustvari, metod „puritaniz-

ma“ u metodologiji islamskog prava, na način da je naglasak na negiranju drugih metoda, a ne na razvoju originalno novih. To je rezultiralo vrlo jednostavnom metodologijom koja seže samo za vanjskim značenjem te otuda i naziv ovog mezeba: zahirijski tj. vanjski, literarni, bukvalni. Tekst se treba shvatiti u doslovnom značenju, bez traženja zakonskog razloga (‘illa) i bez poopćavanja pravnih normi na slične slučajeve o kojima Tekst ne govori. U tom smislu pravni instrumentarij ove škole je jednostavan, tj. za pitanje treba naći odgovarajući odgovor u Tekstu. Zbog toga je učenje Dāwūda utemeljeno na brojnim hadisima iz kojih izvodi svoje učenje, što je odredilo i karakter njegovih djela koja su više zbirke kodificiranih hadisa nego fikha. To je, prema Muhamadu Abu Zahri, razlog širenja ovoga mezheba u prvo vrijeme, ali ujedno i razlog zbog kojeg se rijetko citiraju njegova originalna rješenja jer su ona već izrečena u hadisima koje navodi.²⁶¹

Zbog ovakvih i brojnih drugih stavova Dāwūd je još za života imao veliki broj oponenata, ali i simpatizera. Na širenje ovog učenja i njegovo uobličavanje u zaseban mezheb posebno je utjecao sin Dāwūda Abu Bakr Muhamad (255./869.-297./920.) koji je nastavio i razvijao učenje svoga oca i radio na njegovoj popularizaciji. Tako se ovaj metod doslovног razumijevanja Izvora islamskog pravnog učenja posebno proširio na Istoku u trećem i četvrtom stoljeću po hidžri, na kojem je, pored šafijskog, hanefijskog i malikij-

²⁶¹ Primjerice, Dāwūd je zastupao stav o stvorenosti Kur'ana, a posljedica ovog stava jeste stav da nije grijeh džunup osobi, ženi u mjesečnici i nifasu doticati mushaf. Ovim stavom izdvojio se u odnosu na temeljno učenje ehlisunnetske uleme i stava o nestvorenosti Kur'ana kojeg je tako gorljivo i pod prijetnjom života branio Aḥmad b. Ḥanbal. Međutim, on je ovim stavom iznio svoje razumijevanje ovog pitanja. Razlika se javlja zbog tumačenja kur'anskih ajeta. Prema Dāwūdu, kur'anski ajeti: „Dodirnuti ga smiju samo oni koji su čisti“ (Al-Wāqi'a, 79) i „Na Ploči pomno čuvanoj“ (Al-Burūg, 22) govore o nestvorenom Kur'anu, dok je mushaf na kojem su zapisane kur'anske riječi stvoren, pa prema tome je dopušteno njegovo doticanje džunup osobi i ženi u menstruaciji i sl. V, Muhamad Abu Zahra, *Ibn Ḥazm*, Dār al-fikr al-‘arābī, (bez mesta i godine izdanja), str. 265.

skog mezheba, zahirijski bio četvrti i na taj način zauzeo mjesto hanbeljskog mezheba. Međutim, već u petom stoljeću na Istoku je djelovao čuveni hanbelijski pravnik Qādī b. Abu Ya‘lā, (u. 458. h.) koji je svojim znanjem i utjecajem hanbelijski mezheb etabrirao kao četvrti mezheb i time potisnuo prisustvo zahirijskog mezheba.

U isto vrijeme kada je djelovao Qādī b. Abu Ya‘lā na Istoku, na Zapadu u Endelusu je živio i djelovao Ibn Ḥazm, pa su ova dvojica velikana pripadali istoj generaciji alima. Kada je zahirijski mezheb gubio na intenzitetu pristalica na Istoku, u isto vrijeme se budio na krajnjem Zapadu magrebu islamskog svijeta.

Vrijeme života imama Dāwūda je vrijeme intelektualnog zamaha u kojem je ulema u traganju za znanjem i naukom prelazila istočne i zapadne krajeve u želji za znanjem i susretom s velikim učiteljima. Mnogi su dolazili slušati Aḥmada b. Ḥanbala, ali su se oduševljivali i Dāwūdom. Sigurno je da su ti sustreti imali utjecaja da se ideje i učenje Dāwūda proširi i na ostale krajeve tadašnjeg muslimanskog svijeta. Zabilježeno je da je Dāwūdu došla grupa uleme iz Kordobe koji su na tome putovanju željeli da upoznaju ulemu i učenje muslimanskog Istoka. Među endeluskom ulemom posebno su se isticala trojica alima koji su, iako nisu zvanično bili zahirije, utjecali na širenje ovoga mezheba među Endelužanima. To su: Baqā b. Maḥlad (201./817.-276./889.), Muḥammad b. Waḍḍāḥ (u. 287./900.), Qāsim b. Aṣbag (u. 340./952.). Prva dvojica su se лично sreljali s Dāwūdom, dok je treći bio učenik njih dvojice. Kasnije se ovaj pravac nastavio širiti i prenositi u Endelusu iz generacije u generaciju do pojave Ibn Ḥazma, koji je svojim genijem produžio život ovome mezhebu i učinio ga sve do danas najznačajnim iščeščim mezhebom koji se u historiji šerijatskog prava pojavio.²⁶²

²⁶² V, Muḥammad Abu Zahra, *Tārīh al-madāhib al-islāmiyyah*, II, Dār al-fikr al-‘arābī, (bez mjesta i godine izdanja), str. 358-361.

C. IBN HAZMOVO RAZUMIJEVANJE PROBLĒMA TAKLIDA (POVOĐENJA)

Intelektualnom geniju kakav je bio Ibn Hazm, zaljubljeniku u nauku i znanje a time i slobodu koju mu je to znanje davalо, odgovarao je u potpunosti stav zahirija o zabrani taklida nekog imama ili mezheba. Zahirije su učile da nema taklida ovog mezheba ali niti bilo kojeg drugog, jer je to mezheb koji slijedi slovo Kur'ana, sunneta i idžma'a ashaba. Stoga nije nikome dopušteno da se povodi za stavom nekog drugog. Pojava taklida je, prema Ibn Hazmu, jedna od pojava koje se kvalificiraju novinom u vjeri tj. *bid'atom*, a to, s obzirom da nije dopušteno Kur'anom, sunnetom i idžma'om, treba ostaviti. Ibn Hazm je rekao: „Taklid je haram i nije dopušteno nikome da se povodi za drugim bez jasnog argumenta.“ Prema njemu, haram je taklid u svim sferama vjerskog učenja, pitanjima vjerovanja (akaid) ili, pak, u stvarima vjerske prakse - ako se za to nema valjani argumenat iz Izvora. Objasnjavajući zašto je taklid nedopušten, on pravi usporedbu s odnosom potonjih generacija prema ashabima. Njegov je stav da se potonji pravnici nisu vezali samo za jednog ili samo za neke ashabe a zanemarili druge, nego su uzimali za argumente sve ono što su ashabi rekli vodeći računa o argumentima koje su koristili bez obzira koji je ashab to izrekao. Stoga, zaključuje Ibn Hazm, nije dopušteno oslanjati se i povoditi isključivo za stavovima jednog pravnika ili samo jednog mezheba bez uvida u argumentaciju na kojoj taj pravnik ili pravna škola gradi vlastiti stav. Ibn Hazm ističe da utemeljivači četiri pravne škole nisu tražili da ih se slijedi, nisu bili isključivi u svojim stavovima, pogotovo ako bi takav odnos prema njima bio bez uvida u argumente koje su koristili i metodologiju kojom su izvodili pravne norme. Ako bi se za nekim trebalo povoditi, onda su to ashabi, jer su oni bliže Poslaniku, a. s., u odnosu na utemeljivače, odnosno vrijeme nastanka mezheba. Shodno ovom principu, Ibn Hazm smatra da nije dopušteno čak ni muslimanima neupućenim u islamske nauke da se povode za stavom ili učenjem isključivo samo jednog alima ili neke pravne škole a da ne traže dokaze i da po snazi doka-

za ne prihvate tuđe mišljenje. Ibn Ḥazm sugerije da se alimi, ali i ostali muslimani, trebaju zanimati i tragati za dokazima na kojima se bazira određeno tumačenje te da je snaga argumenata presudna da li se povoditi za nečijim stavom ili ne. Na taj način se isključuje povođenje isključivo za stavom samo jednog mudžtehida ili, pak, samo jedne pravne škole.

Argument za ovakav stav izvodi iz kur'anskih ajeta u kojima se govori o slijedeњu (ittibā' u) objavljenoga. „*Slijedite ono što vam se od Gospodara vašeg objavljuje i ne uzimajte, pored Njega, nekog drugog kao zaštitnika! - A kako vi malo pouku primate!*“²⁶³ „*A kad im se govori: "Slijedite ono što vam Allah objavljuje!" - odgovaraju: "Ne, mi slijedimo ono što smo zapamtili od predaka naših." Zar i onda kad ih šejtan poziva na patnju u ognju?!*“²⁶⁴ „*Zato obraduj robove Moje koji Kur'an slušaju i slijede ono najljepše u njemu; njima je Allah na Pravi put ukazao i oni su pametni.*“²⁶⁵ „*A ako se u nečemu ne slažete, obratite se Allahu i Poslaniku, ako vjerujete u Allaha i u onaj svijet; to vam je bolje i za vas rješenje ljepše.*“²⁶⁶ Iznad svakog povođenja za stavom ili učenjem nekog pojedinca, prema Ibn Ḥazmu, stoji slijedeњe dokaza, argumenta. Snaga argumenta je kriterij koji legitimira slijedeњe a ne osobe koja je izrekla taj stav. Istina se slijedi radi same istine, a ne radi toga što ju je neko važan i značajan izrekao. I u ovom slučaju ulema nije u nekom izdvojenom položaju u odnosu na masu, tj. muslimane manje upućene u islamske nauke. Razlika između alima i muslimana neupućenog u islamske nauke jeste u tome što alim može sam izvesti pravnu normu iz Tekstova, dok su muslimani koji nisu na rangu alima upućeni da se obraćaju ulemi i da od njih traže rješenja i dokaze. Ibn Ḥazm nije tražio od mase ono što oni nisu bili kadri razumjeti, saznavati i sl. Prema njemu, musliman je dužan tražiti fetvu, ali ujedno tražiti i dokaz. Ako je dokaz iz Kur'ana, obavezan je pos-

²⁶³ Al-A'rāf, 3.

²⁶⁴ Luqmān, 21.

²⁶⁵ Al-Zumar, 17-18.

²⁶⁶ Al-Nisā', 59.

tupiti po fetvi, a ako muftija kaže da je to njegovo mišljenje i ne navede neki od argumenata, treba tražiti drugog muftiju.²⁶⁷ Ibn Ḥazm se slaže s ostalim pravnim školama da je neophodno da neu-pućeni traže rješenja od muftija, jer je, kako ističu četiri pravne škole, mezheb muftije ujedno i mezheb mase muslimana. Razlika je u tome što će muftija - pripadnik nekog mezheba upitaniku reći da je to stav mezheba, dok, prema Ibn Ḥazmu, muftija treba reći da je ta fetva ili rješenje Allahova odredba i da je kao takvu treba slijediti.

Pojednostavljen pristup Izvorima šerijatskog prava je za posljedicu imao i vrlo simplificirano tumačenje Izvora, što je u konačnici razvijalo jednu idealiziranu sliku koju su zahirije očito stvarale, kada je u pitanju islamsko učenje u cjelini. U osporavanju teze da masa treba slijediti određeni mezheb Ibn Ḥazm racionalizira situaciju do krajnjeg pojednostavljenja. On se pita prepostavljajući da u mjestu ima dvojica alima da li će se masa u tome mjestu povoditi za stavovima njih obojice o istom pitanju. Ili, kako je moguće da musliman u Endelusu prakticira stav malikijskog mezheba, u Egiptu šafijskog, odnosno musliman u Horosanu stav hanefijskog mezheba o istom pitanju a jedna te ista je vjera i svi slijede jednu te istu Objavu ?!²⁶⁸ Već smo rekli da je poziv ka direktnom obraćanju na Izvore svakog muslimana, bez povođenja za nekim određenim imamom ili mezhebom, doprinio širenju ovoga pravca, ali i održavanju ovakvih ideja do danas. Naime, poziv ka direktnom i neposrednom obraćanju na Kur'an i sunnet je jedna od osnovnih karakteristika nekih savremenih muslimanskih ideoloških pokreta, a, usvari, riječ je o neozahirijskom metodu tumačenju islama i izvora

²⁶⁷ Muhamad Abu Zahra, *Ibn Ḥazm*, Dār al-fikr al-‘arābī, (bez mjesta i godine izdanja), str. str. 280.

²⁶⁸ Imami Malik se suprotstavio halifinom prijedlogu da se njegovo djelo *Al-Muwatta'* proglaši obavezujućim na teritoriji tadašnje države, jer bi ta unifikacija predstavljala atak na slobodu mišljenja koju je Božiji Poslanik, a. s., razvijao među ashabima, a oni su je kasnije u punom kapacitetu praktirali i prenijeli kao bitnu karakteristiku ulemanske tradicije.

šerijatskog prava. Radi se o stavovima nekih selefističkih grupa, kako same sebe nazivaju, jer slijede praksu prvih generacija muslimana, koji se ne deklarišu kao henefije, šafije i sl., već one koji slijede Poslanika, a.s., i sl.²⁶⁹

D. IZVORI PRAVA PREMA IBN HAZMU

Pravne škole se slažu da su izvori šerijatskog prava: Kur'an, sunnet i idžma'. Kur'an je temeljni izvor cijelokupnog islamskog učenja pa time i šerijatskog prava. Na osnovu njega sunnet je legitiman izvor šerijatskog prava i, na kraju, konsenzus (idžma'). I, prema Ibn Hazmu, četvrti izvor islamskog prava je argument ili dokaz tj. *delil* koji se oslanja na ova tri prethodno spomenuta izvora.

1. Kur'an

Kur'an je Allahov govor koji je sam po sebi jasan, odnosno jasnoću postiže tumačenjem ajeta drugim ajetom, odnosno tumačenje ajeta sunnetom. Prema tome, u Kur'anu nema nejasnih ajeta koji se ne mogu prethodnim redoslijedom pojasniti. Izuzetak od ovog stava su: slovne inačice na početku sura (*awā'il al-suwar*) i zakletve, također na početku sura.

Sunnet je tumač Kur'ana. „*A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili.*”²⁷⁰ Ibn Hazm potvrđava da je ajetom ukazano na činjenicu da su pojašnjenja Muhammeda, a. s., objava koja ima zadaću da bude objašnjenje ljudima.

²⁶⁹ V. raspravu između dr. Bütija i grupe autora koju je predvodio Naṣruddīn Al-Albāni, a koji su zagovarali ideju potiranja mezheba, za koje su držali da su novotarija i da se u tom smislu musliman treba direktno obraćati na Kur'an i sunnet.

V. više: Dr. Muḥammad Sa‘īd Ramadān Al-Būṭi, *Al-Lā maḍhabiyya*, Muassasah al-riṣālah, Damask, 1984.

²⁷⁰ Al-Nahl, 44.

Ibn Ḥazm se u svojim razmišljanjima oslanja isključivo na vanjsko značenje ajeta i na stavu da su sva rješenja sadržana u Kur'anu. „*Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve i kao uputu i milost i radosnu vijest za one koji jedino u Njega vjeruju.*“²⁷¹

Metodologija tumačenja Kur'ana koju je prihvatio Ibn Ḥazm tumačenje Kur'ana Kur'anom i Kur'ana sunnetom općeprihvaćeni je postupak kod islamskih učenjaka i u tome nema nikakve posebnosti. Ono u čemu se ogleda njegova posebnost jeste doslovan, jezički pristup razumijevanju kur'anskih ajeta i hadisa. Također, on uvažava i činjenicu da je čovjek taj koji vrši tumačenje i, shodno ljudskim kapacitetima, ta su tumačenja različita. Prema tome, Kur'an je sam po sebi jasan, ali se ljudi razlikuju u svojim metodima i kapacitetima te su otuda i tumačenja različita.

2. Sunnet

Gradaciju izvora Ibn Ḥazm je postavio shodno ajetu: “*O vjernici, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i predstavnicima vašim.*”²⁷² Pokornost Allahu se ostvaruje slijedenjem Kur'ana, pokornost Muhammedu, a. s., se ostvaruje vraćanjem na sunnet i pokornost „predstavnica“ jeste pokornost onom oko čega se ulema složila, jer su, prema shvatanju Ibn Ḥazma, alimi „predstavnici“ o kojima se u ajetu govori.

Ibn Ḥazm slijedi stav Šafija koji je smatrao da su Kur'an i Sunnet dvije forme Objave koji se međusobno dopunjaju, te ih je zajednički imenovao Tekstovima (Nuşuṣ). Naravno, Ibn Ḥazm i ostali mudžtehidi koji izjednačavaju rang Kur'ana i sunneta čine to da bi ukazali na izvornost ovih Izvora s tim da, kada je riječ o sunnetu postavljaju kriterije autentičnosti i vjerodostojnosti hadisa, dok se to ne čini prema Kur'anu.

²⁷¹ Al-Nahl, 89.

²⁷² Al-Nisā', 59.

Kada je u pitanju podjela sunneta, ulema prihvata definiciju da je sunnet ono što je Poslanik, a. s., rekao, uradio i šutnjom odobrio. Ibn Ḥazm je ovu trojaku podjelu sunneta iskoristio u gradaciji stepena obaveznosti tih radnji. Naime, na koji način ili kojim kriterijem odrediti šta je u sunnetu na rangu obaveze, a šta na rangu preporuke i sl? Ibn Ḥazm prihvata prethodnu podjelu sunneta, ali smatra da se samo iz verbalnog sunneta može izvesti da je radnja obavezna (*wāhib*) izuzev ako nekim drugim argumentom nije dokazano da se radi o nižoj kategoriji pravne norme; iz praktičnog sunneta se može izvesti norma na rangu mogućnosti (*qudrah*), tj. nije vadžib/farz izuzev ako nije u funkciji objašnjenja naredbe ili potvrđivanja obavezujuće norme. Što se tiče radnji i djela koje je Božiji Poslanik, a. s., prešutio one spadaju u kategoriju *mubaha*, tj. dopuštenih djela, tj. djela koja nisu naređena niti preporučena. Allah, dž. š., je naredio Posalniku da te radnje i djela samo prenese, saopći, i one su u funkciji pojašnjenja ljudima onoga što im se objavljuje.²⁷³ Prema tome, jasno je da Ibn Ḥazm smatra da je samo verbalni sunnet jasan izvor ili argument i da se samo na osnovu ove vrste sunneta može izvesti zaključak da je nešto naređeno, obavezno i sl., jer je Poslaniku, a. s., naređeno da dostavi ono što mu se objavljuje, a to je moguće jasno i precizno izvršiti samo verbalnim sunnetom, dok njegova praksa i radnje imaju jedan širi kontekst njegove poslaničke zadaće dostavljanja, tj. *tebliga*.²⁷⁴ Obaveza se može izvesti jedino iz verbalnog sunneta dok je praktični sunnet samo primjer (*uswa*), a primjer ima, prema Ibn Ḥazmu, kvalifikaciju ili moguće značenje lijepoga djela (*mustahsan*), a ne obaveze (*fard/wāhib*). Ovakvo razumijevanje gradacije normativnosti sunneta Ibn Ḥazm izvodi iz čitanja kur'anskog teksta: „*Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor (uswatun hasanatun)*.“²⁷⁵ U ajetu se

²⁷³ Ibn Ḥazm, *Al-Iḥkām fī uṣū al-ahkām*, II, Maktaba Al-Ḥanḡi, 1342. H, Kairo, str. 6-8.

²⁷⁴ V, Dr. Zuhdija Hasanović, *Rad H. Mehmed-ef. Handžića na polju hadiskih znanosti*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 20004, str. 207-208.

²⁷⁵ Al-Aḥzāb, 21.

kaže: „Laqad kāna lekum“ a ne: „Laqad kāne ‘alaykum“, što bi značilo: „Divan uzor u Allahovim Poslaniku je vama obaveza“, jer da je ovako rečeno, to bi značilo da se iz praktičnog suneneta treba izvoditi obaveza. To je u principu moguće, kako smatra Ibn Hazm, ako je praktični sunnet vezan za verbalni sunnet, poput hadisa u kojima Božiji Poslanik, a. s., kaže da muslimani klanjaju ili vrše obrede hadža na način na koji je on to činio.

Ibn Hazm se izdvaja u odnosu na općeprihvaćeni stav i u pitanju podjele sunneta s obzirom na broj rivajeta. On prihvata podjelu na *mutevatir* i *ahad* predaju. Mutevatir hadisi su hadisi koji su preneseni tolikim brojem rivajeta da nema sumnje u njihovu vjerdostojnost, dok je *haberi vahid* hadis koji je kroz generacije prenen sen jednim rivajetom.

Za razliku od drugih alima, on ne uzima broj rivajeta kao jedini i isključivi kriterij da li je određeni hadis mutevatir. Naime, moguće je i da samo s dva rivajeta jedna predaja dobije kvalifikaciju mutevatira ako se ustanovi da su te predaje nezavisne, da se ravije nisu nikada susrele te je na taj način isključena mogućnost podvale i sl. U tom smislu, Ibn Hazm propituje hadis i po značenju, tj. ne samo po broju rivajeta, već postavlja pitanje da li je moguće da su se ravije dogоворile u laži ili nisu.

3. *Idžma'*

Idžma' je konsenzus uleme ili mudžtehida jedne generacije nakon smrti Božijeg Poslanika, a. s, o određenom vjerskom pitanju.²⁷⁶ Ibn Hazm u definiranju prirode idžma'a kaže da se norme izvedene iz Objave i sunneta dijele u tri kategorije: a) one koje se u Ummetu prenose iz generacije u generaciju, poput: Šehadeta, namaza, posta, zekjata, hadža; b) one koje su prenesene mutevatirom, međutim, ne dostižu stepen idžma'a; c) one koje prenose pouzdani

²⁷⁶ V, Abu Bakr Al-Ğaşāş, *Al-Iğmā' u*, Dar al-muntaħab al-‘arabī, Bejrut, 1993, str. 47-93.

od strane pouzdanih prenosilaca (tiqa) i oko čega ima različitih stavova. Oko prvog oblika izvedenih normi postoji idžma' u svim generacijama jer je riječ o nužnom vjerskom znanju (*ilm min al-dīn al-darūrī*) koje svaki musliman mora posjedovati.

Kada je riječ o tome da li je u svakoj generaciji moguć idžma', odnosno da li se priznaje idžma' i drugim generacijama osim generacije ashaba, Dāwūd Al-Zāhirī je smatrao da je moguće govoriti jedino i isključivo o idžma'u prve generacije tj. ashaba, jer idžma' je takva vrsta znanja koje mora biti preneseno tevaturom, ispunjavati visoki stepen uvjeta vjerodostojnosti i biti vezan za Božijeg Poslanika, a. s. Stoga je Dāwūd i zauzeo mišljenje da je to jedino ostvarivo u prvoj generaciji te da nema idžma'a osim idžma'a ashaba. Naime, on smatra da je generacija ashaba jedinstvena u odnosu na sve ostale generacije jer su se oni svi redom isticali u svojoj vjeri i bili vjernici, tj. mu'mini. Objasnjavajući ovaj idealizirani stav, on je smatrao da je prva generacija dospila jedinstven i neponovljiv generacijski stepen imana. Da bi ponudio bilo kakav kriteriji za ovakav stav on ističe da je ashaba bilo malo pa se moglo saznati koje stavove su zauzimali, šta su govorili, dok to isto nije moguće utvrditi kod drugih generacija.

I zahirijska pravna škola kao i ostale pravne škole smatra da je idžma' treći izvor islamskog učenja. Kao dosljedan zahirija koji u svemu, a pogotovo kada je riječ o izvorima, vodi računa da su oni izvedeni shodno doslovnom slovu Objave, Ibn Ḥazm propituje prirodu idžma'a. Da li uvođenje trećeg izvora, pored dva prethodna objavljena izvora, znači da Poslanik, a. s., nije izvršio svoju misiju i dostavio Objavu, i da li to znači da vjera koja nam je dostavljena nije upotpunjena iako Kur'an govori: „*Sad sam vam vašu vjeru usavršio...*“²⁷⁷? Za Ibn Ḥazma, naravno, nema nikakve dileme u to da je Božiji Poslanik, a. s., u potpunosti izvršio svoju misiju te da je neophodno da se dā adekvatno tumačenje ove dileme ili pitanja. Zbog neophodnosti da se idžma' oslanja ili izvodi iz teksta Objave,

²⁷⁷ Al-Mā'ida, 3.

Ibn Hazm kaže da nema idžma'a osim onoga koji se veže za Tekst, a on može biti, kada je riječ o sunnetu Božijeg Poslanika, a.s, ono što je on rekao, uradio ili šutnjom odobrio. Vezanje idžma'a izvan ovog okvira znači da se taj idžma' ne oslanja ili ne veže za Tekst i da je, shodno tome, ništavan (*bāṭil*). Ako se idžma' ne oslanja ili ne veže za Tekst, onda je on u funkciju dodatka Objavi, što je u suprotnosti sa kemalijetom ili potpunošću Objave.

4. *Delil (argument)*

U pokušajima da se pojasni šta zahirije podrazumijevaju pod pojmom *delil*, neki su alimi rekli da je riječ o kijasu kojeg ovi ne žele tako zvati. Međutim, zahirije su odlučno odbijale takvo predstavljanje njihovog pojma delil, kao i shvatanje drugih koji su delil smatrali kao nešto izvan Teksta i idžma'a.

Prema tome, delil ne predstavlja novi sadržaj izvan Teksta ili idžma'a niti je on dodatak tome. Delil jeste sadržaj izведен iz Kur'ana, sunneta i idžma'a, odnosno razumijevanje argumenata Izvora. Delil je argument izведен iz samog Izvora, a ne na osnovu njega, pa se stoga razlikuje od kijasa. Analogija (*qiyās*) izvodi se na osnovu iznošenja zakonskog razloga ('illa) iz Teksta i prenošenje pravne norme iz Teksta na slučaj koji ima isti zakonski razlog.²⁷⁸ Delil se oslanja na sam Tekst a da ne pravi pravnu analogiju slučaja o kojem je Tekst izrekao normu (*ḥukm*) sa slučajem koji je istog opisa (*waṣf*), odnosno identičnog zakonskog razloga.

Zašto je Ibn Hazm imao potrebu da posebno imenuje ovaj izvor ako je zahirijski metod izvođenja pravne norme iz Teksta takav da ga izvode shodno njegovom vanjskom značenju? Ovakav reduktionistički pristup tumačenju Izvora imao je za potrebu uvođenje još jednog izvora koji se više nameće kao metod tumačenja ili razumijevanja negoli sam izvor, a koji odustaje od tumačenja prema

²⁷⁸ O kijasu vidi više: Dr. Enes Ljevaković, *Analogija (Qiyas) u teorijskopravnim djelima Mustafe Ejubovića (Šejh-Juje)*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2004., str. 94-104.

slovu Objave, već se poziva ili uzima u obzir i druga značenja Teksta, a ne samo njegovo prvo vanjsko značenje koje se saznaće kod prvog čitanja.

E. NEGIRANJE ANALOGIJE (QIYĀSA)

Ibn Ḥazm je kategorički protiv upotrebe ili deriviranja pravne norme iz Izvora putem re'ja, tj. mišljenja. *Re'j* se obično prevodi kao slobodno mišljenje. U ranoj islamskoj pravnoj nauci javlja se nedefinirani pojam re'ja, pa su ga neki autori poistovijetili s idžti-hadom. Međutim, pojam re'ja je u toj fazi konstituiranja i razvoja metodologije islamskog prava (*uṣūl al-fiqh*), do njenog konačnog uobličavanja i definiranja, obuhvatao i sve ostale pomoćne izvore koje su pravnici koristili poput: kijasa, običaja (*'urf*), općeg ili javnog interesa (*maṣlaḥa al-mursala*) i sl.²⁷⁹ Kasnije će ovaj pojam ustupiti mjesto kijasu i drugim terminima naprosto zbog toga što će upotreba re'ja kao slobodnog mišljenja biti ograničena upotrebom kijasa, tj. analogijom, koja se vrši određenim metodološkim postupkom, a koji ima za cilj da donese normu o slučaju o kojem Tekst ne govori.

Ibn Ḥazm je, naravno, bio kategorički protiv upotrebe i pozivanja na re'j smatrajući da se norma izvedena na re'ju ne može nazvati Allahovom, te da bi u tom slučaju takvo što predstavljalо laž na Allaha. Ibn Ḥazm smatra da je takav postupak izvođenja pravne norme putem re'ja zabranjen, jer je to dodavanje ljudskog Allahovom savršenom govoru. Ovakvim stavom Ibn Ḥazm je zauzeo negativan stav prema pomoćnim izvorima koje su razvijale i prihvatale pravne škole u cilju razumijevanja odnosa univerzalnih Izvora i subjektivnih, konkretnih i promjenljivih ljudskih društvenih stvarnosti.

Ibn Ḥazm ništavost kijasa argumentira istim redoslijedom Izvora na koje se shodno zahirijskoj metodologiji, inače poziva:

²⁷⁹V, Ibrahim Džananović, *Idžtihad u prva četiri stoljeća islama*, Vrhovno starjeinstvo Islamske zajednice u SFRJ, Sarajevo, 1986., str. 12-14.

Kur'an, sunnet i idžma'. U Kur'anu Allah kaže: „*U Knjizi Mi nismo ništa izostavili.*“²⁸⁰ Isto tako, u nastavku ajeta u kojem Allah poziva na pokornost Njemu, Njegovom Poslaniku i predstavnicima muslimana, kaže se: „*A ako se u nečemu ne slažete, obratite se Allahu i Poslaniku, ako vjerujete u Allaha i u onaj svijet; to vam je bolje i za vas rješenje ljestve.*“²⁸¹ Hadis koji u ovom kontekstu citira Ibn Hazm je hadis u kojem se kaže da neće nestati znanja time što će ono nestati iz ljudi, nego će znanje nestati nestankom alima. Po njemu, umjesto stvarnih alima, znalaca, doći će neznalice koje će se pozivati na slobodno mišljenje, analogiju, pa će druge u zabludu navoditi a i sami će biti među zabludjelima. Što se tiče stavova as-haba, između ostalog, Ibn Hazm navodi čuvene riječi imama h. Alije u kojima kaže: Da ima upotrebe logike u stvarima vjere, mesh po mestvama bi se činio odozdo a ne odozgor, kakav je propis, jer je Božiji Poslanik, a. s., činio mesh po mestvama odozgor.

Argumente na koje se poziva zahirijska škola ostale pravne škole osporavaju, jer, recimo, kod ajeta u kojem se traži pokornost Allahu, Poslaniku i predstavnicima muslimana nigdje se ne osporava pozivanje na kijas. Tome isti pravnici koji zagovaraju upotrebu kijasa dodaju i čuveni hadis u kojem je zabilježen razgovor između Muhammeda, a. s., i Mu'āza b. Gabala prije nego je otisao za Jemen u koji ga je Božiji Poslanik poslao kao svoga izaslanika: „Po čemu ćeš suditi?“ Prvo je odgovorio: Po Kur'anu, pa zatim po sunetu. A na upit šta će uraditi ako i tu ne nađe odgovor, on je odgovorio: „Tada ću upotrijebiti svoj vlastiti idžtihad.“

Ibn Hazm osporava vjerodostojnost ovog hadisa shodno njegovim kriterijima i smatra da se na njega ne može pozivati kao na argument. Ovakav stav Ibn Hazma osporila je hadiska ulema jer su naveli brojne druge rivajete istog hadisa zabilježene u hadiskim izvorima.²⁸²

²⁸⁰ Al-Anām, 38.

²⁸¹ Al-Nisā', 59.

²⁸² At-Tirmizī, Sunen, III, str. 616, br. hadisa 1327; Abu Dāwūd, Sunen, III, str. 303, br. 3592 i drugi. A Ibnu-l-Qayyam je rekao da je ovaj hadis toliko poznat da nema potrebe tragati za senedom!

F. ZAKLJUČAK

Zahirijska pravna škola se pojavila na centralnom prostoru tadašnjeg muslimanskog svijeta u trećem stoljeću po Hidžri, a jedno vrijeme po broju svojih pristalica zauzimala je mjesto četvrte ehl-i sunnteske pravne škole. Međutim, potpunu pravnu i teorijsku afirmaciju ovaj mezheb doživljava u tadašnjem Endalusu u petom stoljeću po Hidžri zahvaljući Ibn Ḥazmu, endeluskom poetu, književniku, historičaru, pravniku, filozofu i teologu. Njegov rad na teorijskom razvoju zahirijskog mezheba, ali i ugled velikog alima kojeg je uživao među endeluskim muslimanima omogućio je da se zahirijski mezheb proširi među tamošnjim muslimanima i da se desi jedinstveni fenomen, tj. da u trenutku gubljenja popularnosti u količevci gdje je nastao, jedan mezheb doživi ekspanziju na potpuno drugom kraju muslimanskog svijeta, odnosno, da se popularnost ovog mezheba preseli na krajnji zapad tadašnjeg muslimanskog svijeta.

Za jednog poeta poput Ibn Hazm zaista čudi da je kao pravnik pripadao i zagovarao zahirijski metod tumačenja izvora prava. Glavna karakteristika ovog mezheba jeste jednostavna metodologija tumačenja Izvora koja seže samo za vanjskim značenjem, te otuda i naziv ovog mezheba zahirijski tj. vanjski, literarni, bukvalni. Kao književnik je u svom književnom opusu pokazao sav svoj poetski raskoš, ali kada su u pitanju Izvori prava i njihovo tumačenje, ovaj genij se vjerno pokoravao doslovnom, litararnom značenju Objave.

Zbog ovakvog metoda ovaj mezheb u pravnotehničkom smislu nije razvijao nove koncepte nego je insistirao na negiranju drugih, što se može karakterizirati kao metod „puritanizma“ u metodologiji islamskog prava. Tako zahirije negiraju koncept taklida, tj. povođenja za stavovima ili učenjem alima, mudžtehida ili mezheba, ili negiraju autoritet analogije (qiyāsa) i drugih pomoćnih izvora koje su razvile ostale pravne škole. Izvori prava kod zahirija a time i kod Ibn Ḥazma jesu: Kur'an, sunnet, idžma' i delil, s tim da se

pravne norme izvode iz doslovnog značenja slova Izvora. Ovaj metodološki princip je u prvo vrijeme pojave ovoga mezheba doprinio njegovom širenju ali i njegovom iščezavanju, jer nisu razvijani mehanizmi njegovog praćenja promjenljive stvarnosti.

O popularnosti i prihvatljivosti ovog metoda direktnog i doslovnog obraćanja Izvorima govori činjenica da neki savremeni islamski ideološki pokreti zastupaju identične stavove, pa je, ustvari, riječ o pojavi neozahirijanskog metoda u tumačenju islama i izvora šerijatskog prava, iako ti pokreti sami sebe ne nazivaju neozahirijama.

د. مصطفى حساني، المدرس

ابن حزم و علاقته بمصادر الشريعة

الملخص

يُعد ابن حزم من أئمّة المثقفين بين العلماء والمؤلّفين المسلمين في إسبانيا المسلمة. هو شاعر إسباني، وأديب، ومؤرخ، وفقيه، وفيلسوف، وعالم، و من أكبر المفكّرين المسلمين في إسبانيا المسلمة. ألف عدداً كبيراً من الكتب في الفقه، والمنطق، والأخلاق، والتاريخ، والأديان المقارنة، وأصول الدين. كان تابعاً للمذهب الظاهري الذي يمتاز بمنهجه الأدبي والظاهري في تفسير القرآن الكريم والسنّة، ومنع التقليد، ونفي القياس أصلاً من أصول الفقه.

الكلمات الأساسية: ابن حزم، إسبانيا، المذهب الظاهري، التقليد، نفي القياس

Mustafa Hasani, PhD, Docent

IBN HAZM AND ITS RELATION TO THE SOURCES OF SHARI'A LAW

SUMMARY

Ibn Ḥazm is one of the leaders of the intellectual elite among Muslim scholars and authors of Muslim Spain. He is Andalusian poet, novelist, historian, jurist, philosopher, theologian and one of the greatest Islamic thinkers who appeared in Muslim Spain. He is the writer of numerous works of shari'a law, logic, ethics, history, comparative religion and theology. He is also a member of the Zāhirī law school that stands out for its literary, external method of interpreting the Qur'an and Sunnah, ban of taqlīd and denying the authority of the analogy (qiyās) as a legal source of shari'a law.

Key words: Ibn Hazm, Spain, Zāhirī law school, taqlīd, denial of qiyās

Dr. Enes Karić, redovni profesor

IBN ḤAZM I NJEGOVO DJELO AL-FIṢĀLU FI L-MILALI WA L-AHWĀ' WA N-NIḤĀLĪ

Sažetak

U ovom kratkom eseju autor se bavi Ibn Ḥazmovim djelom *al-Fiṣālu fī l-milālī wa l-ahwā' wa n-niḥālī*. Autor ističe da je to djelo Ibn Ḥazm napisao sa egzoteričkog stanovišta, što znači da je Ibn Ḥazm ponudio i svoju vlastitu kritiku različitih vjera, sekti i sljedbi.

Također, u ovom eseju se naznačava uloga i drugih muslimanskih autora koji su, kao i Ibn Ḥazm, učestvovali u zasnivanju svojevrsne nauke o komparativnom izučavanju religije.

1.

U ovom radu osvrnut će se na Ibn Ḥazmovo znamenito teološko djelo *al-Fiṣālu fī l-milālī wa l-ahwā' wa n-niḥālī* (الفِصَالُ فِي الْمِلَلِ وَالْأَهْوَاءِ وَالنَّحْلِ)²⁸³, zapravo na jedno od najvrjednijih musliman-

²⁸³ Dobro izdanje ovoga Ibn Ḥazmova djela priredili su Muḥammad Ibrāhīm Naṣr i ‘Abdurrahmān ‘Umayrah, u pet svezaka, Bejrut, 1995.

skih srednjovjekovnih (enciklopedijskih) pregleda religija, religijskih sekti, sljedbi, pravaca, usmjerenja, raskola, šizmi...

Filip Hiti ukazuje na ovo djelo sljedećim riječima:

[Ibn Ḥazmovo] najvrjednije sačuvano djelo [...] je *al-Faṣl fī al-Milal w-al-Ahwā' w-al-Niḥāl* (Odlučna riječ o sektama, heretizama i vjeroispovijestima), koja mu je pribavila slavu prvog naučnika na polju komparativne religije. U ovom djelu on je istakao poteškoće biblijskih priča, koje nisu uz nemiravale druge duhove sve do pojave visoke kritike u šesnaestom stoljeću.²⁸⁴

I Seyyed Hossein Nasr ubraja Ibn Ḥazma među "muslimane koji su bili utemeljitelji nauke o komparativnoj religiji."²⁸⁵

2.

Uz Ibn Ḥazmovo ime Nasr kao *religijske komparativiste među muslimanima* spominje i sljedeće autore: Sa‘d ibn ‘Abdallah al-As‘arī al-Qumī (*Kitābu l-maqālāt wa l-firaq*), an-Nawbahṭī (*Kitābu l-firaqi š-ṣī‘ah*), al-Bağdādī (*Farq bayna l-firaq*), Abū l-Ḥasan al-As‘arī (*Maqālātu l-islāmiyyān*), Faḥruddīn ar-Rāzī (*I’tiqādātu firaqi l-muslimīn*), Abū l-Faṭḥ Muḥammad aš-Šahrastānī²⁸⁶ (*al-Milālu wa n-niḥālu*) i druge. I mnogi drugi poznatatelji i proučavatelji islama sažeto su se bavili ovakvim žanrom hereziografske i sektaške literature. Tako Jane Dammen McAuliffe kaže:

Ovakva djela katalogiziraju i raspravljaju, na različite načine, o heterodoksnim verzijama islama, verzijama nemuslimanske religije i oblicima filozofskih spekuliranja. Daljnja refleksija

²⁸⁴ Filip Hiti, *Istorija Arapa*, izd. Veselin Masleša, 1988., str. 505.

²⁸⁵ Usp. Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, izd. ABC International Group, Inc., Chicago, 1999., p. 144.

²⁸⁶ Aš-Šahrastānijevi djelo je sadržajem najsličnije ovom Ibn Ḥazmovom djelu o kojem ovdje raspravljamo. Aš-Šahrastānī je umro 548./1153. godine. On je umnogome ovisan o podacima koje iznosi Ibn Ḥazm.

o jevrejskoj i kršćanskoj građi osigurana je pomoću djela koja razmatraju odnos ranijih svetih Knjiga i kurānske Objave. Postoji duga tradicija muslimanske biblijske učenosti koja obuhvata djela iz povijesti, tumačenja i hereziografije.²⁸⁷

3.

Prije negoli ponudimo kratak pregled ovog Ibn Ḥazmova dje-
la i njegova komparativističkog kompendija, potrebno je protuma-
čiti sam njegov naslov.

Uočljivo je da jedni autori tvrde da se ono zove *al-Fiṣālu fīl-milali wa l-ahwā' wa n-niḥāli*, dok drugi tvrde da se zove *al-Faṣlu fīl-milali wa l-ahwā' wa n-niḥāli*.

Na primjer, Seyyed Hossein Nasr i Filip Hiti se opredjeljuju za verziju *al-Faṣlu fīl-milali wa l-ahwā' wa n-niḥāli*. Međutim, kako smo već rekli, bejrutsko izdanje umjesto *al-Faṣlu* (الفصل) ima *al-Fiṣālu* (الفصل).

Ove razlike u naslovu su veoma važne. Varijanta *al-faṣlu* (الفصل) ukazuje da se Ibn Ḥazm bavio “odsječnom riječju”, “ned-vojbeno jasnim razlikama” između sekti, sljedbi, raskola, šizmi. To je poruka koja se dobija iz riječi *al-faṣlu* (الفصل) u ovom kontekstu. Međutim, varijanta čitanja koja se nudi u *al-fiṣālu* (الفصل) je daleko zanimljivija jer riječ *al-fiṣālu* (الفيصل) u arapskom, u svojoj osnovnoj klasičnoj upotrebi, znači “odbijanje djeteta od sise“, “prestati dojiti dijete“.

Čini se da je Ibn Ḥazm imao u vidu da poruči upravo to zna-
čenje u svome naslovu, jer je insistirao na tome da pokaže, dakako
na metaforički način, da sljedbe, raskoli, šizme, sekte, itd. odvode
čovječanstvo od Božanskog Vrela baš kao što *majka odbije dijete
od sise*, to jest: religijska sektašenja i strančarenja razjedinjuju ljud-

²⁸⁷ Clare Wilde i Jane Dammen McAuliffe, *Religious Pluralism and the Qur'an* (Religijski pluralizam i Kur'ān), objav. u *Encyclopaedia of the Qur'an*, izd. Brill., Leiden 2004., svezak IV, p. 414.

stvo, te se, tako, čovjekova pokoljenja udaljuju od praizvorne vjere u Boga...

Bilo kako bilo, potrebno je imati u vidu oba varijantna čitanja naslova Ibn Ḥazmova kompendija.

4.

Da bi se objasnila pozicija Ibn Ḥazma kao religijskog komparativista i hereziografa od velike je važnosti znati da je on bio dosljedni egzoterik (*az-zāhirī*).

To znači da je on tražio da se unutar pravne spekulacije tekstovi Kur'āna, a posebno *ḥadīta* - u slučajevima kad se čini da ima više sličnih ili srodnih tradiranih formi o jednoj temi ili predmetu - trebaju tumačiti posredstvom vanjske elaboracije (izlaganjem same riječi, bez upletanja ili "učitavanja" značenja izvana). Drugim riječima, Ibn Ḥazm je tražio da se značenja *ahādīta* svedu i ograniče, te da se, unutar pravne spekulacije, reduciraju na "minimum razlike".

Ukratko, bio je protiv pravnih zavrzlama, začkoljica i onoga što je smatrao ispraznim spekuliranjem.

U djelu *al-Fiṣāl fī l-milali wa l-ahwā' wa n-niḥāli* (الْفِصَالُ فِي الْمِلَالِ وَالْأَهْوَاءِ وَالنِّحَالِ) Ibn Ḥazm je unio ovu svoju egzoteričku strogotču. Djelo govori kako o muslimanima, tako i o nemuslimanima. Ono raspravlja kako o muslimanskim, tako i o nemuslimanskim sektama, sljedbama, herezama, raskolima, zastranama, "strastima" (*al-ahwā'*).

Španija je bila Ibn Ḥazmova domovina te je kršćane i kršćanske sljedbe posmatrao "iz prve ruke" u svojoj sredini. K tome, jevreji su u Španiji njegova vremena bili prisutni sa svojim raspravama, debatama, podjelama, zakučastim teološkim raskolima... Sve njih Ibn Ḥazm opisuje, citira tekstove iz Biblije u arapskom prijevodu, suočava postavke jedne sljedbe sa postavkama druge i tako iznosi i argumentira svoje poglede.

Jednako tako on postupa i sa sektama i herezama islama. Po-
zicija mu je, kako tvrdi Marshall G. S. Hodgson, bila jednostavna:

Ibn Ḥazm je [...] razvio jednu jasnu kritiku muslimanskih i
nemuslimanskih teoloških pozicija sa jednog u biti zdravora-
zumskog motrišta. To motrište je odbacio sve duhovne ili
metafizičke istančanosti zarad monoteističke ispravnosti i
moralnosti. Ibn Ḥazm je odbacio *kalāmske rasprave* kao tak-
ve, iako on pomno raspravlja dok ih odbacuje.²⁸⁸

U pet velikih svezaka Ibn Ḥazm raspravlja o kaysāniyama,
hāsimiyama, ruzāmiyama, bayāniyama, kāmiliyama, ‘īsūwiyama,
nu‘māniyama, yūnisiyama...

Danas je to, uglavnom, jedno mrtvo doba, mnoge sekte su iš-
čezle ili se pretopile u druge sekte, ili su se raskolile na dvije ili tri
manje, itd. Otuda i velika teškoća koja стоји pred čitateljima ove
klasične muslimanske hereziografije; naime, kako detektirati prostor
gdje su ponikle ove sljedbe i kako restaurirati razloge (ideološ-
ke, vjerske, etničke, ekonomске...) njihova nastanka?

Bez obzira na sve te teškoće u današnjem recipiranju izumrlih
sekt i njihova doba, treba reći da je Ibn Ḥazm jedan od najvažnijih
historičara horizontalnog širenja islama, judaizma i kršćanstva i ra-
zuđivanja njihovih vjerskih načela u širokim geografskim, povijes-
nim, kulturnim, civilizacijskim, folklornim... prostranstvima čovje-
čanstva.

Tu su razlozi da Ibn Ḥazma trebamo proučavati i danas.

²⁸⁸ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, sveska II, izd. The University of Chicago Press, Chicago/London, p.31.

د. أنس كاريتش، الأستاذ

ابن حزم و كتابه الفصال في الملل والأهواء والنحل

الملخص

يهتم المؤلف في هذا البحث الموجز بكتاب ابن حزم *الفصال في الملل والأهواء والنحل*، فيقول إنه كتب ابن حزم ذلك الكتاب من وجهة النظر الظاهرية، معناه أنه قدم فيه نقده الشخصي للأديان والمذاهب والطوائف المختلفة. ويؤكد في البحث أيضا دور المؤلفين المسلمين الآخرين الذين شاركوا ابن حزم في تأسيس علم دراسة الأديان المقارنة.

الكلمات الأساسية: ابن حزم، وجهة النظر الظاهرية، نقد، دراسة الأديان المقارنة.

E. KARIĆ, Ibn Ḥazm i njegovo djelo *al-Fiṣālu fī l-milāl wa l-ahwā' wa n-niḥālī*

Enes Karic, PhD, Professor

**IBN ḤAZM AND HIS WORK
*AL-FIṢĀLU FĪ AL-MILĀL WA AHWĀ' WA AL-NIḤĀL***

Summary

In this short essay the author deals with Ibn al-Ḥazm's work *Al-Fiṣālu fi al-milal wa ahwā' wa al-nihālī*.

The author points out that this is a work written by Ibn Ḥazm from the exoteric point of view, which means that Ibn Ḥazm offered his own critique of various religions and sects. The roles of other Muslim writers, who, like Ibn Ḥazm, participated in establishing a kind of science in comparative studies of religion, are also outlined in this essay.

FILOZOFIJA

Dr. Adnan Silajdžić,
redovni profesor

MUSLIMANSKI TEOLOŠKO-FILOZOFSKI DOPRINOS RAZVOJU EUROPSKOGA KULTURNOG IDENTITETA

U ovom tekstu se govori o muslimanskom doprinosu razvoju europske kulture. U susretu sa europskim narodima srednjega vijeka (Sicilija i Španija) muslimani su potaknuli snažan zamah njihovom znanstvenom i kulturnom razvoju. U prvom dijelu teksta ukratko je predstavljeno muslimansko-kršćansko iskustvo međukultурne razmjene te pravci međusobnih utjecaja u procesu oblikovanja klasične islamske i srednjovjekovne kršćanske kulture i civilizacije. U drugom dijelu analiziraju se arapske ranomuslimanske filozofsko-teološke teorije čije ideje će, na ovaj ili onaj način, biti ucijepljene u kulturni identitet europskih naroda naročito u kulturno-historijskoj epohi novovjekovlja. Tu su prikazane teorije o Božijim atributima, odnosu vjerovanja i znanja, atomističkoj strukturi kosmosa, teološkom voluntarizmu, filozofskom okazionalizmu itd. U trećem dijelu ovoga teksta kratko je naznačen perzijsko-islamski teološko-filozofski doprinos obogaćivanju europske kulturne povijesti od 18. do 20. st. S tim u vezi, pose-

bno je razmatran značaj *Mesnevije* u vrijeme europskoga romantizma, te utjecaj al-Širāzījeve *transcendentne theozofije* na stvaranje dijaloških struktura modernog zapadnoeuropskog svijeta i senzibiliziranja zapadnoeuropskih kulturnih naroda za iskustvo univerzalnog humanizma.

Ključne riječi: europski kulturni identitet, međukulturalna razmjena, srednjovjekovna filozofija, ideja multilateralizma, Božiji atributi, odnos vjere i razuma, teološki voluntarizam, atomistička metafizika, filozofski okazionalizam, transcendentna theozofija.

Tema ima svoju nesumnjivu teorijsku i povijesno-kulturnu punovažnost. Njen značaj ogleda se prije svega u činjenici što se u današnjem razumijevanju odnosa Istoka i Zapada, odnosno muslimanskih i europskih naroda otvara pitanje re/definiranja kako europskog, jednako tako i muslimanskoga kulturnog identiteta. Poznato je da se u okviru politike identiteta Europske unije vode veoma oštре i kontroverzne rasprave o tome šta čini supstancu njenoga kulturnog identiteta, što umnogome otežava proces njenog političko-pravnog zaokruženja. Mnogi ozbiljni kulturolozi smatraju da osnovu europskog kulturnog identiteta ne sadržavaju samo kršćanstvo i prosvjetiteljstvo, nego kulturne i civilizacijske vrijednosti drugih naroda među koje, nesumnjivo, spadaju i muslimani.²⁸⁹

S druge strane, danas se vode rasprave i o tome šta sve obuhvata islamski kulturni identitet u suvremenosti. Brojni autori su skloni tvrditi da se suvremeni islamski kulturni identitet već dugo vremena ne razvija prirodno i iznutra već kao hibridni ili virtualni muslimanski kulturni identitet pod utjecajem Moderne ili, bolje rečeno, kao kulturni stereotip koji ima isključivo funkciju povijesnog pamćenja. Te činjenice u ovakvim raspravama treba ozbiljno uzeti u obzir. No, ostavimo postrani geografsko, metafizičko i kulturno-antropologiski određenje europskog i posebno islamskoga kulturno-

²⁸⁹ Vidi, Tomas Meyer, *Identitet Evrope-jedinstvena duša Evropske unije?*, Albatros Plus, Beograd, 2009.

nog identiteta. To pitanje prevazilazi okvire postavljene teme i kao takvo zahtijeva posve izdvojeno razmatranje. Vratimo se postavljenoj temi!

Nepodijeljeno je mišljenje autora koji se danas bave problemom su/odnosa Istoka i Zapada, a sasvim posebno islama i Zapada, da je nužno pristupiti re/aktualizaciji fenomena međduhovne i međukulture razmjene europskih i islamskih kulturnih naroda započete još u kulturno-historijskoj epohi srednjovjekovlja. Nažalost, ovu veoma važnu povjesno-kulturnu činjenicu još jedino rijetki znanstvenici naglašavaju, a u projekciji političkog razvoja Europske unije preko nje se veoma često olahko prelazi. Pored već razvijenih politika (ideologija) europskog identiteta i obnavljanja starih pred/rasuda prema islamu i muslimanima, nema se snage niti spremnosti suočiti sa kulturnim pregnućima muslimana u oblikovanju duha ponajprije mediteranskog, a kasnije europskoga kulturnog identiteta u cjelini, počev od Endelusa pa sve do današnjih dana. Zbog toga smo se odlučili da u ovom tekstu ponovno aktualiziramo ovo veoma važno pitanje i da samo naznačimo moguće okvire za njegovo svestranije komparativno proučavanje.

Tekst se sastoji iz četiri dijela. U prvom dijelu bit će govora o pravcima muslimansko-kršćanske kulturne razmjene; u drugom dijelu ćemo govoriti o islamu i teorijama arapsko-islamskih mislilaca u djelima europskih teologa i filozofa; u trećem o perzijsko-islamskom teološko-filozofskom doprinisu obogaćivanja europske kulturne povijesti, i na kraju ćemo dati kraći zaključak.

1. MUSLIMANSKO-KRŠANSKO ISKUSTVO MEĐUKULTURNE RAZMJENE

Nesporna je povjesna činjenica da je Islam, odnosno njegovo intelektualno naslijede utjecalo na oblikovanje europskoga kulturnog identiteta, baš kao što su orijentalni kršćanski mislioci imali udjela u stvaranju klasične muslimanske kulture i civilizacije. Po-

najprije su orijentalni kršćani imali aktivnu ulogu u razvoju arapske kulture, što se u muslimanskoj historiografiji, nažalost, nedovoljno vrjednuje. Naime, uslijed toga što su bili isključeni iz političke i vojne djelatnosti te iz upravnih službi, kršćani su se posvećivali administrativnim i kulturnim poslovima, posebno filozofiji i znanosti. Poznavanje grčkog i sirijskog omogućilo im je da na arapski prevedu glavne grčke filozofe i time pridonesu muslimanskoj kulturi koja je svoj vrhunac doživjela u 11. i 12. st.²⁹⁰ Potom će islam i muslimani u procesu geografskog širenja muslimana na Stari kontinent svojim vlastitim teorijama, koje su plod pozitivne apsorpcije indijskog i grčkog filozofijskog naslijeđa, ostvariti značajan utjecaj na intelektualni i kulturni život srednjovjekovne Europe.²⁹¹ Ti utjecaji su otpočeli procesom međuduhovne i međukulture razmjene muslimanskih i južnoeuropskih naroda na širem području Mediterana.

Ti procesi su se odvijali ponajprije preko:

- a) Sicilije i Napulja,
- b) zatim Endelusa (Toleda i Burgosa) i,
- c) naravno, Balkana.²⁹²

²⁹⁰ Usp. A. Badawī, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968.

²⁹¹ M. Watt, Marshal Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I, „The Classical Age of Islam“, University of Chicago Press, Chicago, 1974., str. 58-60); M. Watt, *A short history Islam*, Oxford, 2002.

²⁹² Brojne su monografije posvećene utjecaju arapsko-muslimanskih znanosti na zamah europske renesanse. Na nešem jeziku, npr., vidi, *Arapsko-islamski utjecaj na evropsku renesansu*, Sarajevo, 1999. (priredila grupa autora); *Muslimanski doprinos svjetskoj civilizaciji*, uredili: M. Basheer Ahmed, Syed A. Ahsani, Dilnawaz A. Siddiqui, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2010. Suvremeni islamski apologetičari apostrofiraju jedan posebno važan aspekt, a to je da su europske znanosti proizile iz arapskih, odnosno muslimanskih znanosti, u čemu prepoznajemo određena pretjerivanja i uopćavanja. Naravno, nužno je govoriti o podsticajima u smislu prosvjećivanja dotadašnjeg zarobljenog zapadnokršćanskog dogmatiziranog i ideologiziranog Uma (podsticajima znanstvenog duha, znanstvenog i kritičkog istraživanja koje je svojstveno islamu), a ne u smislu naslanjanja postrenesanske znanosti

Ono što na samom početku treba istaknuti jeste činjenica, koju više niti i jedan ozbiljan proučavalac historije europske kulture ne može poreći, da je Europa preko muslimana otkrila svoje nekoć zaboravljene duhovne korijene, tj. grčku mudrost, a posebno aristotelijansku filozofiju misao. Muslimani su kroz vlastite kulturne i civilizacijske projekte „posređovali“ grčku misao europskim narodima u 12. st. Naravno, kada govorimo o islamu, odnosno islamskoj civilizaciji kao *posredujućoj* civilizaciji, moramo biti veoma oprezni. Zašto?

Zato što se dugo vremena u Europi mislilo da su muslimani bili samo puki prenositelji indijske, a posebno grčke nauke i filozofije.²⁹³ Međutim, sada je posve izvjesno da su oni duhovno i intelektualno obogaćivali sadržaje koje su primili od dalekoistočnih civilizacija i Grka i dalje ih prenosili, stvarajući veoma često nove teorije u području znanosti, filozofije, teologije, umjetnosti, književnosti, arhitekture itd. Takve zasluge muslimanima priznat će brojni kršćanski autori kao što je, npr., poznati orijentalista Carra de Vaux, inače čovjek koji nije baš pretjerano bio naklonjen Arapima odnosno muslimanima.²⁹⁴

Stoga je besmisleno tvrditi kako se između René Descartesa (1596.-1650.) i Grka u oblasti filozofije, teologije i nauke nije pojavilo ništa novo niti značajno. Jer, s pravom će primijetiti odgovorni i nepristrasni proučavatelji srednjovjekovne filozofije, bez skolastike shvaćene u njenom policentričnom i polivalentnome značenju, što uključuje i klasično filozofsko-teološko iskustvo muslimana, koja je uspjela sjediniti objavljene istine sa filozofskim idejama Grka, novovjekovna filozofija i nauka nikada ne bi mogle postići ono što su već postigle.²⁹⁵

na epistemološka načela arapskoislamske nauke. Postoji odredena i očita suprotnost između moderne civilizacije, u njenom temeljnem određenju (karakteru), i ne samo islama, nego općenito religije kao takve.

²⁹³ Vidi, E. Renan, „De la part“, in *Oeuvres completes*, Paris, 1948., str. 332.

²⁹⁴ Vidi, *The Legacy of Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1931.

²⁹⁵ O tome vidi, Stjepan Kušar, *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996. g., str. 41-43.

U tom smislu Muhammad Zaqqouk u svojoj knjizi *Gazalijeva filozofija u usporedbi sa Dekartom*²⁹⁶ upozorava na teoriju (predrasudu ili ra/sudu) tzv. strukovnih znanstvenika o tobožu pukoj posredujućoj djelatnosti klasičnog islamskoga mišljenja. Brojni dokumenti svjedoče da muslimanska klasika nije bila samo mehanizam pukoga prijenosa, nego je istovremeno izgradila vrijedne forme mišljenja koje će kasnije, kao što ćemo vidjeti u nastavku teksta, bitno utjecati na razvoj ideja u novome vijeku, a samim time i uspostavljanju novih društvenih i historijskih procesa.

U spomenutoj Zaqqoukovoj knjizi Osman Qa'ak upoređuje čuveno Descartesovo djelo *Rasprava o metodi* i al-Ġāzālījevo djelo *Al-munqiz min al-dalāl* i zaključuje kako je u *Pariškoj sveučilišnoj biblioteci* pronašao al-*Munqiz* na latinskom jeziku na čijim je marginama Descartes izričito ustvrdio da će el-Ġāzālījevu sumnju (*šakk*), koja nije ni skeptička, ni agnostička, niti ateistička, kao metodu (*methodos*) uvrstiti u svoje djelo koje uskoro treba otpočeti pisati. O važnosti spomenutog Descartesova djela unutar zapadnoeuropske filozofske tradicije, odnosno o promjenama koje je ono prouzročilo u praksi mišljenja europskoga čovjeka suvišno je govoriti. Iako se radi o divergentnim metodičkim pozicijama, jer Descartesovo prirodno svjetlo ne vodi, poput al-Ġāzālīja (1058.1111.), u prosvijećeni fideizam, već u egzaktne znanosti i znanje, paralela između al-Ġāzālījevog djela i Descartesova djela *Rasprava o metodi* i *Meditacije o prvoj filozofiji* više je nego očita.²⁹⁷

Da je kartezijanski filozof čitao i studirao al-Ġāzālījeva djela pored Qa'aka potvrđuje nam i Vitalij Naumkin pozivajući se na bilješku u kartezijanskoj kolekciji koja se nalazi u *Bibliotheque Nationale* u Parizu.²⁹⁸ O utjecaju al-Ġāzālījeva djela na Descartesa ras-

²⁹⁶ M. Zakzouq, *Gazalijeva filozofija u usporedbi sa Dekartom*, El-Kalem, Sarajevo, 1999.

²⁹⁷ Vidi R. Descartes, *Rasprava o metodi*, Matica hrvatske, Zagreb, 1951.; *Meditacije o prvoj filozofiji*, Beograd, 1998., preveo Tomislav Ladan.

²⁹⁸ Vidi, Vitalij V. Naumkin, „Some problems related to the Study of Works by al-Ghazzali“, in *Ghazali, la raison et le miracle*, Paris, 1987

pravljalo se na sumpozijumu pod naslovom *Ghazali, la raison et le miracle* koga je 9. i 10. decembra 1985. organizirao UNESCO. Na njemu su uzeli učešća, između ostalih, poznati zapadnoeuropski istraživači Istoka, sasvim posebno islama, kao što su M. van Ess. M. Arnaldez, M. Atay, M. Diagne, M. Gueroult, kao i brojni muslimanski mislioci poput M. Arkoūna. M. Turkīja, M. Badawīja itd. Njihove ocjene o tome moguće je pronaći u već spomenutom zborniku radova.²⁹⁹

U nekom smilu ovakav *methodos* u razumijevanju vlastite tradicije stoljećima nakon al-Ğazālīja u svojoj filozofskoj i znanstvenoj tradiciji slijedit će europski intelektualci doprinoseći razvoju kritičkoga duha Europe koji je nekad resio muslimanski svijet. Naravno, kritički duh Europe prevazići će granice dozvoljenoga u traganju za slobodom, gdje je uloga „bezgranično“ slobodnoga čovjekova razuma bila prenaglašena u odnosu na vjersku Tradiciju, čime se polahko europska kultura počela vraćati svojim paganskim korijenima, a njeni intelektualci upuštati u veliku duhovnu pustolovinu, ili, genonovskim jezikom rečeno, bezgraničnu intelektualnu avanturu. Posljedice tzv. „oslobođenoga Uma“ i danas snažno osjećamo u sveopćoj desakralizaciji svijeta i dehumanizaciji čovjeka.

2. ARAPSKO-ISLAMSKI TEOLOŠKO-FILOZOFSKI DOPRINOS RAZVOJU EUROPSKE KULTURNE POVIJESTI

Postavlja se pitanje u kojem opsegu je arapsko-islamsko intelektualno naslijeđe utjecalo na srednjovjekovni Zapad, i kasnije, na europsku renesansu, koliko je Zapad poznavao arapsko-islamsko mišljenje i kroz njega grčku filozofiju mudrost i koje učinke su ovi kontakti imali u postupnom razvijanju moderne europske historije.

²⁹⁹ *Ghazali, la raison et le miracle*, Maisonneuve-Larose, Paris, 1987. godine

Na samom početku treba naglasiti da se dolaskom muslimana na prostore grčko-rimskog mediteranskoga kršćanskog svijeta po prvi put u europskoj kulturnoj povijesti artikulira ideja *multilateralizma i multikulturalizma*, koja će kasnije biti prenesena na ostatak europskoga kontinenta. Zašto to naglašavamo? Zato što Qur'ān već na prvim stranicama vodi dijalog sa drugima, naglašava načelo pluralnosti svijeta. To vjersko-teološko iskustvo pluralnosti svijeta muslimani unose u europsku kulturu, koja je do tada kršćanstvo poznavala i priznavala kao jedino istinitu i autentičnu religiju, a kršćansku kulturu kao jedino značajnu. Nije poznavala uopće dalekoistočne vjerske tradicije sa kojima se Islam suočio već u samom početku svoga geografskog širenja. Zbog toga je jedna obrazovana osoba u Bagdadu, odnosno Isfahanu u to vrijeme mogla čitati knjige na arapskom i perzijskome jeziku o hinduizmu, budizmu, judaizmu i kršćanstvu, dok je u isto vrijeme obrazovana osoba u Parizu i Bolonji jedva imala ikakvog pristupa tradicijama izvan tada uobičajene abrahamovske Ekumene u kojoj je judaizam imao isključivo ulogu prijelazne faze ili uvoda u završno Božije objavljenje (*preparatio evangelica*), dok mu je viđenje islam-a bilo ograničeno na predodžbu o neznabوšcima i paganima, čija religija možda, ipak, posjeduje nešto što je dovoljno za njihovo ograničeno spasenje (*preludia fidei*), naslijedenu iz ranijeg perioda europske historije. Da je to doista bilo tako svjedoče nam brojni komentari i izvanredne studije o muslimanskoj percepciji navedenih religijskih tradicija, a posebno velikih monoteističkih religija.³⁰⁰

Nažalost, u kasnjim stoljećima iskustvo pluralnosti svijeta će biti potisnuto *ideologijom unilateralizma*, u religioznoj filozofiji stare Europe idejom kristocentrizma, odnosno socijalno-političkoj filozofiji modernog Zapada idejom eurocentrizma, kolonijalizma, neokolonijalizma, danas neoliberalizma. Tek će se sa *Drugim vaticanskim koncilom* otvoriti prostor za rehabilitiranje ideje multilateralizma kakvog je Europa poznavala i njegovala stoljećima nakon su-

³⁰⁰ Guy Monnot, *Islam et religions*, Paris, 1986.; Maturidi, *Kitāb al-tawīd*, Fathalāh Kholeif-Dār al-Mashriq, Beirut 1970., str. 34, 150.

sreta s muslimanima Sicilije i Endelusa. Zato je mediteranski prostor za nas i za budućnost svijeta izuzetno važan. Slažemo se sa onim misliocima koji smatraju da jedino multikulturalni duh Mediterana, koji je više puta kroz povijest umirao i oživljavao, *Aušvic te Drugi svjetski rat i Drugi vatikanski koncil* nam to svjedoče, odnosno baština južnoeuropskih naroda može spasiti svijet od njegova duhovnog i kulturnoga uništenja. Takve ideje, odnosno teze izložili su brojni intelektualci na skupu održanom na „Teramo univerzitetu“ (*Universitá degli Studi di Teramo*) u martu 2005. god., prilikom osnivanja *Međunarodnog interjadranskog naučnog centra*.

Pored ideje pluraliteta ovdje svakako treba istaći ranomuslimansku teoriju o Božijim atributima (*sifāt allāh*), koja će terminološki (čuvene muslimanske gramatičarske odnosno lingvističke škole) ali i sadržajno (kalām i islamsku filozofiju) ući u skolastičko mišljenje, a potom kroz židovsku skolastičku misao u Spinozinu, odnosno kroz kršćansku skolastičku misao u Descartesovu filozofiju. Do tada se u zapadnoeuropskoj filozofskoj tradiciji rijetko spominjala riječ «Božiji atribut i Božije ime». Takvo što nas i ne čudi budući da se u kršćanskoj filozofskoj teologiji odnosa Boga prema svijetu i čovjeku Božanskim atributima i imenima nije posvećivala značajnija pažnja. Zapravo kršćanska teologija više se zanimala za misterij i otajstvo Božjega Bića, odnosno što je to Bog u Sebi (*De Deo Uno in se*), kao i unutrašnje relacije Božanskog misterija (*De Deo Uno et Trino*).

Premda postoji klasična kršćanska literatura o Božijim imenima, kao što je djelo *De Divinis Nominibus* od Denisa Areopagita, ona nema karakter sistematičnih i minucioznih komentara Božijih imena i atributa poput onih muslimanskih koji su temeljne aspekte apsolutne Božanske volje prema stvorenjima u kojima se ne događa istodobno ponazočenje Božje esencije i egzistencije na način kršćanske Utjelovljene Riječi Božje (*De Verbo Incarnato*), podjednako tretirali u njihovoј ontološkoj ili metafizičkoj (al-Suhrawardī, Ibn ‘Arabī, ‘Abd al-Halīm Mahmūd, F. Schuon), odnosno semantičkoj razini (al-Aš‘arī, al-Maturīdī, al-Ġazālī, Ibn

Sīna, Ibn Rušd itd.), čije jeke će se čuti u filozofskim teorijama o istini ili naravi Boga i svijeta zapadnoeuropskih novovjekovnih filozofa poput već spomenutog Baruha de Spinoze čija Supstancija, Bog ili Priroda, koja je uzrok same sebe (*causa sui*), ima beskrajno mnogo atributa od kojih čovjek poznaje samo dva, a to su protežnost (*extensio*) i mišljenje (*cogitatio*), ili, recimo, René Descartesa, koji, u nastojanju da artikulira dokaze za Božiju egzistenciju, sasvim posebno naglašava značaj Božanskih atributa.³⁰¹

Potaknuti brojnim quāntumskim ajetima koji govore o simbolizmu prirode i tragajući za idejom jedinstva u svijetu mnoštvenosti, muslimani su razvili i zanimljivu filozofiju prirode, odnosno veoma zanimljive i samosvojne kosmološke teorije. Učenje o atomima te kategorijama mjesta i vremena u muslimansku filozofsku teologiju ušlo je iz Indije, a ne jedino i isključivo, kako se to često naglašava, iz grčke filozofije. Indijske ontološke teorije prihvatali su filozofi ranoga kalāma da bi osporili aristotelijansku teoriju o materiji i formi, supstancijama, unutarnjoj naravi stvari, odnosno njenom nužnom uzroku, stvarajući pretpostavke za pojavu okazionalističkih teorija odnosno teorije neprestanog stvaranja (ponovnog stvaranja) koje će, umjesto grčke prirodne nužnosti, esencije i eficijentnog uzroka, ustupiti mjesto Božjoj univerzalnoj izvana ničim uvjetovanoj volji. Iako je još uvijek nedovoljno istraženo pitanje u kojem opseg i na koji način je došlo, pod utjecajem muslimanskih klasičnih kosmoloških teorija koje su posredovane djelima čuvenoga Mosesa ben Maimonidesa,³⁰² do oživljavanja atomističkoga učenja u Europi sredinom 17. st., ono što možemo sa priličnom vjerovatnoćom tvrditi jeste da će al-Aš‘arījeva atomistička metafizika, nesumnjivo potaknuta Demokritovim učenjem o atomima, kasnije sistematizi-

³⁰¹ Vidi, B. de Spinoza, *Etika*, BIGZ, Beograd, 1983.; R. Descartes, *Rasprava o metodi*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951.; i *Razmišljanje o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb 1994. godina

³⁰² *Moreh Nebukim*, (*The Guide of the Perplexed*), preveo Shlomo Pines, Chicago, 1963.

rana u al-Ġāzālījevu teološkom voluntarizmu, ostaviti nesumnjivo-ga traga u historiji zapadnoevropske filozofske tradicije.

Prema onima koji su ozbiljnije studirali pitanje transponiranja klasičnog islamskog iskustva unutar europske povijesti, doktrina prirodne nužnosti, odnosno kontinuiranoga stvaranja došla je do Descartesa i Malebrancha posredstvom Tomasa Aquinasa koji je u rušovsko-gazalijevskom prijeporu stao na stranu Ibn Rušda protiv *mutakallimūna*, i neoskolastika iz 16. stoljeća Suarezu. Bez obzira što će u svojim djelima *De Potentia* i *Summa Contra Gentiles* Thomas Aquinas osporavati njegovu utemeljenost, možemo zaključiti da je argument da nije moguće govoriti o kauzalnom neksusu između gorenja lana u dodiru sa vatrom, koga je u 14. st. u Parizu razvio Nicolaus de Autrecourt, prodahnut aš‘arijevskim primjerima koje al-Ġāzālī sistematizira i upotpunjuje u svojoj teologiji, uvodeći ga u skolastičku a potom, kao što ćemo vidjeti kasnije, u novovjekovnu zapadnoevropsku filozofsку tradiciju. Zato će Muhammad Iqbāl zaključiti da će al-Aš'arī, odgovarajući na pitanje „šta je to stvar,“ anticipirati Kantov problem *Ding an sich* (Biće po sebi). On će u svojoj ontologiji ustvrditi da svaka stvar koja ulazi u postojanje jeste stvar po sebi. Zapravo, s tim u vezi, aš‘arije, ističe Iqbāl, ne samo da su anticipirali Kanta, već su otišli mnogo dalje i u svojim razmišljanjima bili originalniji od Kanta samoga. U svome istraživanju ljudske spoznaje, koju je smatrao proizvodom, a ne prosti procesom, Kant je stao na ideji *Ding an sich* dok su aš‘arije nastojale prodrijeti dublje i smatrali su, nasuprot suvremenom agnostičkom realizmu, da je tzv. esencija, koja počiva ispod, postojala samo utoliko ukoliko je dovedena u odnos sa spoznavajućim subjektom.³⁰³

S druge, pak, strane, al-Ġāzālījevo učenje o slobodnoj čovjekovoj volji i strukturi univerzuma (stvaranju univerzuma) prodahnut će ili inspirirati čuvenog Nicolasa de Malabranche (1638.-1751.) i njegov okazionalizam, koje učenje će se pojaviti u Europi

³⁰³ Vidi, Muhammad Iqbāl, *Razvoj metafizike u Perziji: Prilog historiji muslimanske filozofije*, Connectum, Sarajevo, 2005., str. 55-59.

nekoliko stoljeća kasnije. Božije kreacije, prema aš'arijskoj školi, koju je al-Ğāzālī, kao što smo već više puta istaknuli, do kraja slijedio i sistematicno teološko-filozofski razvio, nisu uvjetovane prethodno ustanovljenom harmonijom od strane Boga, već nastaje zbog Njegove (Božije) navike ('ādāt) da stvara harmoniju kad god je ljudska akcija u pitanju, odnosno Univerzum je sastavljen od mnoštva nedjeljivih atoma među kojima ne postoji nikakva spona, tu vezu među atomima ne uspostavljaju supstancije ili stvari po sebi, snagom svoje unutrašnje prirode, nego Bog koji sve stvari stvara u hipu i to bez prestanka. Od Malebrancha, koji je okazionalističko učenje izložio u *De la recherche de la vérité* (1674.-5.), kao i drugim radovima, uključujući i djelo *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688.), doktrina će doći do Davida Humea, koji će u svojoj analizi navike Božije promijeniti u navike ljudske, tj. uzročnost je nešto što je posljedica subjektivne navike ili navike ljudskoga uma ('ibārāt), jer u stvarnosti postoji samo kontigvitet i vremenska sukcesija. Klasična muslimanska atomistička metafizika bit će nanovo otkrivena od strane Wilhelma Leibniza (1646.-1716.), koji doktrinu *loquentes* nalazi u drugoj knjizi, poglavlje 73. Maimonidesova djela koga je čitao u venecijanskom izdanju iz 1629. godine negdje između 1678. i 1995.³⁰⁴ Udaljavajući se od Malebrancha, Leibniz u brojnim svojim djelima, posebno u *De ipsa natura* iz 1695. god., odbacuje okazionalističku teoriju i teološki voluntarizam. Njega su posebno interesirali princip atoma i supstancija koga on razvija u svojoj monadologiji. Njegova monadologija je bila pod utjecajem klasičnih autora, posebno aš'arijskoga ali i mu'tazilijskog usmjerjenja. Al-Ğāzalijevo učenje o supstanciji i akcidenciji jako podsjeća na Leibnizovu monadologiju, odnosno njegova *Monada monada* podsjeća na al-Ğāzalijevo učenje o Bogu koji je jedini uzročnik, odnosno agens stvaranja u svijetu (*lā fā 'ile lahū ilallāh*). U tom sklopu treba naglasiti da će aš'arijska teorija *muhālafat*, prema kojoj se kur'anska zabrana uspoređivanja Boga sa

³⁰⁴ Vidi, L. Goodman, „Three Enduring Achievements of Islamic Philosophy“, in *Culture and Modernity*, ed. E. Deutsch, Honolulu, 1991., str. 401-429.

stvorenjima odnosi na ontološku, a ne nikako na akcidentalnu ili izvedenu sličnost, koja će kroz kauzalističko-okazionalistički prije-por Ibn Rušda (1126.-1198.) i al-Ğāzālija, a posredstvom Maimonidesova djela *Ha Moreh Nebukim* (*Dalālat al-hā'irīn*), uči u teologiju Alberta Velikog (1193.-1280.) i Tome Aquinasa (1226.-1274.), kasnije Johna Dunsa Scota (1270.-1308.).³⁰⁵ U teologiji Tomasa Aquinskog, posebno u njegovoj „teoriji o analogiji bitka“, nalazimo jasno uspostavljenu razliku između analogije proporcionis (*convenientia proportionis*) i analogije proporcionalis (*convenientia proportionalis*).

I na kraju, ovdje izdvajamo al-Aš‘arījevo, al-Ğāzālījevo i Ibn Rušdovo učenje o odnosu vjere i razuma. Poznato je da su oni u svojim djelima anticipirali ovaj veliki i složeni problem oko koga teologija i filozofija vode produktivni i višestoljetni dijalog. Pitanje u kojem odnosu stoe vjera i znanost, teologija i filozofija, itd., kasnije će se zaoštiti sa čuvenim Anselmom Canterburyjskim (1033-1109.), a naročito u eri agnosticizma, empirizma i pozitivizma 18. i 19. st. Zbog suprotstavljanja vjere i razuma u religioznoj filozofiji Zapada (*fideizam, deizam i ateizam*), tim problemom će se u sklopu rasprava o odnosu Pisma i Predaje pozabaviti *Prvi* (1870.), a kasnije i *Drugi vatikanski koncil* (1962.-1965.) U tom smislu, u pokoncilskoj teologiji će se snažnije afirmirati srednjevjekovno muslimansko-kršćansko iskustvo jedne istine do koje dolaze podjednako svaka na svoj način i religija i znanost. Echo njihovih rasprava nalazimo u sadržaju papinske enciklike *Fides et ratio* (*Vjera i razum*) koja je u posljednje vrijeme bila predmet brojnih stručnih i znanstvenih debata kod nas i u svijetu.

Nažalost, na račun el-Ğāzālija, posebno Ibn Rušdova čistoga racionalizma i tobože averzije prema bilo kojoj formi Objave, zbog čega će biti proglašen nevjernikom, iznesene su brojne optužbe.

³⁰⁵ Vidi, primjerice, „Aquinas and Islamic and Jewish thinkers“, u *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University Press, 1993. , str. 61-70.; usp., Rubio, Mercedes, *Aquinas and Maimonides on the possibility of the knowledge of God*, 2006.

Takvo predstavljanje Ibn Rušda, poznatog kadije iz Kordobe, moguće je pronaći u umjetnosti, u slikama Trainija u Pisi koje pokazuju kako je Ibn Rušd paradigma za nevjerovanje ili slabo vjerovanje i kako je svladan od strane Aquinskog koji simbolizira istinsku i jaku vjeru. A pozicija Ibn Rušda i Tomasa Aquinasa, kada je riječ o slaganju razuma i Objave, je, kako to primjećuje Asin Palacios, skoro identična. Štaviše, Aquinas je ta pitanja teorijski postavio nakon upoznavanja sa spomenutim Rušdovim djelom *Fasl al-maqāl*, u kome se poznati muslimanski filozof naročito bavi pitanjem suodnosa vjere i znanja, a koje je ovaj upoznao preko Maimonidesa i Ramona Martina. Zato možemo zaključiti da su, nažalost, dugo vremena zapadnokršćanski pisci svjesno i neopravdano optuživali Ibn Rušda za tvorca teorije o „dvostrukoj istini“.

U zaključku bismo mogli reći da navedeni podaci dovoljno govore u prilog našoj tvrdnji da su arapsko-muslimanski pisci posredstvom svojih filozofsko-teoloških teorija u kulturni identitet Europe ucijepili vlastito intelektualno naslijede koje je bilo plod sretne simbioze indijskog, grčkog i islamskoga genija. Postoji velika vjerovatnoća da su ih spomenuti europski filozofi i teolozi upoznali preko nekih latinskih izvora ili prijevoda klasičnih muslimanskih teologa i filozofa. Takve utjecaje moguće je pratiti paralelno sa razvojem moderne filozofske misli od prirodnog determinizma ili filozofiskoga kauzalizma do filozofiskoga voluntarizma, koji će ostaviti traga u tzv. drugom valu razvoja europske znanosti, tzv. prirodne znanosti, odnosno prirodne filosofije (*philosophia naturalis*). U svakom slučaju, gore izneseni primjeri otvaraju dosta širok prostor za svestranija i dublja komparativna teološko-filozofska istraživanja.

3. PERZIJSKO-ISLAMSKI DOPRINOS RAZVOJU MODERNOG EUROPSKOG IDENTITETA

Osim utjecaja koji su ostvareni preko arapsko-islamskoga kulturnoga prostora (Sicilija i Endelus), na obogaćivanje europskoga kulturnog identiteta nesumnjivo će utjecati i islamska perzijska theozofska duhovnost. Te utjecaje moguće je pratiti jasnije od kraja 18. pa sve do 20. st., iako postoje tragovi da su neki perzijski duhovni pisci bili poznati Europljanima mnogo ranije, kada Perzija od strane europskih putnika na Istok biva otkrivena kao riznica odveć bogate duhovne kulture.

Do tada se, nažalost, mislilo kako muslimansko klasično mišljenje (teologisko i filozofjsko) završava smrću Ibn Rušda. Takvo što nisu mislili samo ljudi na Zapadu, nažalost, tako je mislio i veći broj naših intelektualaca, a što korespondira osnovnim postavkama ideologije arabizma, tj. sociološkoj, politološkoj, geografskoj i kulturnoškoj odrednici arapsko-islamskoga kao jedine paradigmе muslimanskog svijeta. Ono nastavlja trajati i u safavidskom periodu kroz nove forme šijske theozofije, odnosno mistične teološke hermeneutike i uopće mistične i ezoterijske literature (od Mīr Damāda, Sabzivārija, Mūlla Sadrā Shīrāzija, Tabatabāīja, Haydara Amūlija, Suhrawardiјa, ‘Umāra al-Hayyāma, Rūmija, Sādija itd. Skoro osam stoljeća, počev od vremena kada je Ibn Rušd (Averroes) napisao čuvene komentare na Aristotela, islamska filozofija je kontinuirano imala svoj samosvojni i bogati život, usredsređen uglavnom na Perziju i Indijski potkontinent. Tu činjenicu svjedoči postojanje velikih i bogatih biblioteka u kojima se mogu pronaći očaravajući metafizički svjetovi islama koji su nam iz ovih ili onih, a ponajviše ideologiskih razloga do sada bili uskraćivani, a na čiju vrijednost je upozorio Hanry Corbin u našem stoljeću putujući po Istoku i zanimajući se za islamski misticizam. Dakle, ti očaravajući svjetovi islamsko-perzijske duhoynosti i literature, zbog ideologije eurocentrizma, s jedne strane, i arabizma, s druge strane, ostat će Europsi, ali i nama u Bosni skoro nepoznati sve do kraja 19. i početka 20. st.

O tome svjedoče brojni primjeri iz oblasti filozofije i beletristike koja je posebno fascinirala Europljane u vrijeme romantizma. O utjecajima u području lijepo beletristike odnosno književnosti i pjesništva, ovdje se nećemo baviti; postoji dostupna literatura u kojoj se o tome čitatelji mogu podrobnije obavijestiti;³⁰⁶ nas ovdje više zanimaju ideje perzijskih teozofa i filozofa.

Kada je riječ o sadržajima filozofije i mistične teologije, posebno treba izdvojiti čuvenog Ĝalaluddīna al-Rūmīja (1207.-1247.), sigurno najutjecajnijeg religioznog pjesnika, mislioca i filozofa u proteklih nekoliko stoljeća. Nakon skoro osam stoljeća njegovo djelo izaziva veliku pažnju ne samo u islamskim već i zapadnoeuropejskim društvima. Zapravo, već 200 godina Europljani i Amerikanci poznaju Rūmīja i njegovo čuveno djelo *Mesneviju* počev od Williama Jonesa, preko Edwarda Brauna, Jonathana Stara, Deepeka Chopre do Annemarie Schimmel, Wiliama Chiticka, Frenkliona Luisa, Colemana Barksa itd. Oni kroz Mesneviju otkrivaju jedan posve drugačiji duhovni i kulturni senzibilitet ljudi, drugačiji od onoga na koga su svikli u europskoj kulturi, fascinantne metafizičke mikro i makrosvjetove islama i na taj način u sadržajnom i formalnom smislu osvježavaju europsku književnost i filozofiju 18., 19. i 20. st. Oni, svaki na svoj način, svjedoče da je Rūmijeva *Mesnevija* izvršila snažan utjecaj na duhovnost modernog duhovno i intelektualno alieniranog čovjeka Europe i Zapada, posebno u 20. st., čovjeka koji, s jedne strane, razočaran znanstvenim mitovima i ideologijama 19. i 20. st., i, s druge strane, u silnoj želji da otkrije duhovni smisao vlastitome postojanju u vrijeme sveopće intelektualne krize svijeta (duhovna insuficijentnost), otkriva i uči lekcije iz *Mesnevije* o tome da čovjek nije samo biološko i fizičko biće, nego istovremeno i biće Uma i Duha. U prilog tome ide činjenica da je Mesnevija prevedena na sve velike svjetske jezi-

³⁰⁶ Vidi, primjerice, *The Cambridge History of Islam* (The transmission of learning and literary influences to Western Europe), volume 2B, Cambridge University Press, 1970., edited by P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis.

ke i da je bila predmet pisanja brojnih komentara, magistarskih i doktorskih disertacija.

Mesnevija će u prošlom stoljeću uvesti u islam veliki broj znamenitih europskih kršćanskih intelektualaca koji će duhovnost islama, prosredovanu duhovnim i intelektualnim genijem Rūmīja, desetinama godina širiti na Zapadu i time omogućavati brojnim mladim generacijama da bezbolnije prevladaju krizu unutarnjeg identiteta izazvanu raznolikim podjelama, ogradama i granicama, odnosno vulgarnom materijalizacijom i ideologizacijom modernog svijeta. Posebno će biti prijemčiva za sljedbenike kosmopolitskih i pacifističkih pokreta, odnosno tzv. korelacijске i dijaloške teologije koji su njegovali univerzalnu ljubav, zajedništvo i univerzalni ljudski humanizam.³⁰⁷ Zato će njeni sadržaji, preko tzv. maksimalističkoga kruga francuskih teologa i filozofa, umnogome doprinijeti pozitivnom ozračju *Drugog vatikanskoga koncila* i, nakon više stoljeća, ponovnom oživljavanju duha europskog multikulturalizma i multilateralizma oblikovanog u susretu sa muslimanima Sicilije i Endelusa.

Uz njega svakako treba spomenuti čuvenu isfahansku filozofsku i teozofsku školu i velikog teozofa Mūlla Sadrā al-Šīrāzīja (1571.-1640.), koji će, na tragu Suhrawrdīja, utemeljitelja *iṣrāqī filozofije* (filozofije svjetlosti), napisati svoje enciklopedijsko djelo *Al-Hikmat Al-Muta ‘āliyya fī Al-Asfār Al-Arbā’ Al-Āqliya* (*Četiri umska putovanja*), kojim će potaknuti slične ideje u europskoj filozofskoj tradiciji u drugoj polovini 20. st.³⁰⁸ Ne ulazeći u šira razmtranja njegove transcendentne teozofije, ovdje želimo posebno istaknuti njegovu teoriju o imaginalnom svijetu (*mundus imaginialis- ālam al-hayāl*), kojom Mullā Sadrā upotpunjuje i sistematizira Suhrawardījevo učenje o hijerriji univerzuma. Njegova teorija će

³⁰⁷ Usp. Jack Kornfield ans Ravi Nathwani, *Meditations from the heart: Love Poetry and Prayer from Rumi to Rilke*, Mandala publishing, 2009. godina

³⁰⁸ Vidi, Sayyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi i njegova Transcendentna Theozofija*, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2001, s engleskog jezika preveo Adnan Silajdžić.

preko Henry Corbina uči u zapadnjačku filozofsku misao, odnosno zapadnjačku kulturu. Utjecaj će biti toliko snažan da će francuski filozof Gilbert Durant otvoriti poseban centar za izučavanje onoga što se u islamskoj filozofskoj tradiciji označavalo *mundusom imaginisom*. Ozbiljnom komparativnom analizom zapadnoeuropske filozofske tradicije s kraja prošlog i početka 21. st. došli bismo si-gurno do saznanja u kojim pravcima i kojoj mjeri je Mullā Sadrā ostavio traga na njenome profiliranju. Mullā Sadrā su u zapadnoeuropsku kulturu kao i druge dijelove nemuslimanskog svijeta uveli autori kao što su Henry Corbin, Toshihiko Izutsu, S.H. Nasr i Mehdi Mohaghegh.³⁰⁹

Prije njih nije bilo nekog posebnog zanimanja za njegova djela kako na Zapadu, jednako tako i u islamskom svijetu, tj. u arapsko-islamskim, ali i drugim muslimanskim državama poput Turske, Indonije i Malesije koje nisu pokazale mnogo interesa za kasnije islamske filozofe općenito, a sasvim posebno za Mullā Sadrā al-Širāzīja. U međuvremenu, o njemu i njegovoj poznatoj školi bit će napisane brojne doktorske disertacije i realizirani značajni kulturno-istraživački projekti.. U svakom slučaju, Mullā Sadrā neće biti samo jedna od najmarkantnijih figura u islamskoj historiji, njegov utjecaj će se postepeno početi osjećati i u drugim dijelovima suvremenoga kulturnog svijeta, preciznije u oblikovanju specifične duhovno-intelektualne i filozofske percepcije svijeta. Više od bilo koje druge činjenice, otkriće Sadr al-Dīna al-Širāzīja bilo je važno

³⁰⁹ Na Zapadu prvu studiju o Mullā Sadru napisao je Max Horten pod naslovom *Filozofski sistem Širazija, Das philosophische System von Schirazi*, Strasbourg, 1913. Riječ je o sižeu *Asfara*, i premda sadrži određena pogrešna shvaćanja Sadrā i njegovih ideja, zavrjeđuje poštovanje kao pionirsko djelo. Zatim će svoja djela napisati Harry Corbin, prijevod sa komentarom djela *Al-Mašā'ir*, koje je objavljeno pod naslovom *La Livre des penetrations metaphysiques*, Teheran, 1964.; vidi, Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1886 i 1923.; M. Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908. ; usp. *Razvoj metafizike u Perziji: Prilog historiji muslimanske filozofije*, Connectum, Sarajevo, 2005.Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, 1977.

za novu svijest Zapada o kontinuiranoj vitalnosti islamske filozofije poslije njene srednjovjekovne arapsko-islamske faze razvoja.³¹⁰

Nažalost, postoje autori u europskoj kulturi koji su nastojali osporiti filozofičnost djela Mullā Sadrā al-Širāzīja vjerovatno smatrajući da *theozofija* ili filozofska teologija ne mogu biti filozofijom u pravom smislu te riječi. Oni, međutim, zaboravljaju da se u svim filozofskim enciklopedijskim rječnicima ili leksikonima ime Jacoba Böhmea (1575.-1624.) i Antonia Rossminija (1797.-1855.), koji su po svojim idejama bili bliski Širāzīju i koji su bili oslovljavani kao „*theozofi*“ prije osnivanja *Teozofskoga društva* s kraja 19. i početka 20. st., spominje među najvažnijim filozofima moderne europske filozofske tradicije.

Na tu pred/rasudu upozorit će Fazlur Rahman i Hossein Ziai u svojim djelima ističući da nekako u isto vrijeme kada je Širazi oblikovao svoju theozofiju, slične ideje izlagat će Jakob Böhme, njemački filozof, koji će, što je tipično za renesansnog mislioca, ustati protiv autoriteta dogamatiziranog i krajnje skolastički racionaliziranoga kršćanskoga Uma stavljajući u samo središte svoga nauka čovjeka i pitanje o smislu njegova bivstvovanja. On će razviti neku vrstu *antropologie spiritualis*, gdje će bitak čovjeka i bitak svijeta motriti ne iz konceptualnoga jezika tadašnje filozofije, nego unutar vlastitog mističnog i emanacionističkog filozofskog uvjerenja, iz jezika slika, metafora i simbola koji će biti proturječan uobičajenom jeziku diskurzivnog i logičkog mišljenja. Zbog toga će biti progonjen od strane svojih «učenih» suvremenika kao «antikršćanski cipelar», jer je za ono vrijeme upravo iznio krajnje smione teze o čovjeku. Svojim optimističnim zanosom mnogo će utjecati na kasnije pisce poput Schellinga i Hegela.³¹¹

³¹⁰ Usp. Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy-Knowldge by Presence*, Albany, 1992.

³¹¹ Vidi, *History of Islamic Philosophy*, Arayeh Cultural Ins., priredili Seyyed Hossein Nasr i Oliver Leaman, Tehran, 1995., dio I, stra. 659-660.

ZAKLJUČAK

Postoji jedna generalna opservacija koja se tiče cijelog trenda međusobnih utjecaja dvaju, dugo vremena suprotstavljenih ali i komplementarnih svjetova. Dok se u srednjem vijeku trend razmje-ne u cijelosti odvijao sa Istoka prema Zapadu, tj. u procesu inkultu-racije muslimana na europski kontinent, čije učinke možemo pratiti sve do 18. st., u modernim vremenima pravac utjecaja se mijenja, Europa od 18. st. počinje tragati za inspiracijom i idejama na islam-skom Istoku, međutim, oni su skoro uvijek ograničeni na duhovno i kulturno iskustvo prošlosti, kada je islam, odnosno kada su musli-mani bili učitelji ili inspiracija Europljanima.

Muslimanski Istok, koji obnavlja svoje kontakte sa Europom u 19. st., već dugo vremena nije stvorio (proizveo) i prenio nikakve nove duhovno-kulturne i znanstvene sadržaje, naprotiv, muslimani su ti koji od 19. st. usvajaju mitove, političke ideologije, znanstve-ne teorije, odnosno kulturno-civilizacijske vrijednosti Zapada.

U nastojanju da artikuliraju islamske putove moderniteta mu-slimanski intelektualci neizostavno prihvaćaju, primjerice, osnovna načela moderne kritičke znanosti. Istaknimo Fazlu Rahmāna koji će, u svojoj kritici tradicije, usvojiti epistemološka načela pozitivističke recepcije religije, utjelovljene u formi orijentalizma, ili, reci-mo, Muhammada Arkoūna koji će, u ponovnom promišljanju isla-ma, primijeniti iskustva i ideje francuske poststrukturalističke ško-le. Oni su tipični primjeri, bez obzira na njihove veoma kontrover-zne poglede na odnos Objave i Tradicije, odnosno Tradicije i suv-remenosti, kako se islamski i zapadnoeuropski svijet trebaju razvi-jati ne više kao političke institucije, nego kao jedan široki kulturni prostor u kojem se, u procesu međusobne razmjene tradicionalnih (*'ulūm al-naqliyyah*) i racionalnih, odnosno stranih znanosti (*'ulūm al-'aqliyyah*), otvara mogućnost rehabilitiranja univerzalnih značenja i integrirajuće moći kulture kao takve. Ovo je iznimno va-žno za razumijevanje trenutne pozicije muslimanskih naroda u suv-remenoј historiji, ali i odgovornog sučeljavanja Istoka i Zapada u

A. SILAJDŽIĆ, Muslimanski teološko-filozofski doprinos razvoju europskoga kulturnog identiteta

smislu njihova zajedničkog nastojanja da oblikuju novu duhovnu i kulturnu paradigmu današnjeg svijeta koja će čovjeku dati podjednake mogućnosti da se razvija kao biće Uma i biće Duha, tj. biće kulture koja integrira svijet mnoštva prirodnih razlika.

د. عدنان سيلاجيتش، الأستاذ

مساهمة المسلمين اللاهوتية - الفلسفية لتطوير
الهوية الثقافية الأوربية

الملخص

نتكلّم في البحث عن مساهمة المسلمين لتطوير الثقافة الأوربية. ففي اللقاء مع الشعوب الأوربية للقرون الوسطى (الصقلية و الأندرس) أعطى المسلمون دفعاً قوياً لتطويرهم العلمي و الثقافي. عُرضت باختصار في الجزء الأول للبحث الخبرة المسلمة - المسيحية للتبادل الثقافي و اتجاهات التأثيرات المتبادلة في عملية تشكيل الثقافتين و الحضارتين الإسلامية - الكلاسيكية و المسيحية للقرون الوسطى. و تُحلّل في الجزء الثاني نظريات العرب المسلمين الأوائل الفلسفية - اللاهوتية التي أدمجت أفكارها، بهذه الطريقة أو تلك، في الهوية الثقافية للشعوب الأوربية، خاصةً في المرحلة الثقافية الحديثة. عُرضت في هذا الجزء أيضاً النظريات عن صفات الله، و علاقة الاعتقاد بالعلم، و بناء الكون الذري، و الفولونتارية اللاهوتية، و الأوكازيونالية الفلسفية، و إلخ. و ذُكرت باختصار في الجزء الثالث مساقمة الفرس المسلمين الفلسفية - اللاهوتية لإغناء التاريخ الثقافي الأوروبي من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين. و بهذا الصدد، عُولجت بشكل خاص أهمية المثنوي في عصر الرومانтиكية الأوربية و تأثير حكمة الشيرازي المتعالية في خلق الهياكل الحوارية للعالم الأوروبي الحديث و إعداد الشعوب الثقافية الأوربية لخبرة الإنسانية الكونية.

الكلمات الأساسية: الهوية الثقافية الأوربية، التبادل الثقافي، فلسفة القرون الوسطى، فكرة التعديدية، صفات الله، علاقة الدين بالعقل، الفولونتارية اللاهوتية، الميتافيزيقا الذرية، الأوكازيونالية الفلسفية، الحكمة المتعالية.

A. SILAJDŽIĆ, Muslimanski teološko-filozofski doprinos razvoju europskoga kulturnog identiteta

Adnan Silajdžić, PhD, Professor

MUSLIM THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL CONTRIBUTION TO DEVELOPMENT OF EUROPEAN CULTURAL IDENTITY

SUMMARY

In this paper we discuss the Muslim contribution to the development of European culture. Meeting with European nations of the Middle Ages (Sicily and Spain) Muslims spurred a strong impetus to their scientific and cultural development.

The first section briefly presents the Muslim-Christian experience of intercultural exchange and mutual influence of trends in the process of formation of classical Islamic and medieval Christian culture and civilization.

The second part analyzes the Arab early Muslim philosophical and theological theories whose ideas will, in one way or another, be grafted into cultural identity of European nations, particularly into cultural and historical era of the New Age. There are theories presented here about the attributes of God, relations between the beliefs and knowledge, atomistic structure of the cosmos, theological voluntarism, philosophical occasionalism etc.

The third section of this paper briefly outlines the Persian-Islamic theological and philosophical contribution to the enrichment of European cultural history from the 18th to 20th century. In this regard, it is especially considered the importance of Rumi's *Masnawi* at the time of European Romanticism, and the influence of al-Shirazi's transcendental theosophy to the creation of dialogue

structures of modern Western European world and sensitizing of Western cultural peoples for the experience of universal humanism.

Key words: European cultural identity, intercultural exchange, medieval philosophy, the idea of multilateralism, the attributes of God, the relationship between faith and reason, theological voluntarism, atomistic metaphysics, philosophical occasionalism, transcendent theosophy.

O. BAJRAKTAREVIĆ, Uticaj Ibn Rušda/Averoesa na razvoj zapadno-evropske filozofije

Dr Orhan Bajraktarević, predavač

UTICAJ IBN RUŠDA/AVEROESA NA RAZVOJ ZAPADNO-EVROPSKE FILOZOFIJE

(uvod u prvu filozofsku kritiku teologije i mistike u epohi religije: transformacija metafizike, latinsko-jevrejski averoizam/ rušdizam, evropsko prosvjetiteljstvo i sekularizacija)

Je li moguće da ja, podanik Jakuba Almansura,
umirem kao što su morale umrijeti ruže i Aristotel!?

Iz Divana Almuktadira al-Magrebija, XII stoljeće

“...Ako pak postoje kakvi argumenti Aristotela ili nekoga drugoga filozofa protiv vjere, neka ih profesor hitro nastoji pobiti prema Lateranskom koncilu. Tako se općenito profesoru sugerira da i o interpretima Aristotela koji su manje zaslužni za kršćansku religiju ne predaje s velikim oduševljenjem (*sine magno delectu*) kako se ne bi pobudilo naklonost studenata prema tim autorima. Poseban je odnos prema Averroesu i averositima. Preporuča se da se o njegovim ‘zastranjnjima’

ne govori posebno. Ako pak u njegovim spisima ima nešto dobro što bi valjalo spomenuti, neka se to učini bez hvaljenja, te pokaže - ako je to moguće - da je to preuzeo od nekoga drugoga...“

Ratio atque Institutio Societatis Jesu (Antwerpen,
1635.)³¹²

SAŽETAK

Novi Aristotel, rušdovsko-averoistički aristotelizam i sam Ibn Rušd kao i njihovi arapski i latinski interpreti, sljedbenici i protagonisti, i pored progona, zabrana, osuda i zatvaranja od strane crkvenih vlasti na čelu sa Papom, nezaustavljivo su prodirali na evropske škole i univerzitete (Paris, Oksford, Keln, Bolonja, Padova, Dubrovnik). Ti novi filozofski uticaji, iskazivani kroz brojne filozofske krugove i pokrete latinsko-jevrejskog averoizma, uz obilje filozofske literature prevedene sa arapskog na latinski jezik, doveli su do velikog razvoja srednjovjekovnih religioznih filozofija i njihovog dramatičnog odvajanja od univerzalizma crkveno-teološke misli. Tako je krenula nova i slobodna filozofsko-naučna misao, veliki pokret i projekt novovjekovnog prosvjetiteljstva kao renesansa i reformacija u Evropi, kao veliki zanos oslobođanja srednjovjekovnog čovjeka na Zapadu od strogosti i dominacije tradicionalnih teološko-metafizičko-mitoloških učenja u čijem središtu je stajao pojam apsoluta „religija-crkva“.

Ključne riječi: teologija, latinsko-jevrejski averoizam, metafizika, istina i metoda, religiozna filozofija, prevodilačke škole sa arapskog na latinski jezik, crkvene osude, sekularizacija, evropska orijentalistika kao filozofija, dijalog religija i kultura.

³¹² F. Zenko, *Hrvatski Aristotelizam od Petrića do Boškovića*, Zagreb, 1987., str. 101-102.

UVOD

U mjeri u kojoj je valjano filozofski sukob između Gazalija i Ibn Rušda označiti kao teološku reakciju i sukob između filozofije srca, s jedne strane, i čiste spekulativne filozofije kao novog promišljanja Aristotela, s druge strane, taj sukob se u svakom slučaju može prevladati samo pomoću nečega što se ne bi odreklo ni čiste filozofije, *felsefe*, ni duhovnog iskustva islamske mistike, *tesavufa/sufizma*. Takvo je u osnovi bilo Suhraverdijevo učenje na islamskom Istoku, na jedan način, i Ibn Haldunovo na islamskom i evropskom Zapadu, na drugi i drugačiji način. Suhraverdi je u svom mišljenju objedinjavao spekulativnu filozofiju peripatetičara, onako kako ju je odredio Ibn Sina, a to znači neoplatonistički, i filozofiju istočnjaka kao metafiziku svjetlosti ili mističku teozofiju, *hikmetul-išraq*. S druge strane usvojio je zamisli batinija, muslimanskih ezoterika, i podrobno je poznavao filozofiju Grka i Perzijanaca. Veliku važnost je davao pojmu svjetlosti približavajući se tako starijо Zoroasterовој tradiciji i mitologiji kao svojevrsnoj religiji dobra i zla, svjetlosti i tame.³¹³

U nastojanjima da razotkrije i omogući historiju kao strogu nauku Ibn Haldun se, unutar kapitalnog djela *Mukadima/Predgovor*, suprotstavlja metafizičko-teološko-mističkoj tradiciji svoga doba i dolazi do temeljnih pitanja vezanih za povijest i povijesnost. Misliti povijest u cjelini za njega je značilo kritičko preispitivanje prethodne historiografije i stvaranje nove metode i metodologije koja je historiji, umjesto nehistorijskom, osiguravala krajnje dostojanstvo. Tako se Ibn Haldun pojavljuje ne samo kao osnivač nauke o društvu nego i kao filozof povijesti, društva, države, civilizacije i kulture, sociolog koji u djelu *Talhis kutub katira li Ibn Rušd*, iznova reafirmaše racionalističku filozofsku tradiciju Ibn Rušd-Aristotel.

³¹³ H. Cornin, Historija islamske filozofije, Sarajevo, 1987., str.221; Vidi: A. 'Abd al-Wahid Wafī, *Abqariyyat Ibn Haldun*, Gidda, 1984.

Ne možemo kazati da su oni, Suhraverdi i Ibn Haldun, izravno nastojali prevladati sukob Gazali-Ibn Sina ili Ibn Rušd-Gazali. „Samo u očima jednog zapadnjaka ovaj sukob može izgledati jednak pre sudan kao sukob Kant-Aristotel.“³¹⁴ Ali njihova učenja, u osnovi, i pored neposrednih evro-krstaških i brahmanističko-mongolskih udara na veliki islamski svijet njihovog doba, donijela su razrješenja koja su omogućila kontinuitet i razvoj filozofije u cjelini a posebno arapsko-islamske misli ranog novovjekovlja.

1. POJAVA ARISTOTELA I IBN RUŠDA U KRŠĆANSKOJ EVROPI

Ibn Rušd je, kao sljedbenik i komentator Aristotela, u svojim djelima izvršio rekonstrukciju Aristotelove filozofske misli. Uka zao je na veliku razliku između (islamskog) neoplatonističkog aristotelizma al-Farabija i Ibn Sinaa i samog Aristotela.

Međutim, s obzirom na njegov odnos prema religiji došlo je do velikih razilaženja i nesporazuma unutar kršćanske skolastike na Zapadu iskazane u formi *mita o Averroesu*. Njegova izvorna filozofija izražava jedinstvenu usklađenost religije i filozofije i on nije, kao što je to tvrdila kršćanska skolastika, zagovarao dvostruku istinu: filozofsku i religijsku. Ovo se pojavljuje bitnim stoga što se pomenutom zabludom opravdavalo mišljenje da je sa Ibn Rušdom (u islamskom svijetu) prestao razvoj islamske filozofije (H.Corbin).

Međutim, „istina je bila u tome što je latinizirani Ibn Rušd politiziran na Zapadu, jer je kao takav poslužio procesu sekularizacije i zauzeo je mjesto Ibn Sinaa, čija je filozofija ugrožavala taj proces.“³¹⁵

Kako opaža Baeumker, Aristotel je imao dva ulaska na Zapad, preko dvije aristotelovske struje: avicensku i averoističku - koje su se izravno nadovezivale na dva velika arapska filozofa, Avi-

³¹⁴ Ibid, op. cit., str. 221-222.

³¹⁵ N. Filipović, Tesavuf-islamski mistizizam, POF, br.21, 1974., str. 344-345.

cennu/Ibn Sina i Averroesa/Ibn Rušd „koji je bio skroz racionalist pa je postavljao potpuni prekid između religije i filozofije“ - od kojih je avicenska po vremenu bila prva. Etienne Gilson je proučavao ovo pitanje pa je konstatovao da postoji čak jedna posebna struja avicenizma među kršćanskim filozofima, koju on naziva „*augustinisme avicennisant*.“ Sigurno je da je toj struji pripadao poznati vođa augustinske škole franjevac Ivan Peckham.³¹⁶ Zaynab Hudairi, istaknuta profesorica arapske filozofije sa Kairskog univerziteta tu struju imenuje „latinskim avicenizmom“, *sinawiyya latiniyya*, kome pripadaju i Guillaume d'Auvergne, Roger Batson, Adam Marisco, Roger Marston, Duns Scot, a jednim dijelom i Toma Akvinski i P. Hispanus, kasnije papa Ivan XXI, koji će ovaj pokret i zbraniti (1277).³¹⁷

Pa „budući je već sam Avicena po sebi bio nastrojen mistički, budući da je u svojim spisima naginjao religioznim pitanjima, budući da je bio zadojen platonizmom i konačno budući da je već Gundissalinus (um. 1151.) propagirao njegovu nauku učinivši neku sintezu s kršćanstvom, ovaj je filozof bio lijepo primljen u kršćanskim školama. Reakcija je nastala tek onda kada se pojavio latinski averroizam, koji je bio smatran pogibeljnim za katolicizam“.³¹⁸

Ibn Rušdov značaj za razvoj evropskog mišljenja proizilazi iz činjenice da je srednjovjekovno kršćanstvo, od antičkog naslijeda a poslije propasti Zapadnog rimskog carstva, očuvalo samo ono što je bilo prihvatljivo nauku Crkve, zbog čega su „utonuli čitavi svjetovi života u dubinu iz koje će morati biti izvučeni tek kasnije, mukom i borbom“ (Windelbland), tako da će Evropa tek zahvaljujući dodiru sa islamskom filozofijom i znanošću, a u prvom redu zahvaljujući arapskom posredovanju grčke filozofije i Aristotela - u čemu je

³¹⁶ E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, u: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen age, Paris, 1936., p. 80-86

³¹⁷ Z. Hudairi, *Ibn Sina wa talamiduhu al-latin*, al-Qahira, 1986., str. 42-52.

³¹⁸ Cl. Baeumker, *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred*, u:H. Bošković, Sv. Toma Akvinski i Duns Skot, Dubrovnik, 1939., str.23.

Averroes, Komentator, imao presudnu ulogu - doživjeti ono proširenje svojih vidika koje će joj omogućiti razvoj kakav je i ostvarila.³¹⁹

Novi prijevodi Aristotelovih djela i njegovih komentatora, kao i prijevodi izvornih djela arapsko-islamskih mislilaca na latinski jezik snabdjeli su latinsko-jevrejske skolastičare novom literaturom i obiljem intelektualnog materijala. Posebno su bila dragocjena znanja o filozofskim sistemima koji su bili metodološki nezavisni od teologije, mistike i religije i koji su za njih predstavljali nepoznate refleksije ljudskog duha o čovjeku i njegovom položaju u kosmosu. Filozofski sistemi Aristotela, Avicene, Averroesa, i na tome izrasle tradicije koje su razumljive samo kao otkrivanje najvišeg racionaliteta i slobodne misli, otvarali su široke perspektive ljudskog uma; srednjovjekovnim misliocima je bilo jasno da istina dostignuta u njima mora da bude nezavisna od (kršćanskog) otkrovenja i (crkvene) dogme, jer nju je bio dostigao jedan grčki i jedan arapsko-islamski filozof i njihovi komentatori. Na taj način prijevodi sa arapskog jezika i novi prijevodi sa grčkoginicirani arapskim, mogli su kršćanskim teologizma i misliocima da razjasne odnose između teologije/religije i metafizike/filozofije i odigrali su presudnu ulogu u razgraničenju tih područja ljudskog duha na evropskom Zapadu.³²⁰

Španija, Sicilija i Napulj bili su središta sistemskog prevodilačkog rada. Velika prevodilačka škola bila je u Toledu (tri stoljeća neprekidnog djelovanja) sa istaknutim prevodiocima: Dominique Gindissalvi, Johanus Hispanus, Gerhard de Cremone preveo sa arapskog na latinski Aristotelova djela: *Drugu analitiku* zajedno sa Temistijevim komentarima, *Fiziku*, *De Caelo et Mundo*, preveo Al-Kindijeva djela: *De Intellectu*, *De Somo et Visione*, *De Quinque Essentiis*, zatim *Liber de Causis* i druga djela, Michael Scot (um.1235), prevodio djela Averroesa i Avicenne. Na Siciliji se istakao Hermand l'Allemand (um.1272.) kao biskup u Astrogi preveo

³¹⁹ D. Bučan, *Al-Gazali I Ibn Rušd*, Zagreb, 1991., str. 71.

³²⁰ I. Matkur, *Al-falsafa al-islamiyya wa an-nahda al-urubiyya, u: Atar al-Arab fi an-nagda al-urubiyya*, Al-Qahira, 1970., str. 139-175.

Averroesove komentare *Nikomahove etike*, *Politike* i dr. Poznati su još Henri Aristipus i Guillame d'Auvergne. Kralj Fridrik od Sicilije bio je poznat kao patron islamskih znanosti; on je osnovao prevodičku školu u Napulju, Aristotelove knjige bile su prevedene s arapskog na latinski prema njegovom naređenju, a sam se dopisivao sa Ibn Sab'inom, Andaluzijcem, o filozofskim pitanjima. Značajni su i jevrejski prevodioci: Jacob ben Abba Mari, Moise Aben Tibbon, preveo sve Ibn Rušdove komentare, Salmon ben Joseph ben Jacob, Zerachia ben Issac i Calonyme ben David ben Tadros koji je preveo *Tahafutu -t-tahafut*.

O Ibn Rušdu i njegovom djelu – koje u XX stoljeću doživljava veliku obnovu kako unutar islamskog svijeta tako i na evrokršćanskom neosekularnom Zapadu – napisane su brojne istraživačke studije i djela unutar modernih (XIX i XX stoljeće) evropskih (i američkih) istraživanja u oblastima istočnih kultura i orijentalistike. Tu se posebno ističu orijentalisti: A. J. Wensinck, E. Renan, Asin Palacios, Maurice Bouyges, Simon van den Bergh, Carra de Vaux, M. Horten, D. B. McDonald, George Hourani, I. Gildziher, L. Gauthier, T. J. De Boer, W. Montgomery Watt, M. J. Muller, M. Cruz Hernandez, M. Fahri, G. Anawati, H.A. Wolfson i dr. Međutim, uprkos tim novim i brojnim orijentalno-okcidentalnim strujanjima i interesima za Ibn Rušdovu misao, još uvijek, unutar katedri za filozofiju modernih zapadno-evropskih univerziteta, izostaju filozofske interpretacije Ibn Rušdovih djela kao što izostaju i odgovorne komunikacije i dijalazi između tih univerziteta i danas velikih univerziteta širom islamskog svijeta, a posebno arapskog.³²¹ A to dalje znači da se o bitnoj filozofiji Ibn Rušda i dalje šuti i da se umjesto njegove izvorne misli i novih kritičkih i komparativnih filozofskih studija i istraživanja koja dolaze iznutar arapskog svijeta, još uvijek naglašavaju njegovi komentatorski opusi (Averoes nije osnovao svoje učenje nego je u prvom redu bio veliki komentator

³²¹ E. Renan, *Averroes et l'averroisme*, Paris, 1947., str. 158-249; I. Matkur, *Ibid*, str. 145.

Aristotela³²²) ili se, pak, njegova misao svodi na tradicionalističke, jezičke i književno-umjetničke interpretacije velikih pojedinaca, najčešće spomenutih orijentalista. Tako C.Hernandez, koji je sačinio jednu od najobimnijih bibliografija Ibn Rušdovih djela danas, na primjer, ističe da ime Averroes proizilazi iz andaluzijskog načina izgovaranja imena Ibn Rušd: *Aban Rušd-Aben Rošd-Aben-ročd-Avenrooch*, a „e“ poslije „o“, najčešće, dolazi kao forma latinske deklinacije *oes-ois*. U ovom obliku ime je stiglo sa Zapada i do naših krajeva u djelima dalmatinskih latinista dok se u literaturi koja dolazi sa Istoka, na arapskom, turskom ili perzijskom, uvijek pojavljuje u svom arapskom obliku Ibn Rušd.³²³ Pa ipak, Wolfsonova afirmacija jevrejske filozofije, Žilsonova kršćanske, Nasrova, Korbenova i Matkurova islamske, te općenito otkriće i reafirmacija religiozne filozofije unutra svijeta evro-Moderne, uz veliki značaj pomenutih orijentalističkih filološko-književnih i teološko-mističkih tradicija, uspostavlja jednu vrstu cjelovite interkomunikativne filozofske zajednice, one zajednice koja, sama po sebi, omogućava integralne studije istočnih filozofija u novom ključu i usmjerava preispitivanja tradicionalne filozofije i njene ukupne povijesti, a time i nove povijesti islamske filozofije.

2. LATINSKI RUŠDIZAM/AVEROIZAM I RANA EVROPSKA RENESANSA

U glavne predstavnike latinskog rušdizma spadali su: Albert Veliki (1200.-1280.), Toma Akvinski (1225.-1274.) koji je poznao i Al-Gazalijevu filozofiju i koristio njegove argumente u napadu na aristotelizam, Gilles de Rome (1243./1247.-1316.), Rajmond Lulle (1232.-1315./1316.), Siger od Brabanta (1240.-1284.), Boecije iz Dakije (um. 1328.), a zatim, De Baconthorp, Jean de Jandun, Marcile de Padoue, Louis de Baviere, Valter Burlingh, Pierre Auri-

³²² W.M.Watt, *Uticaj islama na evropsko srednjovjekovlje*, Berlin, 1988., str 45, preveo s njemačkog student FIN-a A.Kusur, (u rukopisu).

³²³ I.Bušatlić, "Ibn Rušd u Bosni", *Takvim*, 1997., str.98.

ol i bolonjska škola (XVIst.), Buridan, Marsile d'Inghen (XV st.), padovanska škola i Pierre d'Abano, Pomponat, i Pic da la Mirandole (1463.-1494.), Cardan, Gaetano de Tienne, Nikolleti Vernias (XV st.), Niphus i Mar Antoine Cimara (XVI st.), Cesar Kremonini (XVII st.).³²⁴

Tako spomenuti Pico della Mirandola, upućen u arapski, aramejski i hebrejski jezik, shvatajući dominaciju arapske misli unutar svog vremena jedno svoje djelo otpočinje riječima kao svojevrsnim pozivom: „pustite nas zaboga za našim Pitagorom, Platonom i Aristotelom, a zadržite za sebe vašeg Omara, vaš alfabet, vaš Abenzoar, vaš Abenragel“.

Jevrejski rušdizam/averoizam je bio, također, snažan i razvijen. Predstavljeni su ga: Musa ben Maymon (1135.-1204.), Issac Albalag (druga polovina XIII st.) u čijoj zaostavštini postoje Gazalijeva djela i biljeske koje je ispisivao na marginama *Maqasidu-l-falasife*, Schen Tob ben Mali Joseph ben Velikim Faka Quera i Gerson ben Malim Salomon (XVIII st.), Levi ben Malim Gersom de Bagnolos (XIV st.), Albo Yosef, Abraham ben Shem Tov Bibago, Elijah ben Moses Abba Delmedigo (XV st.), i drugi.

Mojsije Maimonides rođen je u abasijskoj Kordovi, lijepom gradu na Vadilkebiru, u muslimanskoj Španiji, a umro u ejubijskom Fustatu u Kairu. Bio je uvjeren, a na tragu filozofa muslimanske Španije (svoje ključno religiozno-filozofsko djelo *Dalailu-l-hairin/Vodič za neodlučne* napisao je na arapskom jeziku) da filozofija unutar izvjesnosti spoznaje dolazi do istog cilja kao i religija kao Božija objava. U stvari, sadržaji Objave su tu da čovjek ne izgubi pravi put u šumi raznolikih misaonih mogućnosti. Na taj način on je filozofske interese usaglašavao sa apologetskim intencijama i taj napor uma predstavljaо je značajan podsticaj visokoj kršćanskoj skolastici ka pravladavanju *aristotelovske sablazni* prema kojoj je

³²⁴ Vidjeti: D. Barbarić, "Značaj sveučilišta u Padovi za obrazovanje naših humanista", Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, br. 1-2, (17-18) Zagreb, 1983., 151-160; M. G. Vergilio, Sveti Antun Padovanski, *Život i poruka*, Zagreb, 1995.

Božije stvaranje, kao čin vlastite volje, bilo nemoguće uskladiti sa Božijim atributom vječno aktivnog i nepromjenljivog Prvog Uzroka. Ako je, dakle, Bog, Prvi Uzrok, vječno aktivan i nepromjenljiv, tada je i priroda koja se odnosi na Njega također vječna kao i On sam. Ovo razumijevanje utvrđuje da Bog, ipak, ostaje Causa Prima, ali On ne posjeduje volju kroz koju bi se svijet i priroda prihvatali kao tvorevine jer volja pretpostavlja promjenu u Uzroku svijeta, onom Uzroku koji bi u procesu bilo kakvog stvaranja ispunjavao vlastite želje, čime bi prestao biti nepromjenljiv i onaj isti, Jedan. Iz sličnih razloga ni katolička doktrinarna vlast (Lehramt) u Rimu nije mogla prihvati ovakvo razumijevanje Boga. Stoga je papa Gregor IX, 1231. god., slijedeći „provincijalni kolegij u Parizu iz 1110.-e koji je zabranio čitati i privatno i javno Aristotelove prirodno-filozofske spise“, zabranio čitanje Aristotelovih prirodno-znanstvenih djela „a posebno Fizike koja će biti tako dugo zbranjena dok se ne očisti od zabluda“.³²⁵ T. Akvinski u djelu *De Veritateu*, (qu 14, a10,) citira spomenuto djelo Maimonidesa kako bi naglasio da izučavanje grčke metafizike zahtijeva više prepostavke, te da nije svako za to sposoban: “Pet razloga se može navesti da se studij ne smije započeti metafizikom ističe rabin Moyses“, a tu spadaju a) težina samog problema, suptilnost i dubina, b) početna slabost ljudskih spoznaja, c) brojnost preduslova, d) prirodni preuslovi i e) zaokupljenost svakodnevnim brigama.

Delmedigo je svoje filozofsko učenje neposredno temeljio na Ibn Rušdu, smatrao je da je filozofija vjerozakonom dozvoljena a u slučajevima proturječnosti između objavljenе vjere i filozofske misli filozof smije tumačiti religiozna vjerovanja kako bi ih uskladio sa filozofskom istinom. Na taj način on ponavlja stav Ibn Rušda iz *Tahafutu-t-tahafut* koji kaže da „ako dođe do proturječnosti između metafizike i teologije, tekst Objave (nass) treba tumačiti i razumiјevati tako da bi se otkrila njegova skrivena podudarnost sa onim što je utvrdio (raz)um“. Pa ipak, priznavajući mogućnost proturječja između religijskih načela i filozofskih istina, Delmedigo je nagi-

³²⁵ V.Premec, *Petrićeva kritika Aristotela*, Zenica, 1996, str.13.

njaо shvatanjima kršćanskih averoista o dvostrukoj istini. Njegova velika zasluga leži u tome što je, otkrivajući mediteransko-italijanskoj renesansi Averoesova filozofska učenja, omogućio mnogobrojne prijevode Averoesovih djela i komentara (38) na latinski jezik (D.J.Lasker).

Latinski rušdizam/averoizam kao antiskolastički pokret iznutra kršćanske skolastičke misli zasnivao se i razvijao na nekoliko bitnih filozofsko-teoloških shvatanja kao što su:

- a) Bog je izravno stvorio samo prvo biće: ostala bića nastaju kao rezultat brojnih posredovanja. Prvi uzrok je i materijalan i jednostavan. Prvo stvoreno, iako posjeduje racionalnu prirodu sličnu Božjoj, nije savršeno: iz Njega proizilazi prvi um;
- b) Stvaralačko djelovanje ne posjeduje slobodnu volju. Bića ne posjeduju 'mogućnost' jer je sve stvoreno po sebi „nužno“ kao i njegov Tvorac. Umovi su nužni i vječni kao i sam Bog;
- c) U svijetu vlada kosmički determinizam. Nebeska tijela djeluju na sublunarna bića i u međusobnim djelovanjima determiniraju sve što se događa u svijetu. Odbačivanje slobodne volje vodi i pojedinačnoj determiniranosti;
- d) Zbiljski egzistira samo jedan um ili duša (*monopsihizam*). Pojedinac posjeduje tijelo i materijalni um/dušu. Međutim, ljudski rod, kao takav, uključen je u jednu racionalnu dušu odvojenu od pojedinaca. Ova univerzalna duša nema ulogu substancialne forme: u svom ispoljavanju sjedinjuje se sa osjetilno-materijalnom dušom koja, opet, omogućava i označava svakog pojedinca. Kršćanska skolastika je smatrala da je aktivni um kod Aristotela božanski princip koji pojednicu pristiže iz vana i nastanjuje se u njegovoј duši: arapsko-islamski filozofi su mislili obrnuto, da on egzistira izvan pojedinačne duše;
- e) Postoje dvije istine. Nakon što je katolička Crkva osudila i zabranila učenja Ibn Rušda, latinski rušdisti, kao sljedbenici teološko-crкvenog učenja, ali i Ibn Rušda, došli su u poziciju zastupanja dviju istina: filozofske kao aristotelovsko-rušdovske koja se protivila teološkoj, i teološke u formi zvaničnog učenja kato-

ličke crkve, koja se protivila filozofskoj. Tako je došlo do otvaranja procesa u kojima se „s jedne strane našla Crkva a sa druge strane radikalne sekularne snage koje su gornje pitanje razrješavale postepeno u korist razuma i mišljenja“ (N. Filipović). Teorija o dvije istine bila je spas za znanstveno-humanističku orijentaciju na Zapadu koju je progona i Crkva i država. Pa ipak, oni, latinski averoisti, zbog povijesno-teološkog karaktera kršćanske religije kao Crkve nisu mogli održati Ibn Rušdovo izvorno učenje i princip jedne istine koja se kao takva, jedna i ista, ravnopravno iskazuje u dva odvojena područja, dvije oblasti, filozofskej i religijskoj;

- f) Aristotel i Ibn Rušd su veliki uzori. Oni donose filozofsku istinu. U početku Ibn Rušd je doslovno preuziman i stalno se spominje uz Aristotela, i obrnuto jer, konačno, novi Aristotel uz njegove komentare i ulazi u kršćansku skolastiku. Međutim skolastičke filozofije i učenja, ubrzo su počeli prilagođavati Aristotela i Ibn Rušda kršćanskoj teologiji, a njihove učenike i sljedbenike progoniti.³²⁶

3. ISTINA I METODA

U tom smislu Aristotel i Ibn Rušd stvaraju u kršćanskoj Evropi (XIII-XIV st.) tri izrazita idejna pravca:

- a) neoplatonistički augustinizam; njega predstavljaju tradicionalni teolozi/kler koji odbacuju Aristotela, jer su (neka) njegova učenja suprotstavljena kršćanskoj dogmi. Ovaj pravac je dominirao na Teološkom fakultetu u Parizu. Pravac je vrlo rado preuzimao određena shvatanja Ibn Sinaa i Gazalija, a protiv Ibn Rušda: „Dok je Averroes bio skroz racionalista i naučavao mnogo kričih i pogubnim nauka, Avicenna je bio više religiozan, mistički

³²⁶ A. Badawi, *Dawr al-'arab fi takvin al-fikr al-urabi*, Kuvajt-Bayrut, 1979., str. 30-36; M. R. Hayoun, op. cit., str. 87-105; Z. Hudayri, 'Atar Ibn Rušd fi falsafa al-'usur al-wusta, al-Qahira, 1983., str. 88-93; I. Guun, *Al-falsafa al-wasitija*, Bayrut, 1982., 136-142.

- a) nastrojen, zadojen platonizmom i još k tome donekle pokršten“,³²⁷
- b) rušdovski ili heretički aristotelizam; vatreni sljedbenici ove ^{orientacije} autentičnog Aristotela bili su Siger od Barbanta, profesor na Filozofskom fakultetu u Parizu, i Boecije iz Dacije.T. Akvinski, čija *Summa theologiae* još i danas važi kao temeljno djelo Katoličke crkve i kršćanske filozofije, u tom djelu o herezi se kaže: „hereza je grijeh, za koji čovjek zaslužuje da bude izopćen ne samo iz crkve , nego i iz svijeta svojom smrću“.³²⁸
- c) ortodoksnii aristotelizam; pokret usaglašavanja Aristotela i teološkog učenja (sa pozicije teologije). On se nadovezuje na već završene slične pokrete unutar rane islamske teologije, *ilmu-l-kelama*, i rane arapsko-islamske filozofije, *felsefe*. Njega predstavljaju Albert Veliki i njegov učenik Toma Akvinski. Prof. Grabmann ovako ocjenjuje djelo Tome Akvinskog: „Veliko znanstveno djelo sv. Tome izvedeno za njegova života je u tome što je prodro u Aristotelovu filozofiju i originalno je *asimilirao*, te je organski povezao sa kršćanskim svjetovnim nazrom na kojem su već znanstveno radili Augustin i ranija skolastika; što je u filozofiji stvorio kršćanski aristotelizam, i sredstvima te formom Aristotelove filozofije izgradio spekulativnu teologiju, koja je bila prikladna svojoj svrsi, a da nije zabacio ni najmanji dio od velikih poteza crkvene i teološke tradicije“.³²⁹

Sve tri *nebeske religije* , jevrejstvo, kršćanstvo i islam saglasne su u temeljnim istinama vjere: jednoći Boga, Njegovom znanju koje obuhvata sve postojeće, Njegovoj providnosti u svijetu koji (je) sve (stvorio) stvara iz ništa, vječnosti individualne ljudske duše i postojanja nagrade i kazne na budućem svijetu.

Aristotel je, kao filozof, istraživao i isticao filozofske istine i one se razlikuju od osnovnih (objavljenih) religioznih istina. Ova

³²⁷ M. Gorce, *Avicenne*, u: Dict. Hist. Geogr., eccl. Vol. I. col. 1107-1119.

³²⁸ E. Lucka, *Torquemada i inkvizicija u Španjolskoj*, str.24.

³²⁹ M. Grabmann, *La filosofia della cultura second Tommaso d'Aquino*, Bologna, 1931., str. 19.

'neodrživa' razlika između 'tri velike religije', s jedne strane, i (sada izvornog) Aristotela s druge strane, usmjerila je postperipatetička filozofsko-teološka istraživanja i interesovanja - neovisno o religiji njihovih nosilaca - na pomirenje i usaglašavanje Aristotela i fundamentalnih vjerskih učenja/dogmi. Ibn Rušd je smatrao da su sve ranije interpretacije Aristotela odstupale od bitnog mišljenja Prvog učitelja i njegovog izvornog teksta. U tom smislu, Ibn Rušd je izgradio genijalnu filozofsku teoriju pomirenja i usaglašavanja Aristotela i islamske religije kao istine ('hermeneutičko-inteligibilnog') sjedinjenja filozofije i religije. Njegovo 'islamsko rješenje' bilo je, izravno ili potencijalno, i kršćansko i jevrejsko, jer, 'tri religije', u biti, čine jednu i istu religiju. Crkva je, u XIII i XIV st. - iskazujući krajnji fundamentalizam/ekstremizam - napala i odbacila ovu teoriju, i u nekoliko navrata (1210., 1215., 1250., 1270., 1277.), uz pritisak pape, zabranila pojedine knjige Aristotela i Ibn Rušda i zaprijetila da će kazniti svakog ko se bavi zabranjenim aristotelovsko-rušdovskim pitanjima.

Pariški biskup Etienne Tempier je 15. decembra 1270. godine objavio crkvenu osudu i proglašio petnaest Ibn Rušdovskih postavki pogrešnim i zabranjenim. Međutim, posljednje dvije nisu pripadale Ibn Rušdu nego Albertu Velikom i Tomi Akvinskom koje su preuzeli od Aristotela, a te su: pitanje jednoće ljudskih formi i jednostavnosti anđela. Oba pitanja suprotstavljala su se augustinističkim, tradicionalno-kršćanskim teorijama - koje su odbacivale i aristotelizam i rušdizam - o brojnosti supstancijalnih formi i formalnomaterijalnom nastanku anđela. Sljedeće tvrdnje smatrane su postavkama Ibn Rušda i bile su zabranjene:

1. postojanje samo jednog uma (za sve ljude),
2. pogrešnost razumijevanja koje tvrdi da je čovjek onaj koji spoznaje/percipira,
3. ljudska volja hoće/želi ili izabire pod vidom nužnosti,
4. sve što nastaje u svijetu nužno je podređeno uticaju nebeskih tijela,
5. svijet je vječan/nevremenit,

6. ne postoji prvi čovjek,
7. duša je forma čovjeka kao čovjeka i ona propada sa smrću,
8. duša, nakon smrti, ne može biti kažnjena materijalnim vidom vatre,
9. slobodna volja je trpna, a nije aktivna snaga i moć, i ona je nužno podređena htijenju,
10. Bog ne poznaje partikularije,
11. Bog (s)poznae samo sebe samog,
12. ljudska djela nisu podređena Božjoj providnosti,
13. Bog ne može darovati/dodijeliti vječnost ili nematerijalnost/spiritualnost nečemu što propada ili nestaje ili se utapa u nešto drugo.

1277. godine u novoj crkvenoj osudi rušdizma, koja će uključiti i izgovor o „dvostrukoj istini“, bit će osuđeno 219 pitanja/teza koje će biti usmjerene protiv profesora Filozofskog fakulteta u Parizu (osnovan 1215.), a posebno Sigera od Brabanta, koji će zbog svojih rušdovskih stavova, inkvizicijski, biti i pogubljen, kao i protiv svih onih koji su prihvatali i tumačili arapsko-islamske filozofe i Ibn Rušdovu filozofiju, a posebno teoriju o aktivnom umu i vječnosti/nevremenitosti svijeta.³³⁰

4. IBN RUŠD I DIJALOG KULTURA I RELIGIJA MEDITERANA BEZ OBALA

S druge strane, postoje shvatanja da kršćanska religija ne stoji u suprotnosti sa ovom teorijom koja iskazuje poštovanje i uvažavanje temeljnih istina 'nebeskih religija'. U to nas uvjeravaju i postup-

³³⁰ M. R. Hayoun, *Averroes et l'averroïsme*, Paris, 1991., str. 83-84, 75-120; Vidjeti: P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Fribourg, 1899., str. CLXIII-CCV; T. Akvinski, *O jednosti uma protiv averoista*, u: T. Akvinski, *Opuscula pholiosophica*, Zagreb, 1995., I, str. 28-141.; F. Koplston, *Istoriya filozofije*, Beograd, 1989., II, str. 427-433.; E. Gilson, *Uvod u kršćansku filozofiju*, Zagreb, 1995., str. 66-88.

ci crkvenih vlasti koje su, na primjer, u tim zabranama, nepomišljeno osudili i neke stavove Tome Akvinskog da bi, nakon kraćeg vremena, njegovu misao proglašili zvaničnim učenjem kršćanske/katoličke Crkve. To znači da se crkveno-teološke interpretacije religije, kao interpretativna tradicija, mijenjaju, i da su ovisne o vremenu i povijesnim okolnostima, dok su istine autentične objavljene religije, kao konstitutivna tradicija, konstantne, vječne i nepromjenljive, i one, zapravo izražavaju i svjedoče jednu istinu. S te pozicije, Ibn Rušd vrši i kritiku islamske teologije, *kelama*. S druge strane, Aristotel, rušdovski aristotelizam i sam Ibn Rušd kao i njihovi arapski i latinski interpreti i sljedbenici, i pored progona, zabrana, osuda i zatvaranja od strane crkvenih vlasti na čelu sa papom, nazaustavlјivo su prodirali na evropske škole i univerzitete (Pariz, Oksford, Koln, Bolonja, Padova, Dubrovnik). Ti uticaji, iskazivani kroz brojne filozofske krugove antikršćanstva i pokrete latinskog (anti)rušdizma, doveli su do velikog razvoja srednjovjekovnih kršćanskih filozofija i njihovog dramatičnog odvajanja od univerzalizma crkveno-teološke misli. Averoizam postaje vladajući oblik mišljenja na Zapadu; od kraja XII/VI H. do kraja XV/IX H., on ostaje dominantna škola filozofskog mišljenja, neovisno o oštroj reakciji koju je izazvao, prvo među *muslimanima-maurima* Španije, a potom među jevrejskim *talmudistima* i, najposlije *evro-kršćanskim klerom* i svećenstvom. Zbog toga je Rodžer Bekon (13.-o st.) isticao da su Saraceni osnivači „*sciencia experimentalis*“ i pisao: „Filozofija je specijalno područje nevjernika, tj. Arapa, i mi smo je svu dobili od njih“. ³³¹

Razdoblje „od 1100.-e do 1500.-e god je, otprilike, bilo vrijeme koje je posvjedočilo jednu novu civilizaciju u zapadnoj Evropi koja se odlikuje islamskim uticajima u području nauke. To razdoblje je u historiji poznato kao doba *evropske arabistike*, odnosno period u kome se Evropa poarabljivala i u kojem su arapske nauke i

³³¹ S.Hadžalić, *POF*, 1974, br. 21, str.113.

znanosti bile primaran izvor svim naučnim djelima u Evropi“³³². Tako je, „u sutoru umiruće epohe koja se borila za svoj opstanak“ (Premec) krenula nova i slobodna filozofska-znanstvena misao, veliki pokret i nova epoha prosvjetiteljstva kao renesansa, reformacija i orijentalizam u Evropi, kao veliki zanos oslobođanja srednjovjekovnog čovjeka na Zapadu od strogosti i dominacije tradicionalnih teološko-metafizičko-mitoloških učenja i neupitnosti autoriteta apsoluta religija-Crkva.

Arapsko-islamska filozofija, preko Ibn Rušda, prvog (Arapa) Evropljanina, i njegovih jevrejsko-latinskih sljedbenika i protagonista, višestruko je uticala na zapadno-evropsku misao:

- a) uspostavila je i isposredovala vezu između antičkog razdoblja grčke filozofije i filozofije evropskog novovjekovlja;
- b) inicirala je humanističko-prosvjetiteljski i reformatorski pokret u Evropi i na Zapadu uopšte;
- c) uvela je društveno-historijske i prirodne nauke;
- d) uvela je naučno-istraživačku metodu i metodologiju;
- e) omogućila je kršćansko-jevrejskim skolastičarima usklajivanje i razdvajanje vjerovanja i mišljenja;
- f) dovela je u pitanje inkviziciju, razobličila njenu jevrejsko-arapsku dimenziju i stimulirala zapadno-evropski misticizam i simbolizam;
- g) postavila je temelje mediteransko-italijanskoj renesansi, i izravno uobličila savremenu evropsko-sekularnu i religioznu misao do vremena Dekarta, Spinoze, Kanta,³³³ Lutera i Kalvina a i nakon njih, sve do J.W. Getea, K. Marksа, L. Tolstoja, A. Camusa, H.L. Borhesa, K. Jaspersa, G. Marcela, E. Blocha, M. Eliadea, H.G.

³³² A.Smajlović, *Filozofija orijentalistike i njen uticaj na razvoj savremene arapske književnosti*, Kairo, 1974, str.198., preveo s arapskog M.Kico, (u rukopisu).

³³³ H. Z. Ulken, *Uticaj islamskog mišljenja na Zapad*, u: M.M. Šarif, Historija islamske filozofije, II, Zagreb, 1988., str. 353.; Vidi: T.Fabre, Autour d'Averroes, L'heritage anadolu, Rencontres d'Averroes, Marseille, 2003., str.1-128.

Gadamera, H. Sušića, R. Ivezović, D. Pajina, K. Prohića, E. Verbera, A. Smajlovića, A. Šarčevića, M. Filipovića i drugih.

Ibn Rušdova filozofija i njene žive i raznolike tradicije unutar evropske misli, sve više prepoznatljive, izražavaju ključna pitanja i probleme arapsko-islamske filozofije i nauke unutar srednjovjekovlja i srednjovjekovne filozofije uopće, i odslikavaju paradigmatične ideje i spoznaje arapsko-islamske kulture i civilizacije tokom XI/V H. i XII/VI H. stoljeća. Neke od njih, iako već povjesno transformisane i ugrađene u druge i drugačije, savremene evropske i svjetske tradicije, kulture i religije, ili pak, tendenciozno, svedene na samo historijski vrijedne, ne samo da su u svoje vrijeme imale najviši mogući značaj nego to, ponovo, u nastupajućoj eri „sekularne obnove religije“ kao fundamentalističke geo-politizacije tradicionalnih religija i Crkve, zadobijaju i danas. Sve to, u najmanjoj mjeri, (i pored, paradoksalno, s početka XXI-og vijeka, novih evro-američkih neokolonijalističkih i neokrstaških okupacija i udara na savremene nacionalno-islamske države i njihove istaknute pojedince, udara koji, uz potpunu kontrolu javnih medija i interneta, a preko afirmacije križa kao simbola sekularnih država i ustanova, podrazumijevaju ograničenost kretanja, boravka, rada, oblaženja, obrazovanja, vjerskih obreda i broja muslimana-vjernika na Zapadu kao svojevrsnog oblika svjetskog rata protiv islama:tako se u Sarajevu pod Visokim predstavnikom toleriše antiislamizam i islamofobija, ponovo ukida vjersko obrazovanje u školama i na fakultetima, i podiže spomenik jednom papi, blaženom, za kojeg „stih poslije Srebrenice, drugog Aušvica“ kaže da „meni i mojima otac nisi bio“ /A.Burić/, dok drugi, njegov naslijednik, kojem se pridružuje i novi patrijarh srpski, otvara muslimansko pitanje u Evropi i iz Regensburga šalje otvorene antiislamističke izjave) upućuje na mogućnost ili, čak, nužnost preispitivanja i prevrednovanja tradicionalne filozofije i religije a posebno povijesti evropske filozofije i njenog andaluzijsko-iberijsko-balkanskog nasljeđa, pa makar, za početak, i u formi jednog novog čitanja i pisanja općih, ali i posebnih historija filozofije kod nas i u svijetu.

م. أورهان بايراكتارفيتش، المدرس المساعد

أثر ابن رشد في تطوير الفلسفة الغربية الأوربية
(المدخل إلى النقد الفلسفى الأول لللاهوتية و التصوف في عصر
الدين: تحول ميتافيزيقا، "الرشدية" اللاتينية - اليهودية،
التعليم الأوربي و العلمانية)

الملخص

كان أرسطو الجديد، و الأرسطوطالية الرشدية، و ابن رشد نفسه، و كذلك أتباعهم العرب و اللاتينيون، بالرغم من الاضطهاد، و المنع، و الاستنكار، و الاعتقال من قبل السلطة الكنائسية، و البابا في رأسها، يدخلون المدارس و الجامعات الأوربية (باريس، أوكسفورد، كيلن، بولونيا، بادوفا، دوبروفنيك) دخولا لا يُوقف. إن تلك الآثار الفلسفية الجديدة، المتجلّى من خلال عدد كبير من الدواوين الفلسفية و حركات "الرشدية" اللاتينية - اليهودية و المرافقة بكثرة من المراجع الفلسفية المترجمة من العربية إلى اللاتينية، أدت إلى تطوير المذاهب الدينية الكبير للقرون الوسطى و تفريقيها المتواتر عن كونية الفكر اللاهوتي الكنائسي. ظهر الفكر العلمي - الفلسفي الحر و الجديد، الحركة العظيمة و مشروع التعليم الحديث، كالنهضة و الإصلاح في أوروبا، و كالإعجاب الكبير بتحرير الإنسان للقرون الوسطى بالغرب من سيادة التعاليم اللاهوتية - الميتافيزيقية - الخرافية التقليدية و صرامتها التي كانت تقف بوسطها فكرة المستبد "الدين - الكنيسة".

الكلمات الأساسية: اللاهوتية، "الرشدية" اللاتينية - اليهودية، الميتافيزيقا، الحق و المنهج، الفلسفة الدينية، مدارس الترجمة من العربية إلى اللاتينية، الاستنكار الكنائي، العلمانية، الاستشراق الأوروبي كالفلسفة، حوار الأديان و الثقافات.

Orhan Bajraktarević, MA Lecturer

THE INFLUENCE OF IBN RUSHD / AVEROES ON THE DEVELOPMENT OF WEST-EUROPEAN PHILOSOPHY

(Introduction to the first philosophical criticism of theology and mysticism in the epoch of religion: the transformation of metaphysics, Latin-Jewish averroism / Rushdism, the European Enlightenment and secularization)

SUMMARY

New Aristotle, Rushdian-averroistic Aristotelianism and Ibn Rushd and their Arab and Latin interpreters, followers and protagonists, in spite of persecution, prohibition, condemnation and imprisonment by the ecclesiastical authorities, headed by the pope, inevitably have penetrated the European schools and universities (Paris, Oxford, Cologne, Bologna, Padua, Dubrovnik).

KNJIŽEVNOST

Dr. Jusuf Ramić,
profesor emeritus

ANDALUZIJSKA KNJIŽEVNOST O jednom književnom djelatniku u ovoj oblasti

SAŽETAK

Muhammed Abdulmun'im Hafadži rođen je u Egiptu. Tu se školovao i radio. Bio je profesor arapskoga jezika i književnosti na al-Azheru i dekan Fakulteta arapskoga jezika u Asjutu. Pred njim su mnogi završili svoje studije, a jedan od mnogobrojnih njegovih učenika je i autor ovog rada.

Književni opus Muhammeda Abdulmun'ima Hafadžija zaista je impresivan. Posebnu pažnju je posvetio izučavanju historijskih književnih cjelina kao što je arapska književnost u Andaluziji, s posebnim osvrtom na pojavu strofičke poezije u toj književnosti.

Dolaskom Arapa na ove prostore dolazi i do susreta jedne i druge kulture i utjecaja Arapa na provansalsku poeziju. Sama riječ trubadur čini se da je uzeta iz arapske riječi tarrebe, koja ima značenje pjevanja uz instrumentalnu pratnju.

Analizirajući strofičku poeziju Andaluzije, Hafadži dolazi do zaključka da je ta poezija prvo nastala na arapskom Istoku, a

da je kasnije bljesnula u Andaluziji. To mišljenje dijeli i Frančesko Gabrijeli, koji ovu poeziju smješta čak i u predislamsko doba.

Ključne riječi: Andaluzija, književnost, strofička poezija, muvaššah, zedžel, trubaduri, Provansa, albigenzi...

1. MUHAMMED ABDULMUN'IM HAFADŽI – KNJIŽEVNI OPUS

Među savremenim arapskim historičarima andalužijske književnosti posebno mjesto zauzima Muhammed Abdulmun'im Hafadži. On je rođen u delti Nila. Tu je odrastao, a fakultetsko obrazovanje je stekao u Kairu. Nakon toga je upisao postdiplomski studij na Fakultetu arapskoga jezika. Tu je magistrirao i doktorirao iz oblasti arapske književnosti. Tema njegovoga doktorskog rada bila je *Ibn el-Mu'tezz i njegovo naslijeđe u književnosti, književnoj kritici i stilistici*. U radu je podrobno govorio i o knjiženim traktatima Ibn al-Mu'tezza, komentarisao njegovo djelo *el-Bedi'* iz oblasti stilistike, a onda je dobar dio disertacije posvetio i komparativnoj književnosti (Ibn el-Mu'tezz i Ibn er-Rumi).

Književni opus Muhammeda Abdulmun'ima Hafadžija zaista je impresivan. Posebnu pažnju je posvetio izučavanju historijskih književnih cjelina, kao što je arapska književnost u Egiptu (*Qissatu l-edebi fi Misr*), arapska književnost u Libiji (*Qissatu l-edebi fi Libija*), arapska književnost u Hidžazu (*Qissatu l-edebi fi l-Hidžaz*), arapska književnost u Sjevernoj i Južnoj Americi (*Qissatu l-edebi fi l-mahdžer*) te arapska književnost u Andalužiji (*Qissatu l-edebi fi l-Endelus*).

2. ANDALUZIJSKA KNJIŽEVNOST – MUVAŠŠAHAT

Ovo posljednje djelo iz književnosti obuhvata velik broj kraćih biografija književnika Andaluzije i bavi se analizom poezije i proze na ovim prostorima. Posebnu pažnju Hafadži je posvetio pojavi i analizi muvaššaha i zedžela u andaluzijskoj strofičkoj poeziji.

Hafadža smatra da je ova strofička poezija prvo nastala na arapskom Istoku. Njen izumitelj je Ibn el-Mu'tezz. U ovom pregledu historije arapske književnosti u Andaluziji on navodi jedan muvaššah ovog pjesnika koji se nalazi u njegovom divanu u rukopisu i u štampanom primjerku. Ako je tačno da je ovo njegov muvaššah, onda je on izumitelj ove strofičke poezije, a ne Muqadim ibn Mu'affa el-Qabri, koji je živio i radio u Andaluziji u malome mjestu Qabra, koje se nalazi u središnjem južnom dijelu Andaluzije.

Bilo kako bilo, ova poezija je bljesnula u Andaluziji. Ona se razlikuje od klasične arapske poezije po tome što se ne uklapa u jedinstvenu rimovnu šemu. Najbolji primjer ove poezije imamo kod Tutajlija, slijepog pjesnika iz Tudela nedaleko od Kordobe, koji se našao u sastavu jedne grupe pjesnika u Sevilji koji su, nakon što je on kazao svoj muvaššah:

*Smijući se, pokazuje bisere – otkrivajući lice kao pun
mjesec;
pretjesno je vrijeme za njega – a obuhvatile su ga moje
grudi*

ostali zapanjeni i svi su, na kraju, svoje pjesme pederali i uništili ih.³³⁴

Muvaššah može biti potpun i nepotpun, odnosno čelav (*aqra'*). Muvaššah Tutajlija je potpun jer se sastoji iz šest *aqfala* (*tornada*) i pet stihova (*ebyat*). Njegov početak je u punom skladu

³³⁴ Ibn Haldun, *Muqaddima*, 2/1065, al-Qalem, Sarajevo, 2007. (prijevod T. Muftić)

sa posljednjim qiflom u kome se nalazi *hardža (finida)* koja je nagoviještena riječima *juganni*.

Hardža je vrlo važna u ovoj poeziji. Obično je kazana na klasičnom arapskom, a ponekad i na romanskome jeziku ili, pak, na arapskom pučkome jeziku. Ona može biti nagoviještena i riječima: Rekao sam, ili Rekla je, itd.

Budući da se u muvaššahu nalaze tragovi stranih riječi, mnogi njegovu pojavu i nastanak vide u romanskome jeziku (Julijan Ribera). Međutim, radi se samo o pretpostavkama koje, nažalost, i neki arapski istraživači prihvataju (Mustafa 'Aved el-Kerim) i ističu da su neki pjesnici Andaluzije imitirali romansku poeziju koju su pretvorili u pjevanje uz instrumentalnu pratnju.

Frančesko Gabrieli ne prihvata ovo mišljenje. Mnogo je vremena, po njemu, potrošeno u raspravama o tome kako je Qabri ili neko drugi došao do ove novine. Nije potrebno postulirati, kao što je to učinio Ribera, nikakvu izgubljenu i veoma staru rimsku ritmicu jer se u samoj arapskoj poeziji mogu naći preteče ovakve strofike. Ima je u jednoj pjesmi Abu Nuvasa i u rudimentarnim strofičkim kombinacijama koje se nazivaju *musemat*, a od kojih se jedna pripisuje još Imru ul-Qajsu. No slijepac iz Qabre i njegovi sljedbenici razvili su i popularizovali ove izdvojene začetke i stvorili književni rod koji se s pravom može nazvati *andaluzijskim*.

3. ANDALUZIJSKA KNJIŽEVNOST – ZEDŽEL

Zedžel je nastao iz muvaššaha. Naziva se još i pučkom pjesmom. Njegova postojbina je Andaluzija. Najpoznatiji pjesnik zedžela je Ibn Quzman. Njegov savremenik je Muhlif el-Asvad. Poslije njih istaknuto ime u ovoj poeziji je Madgallis, zatim Ibn Gahdar iz Sevilje, Ibn el-Hatib, Ebul Hasan Sehl ibn Malik, el-Alusi i dr.

Ono što su Mutenebbi i Ebu Tamam na Istoku, to su Ibn Quzman i Madgallis na arapskom Zapadu. Prvi je (Ibn Quzman)

pazio na sadržaj zedžela, a drugi (Madgallis) je više pažnje posvetio riječima, manje sadržaju.

Ibn Quzman je rođen u Kordobi 1086. god. Mnogo je putovao. Bio je u Sevilji, Granadi i drugim gradovima Andaluzije. Poznavao je arapski i romanski jezik. U mладости je pisao poeziju na klasičan način, a onda je metrički sistem postepeno napuštao dok se toga nije potpuno oslobođio. Njegova poezija je sakupljana u 8. hidžretskom stoljeću u jednu zbirku u Palestini u gradu Safedi. Danas se taj rukopis nalazi u Lenjingradskoj biblioteci u Rusiji. Nykl je taj rukopis objavio 1933. god., i to je prvo nekritičko izdanje ove poezije. Drugo kritičko izdanje objavljeno je nešto kasnije. Sve što je u prvom izdanju propušteno, u drugom je ispravljeno. Na taj način je istraživačima olakšana upotreba ovog divana. U divanu se nalazi oko 150 pjesama. Trećinu od toga Ibn Quzman je kazao uvažavajući jedinstvenu rimovnu šemu. Ostali dio pjesama ne uklapa se u ovu šemu. Ibn Quzman je umro 1159. god.

Bio je pjesnik na dvoru, a tu ulogu je, nakon njegove smrti, preuzeo Ebu Abdullah b. Hadždž, poznat kao Madgallis, koji je umro godinu dana poslije Ibn Quzmana.

4. UTJECAJ ARAPA NA POJAVLJIVANJE TRUBADURA

Najistaknutiji pjesnici muvaššaha i zedžala su, prema Hafadžiju, Ahmed ibn Abdi Rabbihu, Jahja b. Beqī', Ebu Bekr el-Abjed, Tutajli – slijepi pjesnik, Ibn Badždža – poznati anduzijski filozof, Lisanuddin el-Hatib – poznati historičar Andalusa, Ibn Hardus, Ibn Zuhr – poznati filozof, Ibn Quzman, Madgallis i mnogi drugi. Uz nabranjanje istaknutih pjesnika ove poezije, Hafadža navodi i njihove biografije i fragmente iz njihove poezije, zatim vrši analizu ove poezije i njen utjecaj na trubadure u južnoj Francuskoj. U tom pravcu on donosi stihove el-Abjeda i upoređuje ih sa stihovima Markabra iz kojih se vidi da je ovaj drugi bio pod utjecajem araps-

ke poezije u Andaluziji. Na kraju ove usporedbe citira jedan dio muvaššaha el-Abjeda koji je živio u 12. stoljeću, a u kome se, pisano latinicom, kaže:

*Ma lezze li šurbu rahin 'ala rijadi l-eqahi
Levla hedime l-višahi iza eta fi s-sabahi
Ev fi l-asili edha jequlu
Ma li š-šumuli letamet haddi
Ve li š-šimali hebet fe male
Gusnu i'tidalin dammehu burdi*

U prijevodu T. Muftića to izgleda ovako:

*Nije mu priyatno piti vino – na livadama tratinčica
Ako neko vitkog struka – kada dođe izjutra il' u predvečerje kaže
Zašto me hladno vino – udarilo po obrazu,
A sjeverni vjetar- puhnuo savivši skladnu granu – koju
je obuhvatio moj ogrtač?*

Markabri u svojoj poemi također kaže:

*Ai com es encabalada
La falsa razos daurada
Deman totas vai triada
Va ben es fols qui s'i fia
De sos datz ca plombatz vos gardatz
Qu' enganatz n'a assatz so spchatz e mes en la via*

To u prijevodu A. Smajlovića s arapskog jezika glasi:

*Ah! Kako su snažni i nakićeni argumenti žena!
Ali ona (moja draga) je u tome drugaćija od ostalih!
Ah! Kakva strašna ludost vjerovati onome što govore.
Čuvaj se njihova obećenja! Znaj da su mnoge obmanile
i na cjedilu ih ostavile.*

Trubadurski pjesnici su bili, ističe Suhejr Qalamavi, u neposrednom kontaktu s arapsko-islamskom kulturom u Andaluziji. Samo ispitivanje literarnih kompozicija trubadura dovoljno govori u kojoj su mjeri na njih utjecali andaluzijski muvaššah i zedžel. Sličnost kompozicije tako je očita da bi zbilja bilo tvrdoglavu poricati njihov utjecaj na provansalskog pjesnika. Ako naporedo stavimo arapski muvaššah el-Abjeda i francusku poemu Markabrija, zapazit ćemo sličnost u šemi rimovanja. Ovaj primjer govori dovoljno. Međutim, ima još mnogo primjera u trubadurskoj poeziji.³³⁵

El-Abjad i Markabri su dijelili istu sudbinu. Oba su pogubljena u isto vrijeme i skoro na isti način. Markabri je rođen u Gaskonji, provinciji koja se naslanjala na sjevernu Španiju. Jedno vrijeme je tu živio, a onda se našao u Barceloni, zatim u Kastilji, da bi se na kraju vratio u Provansu gdje je, putujući po južnoj Francuskoj, poginuo od nepoznate osobe.

Iza sebe je ostavio 44 kaside, odnosno satire koje su sakupljene i objavljene 1909. god. u Tuluzu pod naslovom *Poesie complete des troubadours*. U njima se kritički osvrće na lagodan život vladajućih struktura, što ga je kasnije života koštalo. Bio je pod snažnim utjecajem arapske kulture. To je vidljivo i u pjesmi koju ovdje donosimo u originalu i u prijevodu na arapski i naš jezik:

Estornel (u originalu)

*Estronel, cueill ta volada:
Deman, ab la matinada,
Iras m'en un' encotrada
On cugei aver amine:
Trobaras e veiras
Per que vas; comtar l'as
E'ill diras en eis pas*

³³⁵ Mekki-Qalamavi, *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, al-Qalem, Sarajevo, 1999., *Uticaj u oblasti književnosti*, 53.

Per que se traslia.

Az-Zurzur (na arapskom, pisano latinicom)

*Tir ejjuhe z-Zurzuru muhalliqan
Ve gaden fi s-sabahi mubekkiren
Tevedždžeh nahve beledin telqa
Fihi bi muhbubetin li hunake
Tedžiduha ve teraha
Ve muhimmetuke hije:
En tequle leha mustefsiren fi nefsi l-vaqti limaza hanet
'ahdeha*

Ptica (u prijevodu na naš jezik)

*Ptico, poleti, kreni,
U osvit zore porani!
Idi, nigdje ne skreći,
Do mjesta gdje ćeš moju voljenu naći!
Kad je nađeš, trebaš joj reći, zapravo pitati,
Što me je iznevjerila, što je obećanje prekršila.*

Ideja o upotrebi ptice kao emisara u arapskoj andaluzijskoj književnosti postojala je i prije Markabrija. O tome imamo podatka u djelu el-Maqqarija *Nefhu t-tajjib* (1/338). Očito je da je Markabri bio upoznat s ovom idejom.

Markabri je bio pjesnik čulne ljubavi za razliku od J. Rudela koji je više upražnjavao uzritsku ljubav. Oni su oko žene stvorili atmosferu koja je potpuno odgovarala atmosferi u arapskoj književnosti. Jedan od popularnih koncepata ljubavi kojeg su se pridržavali trubaduri bila je pokornost ljubavnika pred svojom dragom. Guillaume IX, prvi pjesnik koji je imitirao zedžel, tu pokornost koristi u tolikoj mjeri da pridjev *abedinez* izjednačava sa zaludjelim ljubavnikom. Ovo je, čini se, preuzeto iz arapske poezije. U djelu *Tavqu l-hamama* Ibn Hazma postoji jedan odjeljak pod naslovom

Pokornost u kome on kaže: Jedno od iznenađujućih svojstava ljubavi jeste pokornost zaljubljenog volji voljene koji svoju narav prisiljava da se promijeni kako bi odgovarala prirodi njegove drage... Čovjek je surov, grub i najednom se ta surovost i grubost pretvara u nježnost, a nepokornost u pokornost.

*Da li će nam bliskost biti vraćena,
I da li sudbini ovoj dolazi već kraj?
Jer mač je sad postao rob trske, a
Progonjena gazela se pretvorila u lava.*

Guillaume IX je bio dobar poznavalac arapskoga jezika. Dva puta je bio u Andaluziji. Prvi put 1101. god. i drugi put 1120. god. U njegovoј poeziji ima priličan broj arapskih riječi. On često upotrebjava muški rod imenica kada se obraća svojoj dragoj: *Si-m vol mi dons s'amor donar* kao što su se i arapski pjesnici često obraćali svojoj voljenoj u muškom rodu iz poštovanja prema njoj: *mevlaje, sejjidi* (moj gospodaru). Neki orijentalisti smatraju da je i sama riječ trubadur, koja nema infinitiva u francuskome jeziku, uzeta iz arapske riječi *tarrebe*, koja ima značenje pjevanja uz instrumentalnu pratnju.

5. TRUBADURI I KATARIZAM

Albigensi su srednjovjekovna sekta tako nazvana po gradu Albiju na jugu Francuske, gdje joj je bilo sjedište. Njeni pripadnici se, također, nazivaju i „katari“ (čisti). Doživjeli su svoj uspon u 12. i 13. st. Odbacili su papsko kršćanstvo i učenje po kome je Isus ubijen i razapet na križ. Crkveni brak je za njih, također, bio neprihvatljiv. Križarski ratovi koje je protiv njih poveo papa Inoćentije III praktično su ih istrijebili oko 1250. god.

Sama riječ *cathare* derivirana je iz grčke riječi *catharos* i ima značenje riječi *purete* pa se otuda oni i nazivaju „čisti“. Mejsum,

međutim, ne isključuje mogućnost da ova riječ ima značenje riječi *kevser* u istoimenoj suri, pozivajući se na Muhjuddina ibn Arebija, koja govori o monoteizmu, a isključuje mogućnost da su katari hereza i da pripadaju manihejizmu. Po njemu, oni su pripadnici vjere koja se potpuno razlikuje od kršćanstva.

Da li je islam utjecao na pojavu katara u Okcitaniji (Occitanie) u francuskoj pokrajini koja se proteže od rijeke Rone (Rhône) sjeverno do Pirinejskih planina južno i od Alpa na istoku do Atlantskog okeana na zapadu, teško je reći. Svi dokumenti koji o tome govore uništeni su za vrijeme križarskih ratova koje je pokrenuo Inoćentije III.

Da li su trubaduri bili katari? Oko toga se mnogi razilaze. Jedni tvrde da su to dva odvojena pokreta koji nemaju ništa zajedničkog, mada su nastala u isto vrijeme i na istom prostoru.

Drugi smatraju da su trubaduri bili katari; da su se kritički odnosili prema rimskoj crkvi, da su je žestoko napadali i da o tome imamo podataka u njihovoj poeziji.

Guillaume Piguera bio je savremenik križarskih ratova koji su vođeni protiv katara. Rođen je u Tuluzu, a napustio je ovaj grad nakon što su ga križari zauzeli 1216. god. Borio se kao trubadur protiv Crkve i njenih zakona. Umro je 1250. god. Jedna od najboljih njegovih poema u kojoj se kritički osvrće prema Rimu nosi naslov *Sisventes contre Roma*, napisana između 1226. i 1229. god. i smatra se najžešćim napadom na papstvo u srednjem vijeku. Kasida se sastoji iz 23 strofe, a objavljena je u Parizu 1961. god. u *Anthologie de la poesia occitane*.

Često je bio na udaru Crkve pa je, sklonivši se, dosta vremena proveo u južnoj Italiji i Siciliji na dvoru Fridriha II, također pjesnika, ljubitelja filozofije i lijepo riječi. Stari arapski izvori navode da je učitelj Fridriha II bio sicilijanski kadija pa je otuda provijavala i njegova naklonjenost prema filozofiji, logici i medicini. Jedan je od najmoćnijih vladara kršćanskog svijeta u tom vremenu. Godine 1228. bio je predvodnik šestog križarskog pohoda sa šest stotina vojnika u kome nije prolivena ni jedna kap krv. Taj pohod se zavr-

šio sklapanjem mirovnog ugovora između njega i sultana el-Kamila po kome je sultanu vraćen Jerusalim, a kršćanima dato pravo da sigurno obavljaju obrede hadža.

Fridrih II je bio baštinik skoro svih znanosti. Govorio je tečno arapskim jezikom i čitao klasična djela na ovome jeziku. Bio je u kontaktu s velikim brojem muslimanske uleme kako na arapskom Istoku, tako i na Zapadu u Andaluziji. Tražio je rješenja za mnoge probleme u vremenu u kome je živio i djelovao. O tome imamo podataka u djelima Maqrizija i drugih arapskih historičara. Mada ga je Dante smjestio u pakao, ipak je o njemu rekao da je bio dostenjan svakog poštovanja. U njegovom vremenu osnovan je i napuljski Univerzitet koji je kasnije postao centar prevodilačke djelatnosti izvornih arapskih djela.

LITERATURA

1. Abdulmun'im Hafadža, *Qissatu l-edebi fi l-Endelus*, Bejrut, 1962.
2. Ibn Haldun, *Muqaddima*, al-Qalem, Sarajevo, 2007.
3. Mekki-Qalamavi, *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, al-Qalem, Sarajevo, 1999.
4. Frančesko Gabrieli, *Istorija arapske književnosti*, „Svjetlost“, Sarajevo, 1985.
5. Ibn Hazm, *Golubučina ogrlica*, Beograd, 1985.
6. Mejsum, *Te'siru l-muwaššahat fi t-trubadur*, Alžir, 1981.
7. Džedidi Tahir Lebib, *La poesie amoureuse des Arabes*, Alžir, 1973.
8. Nykl (A. R.), *Hispano-arabic poetry and its relations with the old Provancal*, Baltimore, 1946.
9. Borst Arno, *Die Kathares*, Štugart, 1953.
10. Auglade Joseph, *Les troubadours*, Paris, 1929.

د. يوسف راميتش، الأستاذ

الأدب الأندلسي:
عن أديب أندلسي

الملخص

ولد محمد عبد المنعم الخفاجي في مصر. درس و اشتغل هناك. كان أستاذ اللغة العربية والأدب العربي في جامعة الأزهر و عميد كلية اللغة العربية في آسيوط. درس عليه عدد كبير من الناس و من طلابه الكثيرين مؤلف هذا البحث.

إن عمله الأدبي مدهش. ولّى اهتمامه الخاص لدراسة الوحدات الأدبية التاريخية، مثل الأدب العربي في الأندلس، مع اللفتة الخاصة إلى ظهور الموشحات في ذلك الأدب.

و بوصول العرب إلى تلك البلاد تقابلت الثقافتان و أثر العرب في الشعر البروفانسي. و يبدو أن كلمة طروبادور نفسها اشتقت من الكلمة طَرَبُ العربية التي تدلّ على التغني المرافق بالموسيقى الآلية.

و محلّاً للموشحات الأندلسية استنتج الخفاجي أن ذلك الشعر ظهر أولاً في الشرق العربي و أنه لم يظهر في الأندلس فيما بعد. يشاركه في ذلك الرأي فرانتشيسكو غبريلي الذي يرجع هذا الشعر إلى المرحلة الجاهلية.

الكلمات الأساسية: الأندلس، الأدب، الموشحات، الرجل، طروبادور، بروفانس، البيجيون

Jusuf Ramic, PhD, Professor Emeritus

ANDALUSIAN LITERATURE ON A SINGLE LITERARY WORKER IN THIS AREA

SUMMARY

Abd al-Mun'im Khafajī Muhammed was born in Egypt. There he was educated and worked. He was professor of Arabic language and literature at Al-Azhar and the Dean of the Faculty of Arabic Language in Asyut. He was the teacher of many graduates, and the author of this paper was one of his students.

Literary opus of Muhammed Abd al-Mun'im Khafajī is really impressive. His particular attention was dedicated to the research of historical literature as a whole as the Arabic Literature in Andalusia, with special emphasis on the occurrence of strophic poetry in the literature.

With the arrival of the Arabs in these areas comes also the influence of the Arabs on the Provencal poetry. The word troubadour itself seems to have been taken from the Arabic word *tarraba*, which means singing with instrumental accompaniment.

Analyzing strophic poetry of Andalusia, Khafajī comes to the conclusion that the poetry first emerged in the Arab East, and later flashed in Andalusia. This opinion is shared by Francesco Gabriel, who placed this poetry, even in pre-Islamic era.

Key words: Andalusia, literature, strophic poetry, muwashshah, zajal, troubadours, Provence, Albigensians.

Dr. Jusuf Ramić,
profesor emeritus

IBN ZEJDUN – VELIKI PJESNIK MUSLIMANSKE ŠPANIJE

SAŽETAK

Ibn Zejdun je jedan od najvećih pjesnika muslimanske Španije. Rođen je u Kordobi 1004. god., a umro u Sevilji 1070. Dobar dio života je proveo u zatvoru. Pisao je o politici i književnosti i bavio se poezijom. Njegova zbirka poezije štampana je u Kairu 1932. god., a dvije poslanice *El-Džedelija* i *El-Hezelijja* u Bejrutu. Prvu je napisao u zatvoru, a drugu kada je izšao iz zatvora u kojoj je izvrgao podsmijehu Alija ibn Abdusa, rivala kod Vallade, kćerke halife El-Mustakfija. Prema mnogima, on je bio najveći pjesnik Endelusa. Pripadao je plemićkoj porodici Mahzum, jednom ogranku plemena Kurejš. Nosio je titulu *zu l-vizaretejni* (ministar mača i pera), dok je upražnjavao ovu funkciju.

Ključne riječi: period imitacije, prijelazni period, period originalnog stvaranja

ŽIVOTNI PUT IBN ZEJDUNA

Ibn Zejdun je jedan od najvećih pjesnika Endelusa. Rođen je u Kordobi 1004. god., a umro u Sevilji 1070. Njegovo puno ime je Abdulvelid Ahmed ibn Abdullah ibn Zejdun el-Mahzumi el-Kurtubi. S obzirom na to da je pripadao plemenu Benu Mahzum, razumijemo da je imao arapsko porijeklo, jer je pleme Benu Mahzum ogranač plemena Kurejš, kome je pripadao i Halid ibn Velid. Neki su napustili postojbinu svojih djedova i zajedno s drugim plemenima našli se na prostorima Endelusa. Ime Zejdun, kojim se završava lanac porijekla, kako to navode neki historičari, nije ime njegova djeda koji se nastanio na području Kordobe. Dodatak *vava* i *nuna* u prezimenu nije poznat u arapskoj genealogiji. S ovim prezimenom se susrećemo samo u Endelusu, npr., Abdun, Hamdun, Vehbun itd. Ovaj posljednji je bio i veliki pjesnik, koji u stihovima, u prijevodu D. Bučana, oplakuje svoju sudbinu i kaže:

*Ne, mana je moja jedina
Zla sudba što mi je suđena.
Pa zar kopljje valja korit
Što cilja ne znadoh pogodit?*

(„Mogućnosti“, 1979., str. 1028)

Iz svega ovoga možemo zaključiti, ističe Hasan Džad Hasan, da je dodavanje *vava* i *nuna* u prezimenu namjerno učinjeno, da bi se istakla veličina i poštovanje po kome su Endelužani bili poznati.

Ibn Zejdunov otac je bio pravnik i vrhovni sudija u Kordobi. Nauke je završio pred ocem i drugima koji su tada obitavali u tome gradu. Bavio se poezijom i u njoj je dosegao neslućene visine. Kada je za njega čuo Ibn Džehver, kordobski magistrator, primio ga je u svoju službu, u uredu za korespondenciju. Nedugo iza toga postao je i ministar, jedini u vlasti koji je održavao veze s ostalim magistratorima u Endelusu. Tada je dobio i titulu *zu l-vizaretejni* – zbog vještog rukovanja mačem i perom. Sudbina je htjela da se na-

kon ovog uspona nade u zatvoru zbog princeze Vallade, kćerke El-Mustakfija, koja je i sama bila pjesnikinja. Zbog ljubavne poezije koju je njoj posvetio, evropski biografi su ga uspoređivali s Tibulom i Petrarkom. Iz zatvora je slao pisma Ibn Džehveru tražeći milost i oprost. Međutim, u tome nije uspio, pa je na kraju pobjegao iz zatvora i našao zaštitu kod vladara Sevilje. U Sevilji je proveo ostatak života. Umro je u tom gradu 1070. god., gdje je i ukopan.

Endeluska književnost je bila pod velikim utjecajem arapske književnosti na Istoku. Otuda mnogi negiraju njenu originalnost (Ševki Dajf), a drugi je vide kao samostalnu i originalnu književnu tvorevinu (Hasan Džad Hasan). Bilo je, međutim, i onih koji smatraju da je ova književnost imala tri različita perioda: period imitacije, prijelazni period i period originalnog stvaranja.

PERIOD IMITACIJE (TAKLID)

Ovaj period traje od vremena kada su Arapi došli na ove prostore pa sve do jedanaestog stoljeća. Sav je u znaku imitacije i podražavanja arapskog Istoka kako u politici, tako i u kulturi i književnosti.

Frančesko Gabrijeli navodi stihove Abdurrahmana I. pa kaže: „Sjetni stihovi upućeni jednoj palmi Omajada Abdurrahmana, prvog nezavisnog emira Andaluzije (755-788.), gotovo simbolično stoje na početku arapsko-španske poezije i izražavaju njenu početnu veliku zavisnost od Istoka. Kao što se sirijski izbjeglica obratio drvetu koje ga je na krajnjem zapadu podsjetilo na rodnu zemlju, 'tudin ovdje ko ja što sam', kao što su arapski iseljenici prije njega mjestima u Andaluziji davali imena sirijskih središta (što će učiniti i Francuzi i Englezi u novom svijetu), tako se i čitavo najstarije pjesništvo iz emiratskog i halifatskog razdoblja ugleda na teme i stilove uvezene s Istoka.“ Evo tih stihova u originalu na arapskom jeziku, preuzetih iz djela *El-Andalus ve n-Nasir* (Ali Muhammed Radi, 1967., str. 80), i prijevodu Danijela Bučana („Mogućnosti“, 1979., str. 1020), u kojima Abdurrahman I. kaže:

في الغرب. نائية عن الأصل
عجماء. لم تطبع على خبل؟
ماء الفرات و منبت النخل
بغضىبني العباس عن أهلي.

يا نخل: أنت غريبة مثلّي
فابكي. و هل تبكي مكيسة
لو أنها تبكي. اذن لبكت
لكنها ذهلت. و أذهلنني

*O, palmo, sama ovdje zemlji ovoj ti si strana
Kao i ja od svojih si daleka.
Plaći! No zar nijema može plakat grana,
Kad suza bi mogla liti kao što lijem svoje,
Za vodom Eufrata plakala bi ljuto
I za sestricama što na obali joj stoje.
Al' ti ih se više ne znaš ni sjetiti
Ko što sam i ja, mrzeć neprijatelja,
Prijatelje morao zaboraviti.*

(Frančesko Gabrieli, *Istorija arapske književnosti*, Sarajevo, 1985., str. 144)

U politici Arapi na Zapadu su titulisali svoje emire titulama koje su bile u opticaju na Istoku, kao npr.: El-Mutevekkil, El-Mu'temid, El-Mu'tedid, Muste'in, Muktedir, Er-Rašid, El-Me'mun, En-Nasir, El-Mensur, itd. Čak je i ministar Abdurrahmana Nasira, Ebu Amir ibn Šuhejd, nosio titulu *zu l-vizaretejni*, po ugledu na ministre Istoka.

U književnosti je podražavanje i imitiranje Istoka još vidljivo je. Mnoga djela Endelužana pisana su u formi onih na Istoku. Autor djela *El-'Iqdu l-ferid* pisao je ovo djelo po ugledu na djelo *'Ujunu l-ahbar* Ibn Kutejba. Sahib ibn Abbad, kada je video ovo djelo, rekao je: „Evo, vraćene su nam stvari naše.“ *Ez-Zahira* Ibn Bessama također je napisana po ugledu na *El-Jetima* Sa'libija, *El-Hada'ik*

Džejjanija napisan je po ugledu na *Ez-Zehra* Isfahanija, i mnoga druga djela.

Organizuju se posjete istočnim dijelovima Hilafeta da bi se pribavile najpoznatije knjige. Mnogi historičari navode da je kordobski halifa Hakem II. poslao hiljadu dukata El-Isfahaniju, autoru djela *El-Agani*, da mu prvi primjerak tog djela pošalje prije nego se ono pojavi na Istoku. Djela Džahiza *El-Bejan ve t-tebjin* i *Et-Terbi'u ve t-tedvir* stigla su u Endelus još za života Džahiza. *Divan* Mutenebbija, još dok je ovaj veliki pjesnik boravio u Kairu, stigao je u Endelus, itd.

Istaknute ličnosti i nadareni pojedinci nazivani su imenima onih na Istoku. Rusafi je kod njih bio endeluski Ibnu r-Rumi, Ibn Hani zapadni Mutenebbi, Muhammed ibn Sa'id endeluski Asme'i, filozof Ibn Badža endeluski Farabi, Ibn Zejdun zapadni Buhturi, a Hamida bint Zijad endeluska El-Hansa, dok je Ibn Quzman u zedželu bio El-Mutenebbi u poeziji na Istoku.

Poezija je i formom i sadržajem oponašala svoje uzore na Istoku: opisi pustinje, „pustinjske lađe“, razni panegirici itd. I oni su kao i njihovi uzori na Istoku ostali na razini lirske poezije. Epska i dramska poezija njima je bila nepoznata, kao što je bila nepoznata i njihovim uzorima na Istoku.

Ono što se dešava na Istoku dešava se i na Zapadu, izuzimajući filozofiju, koja je na Zapadu bila zabranjena. Svaki onaj koji je čitao filozofska djela, ili se bavio filozofijom, bio je proglašen zindikom, otpadnikom od vjere. Velikih problema imao je Ibn Badža, a djela Ebu Hamida el-Gazalija javno su spaljivana. Među onima koji su napadali Gazalija bio je i Turtuši, Endelužanin, rođen u Tortozi u Endelusu, a umro u Egiptu u Aleksandriji. Ovaj period traje sve do jedanaestog stoljeća, kada se novi životni uvjeti nameću i daju poeziji specifičan karakter.

PRIJELAZNI PERIOD I IBN ZEJDUN

Jedanaesto stoljeće predstavlja prekretnicu. Mnogi pjesnici se počinju oslobađati tradicije u poeziji. Ovaj period mnogi nazivaju prijelaznim periodom, na čijem čelu se nalazio Ibn Zejdun, a s njim Ibn Ammar, Ibn el-Haddad, Ibn Hafadža i El-Mu'temid. Oni se vezuju za špansko tlo, oslobađaju se dvojnosti i pjevaju o manifestacijama života, a najviše o ljepoti prirode. Tako Ibn Hafadža pjeva o endeluskoj rijeci, El-Mu'temid o noći provedenoj pored rijeke, dok Ibn Zejdun pjeva o mjesecu na zapadu što se diže:

*Kao da je ona i tijek vode njene
Ljepotica što oko struka pojasa veže.*

*Slatke li noći na ležaju mehkog proplanka
Kud srebrena protječe rijeka vijugava.*

*O, Mjeseče, na zapadu što se dižeš,
Nevoljna je ljubav moja,
Jer ti me bolom sad razdireš:
Pripisa mi grijeh što sam si počinio.
U pravu si!
Oprosti mi što griješan nisam bio!*

(D. Bučan, „Mogućnosti“, 1979., str. 1026., 1021., 1023)

Ibn Zejdun je bio jedan od protagonistova absolutne pokornosti voljenoj osobi. To je vidljivo u stihovima koje preuzimamo iz časopisa „Mogućnosti“, u kojima on kaže:

*Ohola budi – ponizno ču molit.
Odbaci me – ja ču smjerno čekat.
Napusti me – za tobom ču hodit.
Šapni izdaleka – sigurno ču čuti.
Zapovijedi – volji ču se tvojoj ja pokorit.*

(D. Bučan, „Mogućnosti“, 1979., str. 1024)

On je, prema Frančesku Gabrijeliju, najveći endeluski neoklasičar. U njegovim čuvenim stihovima, iako oni nisu imuni na konceptualizam, nije moguće ne osjetiti toplinu lične iskrenosti, proživljenog iskustva, što je tako rijetko u ovoj stilizovanoj lirici:

*Sjetih se sa željom u Ez-Zehrai, među bistrim obzorjem
i blagim licem zemlje,
Dok je lahor jenjavao sa zalaskom Sunca, kao da je bolan od
sažaljenja prema meni.
Vrt se osmjehvao svojim srebrenastim vodama, poput
đerdana
rasutih po tvojim njedrima.
Bješe to dan poput dana naših proteklih radosti, uzabrasmo
krišom, dok je Usud spavao ...*

إني ذكرتك بالزهراء و الأفق طلق و وجه الأرض قد راقا

و للنسيم اعتلال في أصائله كأنما رق لي فاعتلل إشفاقا

و الروض عن مائه الفضى مبتسم كما حللت عن اللبات أطواقا

يوم ك أيام لذات لنا انصرمت بتنا لها حين نام الدهر سراقا

Ova deskriptivna poezija zahvatila je i gradske trgove, ulice, dvorce malih kraljeva, što je po nekim od izuzetne važnosti za rekonstrukciju života arapske Španije u srednjem vijeku. Tako Tučajli, opisujući fontanu na jednom trgu, kaže:

*Dal to tamo sjedi lav umoran?
Ne, jer promotrim li bolje
Čini se da priznat moram:*

To je samo kamen, tamo dolje.

*Stari lav to tamo sjedi
I iz ralja svojih cijedi
- pričini se tako meni –
Bezbroj zvijezda, sjaj u sjeni.*

(D. Bučan, „Mogućnosti“, 1979., str. 1025)

PERIOD ORIGINALNOG STVARANJA

Period originalnog stvaranja je vezan za pojavu muvešaha i zedžela u Endelusu. To je poezija koja se svojom formom razlikuje od poezije na Istoku. Muvešah predstavlja potpunu novost u arapskoj poeziji i zato što se u njemu u arapskoj versifikaciji prvi put pojavljuje strofa. *Zedžel* je nastao iz *muvešaha*. On se još zove i *pućkom poezijom*. Njegova postojbina je Endelus. Predstavnici muvešeha i zedžela su: Ibn Quzman, Madgalis i drugi.

ZAKLJUČAK

Ibn Zejdun, najveći pjesnik muslimanske Španije, morao je biti dublje zahvaćen, pa je zajedno s radom Kemala Kamila Mahmuda, prihvaćen i rad prof. dr. Jusufa Ramića, da bi se dobila jasnija slika o ovom pjesniku.

Pjesnik je sve vrijeme živio u Španiji i vezan je za špansko tlo, na šta ukazuju i stihovi izneseni u ovom radu, uvjeravajući nas da kod njega nema nikakve dvojnosti kojom se obuhvataju Arapska Španija i arapski Istok. On pjeva o Španiji, njenim prirodnim ljepotama, ali i o trgovima, ulicama, o sjetvi i žetvi, o dvorovima magistratora (malih kraljeva). Otuda on može pomoći da rekonstruišemo život Iberijskog poluotoka iz njegovog vremena.

LITERATURA

1. Hasan Džad Hasan, *Ibn Zejdun*, Kairo 1955.
2. Ali Muhamed Radi, *Al-Andelus ... ve n-Nasir*, Kairo 1967.
3. Muhammed Abdulmun'im Hafadži, *Qissatu l-edebi fi l-Andelus*, Bejrut 1962.
4. Jusuf Es'ad Dagir, *Mesadiru d-dirasati l-edebije*, Bejrut 1961.
5. Ahmed al-Iskenderi i Mustafa Annani, *Al-Vesitu fi l-edebi l-arebi*, Kairo 1916.
6. Ševki Dajf, *Al-Fennu ve mezahibuhu fi š-ši'ri l-arebi*, Kairo 1965.
7. Frančesko Gabrijeli, *Istorija arapske književnosti*, Sarajevo 1985.
8. Časopis *Mogućnosti*, 8-9, 1979.
9. Džemaludin Latić, *Mjesečina Endeluske noći*, sarajevo 2007.
10. Jusuf Ramić, *Poetika Endelusa*, „Znakovi vremena“, Sarajevo 2005.

د. يوسف راميتتش، الأستاذ الفخري

ابن زيدون
الشاعر الكبير لإسبانيا المسلمة

المُلْحَص

ابن زيدون من أكبر شعراء إسبانيا المسلمة. ولد في قرطبة سنة 1004 و مات بإشبيلية سنة 1070. قضى فترة طويلة من حياته في السجن. كتب عن السياسة، والأدب، وكان يهتم بالشعر أيضا. طُبع ديوانه للشعر في القاهرة سنة 1932، بينما طُبعت رسالته الجدلية و المجزية بيروت. كتب أولاهما في السجن، وثانيهما بعد خروجه من السجن، التي تهكم فيها على علي بن عبدوس، منافسه في ولادة، بنت الخليفة المستكفي. وفي رأي الكثيرين، كان ابن زيدون أكبر شاعر في الأندلس. كان ينتمي إلى أسرة المخزوم الشريفة، فرع من فروع قبيلة قريش. وبينما كان يحتل منصب الوزير، كان لقبه ذوالوزارتين (وزير السيف و القلم).

الكلمات الأساسية: مرحلة التقليد، المرحلة الانتقالية، مرحلة الإبداع الأصيل

IBN ZAYDŪN - A GREAT POET OF MUSLIM SPAIN

Summary

Ibn Zaydūn is one of the greatest poets of Muslim Spain. He was born in Cordoba in 1004, and died in Seville in 1070. A good part of his life he spent in prison. He wrote about politics and literature and was interested in poetry. His poetry was published in Cairo in 1932, and the two epistles *al-Ğadaliyya* and *al-Hazaliyya* in Beirut. The first was written in prison and the other when he left the prison in which he ridiculed ‘Ali ibn ‘Abdus, his own rival for the hand of Wallada, a daughter of the caliph al-Mustakfi. According to many, he was the greatest poet of Andalus. He belonged to the Makhzūm aristocratic family, a branch of the Quraysh tribe. He had the title of *dhu al-wizāratayn* (Minister of the sword and the pen), while he practiced this function.

Key words: Imitation period, the transitional period, the period of the original creation

Dr. Kamal Kamel Mahmoud Saleh,
vanredni profesor

ARGUMENTACIJA U POEZIJI IBN ZAYDŪNA

SAŽETAK

Ibn Zaydūn (1004.-1071.) je jedan od velikih andaluskih pjesnika koji su se oslobodili strukture stare arapske kaside i uveli novine u poeziju. U njihovoј poeziji riječi su pitke i blage, a stil prijatan i ugodan. Izbjegavali su i prezirali veliku koncentraciju i gomilanje misli te pretjerano opterećivanje riječi kao i upotrebljavanje velikog broja retoričkih ukrasa u kojima se gube misli i značenja. Ibn Zaydun je zauzimao visok položaj i u poeziji i u prozi. U ovom radu govorit ćemo o argumentaciji, stilističkoj kategoriji pod kojom se podrazumiјevaju mnoge stilske figure, koja je krasila i njegove stihove. Navođenje dokaza je jedna od stvari kojima su se stilističari mnogo bavili i koje su često spominjali. Tako primjećujemo da su tu stilističku kategoriju učinili jednim od osnovnih elemenata rječitosti, a tumačili su je na različite načine i nazivali različitim imenima.

Ključne riječi: Ibn Zaydun, argumentacija, stil, stilistika

UVOD

Hvala Allahu, Gospodaru svjetova. Neka je salavat i selam na najuglednijeg među poslanicima, Muhammada, s.a.v.s., na njegovu porodicu, ashabe i sve one koji budu slijedili njegov put do Sudnjega dana.

Pokušat ću u ovom radu predstaviti jednog od velikih andaluskih pjesnika, Ibn Zaydūna imajući u vidu izvanredne forme i raznolikost pjesničkih vrsta kojim se odlikuje njegova poezija. Andaluska književnost se tretirala i tretira iz ugla utjecaja koji je pretrpjela od arapske književnosti, ali se, s druge strane, zanemaruje i ignoriše druga slika, a to je kako se arapska književnost okoristila andaluskom književnošću. Španija je imala poseban utjecaj na arapsku književnost. U tom smislu, na prvome mjestu treba spomenuti andaluske *muwaṣṣaḥātē* koji su se pojavili još krajem 3. stoljeća po Hidžri, s tim da su se kod velikih pjesnika našli u opticaju tek u periodu između 5. i 8. st. Autori *muwaṣṣaḥātē* su u početku skladali poeziju u starim metrovima, ali su ih se ubrzo oslobodili, razbili strukturu stare arapske rime i uveli mnoge metrove koje Arapi ranije nisu poznavali. Te metrove je pobrojao Ibn Sanā' al-Mulk u djelu *Dār al-tīrāz*. To im je omogućilo da uvedu novu vrstu organizovanja rime, kao što je ona u petercima, šestercima i drugim vrstama metrova, koja se zasniva na pjesničkim slogovima, a ne na stihu.

Opredijelio sam se za argumentaciju zato što je to jedna od stilističkih kategorija pod kojom se podrazumijevaju mnoge stilske figure, kao što je koroboracija, analogno poređenje (*tamṭil*), dijalektički postupak, interpolacija, analogna metafora, racionalna metafora itd.

Na prvi pogled, naslov se može činiti proturječnim i neskladnim budući da se argumentacija zasniva na razumu, dok se arapska poezija u najvećem broju svojih formi zasniva na emocijama. Otuđa ih nije moguće objediniti. Međutim, postoji i nešto što ih povezuje, a to je činjenica da poezija podrazumijeva slikanje neke misli

koju je nekada potrebno pojasniti, a nekada i navesti dokaz da ona ne proturječi razumu. Kao primjer, navest ćemo sljedeći stih:

*Kako da nadmaši ljudi kad od njih si i sam;
i misk je krvi mošutnjaka samo dio jedan?*

Iz prvog distiha razumijevamo kako je nemoguće da onaj ko-jeg se u stihu hvali nadmaši ljudi od kojih je i on sam. Kao dokaz tome, u drugom stihu se navodi da je i misk, koji ima predivan mi-ris, u suštini samo jedan dio *krvi mošutnjaka*.

Međutim, to ne znači da se svaka koroboracija, analogno po-ređenje ili neka druga od gore pobrojanih stilskih formi može ubro-jati u argumentaciju. Neke od njih jednostavno ne ulaze u te okvire.

U ovom radu predstavit ćemo Ibn Zaydūna, definisati argu-mentaciju i njen utjecaj na poeziju te ponuditi nekoliko praktičnih primjera argumentacije u Ibn Zaydūnovoj poeziji.

IBN ZAYDŪN (394.-463. H. / 1004.-1071.)

Njegovo puno ime je Aḥmad b. Ḥabdullāh b. Aḥmad b. Ḥālib b. Zaydūn al-Maḥzūmī al-Andalusī Abū al-Walīd. Bio je vezir (mi-nistar), pisac i pjesnik. Roden je u Kordobi.

U početku je redovno bio u društvu Ibn Šahwara, jednog od pokrajinskih vladara u Španiji. Posredovao je između njega i ostat-ka Španije pa su imali visoko mišljenje o njemu. Međutim, kako to obično biva u blizini vladara, Ibn Šahwar ga je zamrzio i optužio za naklonost Al-Mu'tađad b. Ḥabbādu, pa ga je uhapsio i zatvorio. Orijentalist A. Cour smatra da je razlog njegovog hapšenja i zatva-ranja optužba za urotu koja je imala za cilj vraćanje Emevija.

Ibn Zaydūn ga je molio za milost šaljući mu prekrasna pisma, ali mu se on nije smilovao. Nije u vezi s njim prihvatao kao posre-dnika ni njegovu poeziju ni njegovu prozu, niti je prihvatao zauzi-manje uglednih ljudi, tako da je Ibn Zaydūnu preostalo jedino da po-

bjegne. Nakon bijega, stupio je u kontakt s Al-Mu'tadadom, vladarem Sevilje, pa ga je on imenovao vezirom i povjerio mu upravu nad svojim kraljevstvom. Postao je cijenjen i uvažen, a umro je u Sevilji za vrijeme vladavine Al-Mu'tamida, Al-Mu'tadadovog sina.

IBN ZAYDŪNOVO MJESTO U POEZIJI I KNJIŽEVNOSTI

Neki kritičari nazivaju Ibn Zaydūna Buhturijem Zapada³³⁶ zbog njegove vještine i umijeća u pisanju poezije. Njegove kaside obiluju prekrasnom leksikom i predstavama, a jedna od najpoznatijih je *Adħā al-tanā'ī badħlan min tadānīnā*.

Ibn Zaydūn zauzima visok položaj i u prozi. On je autor pravnog djela ironičnog sadržaja pod naslovom *Risāla ibn Zaydūn*, a zapravo se radi o pismu koje je on s Wallādним (bint al-Mustakfi) potpisom poslao Ibn 'Abdūsu koji mu je bio suparnik u ljubavi prema njoj. Uključio je u njega veliki broj poslovica, neke od njih s punom formulacijom, neke samo sadržajno, na neke od njih je samo aludirao, a neke je samo značenjski interpolirao. Rezultat tog pisma komičnog sadržaja bilo je to što je Ibn 'Abdūs prekinuo odnose s Wallādom bint al-Mustakfi.

Autor je i djela *Al-Risāla al-ğiddiyya*, pisma koje je uputio Ibn Ĝahwaru s ciljem da ga odobrovolji kako bi ga oslobodio i pustio iz zatvora. Međutim, to pismo nije imalo odgovarajući odjek u srcu Ibn Ĝahwara. Štampano je zajedno s njegovom biografijom u Kopenhagenu. Ibn Zaydūn je u ovom pismu vodio računa o izboru svake riječi i nastojao je da te riječi u potpunosti odgovaraju željenom značenju. Jedan od komentatora tog njegovog djela kaže: „Kao da je zat-

³³⁶ Ovaj nadimak ima posebno značenje u arapskoj kritici imajući u vidu Al-Buhturijeve prekrasne forme i dotjerani stil koji ga pozicioniraju na čelo pjesnika njegovog doba.

vor razvezao njegov jezik i podstakao rječitost te raspirio njegova osjećanja i emocije pa je u tom pismu sabrao misli i ideje svojih prethodnika koje su ga trebale približiti i dovesti do željenog cilja. U pismu je došao do izražaja njegov veliki duh i veličanstvena intuicija (čuvstvo), kao i dobra organizacija misli i ideja koje je želio spomenuti. Pokazao je dobru samoodbranu, spomenuo je svoja čuvena i slavna djela te skrenuo pažnju na opredijeljenost da služi vladaru, iskrenost prema njemu, lojalnost i odanost, snažnu privrženost te mnoštvo pobornika i ljubitelja njegove književnosti...³³⁷

Od komentara tog pisma u Egiptu je štampan onaj pod naslovom *Al-Durr al-mażūn wa iżħār al-sirr al-maknūn*, onaj od ‘Alija b. ‘Abdulażima pod naslovom *Ibn Zaydūn*: *Asruhū wa hayātuhū wa adabuhū* te od profesora Williama al-Ḩāzina pod naslovom *Ibn Zaydūn wa aṭar Wallāda fī hayātihi wa adabihi*.

STIL IBN ZAYDŪNA

Njegova leksika je bila lahka, jednostavna, pitka i ugodna te se odlikovala blagošću, posebno kad se radi o dodvoravanju i pravdanju u njegovoј poeziji. U djelu *Iżħār al-maknūn min al-risāla al-ğiddiyya li Ibn Zaydūn* autor je u vezi s onim što odlikuje andalusku književnost općenito spomenuo sljedeće: „U andaluskoj poeziji riječi su pitke i blage, a stil prijatan i ugodan, posebno kad se radi o ljubavnoj poeziji (gazelu) i onoj u kojoj se pjesnici žale na vrijeme i njegovo proticanje. Tako nam prilikom čitanja kaside iz zlatnog doba Španije nije potreban rječnik radi tumačenja riječi niti se pri tome zamaramo u nastojanju da shvatimo značenje neke konstrukcije. Prelazimo preko njenih riječi a njihova značenja nam se otkrivaju jasna i očita. Kada pročitamo veliki broj takvih kasida, uviđamo da njihov stil prenosi i dostavlja značenja bez ikakvog *najavljanja* te ih vezuje za srce bez ikakvog napora. Izbjegavali su i pre-

³³⁷ *Iżħār al-maknūn min al-risāla al-ğiddiyya li Ibn Zaydūn*, str. 34.

zirali veliku koncentraciju i gomilanje misli te pretjerano opterećivanje riječi, kao i upotrebljavanje velikog broja retoričkih ukrasa u kojima se gube misli i značenja. Kad su u pitanju metafore i poređenja, niko im u tome ne sliči.³³⁸

U vezi s Ibn Zaydūnom Šawqī Dayf kaže: „Ibn Zaydūn je vješto navodio stare ili naslijedene misli i ideje u novom andaluskom kalupu koga krasiti velika umjetnička vrijednost i pjesnički sjaj te ono što svjedoči o njegovoj originalnosti i osobenosti.“

Dakle, kad je u pitanju stil, Ibn Zaydūn se, kao i drugi, koristio onim što mu je od stilskih figura bilo dostupno. Tako je koristio poređenje i metaforu, s tim da ih je sveo u okvire pjesničke forme, kao i analogno poređenje, tj. poređenje forme s formom.

SMISAO ARGUMENTACIJE

Argumentacija je kod učenjaka bila i ostala pohvalna i u pisnom i u usmenom izražavanju. U vezi s tim Bišr b. al-Mu'tamar kaže: „Ako si u stanju svojim jezikom i perom, zahvaljujući svojoj pronicljivosti i sposobnosti, učiniti da obični ljudi razumiju misli inteligencije, onda si ti potpuno rječit.“³³⁹

Prema široko poznatom stavu, arapsku književnost karakteriše izražavanje osjećanja koje autor doživi, a zatim pretoči u uređeni pjesnički kalup. Međutim, uvidom u tu poeziju postaje jasno da ona može biti i instrument uvjeravanja te intelektualnog djelovanja, s tim da ne treba zanemariti ni tu emotivnu autorovu stranu koja podrazumijeva čuvstveno iskustvo kroz koje on prolazi te ga zatim u posebnom kalupu prenosi drugima. „U formulisanju mentalnih konstrukcija i najslabije veze i odnosi mogu biti u službi prebacivanja s jedne misli i ideje na drugu ... kao i emotivnog buđenja budući da se prostor uzajamne povezanosti može daleko protezati ta-

³³⁸ *Iżħār al-maknūn ...*, str. 31.

³³⁹ Preuzeto iz Al-Ğāhizovog djela *Al-Bayān wa al-tabyīn*.

ko da pruža priliku za uspostavljanje nasuputnijih i najnepostojanih (najosjetljivijih) veza koje bivaju u skladu s emotivnim prilikama i okolnostima.³⁴⁰

Navođenje dokaza je jedna od stvari kojima su se stilističari bavili i koje su često spominjali. Tako primjećujemo da su navođenje dokaza učinili jednim od osnovnih elemenata rječitosti. Jednom prilikom je Ḥālid b. Ṣafwān čuo nekog čovjeka kako mnogo govori pa mu je rekao: „Allah ti se smilovao, znaj da rječitost nije u lakoći (okretnosti, brzini) jezika niti mnogom blebetanju, nego u pogadanju smisla i navođenju dokaza.“

U ranijim vremenima, učenjaci su književnicima utvrdili okvir zbog kojeg su oni u svojim djelima uvažavali prilike i okolnosti. Taj okvir je podrazumijevao i sljedeće: „Da riječi i sintagme budu dotjerane, pitke, energične i jednostavne te da misli i ideje budu jasne, očite, bliske i poznate, bilo inteligenciji ukoliko su njima namijenjene, bilo običnim ljudima ukoliko su njima upućene. Misli i ideje nisu velike i slavne zato što su eventualno namijenjene inteligenciji niti su skromne i beznačajne zato što su upućene običnim ljudima. Slava i veličina se dovode u vezu s onim što je ispravno i tačno te postizanjem koristi uz uvažavanje prilika i okolnosti kao i činjenice da svakome mjestu odgovaraju odredene riječi i sintagme.“

Brojna su tumačenja ove stilističke kategorije od strane klasičnih stilističara. Tako su je nazivali *argumentacijom analognim poređenjem* (*al-istidlāl bi al-tamῆl*), nazivali su je i *dokazom* ili *argumentom* (*al-ḥuḡğa*), a ʻAbdulqāhir al-Ġurğānī ju je nazvao *umom u službi dokaza ili argumenta* (*al- ʻaql li al- ḥuḡğa*) navodeći kao primjer sljedeće Al-Mutanabbīeve stihove:

*Niti je Suncu mahana što je ženskoga roda;
niti je Mjesecu ponos što je roda muškoga.*³⁴¹

³⁴⁰ Muṣṭafā al-Šāwī al-Ġuwaynī, *Al-Balāğha wa al-naqd bayna al-tārīḥ wa al-fann*, str. 119.

³⁴¹ ʻAbdulqāhir al-Ġurğānī, *Asrār al-balāğha*, prvo izdanje, Dār al-madañī, Džedda 1991., str. 347.

U vezi s tim on kaže: „Otuda je ispravno ovu stilističku kategoriju nazvati *umom u službi dokaza ili argumenta* zato što otklanja i odstranjuje proturječnost u smislu da i razum potvrđuje valjanost navedenog argumenta.“³⁴²

Dakle, argumentacija u ovom slučaju nema za cilj potvrđivanje jednakosti između muškarca i žene nego ona postoji radi naglašavanja da se dobar ili loš glas dovedu u vezu sa stvarima na osnovu njih samih i njihovih karakteristika, a ne na osnovu njihovih imena i naziva ...³⁴³

Moguće je samo u ovom stihu prepoznati sve vrste retoričkog argumentiranja, kao što su analogno poređenje, obrazlaganje, razmatranje, obavijesni iskaz (informativ) i njima slične.

Ovaj stih je u svojoj suštini analogno poređenje. Cilj nije njegovo konkretno značenje nego ono čijim je konstatovanjem autor želio dati do znanja kako se stvarima ne pripisuje prednost zbog njihovih imena i naziva. Da je to tako, Mjesec bi imao prednost nad Suncem zato što je on (u arapskome jeziku) muškog, a Sunce ženskog roda. Međutim, onaj koji dobro razmisli o naravi stvari i njihovim specifičnostima vidjet će da prednost pripada Suncu iako je ono ženskog roda, iz nekoliko razloga: Sunce je potrebno Mjesecu zato što on sija (samo) zahvaljujući sunčevim zrakama, Sunce je blistavije i korisnije živim bićima, ne smanjuje se (vizualno) kao što se to dešava s Mjesecom i, pored svega toga, veće je i obimnije. To je ono što potvrđuje navedeni dokaz i argument.³⁴⁴

Svi ranije spomenuti dokazi i argumenti zasnivaju se na poimanju odgovarajućeg analognog poređenja, jasnog obrazlaganja, preciznog razmatranja te čvrstog i nepobitnog obavijesnog iskaza. Ovdje dolazi do izražaja aktivnost uma na okupljanju svih ovih dimenzija i njihovom potčinjavanju zdravoj logici, s ciljem dostizanja apsolutne i kategoričke ili barem one moguće i hipotetičke istine.

³⁴² *Asrār al-balāğā*, str. 347-348.

³⁴³ *Asrār al-balāğā*, str. 348.

³⁴⁴ *Al-Iḥtiġāğ al-‘aqlī wa al-ma ‘nā al-balāğī: Dirāsa wasfiyya*, str. 47.

Pored toga što otkriva genijalnost Al-Mutanabbīya u argumentovanju retorički izraženih misli i ideja, ovaj stih potvrđuje i 'Abdulqāhirovu sposobnost u utvrđivanju postavki, teorema i značenja na osnovu indicija te jezgrovitih i konciznih izraza, kao i u otvaranju vrata za istraživače koji će doći nakon njega.

Međutim, ta jezgrovitost i konciznost prethodnog mišljenja u njegovom horizontalnom kontekstu čarobnog sastavljanja poezije pokopala je taj precizni termin, s tim da se njegovo značenje i smisao zadržalo u nekim drugim terminima.

Neki savremenici preferiraju izraz *argumentacija analognim umjesto običnog poređenja* (*al-iḥtiġāġ bi al-tamῆl badalan min al-taṣbīh*) oslanjajući se pri tome na sljedeće:

- 6) Stari stilistički termin koji je uveo Ibn Sinān al-Ḥafāġī imenujući ga *argumentacijom analognim poređenjem* (*al-istidlāl bi al-tamῆl*) i navodeći pod njim, u ulozi argumentacije, jedan broj primjera implicitnog i analognog poređenja te analogne metafore.³⁴⁵ Hāzim se, pak, u ovom slučaju opredijelio za izraz *argumentacija analognog poređenja* (*al-istidlāl al-tamῆl*).³⁴⁶
- 7) Najveći broj primjera argumentacije je u formi analognog poređenja u kojoj je zajedničko svojstvo mentalne (duhovne) naravi te izvučeno iz mnoštva. „Otuda je analogno poređenje u tom pogledu najznačajnije.“³⁴⁷
- 8) Analogno poređenje se smatra zajedničkim djeliteljem poređenja i metafore. Ako je mentalne (duhovne) naravi te izvučeno iz mnoštva a izrazi su mu upotrijebljeni u stvarnom značenju, onda se pod njim podrazumijeva *poređenje po analogiji* (*taṣbīh tamῆlī*). Ako su mu, pak,

³⁴⁵ Ibn Sinān al- Ḥafāġī, *Sirr al-faṣāḥa*, Maktaba Muḥammad 'Alī Ṣabīh, Kairo 1969., str. 269.

³⁴⁶ Hāzim al-Qartaġīnī, *Minhāġ al-bulaġā' wa sirāġ al-udabā'*, Dār al-ḡarb al-islāmī, Bejrut 1986., str. 72.

³⁴⁷ *Asrār al-balāġa*, str. 131.

izrazi upotrijebljeni u prenesenom značenju, onda predstavlja *analognu metaforu* (*isti āra tamtiliyya*).

- 9) *Analogno (tamtil)* i *obično* poređenje (*tašbih*) u arapskome jeziku imaju isto značenje. U vezi s tim, Ibn al-Atir kaže: „Neki stilističari prave razliku između analognog i *običnog* poređenja te ih smještaju u posebna poglavla, a oni u osnovi predstavljaju jedno i među njima nema nikakve razlike.“³⁴⁸

Kada je u pitanju oslanjanje na stari stilistički termin koji je uveo Ibn Sinān al-Ḥafāġī navodeći pod njim neke vrste poređenja, treba reći da je taj termin bio prihvatljiv u njegovo doba, ali ne i danas. Naime, u tom periodu stilistička znanost i njene discipline nisu bile razvijene u mjeri u kojoj su danas. Zato je bilo prihvatljivo da se sve stilističke discipline nazovu terminom *al-ma ‘ānī* ili terminom *al-bayān*. Međutim, nakon što je utvrđena i definisana svaka stilistička disciplina, uopćavanje više nije dozvoljeno.

Što se tiče pozivanja na riječi ‘Abdulqāhira al-Ǧurğāniјa: „Otuda je analogno poređenje u tom pogledu najznačajnije“, u kontekstu koji sugerire da je Al-Ǧurğānī pri tome govorio o argumentaciji analognim poređenjem, tu se radi o djelimičnom preuzimanju njegovih riječi budući da je ta rečenica dio širega konteksta u kojem stoji da je predstavljanje sličnosti između dvije različitosti u rodu ono što pokreće i budi skrivene osjećaje za ljepotu i otmjennost te da je analogno poređenje najznačajnije i da ima prednost u tom pogledu.

Prema tome, Al-Ǧurğānī ovdje govorи о prednosti analognog poređenja u povezivanju dvije različitosti. Nije mu bilo ni na kraj pameti da se bavi argumentacijom. Vagao je između poređenja ljubičice i narcisa dvojice različitih pjesnika te razmatrao kako je jedno od ta dva poređenja zadobilo prednost u odnosu na ono drugo. U vezi s tim je rekao: „Tako možemo vidjeti da je poređenje ljubičice u

³⁴⁸ Daya’uddin b. al-Atir, *Al-Maṭal al-sā’ir*, tom II, Dār nahḍa Miṣr, Kairo, bez godinje izdanja, str. 93.

sljedećim stihovima čudesnije, vrjednije i dostojnije naše naklonosti od poređenja narcisa s bisernim bočicama napunjениm draguljima:

*Ljubičica je na plavetnilo svoje ponosna;
usred vrta, i pored rumenila rubina.*

*Kao da je na stubovima za koje beznačajni su;
plamenovi vatre na stranama kibrita.*

Al-Ǧurğānī je, dakle, govorio o prednostima analognog poređenja i ni na koji se način nije dotakao pitanja na kojem autor insistira.

Zatim je spomenuo kako Ibn Manzūr u djelu *Lisān al-‘arab* navodi da su *obično* i analogno poređenje u osnovi jedno. Međutim, to je istina kad je u pitanju forma, ali ne i kada se radi o struci. Naime, stilističari su utvrdili razliku između *običnog* i analognog poređenja, dok Ibn Manzūr nije vodio računa o razlikama među definicijama. On je u svome rječniku vodio računa samo o jezičkom značenju riječi a ne i o onom stručnom.

PRAKTIČNI PRIMJERI ARGUMENTACIJE U IBN ZAYDŪNOVOJ POEZIJI

Ibn Zaydūn se u svojoj poeziji koristio svim vrstama argumentacije, s tim da je prevladavala ona u formi dijalektičkog postupka, posebno u periodu njegovog zatvoreništva. Takav je sljedeći njegov stih:

*Šta i ako sam zatvorenik postao;
i kiša rodna biva zadržavana?*³⁴⁹

On ovdje koristi argumentaciju u samoodbrani od zlobnika u zatvoru. Govori im da ne budu zluradi, jer i ako je zatvoren, to neće vječno potrajati. Kao dokaz tome on navodi da i rodna kiša koja napaja ljudi nekada biva zadržana pa ne pada, ali na kraju ipak pa-

³⁴⁹ *Dīwān* Ibn Zaydūn, str. 87.

dne. Abu Hilāl al-‘Askarī ukazuje na razliku između obične i rodne kiše pa kaže: „Razlika između obične i rodne kiše je u sljedećem. Rodna kiša pada nakon suše i uvijek je korisna, dok je ona obična nekada korisna, a nekada štetna.“³⁵⁰

Korištenje riječi *ğayť* (rodna kiša) od strane ovog pjesnika je čudna i neobična pojava. Kao da na taj način želi reći: „Ja sam ja i hapšenje me neće poniziti. Ja sam još snažan i neće me slomiti ovo iskušenje. Ja sam poput rodne kiše koja pomaže mnogim porodicama te plemenitog čovjeka zahvaljujući kojem mnogim ljudima bivaju riješeni problemi.“ Argumentaciju prepoznajemo i u sljedećim njegovim stihovima:

*Kolike je samo sjedenje raskrvareilo;
i kolike je traženje (iskanje) osiromašilo?!
Tako je i s vremenom u kojem, kad god neko moćan po-
stane;
drugi prezren i ponižen ostane.*³⁵¹

Argumentacija je u ovom slučaju u formi dijalektičkog postupka, analognog poređenja i prenošenja (preuzimanja). U formi je dijalektičkog postupka zato što molbu upućenu veziru da mu pomgne u oslobođanju i izlasku iz zatvora potkrepljuje dokazom. Tako on navodi racionalne dokaze iz stvarnog života, nekada je to šutnja, i netraženje (neiskanje) nekada biva korisno, dok nekada rezultati traženja i molbe mogu biti opasni i pogubni. U formi je analognog poređenja imajući u vidu poistovjećivanje u drugom stihu gdje stoji da vrijeme jača i čini moćnim prezrene i ponižene, ali i ponižava i prezrenim čini one koji su snažni i moćni. U formi je prenošenja s obzirom na preuzimanje iz sljedećih Allahovih, dž.š., riječi: ...*A u ovim danima Mi dajemo pobjedu sad jednima, a sad drugima ...*³⁵²

³⁵⁰ Abū Hilāl al-‘Askarī, *Al-Furūq al-lugāwiyya*, str. 223.

³⁵¹ *Dīwān Ibn Zaydūn*, str. 89.

³⁵² Ālu ‘Imrān, 140.

U ovim stihovima je, dakle, koncentrisano nekoliko formi argumentacije, što je rezultat duševnog stanja u kojem se nalazio, obilježenog gorčinom zatvorske nepravde te osjećaja da su sve molbe koje je uputio Ibn Čahwaru bile beskorisne.

Isto je i sa sljedećim njegovim stihom:

*Tvoja ljubav samo iskušenje sudbinsko je;
zar mladić sudbinu da odagna u stanju je?*³⁵³

Argumentacija u ovom stihu je u formi dijalektičkog postupka zato što pjesnik iznosi svoj problem, ljubav prema dragoj. On u svojoj odbrani koristi kod druge strane nepobitan odgovor (dokaz), a to je da čovjek, koliko god bio snažan, nije u stanju prkositi sudbini.

Pjesnik u stihu koristi forme koje potvrđuju takav pristup u izlaganju problema i suočavanju s njim. Tako on u prvom distihu koristi formu *qasra*, tj. negaciju i izuzimanje, što sugerije da on nije mogao odagnati tu ljubav, jer da je mogao, on bi to i učinio te ne bi osjećao svu tu bol zbog rastanka s voljenom.

Isto tako, on u ovom stihu koristi i jednu od formi zamjene u govoru. Naime, on kao da se obraća nekom drugom imajući u vidu da je konstrukcija *tvoja ljubav* (*ḥubbuka*) u muškom a ne u ženskom rodu, i kao da zbog siline te ljubavi ne može otvoreno iznijeti njeni ime ili na njega ukazati u govoru. To potvrđuje i upotreba glagola *qudirat* u pasivnom obliku.

On ovdje u značenju *iskušenja* upotrebljava riječ *fitna*, a ne *iḥtibār* zato što je ona jača i snažnija. I Al-Kafawī ukazuje na razliku između riječi *fitna* i *iḥtibār* u značenju iskušenje te kaže: „Riječ *fitna* je u značenju *iskušenja* najjača i najizražajnija te se upotrebljava i u pozitivnom i u negativnom smislu.“³⁵⁴

Kad je u pitanju dijalektički postupak u prozi, kao primjer ćemo navesti sljedeće riječi Ibn Zaydūna iz njegovog djela *Al-*

³⁵³ *Dīwān Ibn Zaydūn*, str. 28.

³⁵⁴ Al-Kafawī, *Al-Kulliyāt*, str. 536.

Risāla al-ğiddiyya: „To što si me, Allah te uzdigao i jakim učinio, lišio svoje milosti, tvoje ugodne blizine i pomoći, tvoje pažnje i zaštite, nakon što je i slijepi uudio moju odanost tebi, nakon što je i gluhi čuo moje pohvale tebi upućene i nakon što je i neživo osjetilo moje insistiranje na tome da to i drugi čine, nije nikakvo čudo. I u vodi se nekada utapa onaj koji je pije, nekada i lijek ubije onoga koji se njime liječi, i oprezni nekada bude izvučen iz svoga skrovišta, nekada se i smrt krije u onome što čovjek priželjkuje, a nekada i vrijeme preduhitri čovjekove težnje i ambicije.“

Zatvor je jedno od najtežih iskušenja kojima čovjek može biti izložen, posebno u slučaju kad je to rezultat nečijih spletki i intrig. Zato Ibn Zaydūn koristi mnoge retoričke forme u svojoj odbrani. On se ovdje služi racionalnom argumentacijom. Naime, nisu mu bile od koristi silne pohvale koje je toliko ponavljao da ih je i gluhi čuo i neživo osjetilo te zbog toga navodi dokaze koji to predstavljaju kao prirodnu pojavu i nešto što se dešava u životu. Takvi su konstatacija da i voda, koja je jedna od osnovnih životnih potrebština, nekada ubija onoga koji je pije, da čovjek, koliko god oprezan bio, nekada strada od onoga čega se čuva, da nekada priželjkuje ono što je u osnovi štetno za njega te da nekada planira učiniti mnogo stvari ali ga u tome smrt preduhitri.

Ibn Zaydūn ovdje koristi riječi koje mu pomažu da prenese svoje iskustvo. Tako koristi česticu *in* zato što se ona upotrebljava u kontekstima koji podrazumijevaju sumnju i neizvjesnost, za razliku od čestice *iza* koja se upotrebljava u kontekstima koji podrazumijevaju sigurnost i izvjesnost. Naime, on želi kazati kako, i posred teških zatvorskih uvjeta u kojima se nalazio, nije siguran da ga je Ibn Ĝahwar uistinu (definitivno) lišio svoje milosti, čime je, zapravo, želio zagolicati njegove emocije.

MUZIKA U POEZIJI IBN ZAYDŪNA

Budući da su Andalužani bili odani i privrženi svemu što je arapsko, pjesnička muzika kod njih može se proučavati jedino kroz proučavanje klasične muzike u arapskoj kasidi koja se realizovala kroz metar i rimu.³⁵⁵

Pjesnički metar podrazumijeva skupinu jednakih opetujućih vremenskih intervala od kojih se sastoji stih i koji su poznati kao stope. Rima je, pak, muzička jedinica na kraju stiha koja se zasniva na određenom broju suglasnika i samoglasnika. Prema tome, muzička forma u arapskoj kasidi u svojoj cijelosti je složena forma u kojoj su u svakom stihu izjednačeni suglasnici i samoglasnici koji se uvijek sastaju kod rime koja jača jedinstvo melodije.³⁵⁶

Mnogi savremeni učenjaci su pokušali objasniti tu pojavu. Jedan od njih je i Šawqī Dayf koji smatra da je ta cijelovitost i sistematicnost rezultat veze između komponiranja pjesme i plesnih pokreta s jedne i naše poezije u njenom nastanku s druge strane, što čini da u potpunosti udovoljava visokim i niskim tonovima te podizanju glasa i intonacijama, i da se pridržava ustaljenosti rime kako bi se realizovalo jedinstvo melodije i kako bi u svakom stihu njeni zvukovi došli do izražaja, kao da je svaka faza melodije koju pjesnik izvodi samostalna i nezavisna i da završava kod ponovljenog dijela, a to je posljednji suglasnik rime.³⁵⁷

Objašnjavajući tu pojavu, ‘Izzuddin Ismā‘īl tvrdi da je sama narav arapskoga jezika doprinijela tome. Naime, oslonac muzičke strukture riječi je na slogovima, tj. na suglasnicima i samoglasnicima ne uzimajući u obzir posebna obilježja koja međusobno diferenciraju samoglasnike.³⁵⁸

³⁵⁵ Muḥammad Ḍūnaymī Hilāl, *Al-Naqd al-adabi al-ḥadīt*, Dār al-‘awda, 1997., str. 486.

³⁵⁶ Sa‘īd al-Waraqī, *Luğā al-ṣīr al-‘arabī al-ḥadīt Muqawwimātuha al-fanniyā wa tāqātuhā al-ibdā’yya*, str. 190.

³⁵⁷ Šawqī Dayf, *Fuṣūl fī al-ṣīr wa naqdihī*, Dār al-ma‘ārif, str. 31

³⁵⁸ ‘Izzuddin Ismā‘īl, *Al-Ṣīr al-‘arabī al-ḥadīt*, str. 52

Ta poezija veliku pažnju posvećuje jednoj vrsti unutrašnje muzike koja se očituje u nekim unutrašnjim podjelama i oslanjanju na riječi zvučnih značenja, pored oslanjanja na muziku metra i rime.³⁵⁹

LITERATURA

Izhār al-maknūn min al-risāla al-ğiddiyya li Ibn Zaydūn.

Al-Ğāhīz, *Al-Bayān wa al-tabyīn.*

Muṣṭafā al-Şāwī al-Ğuwāyñī, *Al-Balāğā wa al-naqd bayna al-tārīḥ wa al-fann.*

‘Abdulqāhir al-Ğurğānī, *Asrār al-balāğā*, prvo izdanje, Dār al-madanī, Džedda 1991.

Al-Iḥtiğāğ al-‘aqlīwa al-ma‘nā al-balāğī: Dirāsa waṣfiyya.

Ibn Sinān al-Ḩafāğı, *Sirr al-faṣāḥa*, Maktaba Muḥammad ‘Alī Ṣabīḥ, Kairo 1969.

Ḩāzim al-Qarṭağinī, *Minhāğ al-bulağā’ wa sirāğ al-udabā’*, Dār al-ġarb al-islāmī, Bejrut 1986.

Dayā’uddīn b. al-Atīr, *Al-Maṭāl al-sā’ir*, tom II, Dār nahḍa Miṣr, Kairo, bez godine izdanja.

Dīwān Ibn Zaydūn.

Abū Hilāl al-‘Askarī, *Al-Furūq al-lugāwiyya.*

Al-Kafawī, *Al-Kulliyāt.*

Muhammad Ǧūnaymī-Hilāl, *Al-Naqd al-adabi al-ḥadīt*, Dār al-awda, 1997.

Al-Sa‘īd al-Waraqī, *Luğā al-ṣīr al-‘arabī al-ḥadīt: Muqawwimātuha al-fanniyya wa tāqātuḥā al-ibdā’iyya*, treće izdanje, Dār al-nahḍa al-‘arabiyya li al-ṭibā‘a wa al-našr wa al-tawzī‘, bez mjesta izdanja, 1984.

Šawqī Dayf, *Fuṣūl fī al-ṣīr wa naqdihī*, Dār al-ma‘ārif.

‘Izzuddīn Ismā‘īl, *Al-Ṣīr al-‘arabī al-ḥadīt*, 1994.

³⁵⁹ Više o ovome pogledati u djelu *Luğā al-ṣīr al-ḥadīt: Muqawwimātuḥā al-fanniyya wa tāqātuḥā al-ibdā’iyya*, str. 190-200.

د. كمال كامل محمود صالح، الأستاذ المساعد

الحجاج في شعر ابن زيدون

الملخص

ابن زيدون (1004-1071) أحد شعراء الأندلس الكبار الذين تحررّوا من بنية القصيدة العربية القديمة و أدمجوا التجديفات في الشعر. فالألفاظ في شعرهم عذبة و رقيقة و أساليبهم طلية و رشيقـة. كانوا يمقتون ازدحام الأفكار و حشدها و تحويل الألفاظ فوق طاقتها، مثلما كانوا يمقتون استكثار البديع الذي تضيع فيه المعاني. و كانت لابن زيدون مكانة رفيعة في الشعر و النثر، و سنتكلّم في هذا البحث عن الحجاج، لون من ألوان البلاغة يندرج تحته كثير من الفنون البلاغية، الذي كان يزخرف أبياته. إن الحجاج من الأمور التي اهتمّ بها علماء البلاغة اهتماماً و كانوا يذكرونها كثيراً. فنلاحظ أنهم قد جعلوا لون البلاغة ذلك من العناصر الأساسية للفصاحة، و كانوا يفسّرونـه بطرق مختلفة و يسمونـه بأسماء متنوعة.

الكلمات الأساسية: ابن زيدون، حجاج، أسلوب، علم البلاغة

Kamal Mahmoud Saleh Kamel, PhD, Associate Professor

THE ARGUMENTATION IN THE POETRY OF IBN ZAYDŪN

SUMMARY

Ibn Zaydūn (1004 - 1071) is one of the great Andalusian poets who freed the poetry of the old Arab qaṣīda structure and introduced innovations into their poetry. In their poetry words are fresh and mild, and the style cosy and comfortable. They shunned and despised large concentration and accumulation of thoughts and words as overly burdening as well as the use of a large number of rhetorical decorations that can cause losing of thoughts and meanings.

Ibn Zaydūn occupied a high position in poetry and prose. In this article we will discuss the argument as a stylistic category, which includes many figures of speech, and which decorated many of his verses. Citing the evidences is one of the things that stylists were dealing with and which they mentioned very often. Thus we note that they made that stylistic category one of the basic elements of eloquence, and interpreted it in different ways and designated it with different names.

Key words: Ibn Zaydūn, argumentation, style, stylistics.

DŽ. LATIĆ, *Tavqu'l-hamāme* (*Golubičin đerdan*) Ibn Hazma...

Dr. Džemaludin Latić,
vanredni profesor

TAVQU'L-HAMĀME
(GOLUBIČIN ĐERDAN) IBN HAZMA –
NAJZNAČAJNIJE DJELO ARAPSKE
PROZNE KNJIŽEVNOSTI U XI. ST.

Ibn Hazmov *Đerdan* sve tri vrste ljubavne književnosti: epove, proznu književnost koja se bavi ljubavima znamenitih ličnosti i filozofsku književnost koja umije o egzistencijalnim i eshatološkim osnovama ljubavnog nadahnuća, spaja u jedno djelo, a napisao ga je u standardnim stilsko-jezičkim obrascima i u dva paralelna toka. U jednom toku se govori o filozofskom problemu ljubavi, a u drugom toku ti se filozofski pogledi potkrjepljuju primjerima iz života. Ibn Hazm priča svoju životnu priču, svoje doživljaje i ljubavne situacije, ali i priče drugih, često poznatih ličnosti muslimanske Španije. On, dakle, ne izmišlja te ljubavne zgode, nego ih samo spašava od zaborava i njima potvrđuje svoje poglede. Ti primjeri su najljepši dijelovi *Đerdana*; u njima je naslikan život Endelusa u pjesnikovo vrijeme i u ono doba koje mu je prethodilo; njegovi likovi su prinčevi i princeze, kadije, veziri, učenjaci, studenti, zuhdije i bekrije... *Đerdan* je jedna velika ljubavna

priča o sretnoj zemlji Endelusu, koji, kako se čini, i nije imao drugih briga osim onih ljubavnih.

Ključne riječi: poetika arabeske, platonika ljubav, 'udritska ljubav, edeb, maurska kultura, trubadursko pjesništvo

Ebu Muhammed Ali ibn Ahmed ibn Hazm (Kurtuba, 383./993.-456./1064.), pjesnik, pravnik, alim, političar i mislilac, najznačajnija je intelektualna i umjetnička figura muslimanske Španije. Proveo je nemiran život koliko zbog krvavih obračuna i smjena u španskom Hilafetu, toliko i zbog svojih stavova i „nemilosrdnoga“ jezika. Živio je, dakle, u burnom vremenu muslimanske Španije, kada je Hilafet bio na vrhuncu svoje moći, ali i kada je otpočeo njegov nezaustavljivi pad (koji se dogodio 1031. god.). Bio je vezir na divanu Abdu-r-Rahmana V. – samo nekoliko sedmica, kada je ovaj umejevički halifa ubijen, a Ibn Hazm utamničen. Poslije 1026. god. posvećuje se isljučivo pisanju svojih djela i umire na porodičnom imanju.

Svoje, danas već slavno književno djelo pod naslovom *Tavqu'l-hamāme – Fi'l-ulfeti ve'l-ullāf* (*Golubičin đerdan – O ljubavi i zaljubljenima*) napisao je kao pismo jednom svome prijatelju u kome mu odgovara na njegovo traženje da mu napiše nešto o ljubavi. Na početku treba istaći da je pisanje te vrste djela bila tradicija prisutna u ukupnoj arapskoj književnosti, tradicija koja datira još iz predislamskog perioda. Neki arapski pisci su o ljubavi napisali epove, drugi su u prozi opisivali historije znamenitih zaljubljenika i njihovih ljubavi, a treći su razmatrali filozofska pitanja koja se tiču ovog nadahnuća. Ibn Hazmov *Đerdan* sve tri vrste ove književnosti spaja u jedno djelo, a napisao ga je u standardnim stilsko-jezičkim obrascima i u dva paralelna toka. U jednom toku se govori o filozofskom problemu ljubavi, a u drugom toku ti se filozofski pogledi potkrjepljuju primjerima iz života. Ibn Hazm priča svoju životnu priču, svoje doživljaje i ljubavne situacije, ali i priče drugih, često poznatih ličnosti muslimanske Španije. On, dakle, ne izmišlja te

ljubavne zgode, nego ih samo spašava od zaborava i njima potvrđuje svoje poglede. Ti primjeri su najljepši dijelovi *Đerdana*; u njima je naslikan život Endelusa u pjesnikovo vrijeme i u ono doba koje mu je prethodilo; njegovi likovi su prinčevi i princeze, kadije, veziri, učenjaci, studenti, zuhdije i bekrije... *Đerdan* je jedna velika ljubavna priča o sretnoj zemlji, Endelusu, koji, kako se čini, i nije imao drugih briga osim onih ljubavnih.

Tavqu'l-hamāme je, zapravo, prozno-poetsko djelo budući da je pisac, radi potvrde svojih stavova i da bi bio impresivniji, u njega umetao stihove koji govore o temi i podtemama o kojima piše u svojim poglavljima. Najčešće su to njegovi stihovi. Tako da možemo konstatirati da je ovo djelo dato u poetici arabeske, u onoj predislamskoj, semitskoj poetici u kojoj se gotovo do u beskraj nižu dijelovi jedne cjeline, koji su i samostalni i, u isto vrijeme, vezani za tu cjelinu: Ibn Hazmovi stihovi su i samostalne lirske ljubavne pjesme i dijelovi narativnih poglavljja.

Na filozofskoj ravni, Ibn Hazm veliča tzv. platosku ljubav. Čak i iz podnaslova njegova djela (*Fī'l-ulfeti ve'l-allāf* – dosl. *O spajanju i onima koji se spajaju, privlače*) provijava ideja o ljubavi kao kosmološkom principu: u nižem svijetu, duše se spajaju (*ellefe ju'ellifū*) zato što su slične; ono što se voli u zemaljskom svijetu nije propadljivo tijelo već idealni obrazac ljepote; ona koja se voli otjelovljuje savršenu ideju ljepote., itd.³⁶⁰ Prije Ibn Hazma, muslimanski filozofi na Istoku (Čista braća, npr.) pisali su da je Bog „najviši predmet ljubavi“ i da se sfere iz ljubavi gibaju prema Njemu te da je ljubav „opći zakon“ kome su potčinjena sva bića radi toga da bi se sličnosti međusobno odnosile onako kako se zaljub-

³⁶⁰ Ideal platonske, 'udritske ljubavi veličao je Ibn Hazmov prethodnik ibn Dāwūd (IX: st.) u poznatoj zbirci *Kitāb al-Zuhra* (Knjiga o Veneri). Ovaj pisac, slijedeći „nekog filozofa“, smatrao je da su duše rastavljene sfere te da sjedinjenje proizlazi iz težnje da se ta necjelovitost prevlada. Ibn Hazm se, kako će se vidjeti malo kasnije, unekoliko ne slaže sa ibn Dāwūdom. Šire o tome v. u: Daniel Bučan: „*Golubičina ogrlica: izvori i kulturno ozračje*“, pogovor prijevodu ove knjige iz pera dr. Teufika Muftića, SNL, Zagreb, 1987.

ljeni odnosi prema voljenom biću „pod prisilom ljubavi“ (Ibn Sina). Obrazovanom Ibn Hazmu bio je, bez sumnje, poznat koncept tzv. 'udritske ljubavi. Arapi su, naime, vjerovali da je postojalo neko njihovo mitsko pleme, El-Udri (Čedni), čiji su se članovi zaljubljivali u sve što je lijepo, sve što ima lijep oblik. Udriti su vjerovali u ljubav kao neodoljivu kosmičku silu privlačnosti, a za njih se poslovično kaže da su „umirali od ljubavi.“

U takvom konceptu ljubavi žena se shvaća i doživljava kao superiorno biće; ona je predmet muškarčeva kulta, zbog čega se u ovoj vrsti arapske poezije naziva *rabbom*, gospodarem, a ne gospodaricom. (*Rabb* je imenica u muškom rodu.) Ibn Hazmova knjiga puna je historija ovakve ljubavne zanesenosti među Endelužanima svih religija:

„Sljedeća je priča, koju sam više puta čuo, o jednom berberskom kralju. Neki čovjek iz Španije proda jednu robinju, koju je ljubio silnom ljubavlju, zbog oskudice koja ga je bila snašla, jednom čovjeku, stanovniku toga grada. Njen prodavač nije pak vjerovao da će mu duša toliko čeznuti za njom, ali kad je ona dospjela u ruke kupca, zamalo da onaj iz Španije nije bio izdahnuo. Zato on dođe kod onoga koji ju je bio kupio od njega te mu ponudi da raspolaže čitavim njegovim imetkom kao i njim samim umjesto nje, ali on odbi. Tada je on njega moljakao preko stanovnika toga grada, ali nijedan nije uspio u tome, pa on zamalo da nije bio i pamet izgubio. Tada on naumi da se obrati kralju, pa zato ode do njega i poče vikati. Kralj ga ču i naredi da ga uvedu. Kralj je sjedio u jednoj isturenjoj sobi na spratu. On ode do njega, pa kad se pojавio pred njim, obavijestio ga je o svome slučaju i molio ga za milost ponizno ga preklinjući. Kralj se tada smilovao na njega te naradio da dovedu onoga čovjeka kupca, pa kad je taj stigao, rekao mu je:“Ovo je čovjek stranac, vidiš u kakvom je stanju, a ja se zauzimam za njega kod tebe.“ Kupac odbi rekavši:“Ja je više volim nego on, pa se bojim da će sutradan ja tražiti tvoju pomoć zapavši u gore stanje nego on ako mu je povra-

tim.“ Tada su kralj i oni oko njega pokušavali da jamče za njega svojim imetkom, ali je onaj odbio ostavši nepopustljiv, izvinjavajući se svojom ljubavlju prema njoj. Kada se pak to raspravljanje bilo oteglo i nisu vidjeli kod njega nimalo sklonosti da se to okonča, kralj reče onome iz Španije:“Za tebe ne mogu učiniti više od onoga što si vidio! Trudio sam se za tebe na najljepši način, a on se, kako vidiš, ispričava time da je on voli više nego ti i da se za sebe boji zla većeg od onoga u kome se ti nalaziš, pa se pomiri s onim što ti je Bog dosudio.“ Nato mu reče onaj čovjek iz Španije:“Zar nije u tvojoj moći da nadeš neki izlaz za me?“ On mu odgovori:“A zar bih mogao šta više za te učiniti nego što sam ga molio i darivao?!“ Kad je nato onaj iz Španije bio pao u očaj zbog nje, sklopio je ruke i noge i bacio se s vrha toga čardaka na zemlju, kralj se tada preplašio i poviknuo, pa su sluge odozdo pritrčale, ali je bilo suđeno da se on uslijed toga pada nije bio mnogo ozlijedio. Tada su ga uznijeli do kralja pa mu on reče:“Šta si htio s ovim?!“ Nato on odgovori:“O, kralju, ja ne mogu da živim bez nje!“ Zatim je htio da se po drugi put baci, pa su ga sprječili. Tada kralj reče:“Bog je najveći! Ukazao se način na koji treba riješiti ovo pitanje“, pa se okrenuo prema kupcu te mu reče:“Ti si tvrdio da je više voliš nego on i bojao si se da ćeš doći u stanje slično njegovom.“ Nato onaj reče:“Da.“ Kralj reče:“Ovaj tvoj drug pružio je dokaz svoje ljubavi i bacio se želeći smrt, ali ga je sačuvao svemogući i uzvišeni Bog. Zato ti ustani i dokaži svoju ljubav skočivši s vrha ovog dvorca, kao što je tvoj drug učinio, pa ako umreš, to je tvoj suđeni čas, a ako ostaneš živ, ti imaš više pravo na robinju jer je ona u tvojoj ruci pa će se tvoj drug okaniti! Ako pak ne htjedneš, oduzet ću ti robinju i protiv tvoje volje i predati je njemu.“ Tada se onaj suzdržao, ali je potom rekao:“Bacit ću se!“ Međutim, kad se bio primakao otvoru i pogledao u ponor ispred sebe, uzmaknuo je nazad. Tada mu reče kralj:“Boga mi, onako će biti kako sam rekao!“ Nato on opet podje te plašljivo ustuknu, pa pošto se nije više usuđivao, reče mu kralj:“Ne poigravaj se s nama!

Sluge, uzmite ga za ruke pa ga bacite na zemlju!“ Kada je on video da je stvar ozbiljna, reče:“Zadovoljan ћu biti i bez robi nje!“ Nato mu kralj reče:“Bog ti dobrim naknadio!“ Zatim je nju otkupio od njega te je predao onom koji ju je bio prodao, pa su njih dvojica otišli. Nato on odgovori:“O, kralju, ja ne mogu da živim bez nje!“³⁶¹

Međutim, ljubav je toliko složena i nepredvidiva sila da bi se njezina bit mogla sagledati samo na filozofskoj, metafizičkoj i kosmološkoj ravni. Vremenom ћe se filozofskom tumačenju ljubavi pridodati ono psihološko, u kome se analiziraju i klasificiraju gotovo bezbrojne nijanse ovog plemenitog čuvstva, sa isto tako brojnim njegovim situacijama. Ibn Hazm, čiji je *Derdan* jedno od prvih djela u historiji svjetske literature koje zahvata te nijanse i te situacije, na originalan način otkriva bogatstvo čovjekovog osjećajnog svijeta, a psihološko poniranje u bit ljubavi nije u kontradiktornosti sa njegovim filozofskim teorijama o tom osjećanju. Da je ostalo samo na njemu, filozofskom tumačenju, ono sigurno ne bi imalo takvu snagu i takvu draž da je – uz Platonove dijaloge o ljubavi, Ovidijev, Dantev i čuveni Stendhalov esej³⁶² – postalo najzamjećenija poslanica o ljubavi u svjetskoj literaturi.

Dubina Ibn Hazmovog uvida u raskoš ljubavnog osjećanja toliko je velika da se ovo djelo smatra jednim od prvih ranih pokušaja psihologije, a u jednom od svojih eseja pod naslovom „O ljubavi“ Taha Husejn, pišući o Ibn Hazmovoj poslanici, otkriva i njezin društveni i civilizacijski kontekst:“Očito je da je ljubav u muslimanskoj Španiji bila ozbiljna stvar (...). Čitajući Ibn Hazmovu knjigu, otkrivamo da je on cijeloga života bio zauzet ljubavlju jednako kao i vjerskim pravom, tumačenjem Kur'ana, predajom o Poslanikovim postupcima i teologijom. No čitajući njegovu knjigu, otkrivamo da

³⁶¹ Ibn Hazm, *Golubičina ogrlica*, „Poglavlje o smrti“, preveo s arapskog dr. Teufik Muftić, SNL, Zagreb, 1987.

³⁶² Naziv toga eseja je „O ljubavi“, a nalazi se u Stendhalovim *Odaranim djelima*, knjiga peta, Rijeka, 1962.

nije samo on bio zaokupljen ljubavlju (...), već je očito da je ljubav zaokupljala sve ljude u muslimanskoj Španiji u Ibn Hazmovo doba, a obrazovane i ugledne možda i više nego ostale.“³⁶³ Razloge ovakvom stanju duha endeluske nacije valja tražiti u razvijenosti njezina društvenog života, a posebno u društvenoj poziciji žene koja je uljepšavala i obogaćivala endelusku društvenu scenu te u izrazito slobodnim društvenim odnosima i individualnim slobodama. Drugo, to je svijet u kome se miješaju ne samo kulture, već i rase, što mu je davalо izuzetan, i danas uočljiv šarm, jer je poznato da se najljepši tjelesni izgledи javljaju тамо gdje se ukrštaju plemena, narodi i rase... Da ponovimo, Ibn Hazmov svijet je svijet njegova djetinjstva provedenog u raskošnoj Kurtubi, gdje su, živeći u miru, prosperirale sve njezine društvene sastavnice koje su, pod dignitetom „Zajedničke Riječi“ svojih Objava, u društvenoj sintezi, činile jedinstveni *unum compositum*. Pisac ove poslanice kao da se s nostalgijom sjeća tih vremena, koja se više nikada neće vratiti u Endelus.

Civilizacijski kontekst *Đerdana* neraskidivo je povezan sa konceptom *edeb-a* u arapskoj literaturi. Ibn Hazm, obrazovan u arapskoj tradiciji u najširem smislu riječi, napisao je svoje djelo u prozi *edeba*, tj. u strogo određenim koordinatama intelektualnih i estetskih konvencija. *Edeb* doslovno označava norme ponašanja i primarno se veže za odgoj, ali se ovaj pojam u arapskoj civilizaciji prelio i na područje književnosti kojoj je konvencionalno određena glavna svrha: da obrazuje i, uz pomoć obrazovanja, odgaja svoje konzumente. Genij arapskog pisca radije se izražava u području oponašanja (ar. *intihāl*) djela velikih prethodnika, nego u stvaranju novih umjetničkih formi; uglédanje u prethodnike omogućava stalno perpetuiranje kulturnih i civilizacijskih obrazaca arapske kulture.

Takov proces je naročito u Endelusu došao do izražaja, a Ibn Hazm, koji se, zajedno sa Ibn Šuhejdом (382./ 992.-426./1035.),³⁶⁴

³⁶³ Taha Husayn, *Fi al hubb*, u: *Alwan*, Kairo, 1958., 99-118.

³⁶⁴ Ibn Shuhayd, endeluski pjesnik i kritičar, autor je remek –djela *Risalat al tawabi wa al zawahī*, za koje Emilio García Gómez kaže da je „neobično maštovito pripovijedanje o izletu samog autora u podzemlje...jedna vrsta

zalagao za potpunu prevlast „čiste“ arapske kulture, čitavim svojim spisateljskim radom zalagao se za formiranje kulturnog identiteta svoje zemlje na osnovama te, arapske kulture. Odatle u njegovom *Derdanu* onakva kompozicija djela, odatle poetika arabeske. Evropski čitalac koji ne poznaje arapski jezik pa ovo djelo ne čita u izvorniku pred svakim prijevodom ostat će pomalo razočaran bljedilom Ibn Hazmovih stihova i njihovim usiljenim, neoriginalnim ritmom. Tek u izvorniku ovi stihovi iskazuju puninu svoje umjetničke snage - jer su dati u tradicionalnim obrascima, a prevlast formalizma je osnovna značajka *edeb-* literature.

Međutim, *Tavqu'l-hamāme* nosi i neke invencije, koje su bile karakteristične za ukupnu muslimansku književnost u Endelusu; to djelo po svojim osobinama pripada arapskoj *edeb*-literaturi, ali i endeluskoj književnoj tradiciji. Ne smijemo izgubiti iz vida činjenicu da su Arapi osvojili Špansko kraljevstvo ne samo vojno, nego i kulturno, da su domaćoj kulturnoj tradiciji Arapi, u procesima kulturne osmoze, nametnuli svoj jezik i svoje estetske vrijednosti, ali i da su od nje preuzimali, o čemu zorno govori pojava *mevešše-ha* i *zedžela*. Iako su bili malobrojniji, Arapi su svojom visokom kulturom i stilovima oduševili domaće stanovništvo u toj mjeri da je kordopski episkop Alvaro u IX. st. u jednom svome sačuvanom izvješaju zapisao: „Mnogi od onih koji vjeruju vjeru koju i ja vjerujem čitaju stihove i priče Arapa, izučavaju djela muslimanskih filozofa i bogoslova – ne da bi ih pobijali već da bi naučili da se izražavaju pravilno na arapskom. Gdje sad da se nađe neki koji bi mogao da čita latinske komentare na Svetu pismo? Koji među njima izučava djela proroka i apostola? Avaj! Svi kršćanski mladići koji

Božanstvene komedije koja je prethodila Abu l-Ala al Ma'arriju i Danteu, puna humora i mašte.“ Ibn Shuhayd i ibn Hazm su formirali pjesničku školu koja predstavlja „vrhunac andaluzijske arapske literature.“ „Njih dvojica su, do izvjesne mjere, bili revolucionari koji su formirali jednu aristokratsku „arabofilsku“ manjinu, koja je prezirala narodnu literaturu.“ V. Gómezov tekst „Mavarska Španija“ u: *Svijet islama*, priredio Bernard Lewis, Jugoslovenska revija & Vuk Karadžić, Beograd, 1979.

se ističu svojim sposobnostima znaju samo arapski jezik i arapsku književnost. Oni čitaju i marljivo izučavaju arapske knjige... Zabavili su svoj jezik i jedva da će se naći jedan u hiljadi koji bi umio da napiše pismo prijatelju na latinskom a da u njemu ne bude sviše grešaka. Nasuprot tome, bezbrojni su oni koji umiju da se izražavaju pravilno na arapskom, na tome jeziku sastavljuju stihove koji su često bolji i od stihova koje sastavljuju sami Arapi.“³⁶⁵ U slučaju endeluskih Arapa, odvojenost od sjedišta arapske kulture na Istoku nije značila i kulturnu odvojenost, ali zajedno sa kršćanima i Jevrejima na Pirinejskom poluotoku oni stvaraju specifičnu kulturu koja se u naučnoj literaturi obično naziva *maurskom kulturom*. A bit te kulture – i u ovom slučaju – čini pjesništvo, za koga poznati istraživač endeluske književnosti, 'Abdu-l-Mun'im Haffādža, kaže da je „...dio arapskog bića bez kojeg to biće ne može postojati.“³⁶⁶

Glavne dvije osobine endeluskog pjesništva su *romantičnost i vezanost za prirodni okoliš*. Tu bi se još moglo dodati *fragmentarnost i beskonačno variranje osnovne teme*. Mali pogled na Ibn Hazmov *Đerdan* pokazat će sve četiri te osobine, ali i njegovo endelusko porijeklo.

U svome poznatom djelu *Ljubav i Zapad* D. De Rougemont govori o „revoluciji zapadnjačke psihe“ koju je izazvalo trubadursko pjesništvo, a to pjesništvo, poniklo u francuskoj Provansi i raširilo se područjem Italije, izravni je proizvod „maurske kulture“, posebno endeluskog ljubavnog pjesništva. Već smo istakli filozofske temelje toga pjesništva i „maursku“ sklonost da u ženi vidi „gospodara“ i superiorno biće prema kome muškarac ima „vazalni odnos.“ Pišući o promjeni u poimanju ljubavi u evropskoj kulturi XII. sto-

³⁶⁵ V. pogovor *Golubičinog đerdana* na srpskom jeziku u prijevodu Gordane Stojković i Aleksandra Badnjarevića, Matica srpska, Beograd, 1962. – Ovaj prijevod sačinjen je prema francuskom izvorniku: *Leon Bercher: Le Collier du Pigeon ou de l'Amour et des Amants*, Edition Carbonel, Alger, 1949.

³⁶⁶ 'Abd al Mun'im Haffādža, *Qissa al adab fi al Andalus*, Bejrut, 1962. - V. u tekstu Daniela Bučana: *Maursko pjesništvo*, u časopisu „Mogućnosti“, Split, br. 8/9, kolovoz-rujan, 1979., posvećenom arapskoj književnosti.

ljeća, De Rougemont kaže: "Dvadeset godina ta je zagonetka bila neriješena, no danas smo našli njezino rješenje: ključ toga rješenja jest arapsko pjesništvo koje se proširilo u Španjolskoj u XII. stoljeću, a osobito u Cordobi koja je bila kolijevka pjesničke škole u kojoj su se isticali Ibn Hazm, Ibn Quzman i al-Mu'tamid..."³⁶⁷

Ali, za razliku od izrazite većine endeluske i trubadurske poezije, koje slave konkubinu i ljubav sa vjerskim prekršajima,³⁶⁸ Ibn Hazm – alim, fakih, muhaddis, mufessir – u posljednjim poglavljima svoje knjige slavi čednost:

„...Zato sam neprestano istraživao vijesti o ženama otkrivajući njihove tajne, kad bi se već bile navikle na moju obazrivost pa bi mi se povjeravale o svojim prisnim stvarima. Kako pak ne bih htio da upozoravam na sramotna djela, od kojih treba tražiti Božiju zaštitu, mogao bih navesti o spremnsoti (žena) na zlo i njihovim varkama u tome takva čuda da bi ona zapanjila pametne ljude.

Ja zaista ovo dobro poznajem i dobro sam upućen u to, ali, usprkos tome, Bog zna – a to je dovoljno – da sam u tom pogledu nedirnut, očuvan, neokaljan i čist, pa se kunem Bogom, najsvetijom zakletvom, da nisam nikada razvezao svoju odjeću radi zabranjenog odnosa, niti ću morati polagati računa svome Gospodaru zbog velikoga grijeha bluda otkako znam za se pa sve do dana današnjega. Bogu pak za to pripada hvala, zahvalnost za ono što je prošlo i od Njega treba tražiti zaštitu za ono što je preostalo.“

Recimo, na kraju, da je *Tavqu'l-hamāme* dugo, sve do početka XX. st., bila zaboravljeni djelo. Njegov jedini rukopis, prijepis u Univerzitetskoj biblioteci u Lajdenu, datira iz 1338. god., a prvi put ga je izdao ruski orijentalist D. K. Petrov 1914. god. Poslije Pr-

³⁶⁷ Navedeno prema: Daniel Bučan, „Golubičina ogrlica: izvori i kulturno ozračje“, 281-282.

³⁶⁸ V. npr. poeziju „Nepoznatog Maura“ pod naslovom *Vrt milovanja*, u prijevodu Luke Paljetka (s engleskog), „Mogućnosti,“ br. 2, veljača 1975.

vog svjetskog rata ovo djelo je izdavano nekoliko puta u Kairu, Damasku, Bejrutu i Alžiru. Na bosanskom i srodnim mu jezicima do danas su se pojavila tri izdanja Ibn Hazmovog *Derdana*,³⁶⁹ a najbolji poznavalac njegova opusa i prevodilac s izvornika njegove *Tavqu'l-hamāme* živio je u Sarajevu. Bio je to naš najveći arabist, dr. Teufik Muftić, s kojim je autor ovog priloga upjevavao Ibn Hazmove stihove u tišini nekadašnjeg Orijentalnog instituta i u „mražnom“ političkom dobu. Neka je rahmet njegovoј napačenoј duši!

³⁶⁹ Osim već spomenutog prijevoda u izdanju Matice srpske, valja spomenuti i prijevod izšao u Beogradu 1985. god., sa predgovorom Jose Ortega y Gasseta.

د. جمال الدين لاتيقشن، الأستاذ المساعد

طوق الحمامـة لابن حزم - أهم كتاب لأدب العرب النثـري
في القرن الحادي عشر

الملخص

يجمع ابن حزم في طوق الحمامـة جميع الأنواع الثلاثة للأدب الودي: الملامح، والأدب النثـري المهتم بمحبـات الشخصيات المشهورة، والأدب الفلسفـي المتأمل في الأسس الوجوـدية وـالأخـروـية للإلهـام الـودـيـ. أـلـفـهـ ابنـ حـزمـ فـيـ الصـيـغـ الـأـسـلـوبـيـةـ -ـ الـلـغـوـيـةـ الـعـادـيـةـ وـفـيـ التـيـارـيـنـ المتـواـزـيـنـ. يـتـكـلـمـ فـيـ التـيـارـاـتـ الـأـوـلـىـ عـنـ قـضـيـةـ الـحـبـ الـفـلـسـفـيـةـ، وـفـيـ التـيـارـاـتـ الـثـانـىـ يـؤـيدـ ابنـ حـزمـ تـلـكـ الـآـرـاءـ الـفـلـسـفـيـةـ بـأـمـثـلـةـ مـنـ الـحـيـاةـ الـيـوـمـيـةـ. يـحـكـيـ ابنـ حـزمـ قـصـةـ حـيـاتـهـ، وـحـوـادـثـهـ، وـأـوضـاعـهـ الـوـدـيـةـ، لـكـنـ يـحـكـيـ أـيـضـاـ قـصـصـ الـآـخـرـيـنـ، وـكـثـيرـاـ مـاـ قـصـصـ الشـخـصـيـاتـ الـمـشـهـورـةـ إـسـبـانـيـاـ الـمـسـلـمـةـ. فـهـوـ لـاـ يـخـترـعـ تـلـكـ الـحـوـادـثـ الـوـدـيـةـ، بـلـ يـنـقـذـهـاـ مـنـ النـسـيـانـ وـيـؤـكـدـ بـهـاـ آـرـاءـهـ. إـنـ تـلـكـ الـأـمـثـلـةـ أـجـمـلـ الـأـجزـاءـ طـوقـ الـحـمـامـةـ؛ـ تـمـ فـيـهاـ تـصـوـيـرـ حـيـاةـ الـأـنـدـلـسـ فـيـ عـصـرـهـ وـفـيـ الـمـرـحلـةـ الـتـيـ سـبـقـتـهـ؛ـ أـبـطالـهـ اـمـرـاءـ وـأـمـيـرـاتـ، قـضاـةـ، وزـراءـ، عـلـمـاءـ، طـلـابـ، زـهـادـ، سـكـارـىـ، وـإـلـخـ. طـوقـ الـحـمـامـةـ قـصـةـ وـدـيـةـ عـظـيمـةـ عـنـ بـلـادـ الـأـنـدـلـسـ السـعـيـدةـ الـتـيـ، كـمـ يـبـدوـ، لـمـ تـكـنـ لـهـاـ هـمـومـ غـيـرـ الـهـمـومـ الـوـدـيـةـ.

الكلمات الأساسية: تاريخ أرابسك، الحب الأفلاطوني، الحب العذري، الأدب، الثقافة المورية،

شعر طروبادور

Džemaludin Latic, PhD, Associate Professor

***TAWQ AL-HAMĀMA (DOVE'S
NECKLACE) BY IBN HAZM - THE MOST
IMPORTANT ARABIC PROSE WORK OF
THE XI CENTURY***

SUMMARY

Ibn Hazm's *Necklace* unites and merges all three types of love of literature: epics, prose fiction that deals with romances of famous personalities and philosophical literature that meditates about the existential and eschatological basis of romantic inspiration, into one piece of work written in standard style and language patterns and in two parallel flows. In one course he is talking about the philosophical problem of love, and in the other these philosophical views are corroborated by the examples from the real life. Ibn Hazm tells his life story, his experiences and his love situation, but also stories of others, often well-known personalities of Muslim Spain. He, therefore, does not invent these love adventures, but he only rescues them from oblivion, and by them he confirms his views. Those examples are the most beautiful parts of the Necklace; they depict the life in Andalus in poet's time, and the time that preceded it, his characters are princes and princesses, cadis, viziers, scholars, students, ascetics and revels... Necklace is a great love story about a happy land Andalus, which, as it seems, had no other concerns than those of love.

Key words: Poetry arabesques, platonic love, 'udhrit love, upbringing, Moorish culture, troubadour poetry.

LINGVISTIKA

Mehmed KICO

JEZIKOSLOVNA ZNANOST U ENDELUSU I POSEBNA OBILJEŽJA

SAŽETAK

Kroz djelovanje škola u Basri i Kufi gramatika je pratila dinamiku razvoja islamskih teoloških znanosti. Jezikoslovna znanost je snagu crpila iz nastojanja nosilaca da osiguraju ispravno tumačenje poruka Kur'ana u svim dijelovima prostrane države.

Nešto drugačiji pogledi, afirmisani kroz djelovanje Kufske škole, bili su posljedica tragalačkih napora da se jezikoslovnom znanosti udovolji potrebama drugih znanosti, a razlike su pomirili akteri Bagdadske škole.

U djelu protagonista iz Bagdada u predmet znanosti se uplitalo i mecenstvo. Gramatičari su prihvatali ulogu dvorskih edukatora, a bavljenje znanosti više nije bilo samo pitanje prestiža i vršenja časne zadaće, već je akteru omogućavalo i osiguravanje udobnijeg života.

Povinovanje znanosti zahtjevima politike, prepoznato u prihvatanju pokroviteljstva od strane gramatičara Kufanaca na Istoku, koje je u razdoblju dekadencije bilo označeno odsus-

tvom nadahnutosti u jezikoslovnoj znanosti, u Endelusu je u oštroti formi ispoljeno u liku i djelu Ibn Mađā'a, koji je znanje iz jezikoslovlja stavio u službu svojevrsne kontrarevolucije. Među posebna obilježja endeluske škole, najkraće rečeno, spada doprinos razvoju jezikoslovne znanosti djelovanjem na bagdadskoj koncepciji i dugovremeno prenošenje s generacije na generaciju.

Ključne riječi: gramatičke škole, specifična naučavanja Endeluske gramatičarske škole, akteri Endeluške gramatičarske škole, utjecaji na mlađe tradicije

UVODNE NAPOMENE

Ako se obrati pažnja na dinamiku razvoja arapske jezikoslovne znanosti, nije teško uočiti da je ona pravila krupne korake u prvim stoljećima islama kroz djelovanje škola u Basri i Kufi, kad je gramatika neposredno pratila dinamiku razvoja islamskih pravnih i teoloških znanosti. To je bilo vrijeme pregalačkog zanosa, kad je jezikoslovna znanost snagu crpila iz idealističkih pobuda nosilaca i primarne želje da osiguraju ispravno i ujednačeno tumačenje poruka Kur'ana u svim dijelovima prostrane države. To je i vrijeme u kojem su akteri praktično nastavljali djelo Ad-Du'alija i njegovih polaznika pouke iz *čitanja Kur'ana*.

Kasniji nešto drugačiji pogledi, afirmisani kroz djelovanje Kufske gramatičarske škole, bili su posljedica tragalačkih napora da se jezikoslovnom znanošću lakše izade u susret zahtjevima drugih znanosti u neprestanom razvoju, a pomirit će ih akteri okupljeni u sklopu Bagdadske gramatičarske škole, u razdoblju kad su se znanosti preuzete iz drugih zajednica bile već sasvim odomaćile u novoj sredini.

Međutim, u djelu protagonista iz Bagdada, tadašnjega administrativnog i kulturnog centra, kamo su se prenosila sva značajna

zbivanja u okvirima države, pa i znanstveno pregalaštvo, u predmet znanosti se počelo uplitati i mecenstvo. Gramatičari su počeli prihvati ulogu dvorskih edukatora, a time je najavljen prestanak bavljenja gramatikom s idealističkim zanosom. Od tada bavljenje jezikoslovnom znanosti više nije samo pitanje prestiža i ispunjavanja časne zadaće, već akteru omogućava i da sebi osigura bolje životne uvjete. Od tada se rad jezikoslovaca počinje zasnivati na razradi djela starijih uzora, a s istekom abasidske vladavine, kad više nema ni sredstava namijenjenih stimulisanju aktera, gramatika se u istočnim oblastima počinje postepeno i nezadrživo gasiti.

Istina, pokroviteljstvo nad gramatičarima nije započelo s pri-padnicima Bagdadske škole, ali ono nije bilo ni toliko priraslo uz aktere jezikoslovne znanosti, kakav je slučaj bio s jezikoslovcima u Bagdadu. Već je Quṭrub, gramatičar iz pretposljednje generacije Basranaca koji je doselio u Bagdad, prihvatio ulogu dvorskog od-gajatelja, kad ga je halifa Hārūn al-Rašid angažovao kao učitelja sinu Al-Aminu. Upravo je njegovo vrijeme označilo skori kraj dje-lovanja naajstarije gramatičarske škole. Jedini znameniti pripadnik Basranske škole nakon Quṭruba, As-Sirāfi, nije nalazio poticaja u traganju za izvornim doprinosom, već se povijesti jezikoslovne znanosti preporučio djelima *Al-Madḥal fī Al-Kitāb* (*Uvod u Al-Kitāb*) i *Aḥbār al-naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn* (*Kazivanja o gramatičarima Basranacima*). Ustvari, time je nagovijestio da će se većina budućih jezikoslovaca baviti komentarisanjem djela prethodnika i snagu trošiti na biografskim pregledima.

Prihvatanju pokroviteljstva nešto prije Quṭruba nije odolio ni utemeljivač Kufske škole, Al-Kissā'i. Bio je odgajatelj mладом Hā-rūnu r-Rašidu, koji će kasnije postati halifa. Međutim, kvalitet dje-lovanja te škole nije opao zahvaljujući rađanju novih ideja koje su djelatnosti davale svjež dah, time što su njeni akteri ranije usvojena učenja Basranske graamatičarske škole podvrgavali provjeri. U svakom slučaju, to je škola koja je u povijesti arapske jezikoslovne znanosti okupljala najmanji broj predstavnika, bilo zbog toga što se u njeno vrijeme nije imalo šta vrijedno dodati učenjima Basranaca

ili zato što je gašenje i Basranske i Kufske škole ubrzao kulturni procvat Bagdada, kao budućeg poprišta svih značajnijih kulturnih zbivanja.

Neizbjježno povinovanje znanosti zahtjevima politike, prepoznato u prihvatanju pokroviteljstva od strane gramatičara Kufanaca na Istoku, koje će tokom razdoblja dekadencije biti označeno odsustvom nadahnutog djelovanja u jezikoslovnoj znanosti, u Endelusu je u oštrog formi ispoljeno u liku i djelu Ibn Mađā'a, koji je svoje znanje iz jezikoslovne znanosti stavio u službu svojevrsne kontrarevolucije. Kad su Almohadi (Al-Muwaḥḥidūn) bili krenuli u izvedbu nekih radikalnih zaokreta u području vjerovanja, zasnivajući nakane na apsolutnom isključenju analogije, kako bi legislativu mogli uspostavljati na doslovnom tumačenju islamskih pravnih izvora, Ibn Mađā' je s neobičnim žarom propagirao stav da postojeće razlike u mezhebima proizlaze iz rastegljivog tumačenja izvora, prekomjerne primjene principa analogije, razvodnjenoosti gramatičkih pravila i mnoštva metodoloških pravaca, ideja i postulata koje je teško usaglasiti.³⁷⁰

Među posebna obilježja endeluške škole, najkraće rečeno, spada doprinos razvoju jezikoslovne znanosti djelovanjem na bagdadskoj koncepciji i dugovremenom prenošenju s generacije na generaciju, lancem ustajnih profesora i đaka.

Brzim prolaskom kroz prošlost, gdje su izložene aktivnosti gramatičarskih škola i istaknutih aktera, može se steći utisak da je arapska klasična jezikoslovna znanost bila izolovana. Međutim, pažljivo posmatranje može pružiti uvjerenja ne samo da se klasična arapska jezikoslovna znanost nije presudno razvijala pod bilo kakvim vanjskim utjecajima, već i u to da su mlade jezikoslovne tradicije imale šta od nje učiti.

³⁷⁰ Ibrāhīm Anīs, *Min asrār al-luğā*, Kairo, 1978., str. 35.

KULTUROLOŠKE PRILIKE I SPECIFIČNA NAUČAVANJA ŠKOLE

Na krajnjem zapadu islamskog svijeta, u Endelusu, kulturna klima je bila samo djelimično slična vladajućoj klimi na Istoku. Pošto se slična zbivanja u Endelusu vremenski ne podudaraju u cijelosti sa zbivanjima na Istoku, ona se iskazuju kao njihov nešto kasniji odjek. Iako ovdje ni u najkraćim crtama ne možemo izložiti specifičnu povijest Endelusa, kratak osvrt na jedan broj aktera jezikoslovne znanosti omogućit će da se vidi s kakvom lakoćom su ideje prelazile s jednog na drugi kraj islamskog svijeta.

U svakom slučaju, zbivanja širom islamskog svijeta ispravnije je posmatrati na osnovama regionalnih pripadnosti negoli prema povijesnim događajima, jer periodizacija karakteristična zapadnoevropskoj historiji ne može pružiti temeljit uvid u bitne uzroke zbivanja na tim geografskim prostranstvima. Periodizacija uskladena s političkim zbivanjima ne nalazi odgovarajuća uporišta u islamskom historijskom nizu.³⁷¹ Vremenski saodređivati zbivanja u Endelusu po zbivanjima u istočnim dijelovima islamskog svijeta je pogrešno: gramatičarske škole u Basri i Kufi su bile gotovo ugašene prije nego što su krenule takve aktivnosti u Endelusu. Između vremena početaka Basranske škole i škola u Endelusu, pa i u Egiptu, na porositorima koji se poklapaju s arapskim govornim područjem odigrao se niz značajnih historijskih događaja.

Kraj "zlatnog doba" je označen istekom arapskoga političkog jedinstva: vladavinu nad Mosulom i Halepom odvojili su lokalni prinčevi, u Egiptu je započela vladavina Fatimida, u Endelusu se još održavala autonomna uprava omajadskog halife, a na sjeveru Afrike su nastajale mnoge autonomne provincije.³⁷² Međutim, arapski jezik se i tada potvrđivao kao čvrsta nit povezivanja politički razjedinjene zajednice.

³⁷¹ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Veselin Masleša – Svjetlost, Drugo izdanje, Sarajevo, 1987., str. 239.

³⁷² Affif al-Bahnasi, *Al-Fannu l-islāniyyu*, Prvo izdanje, Damask, 1986., str. 40-44.

Prvenstveno zato što su za duže vrijeme bile zaštićene od prodora turske uprave i dominacije turorskoga jezika, a dijelom i zbog toga što gramatika svoju ulogu nije bila dovela do razine kakvu je bila dostigla u istočnim oblastima, provincije u Africi i Endelusu su dugo njegovale vitalnu jezikoslovnu znanstvenu aktivnost.

Već u doba omajadskih namjesnika (138./755.-422./1030.), u dalekom Endelusu sejavljala potreba za širenjem jezikoslovne znanosti, ali pretežno kao želja za ispravnim čitanjem i razumijevanjem poruka Kur'ana. Bilo je Endelužana koji su na Istok odlazili da se obrazuju za vršenje te časne zadaće.³⁷³ Među prvim nosiocima takve zadaće Az-Zubajdī spominje Al-Hawārija (Abū Mūsā, 2./8. stoljeće), koji je za namjesnikovanja 'Abdu r-Rahmāna ibn 'Abd al-Malika više decenija boravio na Istoku, gdje se sreo s Al-Asma'ijem, znalcem Poslanikove predaje, usmene narodne predaje i jezika arapske poezije, od kojeg je u Endelus prenio učenje, ali više o principima islamskog prava negoli iz područja jezikoslovne znanosti.

Kao najraniji pravi jezikoslovac Endelusa, navodi se Al-Mawrūri (Ǧawdī ibn 'Utmān, umro 198./813.),³⁷⁴ koji je na Istoku nastavu iz gramatike pohađao pred Al-Farrā'om. Kad se vratio u zavičaj, držao je nastavu iz gramatike. Dakle, on je u Endelus prvi donio temeljna djela kufske gramatike. Zato je razumljivo što su prvi ogledi iz jezikoslovne znanosti u Endelusu bili temeljeni na učenjima Kufske škole.

Po svemu je izvjesno da su utjecaji basranskog učenja u Endelusu stigli kasnije, da su se tu gramatičari dugo povodili isključivo za učenjima Kufanaca. Prvi dodiri s basranskim učenjem ostvareni su zaslugom Al-Āfušnīqa (Muhammad ibn Mūsā ibn Hišām, umro 307./919.)³⁷⁵ koji je u Egiptu izučavao gramatiku kod Ad-

³⁷³ Više o jezikoslovnoj znanosti u Endelusu: Riḍā 'Abd al-Ǧalil aṭ-Ṭayyār, *Ad-Dirāsātu l-luḡawiyātu fī l-Endelusi*, Bagdad, 1980.

³⁷⁴ Više o Al-Mawrūriju: Abū Bakr Muhammad ibn al-Hasan az-Zubaydi, *Tabaqāt al-luḡawiyīn wa n-naḥwiyīn*, Kairo, 1954., str. 268.

³⁷⁵ Više o Al-Āfušnīqu: Ibid. str. 305.

Dinawwarija (Ahmad ibn Šafar, umro 289./901.), i to na bazi Sibawayhovog *Al-Kitāba*. I nakon što je on dugi niz godina u Kordovi gramatiku predavao po *Al-Kitābu*, valjalo je sačekati više decenija dok taj nezamjenljivi kodeks gramatike ne dobije odgovarajući odjek u svim krajevima Endelusa. Važnu ulogu u istom poslu odigrao je i Ar-Rabbāḥī (Muhammad ibn Yahya al-Mihlabī, umro 353./964.)³⁷⁶ koji je, također u Egiptu, učio gramatiku kod An-Nahhāsa (Abū Šafar, umro 338./949.). Snabdjeven širokim obrazovanjem iz filozofije, logike i teologije, po povratku je u Kordovi predavao Sibawayhov *Al-Kitāb*.

Savremenik prethodnih donosilaca basranskog učenja bio je i Al-Qālī (Abū ‘Alī, umro 330./941.)³⁷⁷ doseljenik iz Bagdada, koji se bio stavio na čelo pravog pokreta za čistotu jezika, a pridržavao se bagdadske koncepcije. Njegov put su slijedile brojne pristalice, od kojih su najpoznatiji Ibn al-Qūṭiyya (Abū Bakr, umro 379./989.),³⁷⁸ već isticani Az-Zubaydī i Ibn Sīda ad-Darīr. Jezikoslovna znanost u Kordovi, Granadi, Sevilji i drugim centrima s navedenim akterima je djelovala na bagdadskoj koncepciji oslanjajući se na najranije istočne uzore. Vlastiti pečat su davali u vidu komentara i ocjena djela autoriteta s Istoka. Međutim, to je još bilo vreme kad je jezikoslovna znanost služila primarno korektnom razumijevanju poruka vjerskih izvora.

Prvi endeluški gramatičar koji je jezikoslovnu znanost koristio pri izvornom tumačenju arapske poezije i druge literarne produkcije bio je Aš-Šāntamāri (Al-A‘lām, umro 476./1083.).³⁷⁹ On se osmjestio da ranija gramatička rješenja dopunjava i vlastitim viđenjem. Komentarisao je *divane* poezije šest vodećih pjesnika predislamskog perioda: Imru' al-Qaysa, Zuhayra ibn Abī Sulmā, An-Nābiġe ad-Dubyānija, ‘Alqame al-Faħla, Tarafe ibn al-‘Abda i ‘Antara ibn Šaddāda.

³⁷⁶ Više o Al-Rabbāḥiju: As-Suyūṭī, *Al-Muzhir...*, p. 113.

³⁷⁷ Više o Al-Qāliju vidjeti: Az-Zubaydi, op. cit. str. 202.

³⁷⁸ Više o Ibn al-Qūṭiyyi: Ibn Ḥalikān, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, I, Kairo, 1948., str. 512.

³⁷⁹ Više o Aš-Šāntamariju: Al-Suyūṭī, *Al-Muzhir...*, str. 263.

U razdoblju između Aš-Šantamarija i jednog od najistaknutijih protagonisti gramatike u Endelusu, Abū Ḥayyāna, bilo je diljem provincije poslenika koji su vrijedno radili na širenju znanja iz gramatike. Među najistaknutije spadaju: Ibn Mađā' i Ibn Mālik.

Slavu najvećeg gramatičara svog vremena doživo je Ibn Mālik, porijeklom Endelužanin, nastanjen u Damasku. Uz brojna druga djela, naročito se proslavio djelom iz gramatike *Al-Alfiyya*.

U Endelusu je bilo istaknutih jezikoslovaca i u 7./13. stoljeću, kad su Španci sa sjevera vršili upade, od Endelusa oduzimali grad po grad i muslimane satjerivali na sužen prostor emirata Granade. U Granadi ih se bio stekao veliki broj, a odatle su, kad su zlostavljanja postala nepodnošljiva, mnogi otišli u zemlje Afrike i arapskog Istoka. Jezikoslovci te generacije su uglavnom bili učenici prethodnika Endelužana.

Za pretežnu većinu endeluskih jezikoslovaca može se reći da su bili klasicisti. S izuzetkom Al-Šantamarija, tipičnog filologa, te Ibn Mađā'a, koji je zalazio i u pitanja jezičke politike, svi su se, uglavnom, bavili gramatikom razrađujući djela istočnih uzora.

NAJISTAKNUTIJI PROTAGONISTI

Ibn Mađā' (Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abdu ar-Raḥmān ibn Muḥammad al-Lah̄mi, umro 592./1195.)³⁸⁰ rodom je iz Kordove. Sibawayhov *Al-Kitāb* je izučavao pred Ibn ar-Rammākom. Po završetku školovanja bio je ugledan znalač islamskog prava i Poslaničke predaje.

Almohadi su ga vrhovnim kadijom imenovali sa ciljem da im iznese dio tereta kontrarevolucije koju su željeli izvesti u području vjerovanja. Suština kontrarevolucije se sastojala u nastojanjima da

³⁸⁰ Više: Šawqī Dayf, *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, četvrto izdanje, Kairo, 1979., str. 304-306.

isključe svaku primjenu analogije, a da odredbe zasnivaju samo na doslovnom tumačenju izvora.

Obrazovani ljudi su bili obavezani da nalaze slabosti u priznatim mezhebima, a Ibn Mađāu je pripao zadatku da propagira tvrdnje kako razlike proizlaze iz neujednačenog jezičkog tumačenja izvora, pretjerane primjene analogije, razvodnjenoći gramatičkih pravila i mnoštva metodoloških pravaca.

U svrhe napada na gramatiku Ibn Mađā je napisao tri knjige: *Al-Mušriqu fī n-naḥwi* (*Sjaj gramatike*), *Ar-Raddu ‘alā n-nuḥāti* (*Odgovor gramatičarima*) i *Tanzīh l-Qur’āni ‘an mā lā yalīq l-bayān* (*Štićenje Kur’ana od svega što nema jasno tumačenje*). Sačuvana mu je samo posljednja knjiga u kojoj je ostroj kritici podvrgao neke principe gramatike, a posebno teoreme o *regensu* u složenoj *genitivnoj konstrukciji*.

Ibn ‘Uṣfūr (Abū al-Hasan ‘Alī ibn Mu'min ibn Muḥammad ibn ‘Alī, umro 663./1264.),³⁸¹ rodom iz Sevilje, bio je najveći značaj jezikoslovne znanosti u svoje vrijeme.

Gramatiku je učio kod Aš-Šālūbīna. Kasnije je gramatiku uspješno predavao u mnogim krajevima Endelusa. Napisao je brojne rasprave iz gramatike podjednako primjenjujući učenja i Basranaca i Kufanaca.

Najpoznatiji spisi su mu: *Al-Muqarribu* (iz gramatike), *Al-Mumti ‘u fī t-taṣrīfi* (iz morfologije), *Muhtaṣar Al-Muhtasib* (skraćen izbor iz Ibn Šinnijevog djela *Al-Muhtasib*) i *Šurūhūn ‘alā Al-Ǧumali* (*Komentari na Az-Zuḡāgījevo djelo Al-Ǧumalu*).

Ibn Mālik (Ǧamālu d-Dīn Muḥammad ibn ‘Abdu l-Lāh, umro 672./1273.)³⁸² je bio prvak među gramatičarima svoga vremena. Osnove gramatike je učio pred Al-Šālūbinom. Nakon toga je otputovao na Istok. Nastavu je u Halepu pohađao kod Ibn Ya‘īša.

Nakon završenog školovanja preselio je u Damask, gdje je ostao do kraja života. Neko vrijeme je radio kao upravitelj Adilija

³⁸¹ Više: Ibid. str. 306-309.

³⁸² Više: Ibid. str. 309-317.

medrese, na čijim temeljima je smještena sadašnja Akademija nauka u Damasku.

Uz temeljito znanje iz gramatike bio je upućen i u druge oblasti jezikoslovne znanosti, poeziju, *čitanja Kur'ana* i druge izvore gramatike. Za njega je karakteristično da je među primarne izvore uključio i Poslanikovu, s.a.v.s., ocjeni historičara jezikoslovne znanosti, on je prvi Poslanikovu, s.a.v.s., predaju izjednačio s primarnim izvorima uzorkovanja jezika.

Preko trideset raznorodnih spisa uvrstilo ga je u red najplodnijih pisaca. Pored brojnih komentara na djela uzora među Basrancima, Kufancima, Bagdađanima i prethodnicima Endelužanima, autor je i vrijednih rasprava iz gramatike i sintakse. Dovoljno je navesti naslove samo nekih: *Iğāzu t-taṣrīfi ‘ilmī t-taṣrīfi* (*Konciznost tumačenja morfološke znanosti*), *Al-Qawā‘id fī al-naḥwi* (*Pra-vila u gramatici*) i djelo kojim se najviše pročuo *Al-Hulāṣatu l-alfiyya* (*Sažetak u hiljadu stihova*).

Abū Hayyān (Atīru d-Dīn Muḥammad ibn Yūsuf, umro 745.1344.³⁸³ iz Granade učenik je Ibn Ḥāfiẓa. Odlikovao se širokim obrazovanjem iz gramatike, tefsira, hadisa, *čitanja Kur'ana* i povijesti.

Kao mladić se uputio u Kairo, gdje je predavanja slušao kod Ibn Mālikovog učenika Bahā’u d-Dīna Naḥḥāsa. Nakon toga je proputovao Sirijom, Sudanom i Alžirom. Kad se ponovo vratio u Kairo, dobio je namještenje profesora gramatike u Hakim-džamiji. U nastavi je koristio Sibawayhov *Al-Kitāb*, za koji je s oduševljenjem isticao da je nedostižan u gramatici. S pijetetom je govorio i o Ibn ‘Uṣfūrovim djelima: *Al-Mumti ‘u fī t-taṣrīfi* i *Al-Muqarribu*.

Po svemu sudeći, pod utjecajem djela Ibn Maḍā'a, priklonio se sljedbi fenomenalista (Al-Žāhiriyā) koja se zalagala za doslovno tumačenje izvora islamskog učenja. Istina, nije otvoreno govorio protiv strogih principa gramatike, ali se često, pružajući jednostav-

³⁸³ Više: Ibn al-Ḥaḡar, *Ad-Durar al-kāmina*, IV, Haydar Ābād, 1350/1931, p. 302; Šawqī Ḏayf, op. cit. pp. 320-326.

na tumačenja, zalagao za pojednostavljivanje pravila. Isticao je da bi lekcije trebale biti propraćene mnogo praktičnjim i jednostavnijim vježbama.

S pravom bi se moglo reći da je on bio davni preteča borbe za reformu arapske gramatike, koja se besplodno u arapskom svijetu vodi tokom 20. st.

ZAKLJUČNE OPASKE

Za razvoj lingvistike u Evropi i „njezinog produžetka"³⁸⁴ u Sjedinjenim Američkim Državama gotovo proizvoljno se tvrdi da se odvijao nazavisno od neevropskih lingvističkih pogleda i učenja, nemajući ništa zajedničkoga čak ni s razvijenom drevnoindijskom jezičkom teorijom i praksom. Pri tome se posebno insistira na utisku da je ishodište svim pravcima razvoja bila antička grčka filozofska misao, kao sinkretični oblik sistematizovanosti svih znanstvenih, a samim tim i jezikoslovnih naučavanja.

Međutim, iako je jasno da su evropski znanstveni pogledi na jezik imali nastavak i u vidu produžetka antičkih grčkih preokupacija jezikom, s razlogom se valja pitati: Kako bi jezičko naslijede iz grčkog propitivanja u evropsku spekulativnu gramatiku i logiku stiglo da nije bilo arapskih prijevoda i izvornih arapskih djela koja su Evropi udahnula snagu preporoda?

Neočekivano je to što se, uprkos saglasnosti o zaslugama arapskih znanstvenih dostignuća, a posebno u području prirodnih znanosti i filozofije, u kulturnom buđenju Evrope nedovoljno ističe sasvim vjerovatna veza između arapske jezikoslovne znanosti i kasnije evropske lingvistike. Iako bi i ovdje bilo opravdano više govoriti o takvim vezama, o njima se ovdje ne može mnogo govoriti, a posebno zbog toga zasluzuju mnogo vremena i prostora. Zato je poželjno ukratko izložiti samo okvirna zapažanja kako bi se, makar

³⁸⁴ Miodrag Radovanović, *Sociolingvistika*, BIGZ, Beograd, 1979., str. 130.

usporno, ukazalo na brojna polja vjerovatnog davanja i uzimanja među kulturama u dodiru.

U doba renesanse, evropski gramatičari su se počeli bliže upoznavati s tradicijom proučavanja semitskih jezika posredstvom ovladavanja arapskom jezikoslovnom znanosti. Pojam o korijenu riječi je u indoevropsku gramatiku prenesen iz izučavanja semitskih jezika, među kojima je arapski privlačio predominantnu pažnju.³⁸⁵ Spekulativna gramatika u Francuskoj, poput arapske u Basri, u datusim povijesnim prilikama primarnu brigu posvećuje normiranju jedinstvenog nacionalnog jezika, vjerovatno upoznata s iskustvima normiranja iz islamske povijesti, kad je idiom plemena Qurayš za nepuno stoljeće postao jedinstven jezik zajednici nastanjenoj na prostorima od Arapskog zaljeva do Atlantskog okeana te na sjeveru do Pirineja. Ako se pouzdano zna da je u razdoblju pred renesansu među najviše prevodenim djelima bila ona koja su se bavila klasifikovanjem znanosti, u kojima je jezikoslovna znanost promicana ispred svih drugih, u vrijeme kad su najrazvijeniji centri prevodenja bili Toledo i Sicilija, nije teško pretpostaviti da su po modelu standardizovanja arapskog zajedničkog jezika *kastiljanski* i *toskanski* dijalekat poslužili kao predstandardni idiomi *španskom* i *italijanskom* jeziku, utoliko vjerovatnije što se i mnogo ranije, po istom obrascu, *grčki jezik* razvio iz *atičkog govora* i *sanskrit* iz *jezika vedskih tekstova*. Kad Joseph Vendryes, jedan od protagonistova afektivne lingvistike, tvrdi da zajednički jezici „uvijek počivaju na osnovama nekog od ranije postojećeg jezika tako što ga počnu prihvatići baštinici različitih jezika i idioma“³⁸⁶ ima, dakako, u vidu prenošenje jednog idioma s plana narječja na plan jedinstvenog standardnoga jezika, čije realizovanje se odvija u procesima integriranja zajednica.

³⁸⁵ Milka Ivić, *Pravci u lingvistici*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1975., str. 23.

³⁸⁶ Joseph Vendryes, *Al-Luġa*, Al-Naql ilā al-‘arabiyya: ‘Abd al-Ḥamīd ad-Dawāḥili i Muḥammad al-Qaṣṣāṣ, Al-Qāhirah, 1955, p. 328.

Zgodno je, u vezi s tim, primijetiti da je u Francuskoj za kratkog razdoblja prosvjetiteljstva nastala prva gramatika francuskoga jezika s ciljem da podstiče usvajanje jedinstvenog nacionalnog jezika. Za njom je uslijedio leksikon znanstvenih izraza, namijenjen utemeljenju koncepta usvajanja preuzetih znanosti, a nedugo zatim je pokrenuto i pisanje prve enciklopedije radi stabilizovanja dosegnutih znanosti.

Dakle, prema izloženome, nema mjesta sumnji da je arapska jezikoslovna znanost vršila utjecaje na bogatu istorodnu naučnu aktivnost u Evropi, a Endelus je, prema svemu videnom, zajedno sa Sicilijom i Maltom, niz vijekova imao ulogu mosta preko kojeg su se odigravali složeni procesi davanja i uzimanja među zajednicama i kulturama u dodiru.

LITERATURA

- Anis, Ibrahim: *Min asrāri l-luǵati*, Kairo, 1978., str. 35.
- 'Askalānī (al-), Ibn al-Ḥaġar: *Ad-Duraru l-kāminatu*, IV, Prvo izdanje, Ḥaydar Ābād, 1350/1931.
- Bahnasī (al-), 'Affīf: *Al-Fannu l-islāmiyyu*, Prvo izdanje, Damask, 1986.
- Corbin, Henry: *Historija islamske filozofije*, Veselin Masleša – Svetlost, Drugo izdanje, Sarajevo, 1987.
- Ḍayf, Šawqī: *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, Četvrto izdanje, Kairo, 1979.
- Grammaire generale et raisonnée*, (Arnauld-Lancelot, 1660), Port Rooyal, Republication Paulet, Paris, 1969.
- Hunke, Sigrid: *Allah ist ganz anders - Enthüllung von 1001 Vorurteilen über die Araber*, Bad König, 1990.
- Hunke, Sigrid: *Allahs Sonne über dem Abendland - unser arabisches Erbe*, Berlin, 1962.

Ibn Ḥalikān, *Wafayātu l-aṣyāni wa anbā'u abnā'i z-zamāni*, Kritički obradio: Muḥammad Muḥyu d-Dīn Ḥamīd, Kairo, 1948.

Ivić, Milka: *Pravci u lingvistici*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1975.

Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2003.

Pejović, Danilo: *Francuska prosvjetiteljska filozofija*, Naklani zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1982.

Radovanović, Miodrag: *Sociolingvistika*, BIGZ, Beograd, 1979.

Suyūṭī (as-), Ḡalālu d-Dīn:++ *Al-Muzhiru fī 'ulāmi l-‘arabiyyati wa anwā'iḥā*, Kritički obradio: Muḥammad Abū Faḍl, Četvrto izdanje, Kairo, 1958.

Ṭayyār (at-), Riḍā Abdu l-Ǧalīl: *Ad-Dirāsātu l-luġawiyatu fī l-Endelusi*, Bagdad, 1980.

Venderyes, Joseph: *Al-Luġatu*, Prijevod na arapski: Ḥamīd ad-Dawāḥilī i Muḥammad al-Qaṣṣāṣ, Kairo, 1955.

Zubaydī (az-), Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan: *Tabaqātu l-luġawiyīn wa n-naḥwiyyīn*, Kairo, 1954.

د. محمد كيتسو، الأستاذ المساعد

علم اللغة في الأندلس و المميزات الخاصة

الملخص

كان النحو من خلال عمل المدرستين في البصرة و الكوفة يتبع دينامية تطوير العلوم الإسلامية. كان علم اللغة يستمد قوته من محاولات مماثلة أن يوفروا التفسير الصحيح لرسائل القرآن الكريم في جميع أنحاء الدولة الواسعة.

و كانت مواقف المدرسة الكوفية المختلفة نسبيا نتيجة الجهد الاكتشافي التي كان غرضها إفاده علم اللغة للعلوم الأخرى. أما الاختلافات بين المدرستين البصرية و الكوفية فوق بينها مماثلو المدرسة البغدادية.

و في بغداد كانت الرعاية تتدخل في العلم، فكان النحويون يقبلون وظيفة التربويين في القصور، بينما لم يكن يعود القيام بالعلم قضية الاعتبار و تأدية العمل النبيل فقط، بل كان يمكن القائم به من توفير الحياة اللطيفة أيضا.

إن خضوع العلم لطلبات السياسة، المتجلّي في قبول الرعاية من قبل النحويين الكوفيّين في الشرق و التّسّم في عصر الانحطاط بغياب الإلهام في علم اللغة، اتّضح في الأندلس بشكل متطرّف في شخصيّة و عمل ابن مضاء الذي خضع المعرفة من علم اللغة لنوع من الثورة المضادة.

و من سمات المدرسة الأندلسية الخاصة، باختصار شديد، تعدّ مساهمتها لتطوير علم اللغة، و هي تعمل على أساس المفهوم البغدادي، و النقل الطويل المدى من جيل إلى جيل.

الكلمات الأساسية: المدارس النحوية، التعاليم الخاصة بالمدرسة النحوية الأندلسية، مماثلو المدرسة النحوية الأندلسية، التأثيرات في التقاليد الحديثة

Mehmed KICO, PhD, Associate Professor

LINGUISTIC SCIENCE IN AL ANDALUS AND ITS SPECIAL FEATURES

SUMMARY

Through the acting of school in Basra and Kufa, grammar followed the dynamics of development of Islamic theology. Linguistic science drew its strength from the efforts of advocates to ensure the correct interpretation of the Qur'an message in all parts of the vast country.

Slightly different views, which are promoted through activities of Kufa School, were a consequence of efforts to meet the needs of linguistic science and other sciences, and differences were reconciled by the actors of Baghdad school.

In the work of the protagonists from Baghdad, patronage was being entangled to the subject of science. Grammarians accepted the role of educators of the court, and dealing with science was no longer just a matter of prestige and performance of noble tasks, but also enabled the actor to ensure more enjoyable life.

Compliance with the requirements of science policy, recognized in accepting sponsorship from Kufa grammarians in the East, which in the period of decadence was marked by a lack of inspiration in linguistic science, in Andalus was in sharp form exhibited in the figure and work of Ibn Mada', who put the knowledge of linguistics at the service of some kind of counter-revolution.

Among the special features of Andalus School, in a nutshell, is the contribution to the development of linguistic science activiti-

es in Baghdad conception and long-time transmission from generation to generation.

Key words: Grammar school, specific teaching of Andalus grammar school, actors of Andalus grammar school, influences on younger traditions.

Amrudin HAJRIĆ,
viši asistent

ABŪ ‘ALĪ AL-QĀLĪ
- ENDELUSKI LEKSIKOGRAF

SAŽETAK

Da bi se jezik smatrao standardnim, neophodno je utemeljiti mu osnovne discipline: gramatiku, leksikografiju i ortografiјu, odnosno kodificirati njegovu morfološku, sintaksičku, leksičku i ortografsku građu kroz sastavljanje rječnika te pisanje pravopisa i gramatike. U slučaju arapskogA jezika, osnovni motiv aktivnosti koje se mogu okarakterisati kao prvi koraci u procesu standardiziranja, odnosno utemeljivanja spomenutih disciplina bilo je nastojanje da se spriječi griješenje u učenju Kur'ana, tj. da se osiguraju preduvjeti za njegovo ispravno čitanje. Leksikografskog rada u okviru Endeluske gramatičarske škole prihvatio se Abū ‘Alī al-Qālī, porijeklom istočnjak. U tome mu je uzor bio Al-Ḥalil b. Aḥmad, s rječnikom *Al-‘Ayn*. Ako se ima u vidu da je u Španiju otišao razočaran općim raspoloženjem prema njemu, nije neopravdana sumnja u ispravnost njegovih motiva, tim prije što se i

sam hvalio da je Al-Halilov rječnik nadmašio brojem stranica i ubilježenih riječi.

Ključne riječi: leksikografija, rječnik, metodologija, alfabet

UVOD

Standardiziranje jezika je proces koji podrazumijeva uzdizanje jednoga jezičkog varijeteta ili idioma u nekoj zajednici na razinu službenoga jezika. Pri tome se vrši deskripcija odabranog idioma, a zatim i njegovo kodificiranje ili normiranje, koje podrazumijeva izradu rječnika, gramatike i pravopisa, bez kojih bi postojanje standardnoga jezika bilo nemoguće, imajući u vidu da bi se javile razne nedoumice i različita tumačenja naravi datoga jezika.

Osnovni motiv standardiziranja jezika je osiguravanje nesmetanoga komuniciranja na širem području, najčešće na teritoriji jedne države u fazi formiranja, kad se javlja potreba da se jeziku date države ustanove pravila govorne i pisane primjene, s tim da se pod standardiziranjem ne podrazumijeva samo otklanjanje dijalekatskih različitosti, već se time doprinosi i integrisanju baštinika datoga jezika u jednu naciju.

Za razliku od dijalekatskih varijeteta, standardni jezik je kodificiran i nadregionalan te se koristi prvenstveno u zvaničnim prilikama i formalnim situacijama, dok se u svakodnevnoj komunikaciji nikad ne ostvaruje u svojoj idealnoj kodificiranoj normi.

Da bi se neki jezik smatrao standardnim, neophodno je ute-meljiti mu osnovne discipline: gramatiku, leksikografiju i ortografiјu, odnosno kodificirati njegovu morfološku, sintaksičku, leksičku i ortografsku građu kroz sastavljanje rječnika te pisanje pravopisa i gramatike. Bez tih disciplina i pratećih knjiga, nemoguće je postojanje i prihvatanje jezika kao standardnog.

U slučaju arapskoga jezika, osnovni motiv aktivnosti koje se mogu okarakterisati kao prvi koraci u procesu standardiziranja, od-

nosno utemeljivanja spomenutih disciplina bilo je nastojanje da se spriječi grijesnje u učenju Kur'ana, odnosno da se osiguraju preduvjeti za njegovo ispravno čitanje. Te aktivnosti se prvenstveno mogu dovesti u vezu s ortografijom, čija se pravila u potpunosti mogu crpiti iz Kur'ana, te indirektno gramatikom arapskoga jezika, koja se, ako ne u potpunosti, a onda svojim znatnim dijelom, također zasniva na Kur'anu, dok je leksikografija, u njenom pravom smislu, utemeljena tek kasnije, s Al-Ḥalilom b. Aḥmadom i njegovim rječnikom *Al-'Ayn*, s tim da ona, pored Kur'ana u kojem je, prema nekim, zastupljeno tek 30% leksičkog blaga arapskoga jezika, građu crpi i iz predislamske poezije i fonda riječi koje su u svakodnevnom komuniciranju koristili beduini.

Osnovni problem s kojim su se suočili prvi leksikografi, konkretno Al-Ḥalil b. Aḥmad, bila je organizacija rječnika i kriterij bilježenja riječi, a rješenja koja je on primijenio u svom rječniku kasniji leksikografi su u potpunosti ili djelimično preuzimali od njega i primjenjivali ih u svojim djelima. Jedan od leksikografa koji su se u organizaciji rječnika poveli za Al-Ḥalilom b. Aḥmadom bio je i Abū 'Alī al-Qālī.

BIOGRAFIJA S BIBLIOGRAFIJOM

Puno ime i prezime ovog leksikografa je Ismā'īl b. al-Qāsim b. Hārūn Abū 'Alī al-Qālī al-Baġdādī.³⁸⁷ Rođen je 288. god. po Hidžri, u gradu Manāzgirdu, u oblasti Qāliqalā u Armeniji.³⁸⁸ U pot-

³⁸⁷ Abū 'Alī al-Qālī je primijetio da su ljudi iz oblasti Qāliqalā poštovani gdje god se pojave, vjerovatno zbog toga što su dolazili iz pograničnog mjesta. Nadajući se da će na taj način nešto dobiti, odabrao je sebi nadimak *Al-Qālī*. Na Istoku je bio poznat pod tim nadimkom, dok je u Španiji bio poznatiji pod nadimkom *Al-Baġdādī*.

³⁸⁸ John A. Haywood, *Arabic lexicography*, E. J. Brill, Leiden 1965., str. 57. A. S. Fulton u predgovoru kopiji Al-Qālījevog Rječnika, koja se nalazi u Britanskome muzeju, navodi da je Al-Qālī rođen 280. god. po Hidžri, dok se u

razi za znanjem i naukom, u 16. godini se uputio u Bagdad, gdje je pred učiteljima, među kojima su najznačajniji bili Ibn Durayd, Ibn al-Anbārī, Ibn Niftawayh, Al-Zaġgāġ i Ibn Durustawayh, učio o Kur'anu, hadisu, staroj arapskoj poeziji i leksikografiji. Od njega su kasnije, između ostalih, znanje preuzimali 'Abdullāh b. al-Rabi' al-Tammīmī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Zubaydī i dr. Savremenike je nadvisio u poznavanju filologije, poezije i gramatičkih doktrina ustanovljenih u Basri. Međutim, te vještine mu nisu osigurale zasluženo mjesto u Bagdadu pa ga je, razočaran,³⁸⁹ napustio u 40. godini, odlučan da se odseli u Španiju.

Godine 330. po Hidžri stigao je u Kordovu, gdje je stekao slavu i dobio podršku koja mu je bila uskraćena u Bagdadu. Najprije mu je povjerena uprava nad velikom džamijom Az-Zahrā, da bi kasnije bio imenovan i glavnim kadijom u Kordovi.³⁹⁰ Kad je na vlast došao halifa Al-Ḥakam b. 'Abdu r-Rahmān, poznat kao Al-Mustanṣir bi l-Lāhi, koji je bio zaljubljenik u kulturu i naobrazbu, pružio mu je veliku podršku. Ohrabrio ga je da kompilira svoj Rječnik.

Kad su u pitanju njegova djela, na prvoj mjestu treba spomenuti veliki rječnik, *Al-Bārī 'u fī l-luğati*, plod njegovoga leksikografskog rada, prvi arapski rječnik u Španiji, s kojim je arapska leksikografija prenesena i na zapad islamskog svijeta. Rad na tom rječniku Abū 'Alī al-Qālī je započeo 339. god. po Hidžri, da bi, nakon nekog vremena, posao prekinuo zbog bolesti i obaveza. Rječniku se ponovo vratio po nalogu, kako smo ranije istakli, halife Al-

nekim drugim izvorima kao vrijeme njegovog rođenja spominje i 277. god. po Hidžri.

³⁸⁹ U kakvoj teškoj situaciji je bio govori i podatak da je bio primoran prodati dragocjenu svojinu - Ibn Duraydov rječnik *Al-Ǧamharatu* za 40 *miskala*, iako mu je, ranije, za taj rječnik nuđeno 300 *miskala*. Prije nego što ga je predao kupcu, na unutrašnjoj strani naslovnice je napisao: „Nerazdvojni prijatelj mi je bio dvadeset godina, a ipak ga prodajem.“ Kada je to pročitao kupac, bio je toliko dirnut da mu je rječnik vratio zajedno s poklonom od 40 dinara (John A. Haywood, *Arabic lexicography*, str. 57-58.).

³⁹⁰ John A. Haywood, op. cit. str. 58.

Hakama b. 'Abdurrahmāna, 349. god.³⁹¹ Nakon što je završio s prikupljanjem grade, posvetio se njenom prepisivanju s papirića na kojima je bila zapisana i adekvatnom bilježenju u Rječnik.³⁹² U tome mu je pomoć pružao pisar Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Fihri.³⁹³ Prije njegove smrti, 356. god. po Hidžri, uspjeli su završiti poglavlja pod slovima *hamza*, *hā'* i *'ayn*, da bi, na osnovu bilješki koje je iza sebe ostavio, posao završili pisari,³⁹⁴ po svemu sudeći spomenuti Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Fihri, zajedno s Muḥammadom b. Mu'amarom al-Ǧayyānjem.

Ovo djelo je sačuvano samo u dijelovima, od kojih se neki, kao nekompletan rukopis, čuvaju u Britanskome muzeju u Londonu i Nacionalnoj biblioteci u Parizu. A. S. Fulton je načinio kopiju rukopisa koji se čuva u Britanskome muzeju, a na osnovu te kopije se može steći prilično pouzdan utisak o djelu. Fulton ga opisuje kao najiscrpniji arapski rječnik tog doba, u čemu vjerovatno ima i pretjerivanja, te tvrdi kako se sastoji iz 164 dijela (ukupno 4446 listova),³⁹⁵ i da *Kitābu l-'ayni* premašuje za 5683 riječi.³⁹⁶

³⁹¹ Abū al-Ḥasan Yūsuf b. Ibrāhim al-Qiftī, *Inbāhu r-ruwāti 'alā anbā'i m-nuḥāti*, I, Taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhim, Kairo, 1972., str. 209.

³⁹² John A. Haywood, op. cit. str. 59.

³⁹³ Al-Zubaydī prenosi da je imao izvanrednu memoriju, da je sva svoja djela, pa tako i ovaj rječnik, izdiktirao napamet (Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Zubaydī, *Tabaqātu n-naḥwiyyīn wa l-luḡawiyyīn*, Dāru l-ma'ārifī, II izdanje, Kairo, 1973., str. 185.).

³⁹⁴ John A. Haywood, op. cit. str. 59. Abū Bakr b. Ḥayr al-Iṣbīlī, pak, u djelu *Al-Fihrist* (str. 355.) tvrdi da je Al-Qālī završio Rječnik 355. god. (po Hidžri), dakle, godinu dana prije smrti. Međutim, ove dvije tvrdnje ne moraju biti oprečne. Naime, kako smo gore kazali, on je svu građu za Rječnik imao u svojim bilješkama tako da je opravdano predvidjeti da ga je za života priveo kraju, njegovi nastavljači su samo sistematizirali onaj dio grade koji on nije bio sistematizirao.

³⁹⁵ Abū Bakr b. Ḥayr al-Iṣbīlī, *Al-Fihrist*, Taḥqīq: Ibrāhim al-Abyārī, Dār al-kitāb, I izdanje, Kairo 1989., str. 354. Al-Qiftī navodi da, zapravo, ima 5000 listova (op. cit. str. 206.), dok Yāqūt, u djelu *Mu'ǧamu l-udabā'i* (7/29.) tvrdi da se sastoji iz stotinu dijelova, odnosno iz 3000 listova. Najprecizniji podaci o Al-Qālījevom djelu *Kitābu l-bāri'* i vjerovatno su oni koje navodi Al-Iṣbīlī (umro

Pored spomenutog Rječnika, značajno mu je i literarno-filološko djelo *Kitābu l-amālī*, a napisao je i niz studija o različitim filološkim pitanjima, među kojima su i sljedeća: *Al-Nawādiru*, *Al-Maqṣūru wa l-mamduḍu*, *Al-Ibilu*, *Al-Haylu* itd. Uradio je i komentar mu ‘allāqa, a zajedno s učiteljem Ibn Durustawayhom napisao je iscrpnu studiju o Sibawayhovoj gramatici *Al-Kitāb*.

METODOLOŠKA ORGANIZACIJA RJEČNIKA *KITĀBU L-BĀRI I*

Al-Ḥalil bin Aḥmad i njegovo djelo *Al-‘Ayn*, kao što je ranije istaknuto, izvršili su veliki utjecaj na leksikografiju u narednom periodu. Rješenja koja je Al-Ḥalil primijenio u svom djelu, preuzeli su mnogi koji su se nakon njega okušali na polju leksikografije. Njegovo djelo je bilo jedna vrsta uzora drugim leksikografima. Prije svega, tu treba spomenuti Abū ‘Alija al-Qālīja i njegovo djelo *Kitābu l-Bāri I*, u kojem se hvali da je njime Al-Ḥalilovo djelo *Al-‘Ayn* nadmašio za oko 400 stranica ili 5683 riječi.

Što se tiče redoslijeda riječi u Al-Qālījevom Rječniku, treba reći da je isti kao i u djelu *Al-‘Ayn* kad je u pitanju njihov kvantitativni sastav. Dakle, poredane su od bilitera (dvokonsonantskih kori-jena) ka složenijim. Međutim, tu ima i određenih razlika kad su u pitanju poglavlja, odnosno potpoglavlja³⁹⁷ u kojima se te riječi tretiraju. Naime, Al-Ḥalil b. Aḥmad je u rječniku *Al-‘Ayn* riječi sudio na korjenske suglasnike, odbacujući afikse, a zatim ih je, uočivši da se sastoje od dva, tri, četiri ili pet suglasnika, rasporedivao na

575. god. po Hidžri) u djelu *Al-Fihrist*, jer je i on živio u Španiji te je, za razliku od učenjaka s Istoka, bio u prilici neposredno doći do podataka.

³⁹⁶ John A. Haywood, op. cit., str. 59.

³⁹⁷ Opredijelit ćemo se za termin *potpoglavlje* kako bismo izbjegli nejasnoće, s obzirom na to da ćemo *poglavljima* nazivati dijelove Rječnika u kojim se tretiraju pojedinačni suglasnici, od kojih svaki sadrži jednak broj potpoglavlja (potpoglavlje bilitera, potpoglavlje trilitera itd.).

jedan logičko-matematički način bilježeći u svakom poglavlju prvo bilitere, zatim trilitere, pa kvadrilitere, te, na kraju, kvinkvilitere, dakle, u četiri potpoglavlja.

S druge strane, Abū 'Alī al-Qālī je u svom Rječniku kriterij bilježenja riječi u izvjesnom smislu unaprijedio, oslobodio ga određenih nejasnoća. Naime, napravio je razliku između nekih oblika koje je Al-Ḥalil b. Aḥmad jednako tretirao, tako da njegov Rječnik broji više, nešto drugačije raspoređenih potpoglavlja. Prvo potpoglavlje je rezervisano za bilitere među koje je ubrajao i podvostručene arapske korijene, odnosno korijene kod kojih se na mjestu drugog i trećeg radikala pojavljuje isti suglasnik, te četverokonsonantske riječi koje se u osnovi svode na dvokonsonantski korijen čiji se suglasnici ponavljaju (npr., *zalzala* - زلزل). U drugom potpoglavlju je bilježio pravilne trokonsonantske korijene. Budući da su oni u arapskome jeziku najbrojniji, to potpoglavlje je najobimnije. Treće potpoglavlje sadrži nepravilne trokonsonantske korijene, odnosno korijene koji u svom sastavu imaju jedan ili dva slaba suglasnika (*wāw* i *yā'*). Četvrto potpoglavlje tretira riječi koje pri izgovoru sliče poviku, ili uzviku, odnosno riječi koje se koriste pri, npr., tjeranju životinja. Sadržaj je i u ovom potpoglavlju raspoređen po kvantitetu, dakle, od bilitera, preko trilitera, do kvadrilitera. U petom potpoglavlju su bilježeni četverokonsonantski korijeni, a ne postoji kategoričan dokaz da im Al-Qālī u istom tom potpoglavlju nije pridružio i kvinkvilitere. U slučaju da nije, što je vrlo moguće s obzirom na činjenicu da to nije učinio ni Al-Ḥalil b. Aḥmad u djelu *Al-'Ayn*, šesto potpoglavlje je sadržavalo peterokonsonantske korijene.³⁹⁸

Nadalje, Al-Ḥalil b. Aḥmad je odustao od ideje da Rječnik uredi prema uobičajenom rasporedu alfabeta. Suglasnik *hamza* je uvrstio u grupu slabih suglasnika s obzirom na njegovu sklonost gubljenju i promjenama u određenim položajima, dok za drugi suglasnik uobičajenog alfabetskog rasporeda, suglasnik *bā'*, nije našao

³⁹⁸ Husayn Naṣṣār, *Al-Mu'ǧamu l-‘arabiyyu*, Dāru Miṣr li ṭ-ṭibā’ati, Kairo, 1988., str. 290.

nijedan valjan razlog zbog kojeg bi ga učinio predmetom prvog poglavlja.

Zbog svega toga, odlučio se za organizaciju Rječnika prema fonetskom rasporedu alfabeta, odnosno alfabetu u kojem su slova poredana prema dubini artikulacije.³⁹⁹ S obzirom na taj kriterij, ustavio je devet grupa suglasnika od kojih su na početku grleni glasovi ili guturali, a na kraju usneni glasovi ili labijali.⁴⁰⁰

I po tom kriteriju, odnosno po dubini artikulacije, na prvo mjesto, opet, dolazi suglasnik *hamza*, ali ga, kao što smo već kazali, Al-*Halil* svrstava u slabe suglasnike, zajedno sa suglasnicima *wāw* i *yā'*, te ih smješta u posljednju alfabetsku skupinu.

Po dubini artikulacije, sljedeći je suglasnik *ħā'*. Međutim, Al-*Halil* i taj suglasnik odbacuje jer je to, kako sam kaže, tanak bezvучni glas koji predstavlja samo ispuštanje zračne struje kroz grlo te, kao takav, ne zасlužuje da bude predmet prvog poglavlja.

Nakon ova dva glasa po dubini artikulacije slijede suglasnici *'ayn* i *ħā'*, od kojih se Al-*Halil* opredijelio za prvi, budući da je on zvučan, a suglasnik *ħā'* bezvучан.⁴⁰¹ U skladu s tim, njegov fonetski raspored alfabeta izgleda ovako:

ع ح ه خ غ / ق ك / ج ش ض / ص س ز / ط د ت / ظ ذ ث / ر ل ن / ب ف م / و
ي *

S obzirom na to da Al-Qālījev Rječnik, kao uostalom i Al-*Halilov*, nije sačuvan u cijelosti,⁴⁰² ne može se pouzdano znati kako

³⁹⁹ Neki kažu da su slova na toj osnovi grupisana zato što je fonetika u tom periodu dobila na značaju zahvaljujući recitovanju ili učenju Kur'ana koje je imalo značajnu ulogu u to doba (Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*, II, Zagreb, 1976., str. 369.).

⁴⁰⁰ Naravno, ako se izuzmu slabi suglasnici kojima neprikošnovenno pripada posljednje poglavlje, bez obzira na kriterij uređivanja.

⁴⁰¹ Neki kažu da je i frekventnost glasova u praksi igrala značajnu ulogu pri odabiru suglasnika koji će biti predmet prvog poglavlja.

⁴⁰² Kao razlog što njegov Rječnik nije sačuvan u cijelosti, najčešće se navodi činjenica da nije ugledao svjetlo dana prije njegove smrti, odnosno da on za života nije datu leksičku građu uspio prepisati s bilješki i na adekvatan način je

je izgledao njegov fonetski raspored alfabeta. Kako je taj fonetski alfabet izgledao kod Al-Ḥalila, sa sigurnošću je utvrđeno zahvaljujući činjenici da je Abū Bakr al-Zubaydī u djelu *Muḥtaṣaru l-‘Ayni*, koje je do danas sačuvano, sažeо rječnik *Al-‘Ayn* zadržava-jući mu osnovna obilježja, među kojima i raspored suglasnika. Ono što je izvjesno za Al-Qālijev Rječnik i u njemu primijenjeni fonetski alfabet jeste da ne počinje suglasnikom ‘ayn, kao što je to slučaj kod Al-Ḥalila, već, prema prevlađujućem mišljenju, suglasnikom *hamza*, koji se artikuliše u najdublje smještenom ishodištu governog aparata. Postoje mišljenja prema kojim je i kod Al-Qālijia, po uzoru na Al-Ḥalila, suglasnik *hamza* bio svrstan među slabe suglasnike i smješten u posljednju skupinu fonetski organizovanog alfabeta te da je na početku njegovog Rječnika, zapravo, bio suglasnika *hā’*.⁴⁰³ Međutim, prema rukopisu koji se pripisuje Al-Qālijevom sinu, isključuje se takva mogućnost. „Moj otac je - neka mu se Allah, dž.š., smiluje - započeo rad na rječniku Al-Bāri‘u u mjesecu redžebu 339. godine, a onda su ga u tome prekinule bolest i obaveze. Zatim se, ponovo, na insistiranje vladara pravovjernih ... Uspio je završiti poglavljia pod suglasnicima *hamza*, *hā’* i ‘ayn.“⁴⁰⁴

Dakle, Al-Qālī je smatrao da je suglasniku *hamza* mjesto s ostalim grlenim glasovima tako da su suglasnici u njegovome fonetskom alfabetu, uz određenu rezervu kad je u pitanju položaj nekih suglasnika unutar pojedinih skupina, najvjerovatnije bili grupi-sani na sljedeći način:

unijeti u Rječnik, već su to učinili pisari nakon njegove smrti. Razlog bi moglo biti i to što se učenjaci nisu mnogo njime služili, odnosno, činjenica da je metodološki bio jako zahtjevan, komplikovan i jako obiman, tako da mu je umnožavanje uvjetovalo veliki napor.

⁴⁰³ Ovo mišljenje se vezuje uz Ḥusayna Naṣṣāra koji, u djelu *Al-Mu‘ğamu l-‘arabiyyu* (str. 288.), tvrdi da je Al-Qālijev fonetski uređeni alfabet izgledao ovako:

(ه ع ح غ خ ق ك ض ج ش ل ر ن ط د ت ص ز س ظ ذ ث ف ب م و ي)

⁴⁰⁴ Abū l-Ḥasan Yūsuf b. Ibrāhīm al-Qifṭī, *Inbāhu r-ruwāti ‘alā anbā'i n-nuḥāti*, I, Taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Kairo, 1972., str. 209.

هـعـجـغـخـ / قـكـ / جـشـضـ / صـسـزـ / طـذـثـ / رـلـنـ / فـ
بـ / وـيـ

Al-Qālī je u Rječniku bilježio riječi na isti način na koji je to činio i Al-Ḥalil b. Aḥmad u rječniku *Al-‘Ayn*. Naime, prvo bi riječ sveo na korijenske suglasnike odbacivši afikse, a zatim ih je svrstavao pod onaj koji je prvi po dubini artikulacije te u ono od gore pogrobnih potpoglavlja kojem su po kvantitetu i drugim karakteristikama pripadale.

Tako bi se, npr., riječ **جعفر** u njegovom Rječniku nalazila pod suglasnikom *‘ayn*, jer po dubini artikulacije ima prednost u odnosu na ostala tri radikala te, s obzirom na broj korijenskih suglasnika, u potpoglavlju kvadrilitera.

Primjer koji slijedi je riječ **سفرجل**. Ona bi u Al-Qālījevom rječniku bila ubilježena pod suglasnikom *ğīm* budući da on ima prednost u odnosu na ostale radikale te je, s obzirom na pet korijenskih suglasnika, u potpoglavlju kvinkvilitera.

Kod Ibn Durayda (*Al-Ğamharatu*), Al-Ğawharija (*Aṣ-Ṣīḥāḥu*) i drugih koji su slijedili njihov primjer, kao što je Ibn Manzūr (*Lisānu l-‘Arabi*), Al-Firuzabādī (*Al-Qāmūsu l-muḥīṭu*) i Murtadā az-Zubaydī (*Tāḡu al-‘arūsi*), ove riječi bi bile pod suglasnikom *rā'*, odnosno suglasnikom *lām* u drugom slučaju, imajući u vidu da su oni bilježili riječi prema posljednjem radikalnu, kako bi olakšali posao pjesnicima, s obzirom na rimovanje posljednjih suglasnika u stihovima.

Iste riječi kod Az-Zamahšarija (*Asāsu l-balāḡati*) tražili bismo pod suglasnikom *ğīm*, odnosno suglasnikom *sīm* budući da je on prvi uveo metodu bilježenja riječi prema prvom korjenskom suglasniku, a to je metod koji se primjenjuje i u savremenoj leksikografiji.

Po uzoru na Al-Ḥalila i njegov rječnik *Al-‘Ayn*, Al-Qālī je uza svaku riječ, koristeći teoretske mogućnosti, bilježio i sve njene moguće kombinacije mijenjajući raspored suglasnika. Bilitere su, tako, imale dvije kombinacije:

دـشـ / شـدـ

trilitere su imale šest kombinacija:

ضرب / ضبر / برض / رضب / ربس

kvadrilitere su imale dvadeset i četiri kombinacije:

عقرب / عبرق / عقبر / عرقب / عرق / قعرب / قعرق / قبرع / قربع
قربع رعقب / رعقب / رقع / رقع / بقع / بقع / بقع / بقع
/ برق

kvinkvilitere su imale stotinu i dvadeset kombinacija, s tim da je autor odmah pravio razliku između onih koji se upotrebljavaju (*musta 'mal*) i onih koji se ne upotrebljavaju (*muhmal*).

Prilikom tumačenja riječi, Al-Qālī je, poput Al-Ḥalīla, navodio njihove sinonime, kao i primjere iz Kur'ana, hadisa, predislamske i rane islamske poezije te iz poslovica i izreka, dakle, iz izvora koji su bili osnovni modeli, koje su u procesu standardizacije arapskoga jezika filolozi usvojili s uvjerenjem da bilježe čist i neiskvaren jezik.

ZAKLJUČAK

Iako porijekлом s istoka islamskog svijeta, Abū 'Alī al-Qālī je bio jedan od prvih aktera Endeluske gramatičarske škole. Iz Bagdada, u koji je iz rodnoga Manāzgirda (Armenija) doselio u potrazi za znanjem i naukom, prenio je u Španiju bogata jezikoslovna iskustva Basranske, Kufske i Bagdadske gramatičarske škole. S njim je u Španiju prenesena leksikografska djelatnost, na Istoku utemeljena s Al-Ḥalīlom b. Aḥmadom i njegovim rječnikom *Al-'Ayn*, s kojom se on upoznao posredstvom jednog od svojih učitelja, autora rječnika *Al-Ğamhara*, Ibn Durayda. Leksikografija je disciplina u kojoj je i Al-Qālī ostavio najjasniji trag, naznačajnjim djelom, *Kitābu l-bāri ī*.

S obzirom na veliku koncentraciju učenjaka u tom periodu, Abū ‘Alī al-Qālī u Bagdadu nije bio prepoznat kao posebno istaknut. Razočaran i izrevoltiran, odselio je u Španiju gdje je dobro prihvaćen, posebno nakon što je na vlast stupio halifa Al-Hakam b. ‘Abdu r-Rahmān, inače ljubitelj kulture i nauke. To je, na neki način, odredilo motive njegovoga spisateljskog rada u narednom periodu. Naime, ako se pažnja obrati njegovome najpoznatijem djelu, *Kitābu l-bāri i*, te u njemu primijenjenog, od Al-Ḥalīla b. Aḥmada preuzetog metoda, nije teško utvrditi da ga je na pisanje Rječnika podstakla želja da dokaže kako i on može sastaviti, ako ne obimniji i sadržajniji, a onda makar rječnik ravan onom o kojem se u svakom pogledu na Istoku govorilo u superlativu. Ovo zapažanje se može potkrijepiti činjenicom da se i sam Abū ‘Alī al-Qālī hvalio da je nadmašio Al-Ḥalīlov rječnik *Al-‘Ayn* za oko 400 stranica, odnosno 5683 riječi, kao da mu je to, zapravo, bio jedini cilj. U tom smislu znakovita je i činjenica što se u sastavljanju Rječnika nije poveo za metodologijom učitelja Ibn Durayda, koji je već bio uveo novi način uređivanja rječnika organizujući rječnik *Al-Ğamhara* prema uobičajenom rasporedu alfabeta te prema posljednjem korjenskom suglasniku, već je radio prema starijem uzoru, Al-Ḥalīlovom Rječniku.

Uistinu je utvrđeno da je Al-Qālījev Rječnik nadmašio Al-Ḥalīlov po broju stranica i zabilježenih riječi. Međutim, nije ga nadmašio i u onome što je za rječnike arapskoga jezika najbitnije, a to je broj ubilježenih korjena, već u onom dijelu koji je pratio i kod Al-Ḥalīla ubilježene korjene. Naime, neke korjene, ili njihove moguće kombinacije koje je Al-Ḥalīl tretirao kao *muhmal*, on je u svom Rječniku navodio kao *musta ‘mal*, što je zahtjevalo da ih posjarni navođenjem sinonima ili primjera iz navedenih izvora. Nadalje, uz korjene koje je Al-Ḥalīl sažeto tretirao, on je navodio veliki broj iz njih izvedenih formi, dok je one čija značenja Al-Ḥalīl nije argumentirao pratio velikim brojem primjera. Otuda to što je Al-Ḥalīlov Rječnik nadmašio za određeni broj stranica i riječi te što je unio neke izmjene u vezi s brojem i redoslijedom poglavljia te or-

ganizacijom alfabeta ne dovodi u pitanje činjenicu da mu je Al-Ḥalīl Rječnik bio nezaobilazan uzor i mjerilo. Njemački orijentalist Fritz Krenkow je, u časopisu *Islamica*, u tom smislu rekao: „Razočarani smo kad je u pitanju rječnik *Al-Bāri* u zato što u njemu nismo našli ništa novo.“

I pored svega navedenog, treba cijeniti trud i vrijeme koje je Al-Qālī uložio u izradu jednog tako obimnog rječnika, tim prije što je na taj način nanovo aktuelizirao u Al-Ḥalilovom Rječniku primijenjenu metodološku organizaciju te što je jezikoslovnu djelatnost Andaluske gramatičarske škole učinio sadržajnjom. Osim Al-Qālija, metodološka rješenja iz Al-Ḥalilovog Rječnika su primjenili još Ibn Sīdā u rječniku *Al-Muḥkamu*, Abū Bakr az-Zubaydī u rječniku *Muḥtaṣaru l-‘Ayn* i Al-Azharī u rječniku *Tahdību l-luğati*, dok su se ostali leksikografi opredjeljivali za metodologije koje su korištenje rječnika činile lakšim i jednostavnijim.

LITERATURA

- Darwiš, ‘Abdu l-Lāh: *Kitābu l-‘ayni*, Maṭba ‘atu al-‘ānī, Bagdad, 1967.
- Dayf, Šawqī: *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, Dāru l-ma‘ārifī, Kairo, 1979.
- Haywood, John A.: *Arabic lexicography*, E. J. Brill, Leiden, 1965.
- Iṣbīlī (al-), Abū Bakr b. Hayr: *Al-Fihristu*, Taḥqīq: Ibrāhīm al-Abyārī, Dāru l-kitābi, I izdanje, Kairo, 1989.
- Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
- Naṣṣār, Ḥusayn: *Al-Mu‘gamu l-‘arabiyyu*, Dāru Misr li ṭ-ṭibā‘ati, Kairo, 1988.
- Qiftī (al-), Abū al-Hasan Yūsuf b. Ibrāhīm: *Inbāh r-ruwāti ‘alā anbā‘i n-nuḥāti*, Taḥqīq: Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I, Kairo, 1972.

- Smailagić, Nerkez: *Klasična kultura islama*, Vlastito izdanje, II,
Zagreb, 1976.
- Tayyār (at-), Riḍā Ḥabdu l-Ğalīl: *Ad-Dirāsātu l-luğawiyatu fī l-*
Andalusī, Dāru r-Rašīd li n-našri, Bagdad, 1980.
- Zubaydī (az-), Abū Bakr Muḥammad b. al-Hasan: *Tabaqātū n-*
naḥwiyyīn wa l-luğawiyīn, Dāru l-ma‘ārifī, II izdanje,
Kairo ,1973.

م. عمرو الدين خيريتش، المدرس المساعد

أبو علي القالي، عالم المعاجم الأندلسي

الملخص

إن تقنين لغة يقتضي وضع علومها الأساسية من: علم النحو و علم المعاجم و علم الإملاء، أي يقتضي جمع مادتها النحوية و المصرفية و المعجمية و الإملائية عن طريق كتابة المعاجم و كتب النحو و كتب الإملاء. و فيما يخص اللغة العربية إن أول دافع لتقنينها، أي لوضع علومها المذكورة، هو شيوخ ظاهرة اللحن في قراءة القرآن الكريم و محاولة منعها. و أول من كتب معجماً في الأندلس هو أبو علي القالي. كان في ذلك يضاهـي الخليل بن أحمد و كتابـه العين، و نظراً لخـيبة آمالـه في الشـرق العـربـي لـن نـبالغ إـذا قـلـنا بـأنـا نـشكـ في صـحة نـوـایـاهـ، خـاصـةـ أـنـهـ شـخـصـياـ كانـ يـتـبـاهـيـ بـأـنـهـ زـادـ عـلـىـ مـعـجمـ الـخـلـيلـ بـنـ أـحـمدـ فـيـ عـدـدـ الصـفـحـاتـ وـ الـكـلـمـاتـ الـوارـدةـ فـيـ مـعـجمـهـ.

الكلمات الأساسية: علم المعاجم، معجم، منهج، ألفباء

Amrudin HAJRIĆ, MA, Senior Assistant

ABU 'ĀLI AL-QĀLĪ – ANDALUSIAN LEXICOGRAPHER

SUMMARY

To be considered a standard language, it is necessary to establish its core disciplines: grammar, lexicography and orthography, and to codify its morphological, syntactic, lexical and orthographic structure through drawing and writing vocabulary, spelling and grammar.

In the case of the Arabic language, the basic motive of activities that can be characterized as first steps in the process of standardizing and establishing the said disciplines was the effort to prevent wrong reciting Qur'an, i.e., to ensure the prerequisites for correct reading and reciting. Abu 'Ālī al-Qālī, an easterner by origin, was the first who started with the lexicographic work within the Andalus grammar school. In this work his model was Al-Khalīl b. Ahmad with his Dictionary *Al-'Ayn*. If we take into account that he came to Spain disappointed with general mood towards him, doubts in the correctness of his motives are nor unjustified, especially since he himself boasted that he surpassed al-Khalīl's *Dictionary* in the number of pages and recorded words.

Key words: Lexicography, vocabulary, methodology, alphabet.

Mr. Amira Trnka-Uzunović, viši asistent

ABŪ ḤAYYĀN AL-ĠARNĀṬĪ GRAMATIČAR I MUFESSIR

'Abū Ḥayyān je živio na prijelazu iz 13. u 14. stoljeće i jedan je od najznačajnijih predstavnika kasne Endeluske gramatičarske škole.

Nakon što je iscrpio ono što mu je mogao ponuditi Endelus tog vremena, vođen snažnom željom za učenjem, otišao je na Istok. Nakon obilaska brojnih zemalja Istoka, zadržao se u Kairu, gdje je ostatak života proveo učeći i poučavajući druge.

Predmet njegovog interesovanja su bile islamske nauke, gramatika, poezija i povijest. Studirao je fikh, usul, tefsir i hadis, a potom je posebnu pažnju poklanjao jeziku i jezičkim disciplinama.

Najznačajnija djela napisao je u oblasti tefsira, gramatike, kiraeta Kur'ana, ali i poezije i povijesti.

Osim tefsira, po kome je ostao poznat do današnjih dana, 'Abū Ḥayyān je iza sebe ostavio brojna djela i iz drugih oblasti. Najpoznatija djela su mu: *At-Tadyīlu wa t-takmīlu*, iz gramatike, kojim tumači Ibn Mālikov *At-Tashīlu*, zatim *Irtišāfu d-darabi min lisāni l-‘Arabi*, također iz gramatike, te *It-tiħāfu l-‘arībi bi mā fī l-Qur'āni mina l-ġarībi*, štampano

1936.god. Napisao je i nekoliko djela iz oblasti kiraeta, poput: *Kitābu l-atīri fī qirā'ati Ibn Kaṭīr*, *Ġāyātu l-maṭlūbi fī qirā'ati Ya 'qūb*, i drugih.

Abū Ḥayyān je bio poliglot. Pisao je na arapskom, perzijском, turskom i abesinskome jeziku. Njegov učenik Al-Šafadī navodi neka djela na ovim jezicima: *Al-'Idrāku fī lisāni l-'Atrāki*, zatim *Manṭiq al-ḥuršī fī lisāni l-Fursi* i djelo na abesinskome jeziku *Nūru l-ġabaši fī lisāni l-Habaši*.

Ključne riječi: razlike između Basranske i Kufske škole, Endeluska gramatičarska škola, gramatičke odrednice, promjena glagola, jezička analiza Kur'ana, normiranje rijetkih pojava u jeziku, zahirjski mezheb

Ime 'Abū Ḥayyān vezuje se za dvojicu velikana od kojih je svaki dao izuzetan doprinos u oblasti koja je bila predmet njegove pažnje.

Jedan od njih dvojice, Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, genij Istoka u književnosti i filozofiji, sa svojim zaslugama je ponio epitet *Faylusūf al'udabā'*, ili *Filozof među književnicima*.

Što se tiče drugog, koji je predmet naše pažnje i čije je puno ime Aṭīr al-Dīn Muḥammad ibn Yūsuf 'Abū Ḥayyān al-Ġārnāṭī, bio je prvak svog vremena u gramatici arapskoga jezika, tefsiru i hadisu. Njegovo ime se vezuje za poznati tefsir *al-Baḥr al-Muḥīt*. Mogli bismo kazati da se radi o gramatičaru među mufessirima, ali i o mufessиру među gramatičarima.

HISTORIJSKI UVJETI U KOJIM JE ŽIVIO I RADIO 'ABŪ ḤAYYĀN

Kulturno-povijesni trenutak u kome je živio ovaj veliki učenjak zasigurno je oblikovao njegov znansveni put, budući da je rođen u vrijeme sudbonosnih dešavanja kako na tlu Endelusa, tako i na dalekom Istoku.

Cijeli tok 7. stoljeća po Hidžri obilježen je teškim promjenama u Endelusu. Španci su sve više nadirali sa sjevera i zauzimali dio po dio teritorije, sve dok nije ostao samo uski pojas oko grada Granade koja je upadima odolijevala još dva i po vijeka.

Te godine, na dalekom Istoku, unuk Džingis-kana, Hulagu-kan upao je u Horasan, a dvije godine kasnije i Bagdad je bio opus-тоšen. Uništene su čuvene biblioteke, knjige su spaljivane ili bacane u rijeku, jedinstvena riznica umjetnosti, nauke i filozofije doživjela je užasnu kataklizmu. Uništene su i džamije, škole, bolnice... Pustošenje Bagdada najveća je katastrofa islamskoga svijeta i arapsko-perzijske civilizacije koja je tako raskošno cvjetala niz stoljeća.⁴⁰⁵

U to vrijeme, uprkos teškim političkim prilikama u Endelusu, Granada je bila moćan centar nauke. „Na krajnjem zapadu islamskog svijeta kulturna klima je bila tek unekoliko slična klimi koja je vladala na Istoku. Pošto slična zbivanja ne kontemporiraju sa zbivanjima na Istoku, iskazuju se kao njihov nešto kasniji odjek.“⁴⁰⁶

'Abū Ḥayyān je rođen u Granadi, 654./1256. god. Studirao je fikh, usul, tefsir i hadis, a nakon toga je interesovanje usmjerio ka arapskome jeziku, gramatici i kira'etima Kur'ana. Učio je od Abū Čařara bin az-Zabīra, Ibn 'Abī al-Aḥūṣa, 'Abū al-Hasana al-Abadīja, i Ibn Dā'i 'a, a kiraete od 'Abū Čařara bin aṭ-Ṭabbā'a.

Osim za jezik, živo se zanimalo i za islamske nauke i povijest. Intenzivno i duboko je izučavao i pisao djela iz svih tih oblasti i svojim imenom obilježio period u kome je živio.

Nije se 'Abū Ḥayyān zadovoljio studijem u Granadi, kao ni u drugim gradovima Endelusa u kojima je tragao za obrazovanim ljudima i učio od njih. Još kao mladić, u 25. godini, u potrazi za

⁴⁰⁵ M. M. Šarif, *Istorija islamske filozofije*, u prijevodu Hasan Sušića, August Cesarec – Zagreb, 1988., str. 187.

⁴⁰⁶ Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2003., str. 111.

naukom je otišao daleko na Istok, preko sjeverne Afrike, Alžira, Tunisa i Aleksandrije, sve do Mekke, gdje je obavio hadž. Godine 679. stigao je u Kairo, gdje je učio kod Bahā'u d-Dīna ibnu n-Naḥħasa, Ibn Mālikovog učenika. Prije nego što se potpuno skrasio u Kairu, proputovao je Šam, Hidžaz i Sudan. Nijednu zemlju nije ostavio iza sebe, a da nije iskoristio priliku da se susretne s najobrazovanijim ljudima i uči od njih.

Godine 704. po Hidžri počeo je predavati gramatiku u Al-Hakim džamiji, a 710. god. i tefsir u Qubbet al-Sultan al-Manṣur. Izveo je brojne generacije studenata, budućih gramatičara i jezikoslovaca. Među njima treba spomenuti dvojicu: Ibn ‘Aqīla i Ibn Ummi Qāsimu. Na osnovu onog što je nudio svojim studentima kao objašnjenja, jasno je da se u predavanjima bazirao na djelima trojice gramatičira. Pored Sibawajhovog *Al-Kitāba*, kojeg je smatrao najboljim djelom iz oblasti gramatike, najviše se pozivao na *Kitābu t-taṣhīlī* od Ibn Mālika i dva djela Ibn ‘Uṣfūra, *Al-Mumti ‘u fī t-taṣrīfi* i *Al-Muqarribu fī n-naḥwī*.

Sam je napisao tri djela bazirana na tumačenju učenja Ibn Mālika. Dva se odnose na *Tashīl* (*Muṭawwala* i *Muḥtaṣara*), a treće je bazirano na *Al-Alfiyyi* (*Manhağū s-sālikī fī l-kalām*). Osim toga, napisao je više samostalnih djela iz oblasti gramatike, a kao najznačajnije treba spomenuti *Al-Irtiṣāfu*, napisano u šest tomova, kao i njegov sažetak, sastavljen u dva toma.

U *Al-Buġyatu As-Suyūṭī* za *Irtiṣāf* kaže: „O arapskome jeziku nije napisano ništa veličanstvenije od te dvije knjige, niti ima kompletnejeg zbornika različitih razmišljanja. Na njima sam ja bazirao svoje djelo *Ǧam ‘u l-ğawāni* i.“⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Šawqī Dayf, *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, Dāru l-ma‘ārif, AṬ-ṭab‘a r-rabi‘a, Al-Qāhira, 1979., str.321.

SPECIFIČNOSTI UČENJA ABŪ ḤAYYĀNA, GRAMATIČARA

'Abū Ḥayyān je bio sljedbenik zahirijskog mezheba, iako se pred kraj života priklonio šafijama. Istrajno i uporno se zalagao za pojednostavljanje gramatičkih objašnjenja, posebno ističući bespotrebnost tumačenja onoga što je u jeziku očito i jasno, čije tumačenje ne vodi ničemu osim komplikiranju jednostavnog. Nije doslovno slijedio svoje prethodnike već je odvažno iznosio vlastito mišljenje, pa čak i kritizirao stavove autoriteta u jeziku i njihova temeljna učenja.

U *Al-Hum 'u As-Suyūṭī* 'Abū Ḥayyāna više puta citira navodeći njegove kritike i obrazloženja stavova. Na prvoj mjestu spominje njegov komentar na razlike Basranske i Kufske škole u pogledu dileme oko pitanja šta je osnov u derivaciji riječi, *masdar* ili *glagol*. 'Abū Ḥayyān kaže: „To su one razlike čija analiza ne rezultira nekom velikom koristti“.⁴⁰⁸ Na isti način je kritizirao i objašnjenja obje škole koja se tiču nemogućnosti ispoljavanja genitiva kod glagola, ili jusiva kod imena, zatim stavljanja nastavka *-t* za ženski rod u perfektu i nemogućnost iste promjene kod imperativa ili prezenta, npr. *mazaqat*, ali ne *tamzaqat* ili *umzuqat*. 'Abū Ḥayyān je smatrao beskorisnim opširne rasprave o takvim pitanjima, jer je riječ o pozicijama u konjugaciji glagola koje su regulirane normom.

Kritizirao je i rasprave oko razlika u razumijevanju *konjugacija glagola* (*ma 'na al-ṣarfī*) jer rezultati ne dovode do viših saznanja nego samo otvaraju nova beskorisna pitanja. Na isti način je komentirao i objašnjenja koja tretiraju promjenu glagola u perfektu, poredeći prvo lice jednine koje ima sufiks *-tu* (*kallamtu*) sa drugim licem jednine muškog roda koji završava istim harfom sa fethom (*kallamta*) te sa oblikom ženskog roda sa sufiksom *-ti* (*kallamti*). 'Abū Ḥayyān je smatrao da su objašnjenja ove vrste nepotrebna, jer se odnose na općeprihvaćene oblike koji se ne komentiraju i ne rezultiraju novim znanjem.

⁴⁰⁸ Isto, str. 321.

Kritizirao je i različita stajališta ovih škola u pogledu kvaliteta hemzeta određenog člana i zaključuje da ni ove razlike ne služe nauci u smislu novih, korisnih saznanja, te su, kao takve, sasvim bespotrebne.

Treba napomenuti da je 'Abū Ḥayyān, kad su u pitanju različiti kiraeti Kur'ana, davao prednost onome što je praktično u upotrebi (*al-sam'*) nad normom (*al-qījās*), posebno ako je to dvoje oprečno, kao što je slučaj s primjerom veznika s ličnom zamjenicom na koju se odnosi prijedlog ranije spomenut i nije ponovljen, ili u situaciji kada je između prvog i drugog člana genitivne veze objekt.

Oponirao je predstavnicima Kufske škole i onima koji su ih slijedili, poput Ibn Mālika, kad je u pitanju normiranje izoliranih, rijetkih pojava u jeziku, smatrajući da to vodi ka pogreškama u semantici i formi izraza. Sistem gramatičara iz Kufe nije bio jedinstven. „To je prije zbir rješenja donesenih za svaki pojedinačni slučaj jer svaki slučaj je postajao pravilo za sebe.“⁴⁰⁹ Kritizirao je Ibn Malika i zbog njegovog naslanjanja na tradiciju Poslanika, s.a.v.s., i navodenje primjera iz nje, jer je smatrao da je to prepričavan tekst preko lanca ravija među kojima je bilo i onih koji nisu Arapi, za koje nije teško prepostaviti da su mogli griješiti u jeziku.

Da nije odbacivao sve što je dolazilo iz Kufe govori primjer koji navodi Š. Dayf u već citiranom djelu⁴¹⁰, a tiče se prihvatanja pravila vezanog za imensku rečenicu. Pravilo definira subjekt (*al-mubtada'*) kao faktor koji uzrokuje nominativ imenskog predikata (*al-ḥabar*) i obratno, tako da subjekt i imenski predikat medusobno uzrokuju nominativ.

U nekim tumačenjima se razilazio i sa Al-Zamahšerijem i kritizirao ga ponekad u mjeri koja graniči sa ismijavanjem, iako se zna da je svoje temeljno djelo iz oblasti tefsira bazirao na njegovom tefsiru.

⁴⁰⁹ Mehmed Kico, isto, str. 125.

⁴¹⁰ Š. Dayf, isto, str. 322.

TEFSIR AL-BAHRU L-MUHĪTU I DRUGA DJELA

'Abū Ḥayyān je napisao više od trideset djela različitoga karaktera, iz više naučnih oblasti, kao što su jezikoslovna znanost, gramatika, čitanja Kur'ana, tefsir, a bio je i izuzetan poznavalač poezije, posebno lirskog *muwaššaha*. Filip Hiti ga u svom djelu *Historija Arapa* spominje među imenima najpoznatijih pjesnika ove narodne lirske poezije, ponikle na tlu Španije⁴¹¹.

Najznačajnije među ostalim djelima je, sigurno, njegovo tefsirsko djelo, čiji je naslov skoro postao sinonim samom autoru. *Al-Baḥru l-muhiṭu* je naslov koji u sebi sadrži mnogo simbolike. Njime se mogu opisati i sam autor i njegovo djelo. 'Abū Ḥayyān je uistinu uranjaо u ono čime se bavio do najnižih dubina (*tabaḥḥara*), a djela koja je ostavio iza sebe široka su i duboka poput okeana (*al-muhiṭ*).

Ovaj tefsir je štampan u 8 tomova velikog formata. Po mnogima je bliži gramatici nego tefsiru, jer je u njemu jezički aspekt snažnije istaknut. U sklopu tog djela, koje nije primarno gramatičarskog tipa, autor je na najeksplicitniji način ponudio tumačenje ajeta iz Kur'ana, iako nije zanemario pitanja koja se tiču gramatike. Djelo je bazirano na tefsirima Al-Zamahšarija i Ibn 'Atiyye.

Metod koji je slijedio u svom tefsiru mogao bi se opisati na slijedeći način: Nakon navođenja ajeta, autor tumači svaku riječ u njemu i objašnjava njena značenja. Zatim navodi razloge objave ako postoje, a potom tumači ajet u cijelosti. Poslije toga navodi vezu konkretnog ajeta s prethodnim, uz spominjanje najčešćih kiraeta istog ajeta. Tu autor nalazi prostor za svoju kreativnost i analizira pojedine kira'ate navodeći gramatičke odrednice za konkretnе kira'ete. Autor navodi i tumačenje nekih svojih prethodnika vezano za isti ajet, birajući ono što je smatrao tačnjim i jačim argumentom.

⁴¹¹ Filip Hiti, *Istorija Arapa, od najstarijih vremena do danas*, u prijevodu Petra Pejićinovića, Veselin Masleša, drugo izdanje, Sarajevo, 1988., str. 508.

Posebna karakteristika ovog tefsira je pažnja s kojom je autor tretirao stil kur'anskog ajeta. Ako imamo u vidu da je Abū Ḥayyān bio pod snažnim utjecajem djela Al-Zamahšarija za kojeg se tvrdi da je bio „prvi koji je ispitivanje poetskog nazvao stilistikom (‘ilm al-bayān we al-ma‘ān) tvrdeći da je stilistika nezaobilazna u tumaćenju Kur'ana“⁴¹², onda ne čudi želja da se i u tefsiru Abū Ḥayyāna ističe ljepota kur'anskog izraza.

Osim tefsira po kome je najpoznatiji danas te navedenih djela iz oblasti gramatike, Abū Ḥayyān je iza sebe ostavio i brojna djela iz kiraeta, a najistaknutija su: *Kitābu al-'aṭiri fī qirā'ati ibn Katīr*, *Ǧāyātu l-maṭlūbi fī qirā'at Ya 'qūb* i druga.

Abū Ḥayyān je bio poliglot. Osim na arapskom, pisao je i na perzijskom, turskom i abesinskome jeziku. Njegov učenik Al-Šafadī navodi neka djela pisana na ovim jezicima: *Al-'Idrāku fī lisāni al-'Atrāki*, štampano 1309. h., zatim *Manṭiqu l-ḥurusi fi lisāni l-Fursi* i djelo na abesinskome jeziku *Nūru l-ḡabaši fī lisāni l-Habaši*.⁴¹³

ZAKLJUČAK

'Abū Ḥayyān al-Ǧarnāṭī jedan je od najznačajnijih predstavnika Endeluske gramatičarske škole, i to njenoga kasnog perioda. Svojim je djelom obilježio vrijeme u kome je živio. Tokom cijelog života duboko i predano je radio na sticanju i širenju znanja ne mameći pretjerano za nagrade i priznanja.

Najveći utjecaj u njegovom znanstvenom radu ostavio je Sibawayh, a njegova učenja bila su utemeljena na djelu *Al-Kitab*. Međutim, ni utjecaj Ibn Mālika na njegov znanstveni rad nije bio

⁴¹² Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'idiu l- 'abdiyya Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007., str. 24.

⁴¹³ Aḥmad Tammām, 'Abū Ḥayyān al-Ǧarnāṭī, *naṣḥatun min al-Andalusi*, www.alfaseeh.com, 9.3.2011.

zanemariv iako ga je, za razliku od odnosa prema Sibawayhu, često kritizirao i suprotstavljaо mu se svojim stavovima.

Iako je bio vjeran sljedbenik svojih učitelja, 'Abū Ḥayyān al-Ǧarnāṭī nikad nije bio samo puki interpretator i prenositelj njihovih stavova, već ih je, naprotiv, detaljno razrađivao i podvrgavao svojoj kritici. Snažno se protivio beskorisnim rapravama koje ne zadužuju nauku nečim novim. U svom djelu je slijedio jedan temeljni princip, a to je pojednostavljanje gramatičkih pravila u čijem formiranju norma (*al-qījāṣ*) ne može imati primat nad onim što je ovjerila praksa (*as-sam 'u*).

'Abū Ḥayyān je iza sebe ostavio brojna djela iz različitih oblasti, a njegov tefsir *Al-Bahrū al-muhiṭ* se smatra osnovnom literaturom za sve one čija je pažnja usmjerena ka jezičkoj analizi Kur'ana, kao što je nezaobilazan i u svakom ozbiljnijem bavljenju jezikom.

LITERATURA

- Dayf, Šawqī: *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, četvrto izdanje, Kairo, 1979.
- Hiti, Filip: *Istorija Arapa, od najstarijih vremena do danas* u prijevodu Petra Pejčinovića, drugo izdanje, Veselin Masleša, Sarajevo, 1988.
- Ibn Yūsuf, Atīr al-Dīn Muḥammad: *Al-Bahr al-muhiṭ*, www.archive.com
- Jahić, Mustafa: *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'iđu l-‘abdiyyatu Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.
- Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost*, Fakultet islamskin nauka u Sarajevu, 2003.
- Lāšīn, Mūsā Šāhīn: *Al-La'ālī' l-hasān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Dār š-ṣurūq, Kairo, 2002.

Maqrāwī (al-), Muḥammad bin ‘Abdu Al-Rahmān: *Al-Mufassirūna
bayna t-ta’wīli wa l-iṭbāti (fī ’ājāti al-ṣifāt)*

Šarif, M. M. M.: *Istorija islamske filozofije u prijevodu Hasana Su-
šića*, August Cesarec – Zagreb, 1988.

Tammam, Aḥmad: *'Abū Hayyān al-Ġarnāṭī, naṣḥatun min al-
Andalus*, www.alfaseeh.com

م. أميرة ترنكا، المدرس المساعد

أبو حيّان الغرناطي، النحوّي و المفسّر

الملخص

عاش أبو حيّان في نهاية القرن الثالث عشر و بداية القرن الرابع عشر و هو من أهم ممثلي المدرسة النحوية الأندلسية في مرحلتها المتأخرة. بعد أن استوعب كلّ ما كان بإمكان الأندلس أن تقدم له حينذاك، سافر إلى الشرق لرغبة الشديدة في العلم. و بعد التجول في بلاد الشرق العديدة، استقرَّ في القاهرة حيث قضى حياته المتبقية متعلماً و معلماً.

كانت العلوم الإسلامية و النحو و الشعر و التاريخ موضع اهتمامه، فكان يدرس الفقه والأصول و التفسير و الحديث، ثمَّ ولَى اهتمامه الخاصَّ للغة و للفنون اللغوية. أهم مؤلفاته في التفسير و النحو و القراءات و الشعر و التاريخ.

و بجانب التفسير الذي اشتهر به إلى أيامنا هذه، وضع أبو حيّان مؤلفات كثيرة في المجالات الأخرى أيضاً. و أشهر مؤلفاته: *التنبييل* و *التكامل*، هذا الكتاب في النحو و يُشرح فيه كتاب *التسهيل* لابن مالك؛ ارتشاف الضرب من لسان العرب، هذا الكتاب في النحو أيضاً، و اتحاف الأريب بما في القرآن من الغريب، طُبع هذا الكتاب سنة 1936. وكذلك وضع أبو حيّان عدّة كتب في القراءات، مثل: *كتاب الأثير* في قراءة ابن كثير، *غايات المطلوب* في قراءة يعقوب، و غيرهما. كان أبو حيّان متعدد اللغات، فكان يكتب باللغة العربية و الفارسية و التركية و الحبشية. و من مؤلفاته المكتوبة بهذه اللغات يذكر تلميذه الصفدي الكتب التالية: *الإدراك* في لسان الأتراك، منطق الخرس في لسان الفرس، و *تور الغيش* في لسان الحبش.

الكلمات الأساسية: الاختلافات بين المدرستين البصرية و الكوفية، المدرسة النحوية الأندلسية، القواعد النحوية، تصريف الأفعال، تحليل القرآن اللغوي، تقنيّن الظواهر النادرة في اللغة، المذهب الظاهري.

Amira Uzunović-Trnka, MA, Senior Assistant

ABU HAYYĀN AL-GARNATĪ - GRAMMARIAN AND MUFASSIR

SUMMARY

Abu Ḥayyān lived at the turn of the 13th to the 14th century and is one of the most significant representatives of the late Andalus grammarian school.

After he had used what Al-Andalus of that time could offer to him, led by a strong desire to learn, he went to the East. After he had visited many countries in the East, he settled in Cairo, where he spent the rest of his life studying and teaching others.

The subjects of his interest were Islamic sciences, grammar, poetry and history. He studied fiqh, uṣūl, tafsīr and ḥadīth, and then he paid a special attention to language and linguistic disciplines. The most important works written by him are in the field of tafsīr, grammar, qira'āt, but also poetry and history.

In addition to tafsīr, after which he has remained known until today, 'Abu Ḥayyān left behind numerous works in other areas as well. The most famous of his works are: *Al-Tadhyīlu wa al-takmīlu* a grammar in which he interprets Ibn Mālik's *al-Tashīl*, then *Irtishāf al-ḍarab min lisān al-‘Arab*, also a grammar and *It-tihāf al-‘arīb bi ma fi al-Qur'an min al-ğarīb* printed in 1936.god. He also wrote several works of qira'āt, such as *Kitāb al-athīr fi qira'at Ibn Kathīr*, *Ǧāyāt al-maṣlūb fi qira'āt Ya‘qūb*, and others.

Abu Ḥayyān was a polyglot. He wrote in Arabic, Persian, Turkish and Abyssinian language. His student Al-Şafadi quotes some works on these languages: *Al-Idrāk fi lisān al-Atrāk*, then *Mantiq al-khurṣ fi lisān al-Furs*, and a work in Abyssinian language under the title *Nur al-ğabash fi lisān al-Habash*.

Key words: Difference between Basra and Kufa school, Andalus grammar schools, grammar entries, verb conjugation, linguistic analysis of the Qur'an, standardization rare occurrence in the language, Zāhirī madhab.

Z. ALISPAHIĆ, Ibn Mađā' - zagovornik pojednostavljenja arapske gramatike u Endelusu

Mr. Zehra Alispahić,
viši asistent

IBN MAĐĀ' – ZAGOVORNIK POJEDNOSTAVLJENJA ARAPSKE GRAMATIKE U ENDELUSU

Susret arapskoga jezika i arapskoga jezikoslovlja sa prostorima Evrope započeo je u 7. st. Punih osam stoljeća (711.-1492.), dok su Arapi vladali Španijom, arapski je bio jezik administracije, govorni i književni jezik svim Arapima, a i domicilno stanovništvo je pokazivalo svoje simpatije prema ovome jeziku. Pa i pored toga, nakon izgona muslimana iz Španije, bilo je dovoljno samo stotinjak godina, nakon što su nestali i posljednji zbjegovi muslimana, da nestane i arapskoga jezika.

Ljubav prema arapskome jeziku i vezanost za islam na prostorima Endelusa oplodili su ne samo bogatu književnu baštinu nego su i utemeljili jednu od velikih gramatičarskih škola koje su nezaobilazne u svakom ozbiljnijem bavljenju arapskom jezikoslovnom znanosti. Uz velika gramatičarska žarišta u Basri, Kufi, Bagdadu i Kairu, Endeluska gramatičarska škola iznjedrila je i svoje poznate aktere koje će generacije jezikoslovaca pamtitи ne samo po njihovim radovima, od kojih su neki sačuvani i do današnjih dana, nego, prije svega, po revolucionarnim idejama i stremljenjima u području pojednostavljenja arapske gramatike.

Ime Ibn Mađā'a (Aḥmad ibn ḤAbd al-Raḥmān al-Qurṭubī) historija će upamtiti kao dobrog pjesnika, ljekara, muhaddisa i znalca arapskoga jezika, ali prije svega kao poznatog šerijatskog pravnika, sljedbenika zahirijskog mezheba koji je svoje znanje iz jezikoslovne znanosti iskoristio kao udar vladajuće dinastije Al-Muwaḥḥidina usmjeren protiv četiri velike pravne škole na području vjerovanja. Učenja zahirijskog mezheba isključivala su svaku analogiju i zalagala se za doslovno tumačenje islamskih pravnih izvora. Ibn Mađā' je bio ključni akter ove revolucije, a osam stoljeća nakon njegove smrti njegova razmatranja o pojednostavljenju arapske gramatike nezaobilazna su u svakom ozbilnjem razgovoru o ovoj temi.

Ključne riječi: Endeluska gramatičarska škola, zahirijski mezheb, eliminiranje teorije regensa ili distinkтивno razložnog faktora, analogija, pojednostavljenje arapske gramatike

Podjela gramatičarskih škola na Basransku, Kufsku, Bagdadsku, Egipatsku i Endelusku, koja je predmet našeg razmatranja, više je rezultat njihove međusobne geografske udaljenosti nego suštinskih razlika u njihovom djelovanju. Ipak, vremenska distanca od jednog stoljeća koja je razdvajala Basransku od Kufske škole učinila je da su jezičke stege popustile. Nasuprot strogosti Basranske škole, Kufska škola je razvila model nauke uskladen sa većim jezičkim slobodama. Najnaglašenija razlika među dvjema školama u pogledu metodoloških principa mogla bi se definisati zapažanjem da je primarna djelatnost starije škole bila normativna, a mlađa je više uvažavala jezičku praksu.

Basranci su imali neuporedivo veće zasluge u ustanovljenju pravila, dok su pripadnici Kufske škole više pažnje posvećivali životom govoru, jezičkim razlikama i specifičnim obilježjima plemenskih narječja.⁴¹⁴

⁴¹⁴ Mehmed Kico, „Arapske gramatičarske škole i akteri“, Zbornik radova, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, XXII, 2004., br. 9, str. 279.

U Bagdadu, novom centru znanstvenog i političkog života, nove generacije jezikoslovaca svoj rad zasnivale su na sintezi i zbližavanju učenja Basranske i Kufske škole. Njihovim stopama kasnije će krenuti pregaoci na polju gramatike arapskoga jezika na prostorima Egipta i Maroka.

U dalekom Endelusu, već u doba umejadskih namjesnika (138./755.-422./1030.), javljala se potreba za širenjem jezikoslovne znanosti, ali pretežno kao želja za ispravnim čitanjem i razumijevanjem poruka Kur'ana. Bilo je Endelužana koji su odlazili na Istok da se obrazuju za vršenje te časne zadaće.⁴¹⁵ Zanimljivo je da su se najprije oslanjali na iskustvo gramatičara Kufske škole, a tek poslije na iskustvo Basranske škole. Budući da su znanje sticali pred akterima ovih dviju škola, oni su im postajali i prvi oslonac i izvor u prenošenju gramatičkih iskustava u Endelus. Primjetno je da su radovi i studije iz oblasti gramatike koji su nastajali s kraja 2. i tokom 3. hidžretskog stoljeća u Endelusu predstavljali sintezu i interpretaciju stečenih iskustava na Istoku, nalik onome što se radilo u bagdadskom gramatičarskom krugu.

Imajući u vidu činjenicu da nisu svi Endelužani koji su odlazili na Istok bili stručnjaci za jezik i da ga nisu učili i izučavali sa istim afinitetom, već da je njihov boravak ponekad bio usmjeren na upoznavanje i izučavanje sa drugim islamskim znanostima, onda se može kazati da je značajan broj njih bio u statusu učitelja koji su nakon sticanja znanja na Istoku svoje aktivnosti u oblasti obrazovanja nastavljali u Endelusu, a samo mali broj je u sebi nosio potencijale znanstvenika. Ovo osobito važi za oblast izučavanja arapskoga jezika i gramatike.

Sve do kraja 3. hidžretskog stoljeća endeluski gramatičarski milje karakterizirale su dvije pojave. Sa izuzetkom 'Abd al-Malika i njegove knjige o *'I'rāb al-Kur'ān*, nijedan drugi gramatičar nije ponudio relevantan rad iz oblasti arapske jezikoslovne znanosti koji

⁴¹⁵ Navedeno prema: Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost; Općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003., str. 112.

bi se mogao porediti sa već postojećim radovima na Istoku, pa se stoga i govori da je bilo malo znanstvenika, a više učitelja i prenosilaca. Druga karakteristika je da do kraja 3. hidžretskog stoljeća nisu izučavali *Kitāb Sībāwayh* niti po njemu predavali iako je već dugo vremena ova knjiga bila poznata na Istoku kao jedan od nezaobilaznih izvora u izučavanju gramatike arapskoga jezika.⁴¹⁶

Tek u 4. hidžretskom stoljeću izučavanje i interpretacija gramatike arapskoga jezika poprimila je ozbiljne naučne obrise pa je podučavanje prešlo u znanost, a prenošenje informacija pretvorilo se u pisanje ozbiljnih radova iz oblasti gramatike. Razloge takvog kvalitetnog zaokreta treba tražiti u činjenici da je jedan broj velikih znanstvenika u sferi arapske jezikoslovne znanosti sa Istoka odlazio u Endelus gdje su uz rad na obrazovanju mlađih naraštaja nastajali i znanstveni radovi iz oblasti gramatike. Na čelu ovih znanstvenika nezaobilazno je ime Abū ‘Ālī Al-Qāliya.⁴¹⁷ Uz to, tokom 4. hidžretskog stoljeća u Endelus je stiglo djelo *Kitāb Sībāwayh* koje je postalo predmet ozbiljnog izučavanja i razumijevanja. Ovakva atmosfera pogodovala je pojavi nove generacije pregalaca u sferi arapske jezikoslovne znanosti čije je interesovanje poprimilo oblike ozbiljnog znanstvenog rada, što im je otvorilo i mogućnosti uvida u najvažnije riznice iz oblasti jezika i gramatike Istoka. Tako je njihov trud i zalaganje u 4. hidžretskom stoljeću prerastao u ozbiljne znanstvene, istraživačke i originalne radove koji su bili na nivou onoga što je u istoj oblasti nastajalo na Istoku. Sve do 6. hidžretskog stoljeća čitava plejada gramatičara na čelu sa Al-Zubaydijem i Al-Šantamarijem pisali su zanimljive i vrijedne radove u vidu komentara i kompedija oslanjajući se na temeljna djela iz oblasti gramatike nastala na Istoku.

Smatra se da je 6. hidžretsko stoljeće vrijeme kada je arapska jezikoslovna znanost u Endelusu dostigla svoju zrelost ili nivo koji

⁴¹⁶ Muḥammad ‘Id, *Uṣūl al-naḥw al-‘arabī fī naẓar al-nuḥāt wa ra'y Ibn Maḍā'* wa ḥaw' ‘ilm al-luḡa al-‘arabiyya al-ḥadīs, ‘Ālam al-kutub, Al-Ṭab'a al-rābi'a, Al-Qāhira, 1989., str. 32.

⁴¹⁷ Isto, str. 33.

korespondira sa 4. hidžretskim stoljećem na Istoku. Uz Ibn Mađā'a, čija su nastojanja predmet ovog rada, potrebno je spomenuti i ime Ibn al-Bādiša koji je uradio *Şinf Şarḥ Kitāb Sibawāyh*, i Al-Hurūfija, koji je napisao *Şarḥ Kitāb Sibawāyh wa Kitāb al-Ğumal li al-Zuġāġī*. Dominantna znanstvena atmosfera kakvu je zatekao u gramatičarskim krugovima 6. stoljeća u Endelusu, koja se oslanjala na tradicionalne metode razmišljanja i pisanja, bila je povod jedne velike revolucije i bunda koje će započeti Ibn-Mađā' na polju novih metoda razmišljanja u sferi gramatike arapskoga jezika. Na tom putu Ibn-Mađā' nudi vlastito promišljanje i samostalna rješenja. U povijesti jezikoslovlja ostat će zapamćen kao jedinstvena pojava kako među prethodnicima, tako i među generacijama koje su došle nakon njega.

JEZIKOSLOVAC IZ KORDOBE ČIJA SU NASTOJANJA SA RADOŠĆU DOČEKALI SU VREMENI NAUČNI KRUGOVI

Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Mađā' al-Lahmī al-Qurṭubī⁴¹⁸ među najčešćim je dužim imenima koja su se vezala uz jednog od najpoznatijih gramatičara Endelusa. U bibliografijama i relevantnim izvorima češće se susreće kao Ibn Mađā'. Rodio se u Kordobi 512. h., a umro u Sevilji 596. h.⁴¹⁹ Osamdesetak godina života proveo je kao učenik, ali i kao naučnik u intenzivnom stvaralačkom, istraživačkom i spisateljskom zanosu, ali istovremeno kao glavni šerijatski sudac vladajuće dinastije Al-Muwaħhidina. Iako ga je povijest zapamtila kao dobrog poznavaca arapskoga jezika i gramatike, kako su to nalagale zakonitosti vremena u kojem je živio, Ibn Mađā' je bio vrstan poznavalac i drugih temeljnih islamskih znanosti, osobito poslaničke tradicije.

⁴¹⁸ Šawqī Ḏayf, *Al-Madāris al-naħwiyya*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhira, 1968., str. 304.

⁴¹⁹ Muḥammad ‘Id, *nav.dj.*, str. 38.

Poput vodećih znanstvenika svoga vremena, bio je dobro upućen u medicinu, matematiku i arhitekturu, a slovio je i kao veliki zaljubljenik u poeziju i književnost.

Među njegovim učiteljima u oblasti šerijatskog prava bili su Ibn al-‘Arabī, al-Baṭrūqī, al-Rašātī i Abu Muḥammad ibn al-Manaṣif, dok je u Sebti⁴²⁰ sreo suca ‘Iyāḍa. Tamo je učio hadiske znanosti pred najvećim znalcima svoga vremena. Njegovi učitelji u oblasti arapskoga jezika bili su Abū Bakr ibn Sulaymān ibn Saḥtūn i Ibn Ramāk, pred kojim je učio *Kitāb Sibawāyh*, i Ibn Baškwāl. U potrazi za dobrom naobrazbom iz arapskoga jezika išao je u Seviju. S druge strane, među svojim učenicima imao je veliki broj sveremenika, poput Abū Bakr ibn al-Šarāṭa, Abū Muḥammad al-Balwīyā i ‘Umar ibn Muḥammad al-Šlubīnīya.⁴²¹ Kao šerijatski sudac, Ibn Maḍā’ je radio u oblastima Džaje i Fesa⁴²² a potoma kao *qaḍā’ al-ğamā’*⁴²³ u Marakešu⁴²⁴.

Razloge njegovog tako brzog uzleta u oblasti sudstva treba tražiti u činjenici da je posao glavnog šerijatskog suca obavljao čvrsto se pridržavajući zahirijskog mezheba, čija je temeljna karakteristika postupanje po slovu Kur’āna i sunneta bez ikakvog traganja za zakonskim razlozima, pa shodno tome, i odbacivanje primjene analogije *qiyās* i nekritičkog slijepog slijedeњa bez vraćanja na temu *taqlīd*. Utemeljitelj ove danas posve iščezle sunnijske pravne škole bio je Dāwūd ibn Ali al-Isfahānī, više poznat pod imenom Abu Sulaymān al-Zāhirī, rođen u Kufi (202./717.-270.-883.).⁴²⁵ To što je Ibn Maḍā’ u svojim sudačkim aktivnostima

⁴²⁰ Grad na sjeveru Maroka, op.aut.

⁴²¹ Dr. Muḥammad ‘Id, *nav.dj.*, str. 38.

⁴²² Gradovi u današnjem Alžiru i Maroku, op.aut.

⁴²³ Glavni šerijatski sudac koji ima pravo odrediti smrtnu kaznu onome koji to zaslužuje bez konsultacija sa vladarom. To je osoba koja postavlja šerijatske granice, - prema Dr. Muḥammad ‘Id, *nav.dj.*, str. 37.

⁴²⁴ Grad na jugu današnjeg Maroka, op. aut.

⁴²⁵ Dr. Fikret Karčić, *Istorija šerijatskog prava, predavanja na I godini Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1997., str.61.

primjenjivao spomenute principe svoje uporište nalazi u činjenici da su najvažnija pravna mišljenja Dāwūda al-Zāhirija bila svođenja izvora saznanja prava na obavezne tekstove *naṣṣ* i *iğmā'* uz odbacivanje *qiyāsa* i *taqlīda*.

Zahirijska škola je bila raširena i u Endelusu osobito kroz rad i aktivnosti Abū Muḥammada Alī ibn Aḥmada ibn Hazma al-Endelusiya (umro 456./1063.) koji je, bazirajući svoj rad isključivo na principima zahirijskog mezheba, napisao veliki broj radova s područja prava, uporednih religija, književnosti itd. Period vladavine Al-Muwahhidina bio je najplodonosniji period kroz koji je Endelus prošao osobito u sferi naučnog života i filozofskog promišljanja. Bilo je to vrijeme u kojem su svoje tragove ostavljali Ibn Tufayl, Ibn Žuhr i Ibn Rušd.

Radeći na buđenju svijesti u široj zajednici, vladajuća dinastija je, u nastojanju da izgradi vjersku a ne političku državu, imala za cilj eliminirati utjecaj svečetiri vodeće pravne škole u Endelusu, od kojih je malikijska imala primat. Tako su, oslanjajući se na principe zahirijske pravne škole, započeli pravu revoluciju usmjerenu protiv Istoka i njegovih pravnih škola. Ulemi i šerijatskim pravnicima bilo je naređeno da u svakodnevnim aktivnostima isključivo primjenjuju Kur'ān i sunnet. Isključivost je išla do te mjere da je naređeno spaljivanje svih knjiga koje su bile zaostavština spomenutih škola.⁴²⁶

Kao šerijatski sudac, ali i kao jezikoslovac, Ibn Mađā' zauzima kurs aktivnog revolucionara koji na razini jezikoslovlja pokušava osporiti neke principe gramatike arapskoga jezika bremenite pretpostavkama, procjenama, objašnjenjima i tumačenjima, analogijama, nepotrebnim i sporednim razmišljanjima, čije slijedenje ne daje nikakvu korist, ali zato stvara veliku zbrku i probleme kod istraživača i onih koji uče arapski jezik.⁴²⁷

⁴²⁶ *Kitāb al-radd 'alā al-nuḥāt l'Ibn Mađā'* al-Qurtubī, Taḥqīq: al-doktūr Ṣawqī Dayf, al-Ṭab'a al-Tālīta, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira, 1982., str. 13.

⁴²⁷ www.arab-ency.com/index.phpmodule (posjeta 1.2.2011).

U svrhu napada na gramatiku i dosljedne primjene zahirijjskog mezheba Ibn Mādā' je napisao tri knjige: *Al-Radd 'alā al-nuḥāt – Odgovor gramatičarima*, *Al-Mušriq fī al-naḥw – Sjaj gramatike i Tanzih al-Qur'ān 'an mā lā yalīqu al-bayān – Štićenje Kur'āna od svega što nema jasno tumačenje*.

Budući da je obavljao poslove glavnog šerijatskog suca, s pravom se pretpostavlja da je Ibn Mādā' bio jedan od glavnih aktera pobune usmjerene protiv Istoka. Čudno je da se nije odvažio pisati knjigu usmjerenu protiv aktualnih pravnih škola, nego protiv tradicionalnog arapskoga jezikoslovija.⁴²⁸

Od spomenute tri knjige sačuvana je samo prva i ona je bila predmet pažnje Šawqija Dayfa, koji ju je prenio iz rukopisa, uredio i prilagodio za upotrebu pa smo je tako u prilici i čitati i donositi relevantne zaključke. Usprkos činjenici da je više njegovih knjiga ostalo nepoznato, ne smije se zaboraviti niti zanemariti da je Ibn Mađā' bio veliki pregalac u oblasti jezikoslovija, gotovo bez prema u inovativnim promišljanjima, o čemu i svjedoči njegova jedina preostala knjiga *Odgovor gramatičarima*, a u čemu su saglasni kako tradicionalni, tako i moderni jezikoslovci i lingvisti.⁴²⁹ Ibn Mađā' je, ustvari, bio jedini koji je pravio odredene iskorake, slobodno razmišljao i donosio rješenja i preporuke u oblasti gramatike arapskoga jezika.

Svi koji su čitali klasična gramatička djela i njihove komentare osjećali su da je gramatika opterećena mnoštvom bespotrebnih detalja i analogija, pretpostavkama i procjenama, nepraktičnim vježbama i primjerima, napominje Šawqi Dayf, i otuda ovaj vapaj iz Endelusa u 6. hidžretskom stoljeću. Najglasniji je bio vapaj šerijatskog pravnika i jezikoslovca čija se slava potvrđuje ostavljajući najjasnije plodove u gramatičkom rasudivanju u okrilju aktualnog zahirijskog mezheba.⁴³⁰ Nije bilo lahko krčiti jedan posve novi put i ukazivati ljudima da ostave ono na šta su navikli i što su slijedili.

⁴²⁸ *Kitāb al-radd 'alā al-nuḥāt l'ibn Mađā' al-Qurtūbī*, str. 15.

⁴²⁹ Muhammed 'Iq, *nav.dj.*, str. 43.

⁴³⁰ *Kitāb al-radd 'alā al-nuḥāt l'ibn Mađā' al-Qurtūbī*, str. 44.

Prihvatanje takve ideje značilo je uspjeh i slavu, a nasuprot toga bilo je ismijavanje jednoj avanturi, zaboravljanje i zanemarivanje. Ali slava koja se ne realizuje tokom ovog prolaznog života katkad svoje aktere čini besmrtnim s protokom vremena. Ibn Mađā' je bio jedan od onih pregalaca čiji je život bio neponovljiv jezički fenomen. Pa ako i nije našao istomišljenike među svojim savremenicima, savremene jezičke studije su sa velikim oduševljenjem dočekale njegova promišljanja i ideje čineći ga jednim od pionira na putu jezičkog razvoja.

S tim u vezi, razložno se postavlja pitanje zašto su i njega i njegove napore zaobilazili brojni istraživači na polju jezika bilježeći o njemu samo skromne detalje u razbacanim poglavljima različitih knjiga i ne pridajući mu pažnju koju je znanstvenik njegovog profila zaista zasluživao. Istovremeno, ispisane su brojne stranice i knjige o gramatičarima koji nisu imali njegov renome. Odgovor je moguće naći u činjenici da su ljudi prijatelji onoga što im je poznato, a neprijatelji onoga što je novo.⁴³¹ Tako je bilo među njegovim savremenicima, ali i u vremenu koje je dolazilo. Kao rezultat takvog ponašanja i zanemarivanja jeste, sigurno, i gubljenje preostale dvije poznate knjige za koje se zna da ih je Ibn Mađā' napisao.

O OSOBENOSTIMA KNJIGE *ODGOVOR GRAMATIČARIMA*

Šawqī Ḥayf, koji je uzuzetno zaslužan za otvaranje i predstavljanje Endeluske gramatičarske škole, ovu je knjigu, nakon što ju je u rukopisu bez tačaka i sa puno grešaka slučajno našao u Tejmurijskoj biblioteci, uz puno napora i odgovornosti prenio iz rukopisa, uredio je i prilagodio a potom zahvaljujući Izdavačkoj kući *Dār al-Ma ‘ārif* publicirao 1947. god. Njena pojava je raspirila veliku buru u gramatičarskim krugovima. Veoma afirmativno u kon-

⁴³¹ Muḥammad ‘Īd, *nav.dj.*, str.44.

tekstu ideje pojednostavljenja arapske gramatike i revizije njezine klasifikacije, na Arapskoj jezičkoj akademiji govorio je Taha Husein, ulema je iznosila svoje stavove u časopisu Al-Azhar, studenti egipatskih univerziteta su pisali magistarske i doktorske rade tirajući problematiku ove knjige, a arapski istraživači i zapadnjački orijentalisti su je uzimali kao referentan izvor u različitim jezičkim istraživanjima.⁴³² Sam Šawqi Dayf u uvodu ovoj knjizi na sedamdeset strana govori o autoru i njegovim radovima te o ambijentu u kojem su nastajali, detaljno analizirajući mišljenje Ibn Mādā' i pojašnjavajući njegove stavove o pojednostavljenju gramatike arapskoga jezika. S obzirom da je zahirijski mezheb izuzetno rigidno insistirao na doslovnom tumačenju šerijatskih principa zanemarujući povode i kontekst, tako je i Ibn Mādā', slijedeći ovaj mezheb uporno i istrajno zagovarao eliminiranje teorije distinkтивnog faktora, odnosno regensa u gramatici te analogije i kauzativnosti koji se za nju vezuju.

Ponukan idejama koje je u svojoj knjizi iznio Ibn Mādā', Šawqi Dayf na Konferenciji Arapske jezičke akademije u Kairu 1977. god. je prezentirao projekt pojednostavljenja arapske gramatike u svjetlu onoga što je iznio u uvodu knjige *Odgovor gramatičarima*. Prijedlog je ratificiran na Konferenciji ove akademije 1979. god., a još od tada postoje stalne inicijative o pojednostavljenju arapske gramatike i njene klasifikacije po jednom novom sistemu. Jer arapska gramatika, a o tome čitamo u uvodu ove knjige, pretrpana je kauzativnošću, analogijom, procjenama, pretpostavkama, nedoumicama... koje parališu istraživača na putu ispravnog razumijevanja teksta. Vjerovatno je to potaklo i Halila ibn Ahmeda i Al-Ğāhiza, kako nas podsjećaju i Ibn Mādā' i Šawqi Dayf, da konstatiraju kako svako u gramatici arapskoga jezika dosegne onaj stepen koji mu treba, pa čak i ako uči ono što mu ne treba. A onoga što nam ne treba, kažu ova velika imena arapske gramatike, dvostruko je više od onoga što nam treba i ono je više predmet istraži-

⁴³² *Kitāb al-radd ‘alā al-nuḥāt l’ibn Maḍā’ al-Qurtūbī*, str. 4.

Z. ALISPAHIĆ, Ibn Mađa' - zagovornik pojednostavljenja arapske gramatike u Endelusu vanja gramatičara zato što je riječ o nejasnom aspektu arapske gramatike koji otvara prostor za sumnju i teoretisanje.

Nakon Šawqijevog uvoda u djelo *Odgovor gramatičarima* slijedi obrađeni tekst rukopisa izvornika podijeljen na uvod i pet poglavlja. Obrađujući i prilagođavajući tekst rukopisa za publikovanje, Šawqi Dayf je morao intervenirati i ispravljati brojne greške, o čemu je uredno pisao bilješke na marginama kopije izvornika. Iz uvoda izvornika doznaje se da je knjiga pisana nakon 570. h., što je godina dolaska na vlast halife Ya'qūba ibn Yusūfija. Uvod razotkriva identitet autora, Ibn Mādā', Endelužanina, i vrijeme pisanja knjige koje korespondira sa vremenom velike revolucije usmjerene protiv Istoka i njegovih znanstvenika. U uvodnom dijelu autor obrazlaže motive napada na gramatičare istoka pravdajući to željom da ih uputi na pravi put i oslanjajući se na hadis Poslanika, s.a.v.s., u kome se kaže: „Vjera je savjet“. On na taj način poziva gramatičare da se vrati na pravi put smatrajući da su zalutali te da su tako zaveli i ljude koji su slijedili njihovo učenje puno pogrešnih shvatanja, pretpostavki, podjela, analogije, lažnih argumenata i motiva. „...Ostavite sve ono od čega nemamo nikakve koristi zarad zdravog jezika“, poručuje nam autor u uvodnom dijelu.⁴³³

Ibn Mādā' se nije zadovoljio samo ovim pozivom i samim činom revolucije koju je poveo, nego je istupio postavljajući nova rješenja za brojne gramatičke probleme. Tako je trasirao put nekim drugim pregaocima spremnim da urade novo djelo u kojem će gramatika biti klasificirana po novom principu baziranom na luhkom, logički uvezanom i prijemčivom svakom tragaocu za znanjem iz arapskoga jezika. Na početku prvog dijela knjige autor pojašnjava da je cilj njegovog pisanja knjige *Odgovor gramatičarima* da iz gramatike izbriše sve ono bez čega se može podsjećajući na ono u čemu su svi pogriješili, a to je tvrdnja da se akuzativne, genitivne i skraćene forme riječi javljaju samo u slučaju doslovног regensa, odnosno verbalnog regensa, a nominativ dolazi uz semantički re-

⁴³³ Isto, 24.

gens. Činjenica da je ضرب زيد عمرا Zayd u nominativu a Omer u akuzativu, u primjeru koji je istaknut, rezultat je onoga što je prouzrokovala radnja udaranja, tvrdi autor, i svaki drugi distinkтивni faktor i priča o njemu je suvišna. Uvjet da je nešto regens je njegovo izravno prisustvo u momentu činjenja radnje. U svojim argumentima o eliminiranju regensa Ibn Mādā' ističe da vokali kao obilježja deklinacije nisu ti koji upućuju na značenje, nego je značenje vezano za samoga govornika. Uvjet svakog regensa jeste prisustvo kada njegov glagol obavlja datu radnju, a u slučaju odsustva, po mišljenju Ibn Mādā', neće se ni desiti nikakva fleksija. Tako u primjeru زيدا u slučaju odsustva čestice زل riječ Zayd neće doći u akuzativu jer je nužno prisustvo čestice زل kako bi djelovala na ostatak sadržaja.

Ibn Mādā' dalje pojašnjava da stvarni regens ili obavlja radnju po želji i htijenu onako kako to radi čovjek ili životinja ili se radnja obavlja spontano u slučaju vatre koja gori ili vode koja se ledi. Međutim, regens u gramatici nije subjekt koji radi po vlastitom htijenju ili spontano pa ga gramatičari zamišljaju ili pretpostavljaju njegovo prisustvo. Stoga Ibn Mādā' smatra da je ideja regensa nešto što nas stalno tjeran da razmišljamo o ispuštenim i implizitim stvarima, što Arapi nisu imali u vidu govoreći kratko, koncizno i metaforički.⁴³⁴ Ibn Mādā' ne prihvata mišljenje koje se ne naslanja na dokaze na isti način kako to rade zahirije u oblasti fikha. U primjerima koje navodi insistira na pretjeranoj vezanosti za doslovnost teksta bez potrebe za njegovim tumačenjem pokušavajući tako realizirati ideju totalnog rušenja teorije regensa u arapskome jeziku.

Posebno poglavje posvećeno je ispuštenom regensu u arapskoj gramatici. Kao eklatantan primjer takvog regensa autor navodi primjer vokativne konstrukcije يا عبد الله gdje se susrećemo sa objektom ispuštenog glagola čija je vrijednost أدعوه . Ukoliko bi govornik kazao أدعوا عبد الله umjesto يا عبد الله , promijenio bi se smisao poruke.

⁴³⁴ Isto, 25-26.

Ukazujući na nered koji u svijetu gramatike arapskoga jezika izaziva teorija regensa, Ibn Mađā' navodi i druge primjere ispuštenog regensa, poput tzv. *šibh al-ğumla* ili prijedložne sintagme koji se nalaze na mjestu predikata imenske rečenice ili određene i neodređene odnosne rečenice. Tako u primjerima koji slijede – زيد في الدار – رأيت الذي في الدار – مررت ب الرجل من كريش – رأى زيد الهلال في السماء smatraju da su regensi ispušteni te da bi trebali glasiti:

زيد مستقر في الدار – رأيت الذي استقر في الدار – مررت ب الرجل كائن من كريش – رأى
na šta ih navodi pravilo koje su sami postavili. Ibn Mađā' tvrdi da je govor jasan i bez takve preciziranja te da se u potpunosti izražava ideja onoga koji govorи. Primjeri tipa قام زيد prema tradicionalnim gramatičarima imaju skriveni regens, a glagol izražava radnju i vrijeme. Ibn Mađā' tvrdi da glagol uz radnju i vrijeme ukazuje jasno i na subjekt makar on bio i neiskazan. Rasparavu o ovim problemima autor zavšava konstatacijama da zamjenice u dvojini i množini u primjerima قاما – قاموا nisu zamjenice, kako to navode tradicionalisti, već obilježja koja ukazuju na dvojinu i množinu kao što je to slučaj sa ؟ koje ukazuje na treće lice ženskog roda.⁴³⁵ Tako autor u prvom dijelu kroz spomenute i brojne druge primjere ukazuje na haos koji za sobom povlači teorija distiktivnog faktora ili regensa.

U drugom i trećem poglavlju autor govorи o određenim suprotstavljanjima i reakciji u gramatičkom smislu. U četvrtom poglavlju govorи o uzročnom و – ف dok u posljednjem petom poglavlju poziva na eliminiranje drugog i trećeg uzročnika, na eliminiranje svake analogije, na eliminiranje nepraktičnih vježbi kojima obiluje arapska gramatika i na eliminiranje svega onoga što ne koristi ispravnom govorу. Naravno, zahirijska pravna škola je pružila podršku Ibn Mađā'ū na putu uvodenja olakšica u gramatiku arapskoga jezika. Baklja zahirijske pravne škole mu je osvjetljavala put u nastojanju pojednostavljenja gramatike arapskoga jezika i njezinog oslobođanja od teškoća i nejasnih stvari. Pa iako je Ibn Mađā' jasno

⁴³⁵ Isto, 56.

pozivao na pojednostavljenje gramatike arapskoga jezika niko od njegovih savremenika, kako na Istoku, tako i u Endelusu, nije odgovorio na njegov poziv, a generacije koje su dolazile i dalje su se suočavale sa brojnim poteškoćama u učenju gramatike arapskoga jezika. Umjesto toga, gramatičari su pisali komentare i komentare na komentare od kojih ni gramatika a ni istraživači nisu imali zнатне koristi, a teškoće i nejasnoće su se taložile u vremenu koje je do-lazilo.

U razdoblju kada je priređivao knjigu za štampu, Šawqī Dayf pozivao je nove generacije gramatičara i boraca za očuvanje jezika da nastave put na pojednostavljenju gramatike koji je prije mnogo stoljeća hrabro krčio Ibn Mādā'. Za razliku od njegovih savremenika, nove generacije su znale odati priznanje ovom jezikoslovcu iz Endelusa. Tako je nemali broj znanstvenika i kulturnih javnih radnika svojim veoma smjelim izjavama, jezikom današnjeg vremena, podržao ideje koje je trasirao Ibn Mādā'. Uza sve ono što je kazao u uvodu knjige *Odgovor gramatičarima*, Šawqi Dayf je u nekim drugim prilikama rekao kako je Arapin nemoćan pred svojim jezikom te da je "gramatika koju nudumo mladim naraštajima nešto što ih neizmjerno zamara zbog brojnosti poglavlja i količine sporednih stvari!"⁴³⁶ Opisujući deklinaciju u arapskoj gramatici, Taha Husejn tvrdi da je ona „strašna“ te da se mora mijenjati, jer, po njegovome mišljenju, pogrešno je da na taj način zloupotrebljavamo umove mlađih generacija.⁴³⁷

Muhamed Abdahu razmišlja na sličan način i kaže kako je put u sticanju znanja iz gramatike arapskoga jezika izuzetno te-

⁴³⁶Prema: Šawqī Dayf, *Taysīr al-naḥw al-ta’līm qadīman wa ḥadītan ma ‘a nahg̡ taḡdīdīhi*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhira, 1986, str.3 (<http://www.hutteensc.com/forum/showthread.php?t=23975>, posjeta 1.3.2011).

⁴³⁷ Prema: Ḥusayn Taha, *Muṣkila al-i ḫāb*, Mağalla mağma‘i al-Qāhira, al-Mağalla 11, al-Qāhira, 1959, str. 97. (<http://www.hutteensc.com/forum/showthread.php?t=23975>, posjeta 1.3.2011).

žak.⁴³⁸ Istaknuti egipatski lingvista, nastavnik, pedagog i akademik Ibrāhīm Anīs „vokale fleksije ili 'i'rāb lišava njihove osnovne funkcije – nosioca značenja i pokazatelja gramatičkih odnosa – i pripisuje im ulogu vokala kome govornik pribjegava u eufoničnoj nužnosti koju iziskuje kontekstna forma.“⁴³⁹ Govoreći o aktualnim putevima bogaćenja arapskoga jezika i potvrđujući svoju želju za pojednostavljenjem izraza u arapskom jeziku, Ibrāhīm Anīs, ustvari, potvrđuje svoju duboku vjeru u jezički razvitak. Nagovještavajući moguću projekciju u budućnosti, budući govorni i pisani jezik svih Arapa vidi u jeziku obrazovanih, ili tzv. „trećem“ ili „srednjem“ jeziku koji nije ni klasični, jer njemu nema povratka, niti narodni govor, već jezik štampe, literature, radija i televizije, jezik sa uprošćenom fonološkom, morfološkom i sintaksičkom strukturom u odnosu na klasični jezik.⁴⁴⁰ Ovakva promišljanja su bez ikakve sumnje na tragu svih ideja koje je u svojim promišljanjima i knjigama nudio Ibn Mađā'.

ZAKLJUČAK

O potrebi pojednostavljenja gramatike arapskoga jezika i njene drukčije klasifikacije i ustrojstva razmišljali su mnogi gramatičari i prije Endelužanina Ibn Mađā', istina, u nešto drukčijoj formi. Tako je Al-Ğāhiz govorio Al-Ahfāšu savjetujući ga: „Ti si najbolji u gramatici. Zašto ne pišeš knjigu iz gramatike koja će u cijelosti biti razumljiva? Kakve koristi od toga ako ćemo nešto razumjeti, a nećemo razumjeti cjelinu?!“

⁴³⁸ Prema: 'Abd al-Sittār al-Ğawarī, *Naḥw al-taysīr*, (*Dirāsa wa naqd manhağī*), al-Mağma' al-'Ilmī al-Iraqī, Bagdad, 1984, str. 9 (<http://www.hutteensc.com/forum/showthread.php?t=23975>, posjeta 1.3.2011).

⁴³⁹ Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Biblioteka posebnih izdanja, Knjiga 5., Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994., str. 152.

⁴⁴⁰ Isto, 152-153.

Iako Al-Ǧāhīz ne kritizira teoriju regensa onako kako to radi Ibn Mādā', kritizira metod koji gramatičari koriste u svojim knjigama i klasifikaciju gramatičkih jedinki. Kada zagovara eliminiranje teorije distinkтивног фактора ili regensa, Ibn Mādā' ni u kom slučaju ne razmišlja o eliminiranju gramatike arapskoga jezika u cijelosti. Sve što želi je da gramatiku oslobodi od bespotrebnih teoretsianja koja joj pribavljuju samo dodatne poteškoće i produbljuju nerazumijevanje.

Nova klasifikacija gramatike imala bi dvije osobenosti: preciznost u postavljanju poglavila, s jedne strane, i obuhvatnost svih oblika i aspekata unutar određene teme, s druge strane, što je priordan put za pojednostavljenje gramatike. Jer, gramatika arapskoga jezika nije teška ali jeste težak način na koji je ona klasificirana, tvrdio je Ibn Mādā'.

Ni u vremenu koje je uslijedilo nakon Ibn Mādā', osobito u proteklom stoljeću, nijedan aspekt arapskoga jezika nije bio tako snažno izložen kritici kao što je to slučaj sa gramatikom arapskoga jezika. Kritikovali su je znanstvenici očajni zbog njenih tako strogih pravila pa su kao rezultat toga organizirane brojne konferencije i simpoziji i napisan veliki broj knjiga. Zaljubljenici i čuvari arapskoga jezika u vremenu iza nas tvrdili su da gramatika arapskoga jezika nije bila postavljena na zdravom znanstvenom principu te da tradicionalni gramatičari u postavljanju gramatike nisu slijedili neophodan znanstveni metod, kako je to slučaj sa drugim jezicima.

LITERATURA

- Dayf, Šawqī: *Al-madāris al-naḥwiyya*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhira, 1968.
- Dayf, Šawqī: *Taysīr al-naḥw al-ta’līmī qadīman wa ḥadītan ma ‘a nahğ taġdīdīhi*, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhira, 1986, str.3 (<http://www.hutteensc.com/forum/showthread.php?t=23975>, posjeta 1.3.2011).

Z. ALISPAHIĆ, Ibn Mađā' - zagovornik pojednostavljenja arapske gramatike u Endelusu

Čawarī (al-), Abd al-Sittār: *Naḥw al-taysīr, (Dirāsa wa naqd man-haġī)*, al-Maġma‘ al-‘Ilmi al-Iraqī, Bagdad, 1984, str. 9 (<http://www.hutteensc.com/forum/showthread.php?t=23975>, posjeta 1.3.2011).

Hafizović, Mesud: *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Biblioteka posebnih izdanja, Knjiga 5., Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994.

‘Id, Muhammed: *Uṣūl al-naḥw al-‘arabi fī naẓar al-nuḥāt wa ra’y Ibn Mađā’ wa ḥaw’ ‘ilm al-luġa al-‘arabiyya al-ḥadīs*, ‘Ālim al-kutub, Al-Ṭab‘a al-rābi‘a, Al-Qāhira, 1989.

Karčić , Fikret: *Istorija šerijatskog prava, predavanja na I godini Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1997.

Kico, Mehmed: „Arapske gramatičarske škole i akteri“, Zbornik radova, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, XXII, 2004., br. 9, str. 276-290.

Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost; Općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.

Qurtūbī (al-), ibn Mađā': *Kitāb al-radd ‘alā al-nuḥāt*, Tahqīq: al-doktūr Šawqī Dayf, al-Ṭab‘a al-Tālīta, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhira, 1982.

Taha, Husayn: *Muškila al-i ṛāb*, Maġalla maġma‘i al-Qāhira, al-Maġalla 11, al-Qāhira, 1959, str. 97. (<http://www.hutteensc.com/forum/showthread.php?t=23975>, posjeta 1.3.2011).

www.arab-ency.com/index.phpmodule (posjeta 1.2.2011).

م. زهرة عليسباهيتش، المدرس المساعد

ابن مضاء - الداعي إلى تبسيط النحو العربي في الأندلس

الملخص

حدث احتكاك اللغة العربية و علم اللغة العربي ببلاد أوروبا في القرن السابع. وكانت اللغة العربية، خلال القرون الثمانية الكاملة (711-1492) لسيطرة العرب على الأندلس، لغة الإدارة و لغة الأدب و التفاهم لكلّ العرب، وكان السكان الأصليون يعطفون على تلك اللغة أيضاً. وعلى ذلك، كانت مئة سنة فقط، بعد طرد المسلمين من الأندلس، كافية لتلاشي اللغة العربية.

إنَّ الميل إلى اللغة العربية و الارتباط بالإسلام في بلاد الأندلس نتج عنهم ليس فقط التراث الأدبي الوفير بل كذلك تأسيس إحدى المدارس النحوية الكبيرة التي لا بدَّ منها في كلَّ دراسة جادة لعلم اللغة العربي. و بجانب المراكز النحوية الكبيرة في البصرة و الكوفة و بغداد و القاهرة، أعطت المدرسة النحوية الأندلسية ممثليها المشهورين الذين ستذكّرهم أجيال اللغويين ليس فقط بمؤلفاتهم، التي احتفظ ببعضها إلى أيامنا هذه، بل، قبل كلِّ شيء، بأفكارهم و طموحاتهم الثورية في مجال تبسيط النحو العربي.

إنَّ ابن مضاء (أحمد بن عبد الرحمن القرطبي) سيدركه التاريخ شاعراً جيداً، و طيباً، و محدثاً، و عالماً باللغة العربية، و، قبل كلِّ شيء، فقيها مشهوراً و تابعاً للمذهب الظاهري استعمل إمامه بعلم اللغة لهجوم سلالة الموحدين الحاكمة على المذاهب الأربع في مجال الاعتقاد. إنَّ تعاليم المذهب الظاهري تُبعد كلَّ قياس و تدعو إلى التفسير الحرفي لأصول الفقه. كان ابن مضاء ممثلاً رئيساً لتلك الثورة، و بعد وفاته بثمانية قرون أصبحت بحوثه في تبسيط النحو العربي لا بدَّ منها في كلَّ حديث جادٌ عن هذا الموضوع.

Zehra Alispahić, MA, Senior Assistant

IBN MADA' - AN ADVOCATE OF SIMPLIFICATION OF ARAB GRAMMAR IN ANDALUS

SUMMARY

Meeting of the Arabic language and Arabic linguistics with a region of Europe began in the 7th century A.D. For the eight centuries (from 711 to 1492), while the Arabs ruled Spain, Arabic was the language of administration, speech and literary language of all Arabs, and the local people showed their sympathy for this language. Nonetheless, after the expulsion of Muslims from Spain, only a few hundred years after the last Muslim refugee camps of disappeared, Arabic language also vanished.

Love of Arabic language and the ties with Islam in the region of Andalus fertilized not only a rich literary heritage but also founded one of the great grammar schools that are unavoidable in any serious tackling of Arabic linguistic science. With big grammar centres in Basra, Kufa, Bağdad and Cairo, Andalus grammar school raised some famous actors who will be remembered by the generations of linguists not only by their works, some of which have survived into modern times, but, above all, by their revolutionary ideas and aspirations in the area of simplification of Arabic grammar.

The name Ibn Mađa' (Ahmad ibn 'Abd al-Rahmān al-Qurṭubī) history will remember as a good poet, physician, muhaddith and scholar of Arabic language, but primarily as a shari'a lawyer, the follower of Zāhirī madhab who used his knowledge of linguistic science as an impact of the ruling dynasty of Al-Muwahhidin directed against four major legal schools in the area of

belief. Learning *Zāhirī* madhab excluded any analogy, and campaigned for a literal interpretation of Islamic legal sources. Ibn Mađa' was a key player in this revolution, and the eight centuries after his death, his considerations on the simplification of Arabic grammar are unavoidable in any serious conversation about this topic.

Keywords: Andalus grammar school, *Zāhirī* madhab, elimination of regens theory or distinctive reason factor, analogy, simplification of Arabic grammar.

SARADNICI

Dr. Nusret Isanović,
vanredni profesor

ISLAMSKA UMJETNOST U ŠPANIJI – KRISTALI SVJETLOSTI MUSLIMANSKOG DUHA MAGREBA

SAŽETAK

Rad predstavlja, iz horizonta duhovnih, estetsko-umjetničkih i povijesnih značenja, neka od najrelevantnijih djela islamske umjetnosti u Španiji iz cvatućeg perioda muslimanske kulture u njoj. Rad je podijeljen u dva dijela. U prvom dijelu razvijen je diskurs o Velikoj džamiji u Cordobi, jednom od najpoznatijih djela sakralne umjetnosti islama. Predstavljena je povijest njenog nastajanja te obrazložene njene arhitektonske, kulturne i stilske osobenosti, koje su u radu razumijevane sa stanovišta semitsko-monoteističke makroparadigme islama. U drugom dijelu rada razvijena je tema muslimanskoga grada. Grad je prepoznat kao telos islamske kulture, mjesto sazrijevanja i potpunog ozbiljenja njegove umjetnosti. Autor se usredsređuje na kraljevske gradove muslimanske Španije, na Madīna al-Zahru i Alhambru, koje smatra toposom potpune realizacije ideje ljepote islama u arhitekturi palata. Ovi kom-

pleksi palata afirmirani su kao najveličanstvenija remek-djela islamske dekorativne umjetnosti i arhitekture.

Ključne riječi: islamska umjetnost, Španija, Velika džamija u Cordobi, Madīna al-Zahrā', Alhambra

UVOD

Al-Andalus – svjetlo duha islama u srednjovjekovnoj noći Okcidenta. U njemu je, na krajnjem zapadnom limesu muslimanskog svijeta, nastala jedna od najveličanstvenijih umjetnosti islama. Ova umjetnost nikako nije ishod samo sinteze komplementarnih elemenata kulturnih tradicija Mediterana i Bliskog istoka već i sasvim originalni izraz duha muslimanskog Magreba. Ona će svakim svojim značajnijim djelom potvrditi iznimne moći umjetničkoga genija islama i jasno posvjedočiti vjernost njegovom semitsko-monoteističkom *arheu*.

U dobu u kojem se Španija predala islamu i tako nesuzdržano prepustila njegovim kreativnim moćima, islamska umjetnost je dostigla takvo kristalno savršenstvo da od unutrašnjosti džamije ili palate čini oazu radosti i mjesto prosvjetljujućeg blaženstva. O tome danas možemo tek nepotpuno prosudjivati na osnovu oskudnih pisanih svjedočanstava klasičnih muslimanskih i zapadnjačkih autora, na osnovu muzejskih artefakata i arheoloških nalaza kakvi su oni sa lokaliteta kraljevskoga grada Madīna al-Zahrā' te uzimajući u obzir nekoliko manje-više sačuvanih djela islamske arhitekture kao što su džamije u Cordobi, Zaragozi i Sevilli, dvorci Aljafería, *Alcázar* i Alhambra.

DŽAMIJA U CORDOBI

Šumom svojih vitkih stubova, nizovima dvospratnih arkada i isprepletenih lukova, Džamija u Cordobi podsjeća na prostrane palmine bašće Arabije i oživljava bliskost sa nomadskim ambijentom njene pustinje. U svoje arhitektonske forme – stubove i poput palmi razgranate lukove – nastanila je islamom preobraženi duh beduinstva i okamenila nostalгију за krajolikom domovine predaka svojih graditelja. Otuda se djelomično nadaje i kao djelo koje oživljava estetski osjećaj svojstven pustinji te kao najmjerodavniji predstavnik arapsko-islamskog principa graditeljstva u muslimanskoj Magrebu.

Kada su muslimani 711. god. osvojili Cordobu, u neposrednoj blizini tamošnje crkve, na mjestu na kojem će kasnije nastati Velika kordobska džamija, sagradili su džamiju. Nju će kasnije, zajedno sa crkvom, srušiti ‘Abd al-Rahmān I. kako bi sagradio svoju gradevinu.⁴⁴¹

Velika džamija u Cordobi svoj prvobitni oblik, dakle, duguje ‘Abd al-Rahmānu I. Sagrađena je u periodu od 785. do 787. god., a njena gradnja je inspirirana arhitekturom džamija u Kajrevanu i Damasku. Pa ipak, ona se ponajprije „nadaje kao slika i prilika Velike umejadske džamije te je logična posljedica njenih načelnih arhitektonskih tema.“⁴⁴² Prvobitno gradevinu čini zatvoreni pravougaoni prostor sa jedanaest brodova namijenjen za namaz i prostrano dvorište. Slijedeći obrazac damiske džamije, u njenoj gradnji će biti korišten „maštovit sistem dvostrukog niza stubova i lukova kao potpora drvenom krovu.“⁴⁴³ Tokom IX. i X. stoljeća džamija je više puta dograđivana. ‘Abd al-Rahmān II. dodaje joj sedam traveja, a

⁴⁴¹ Tāhā al-Walī, *al-Masāğid fī al-islām*, Bayrūt, s.d., str. 605.

⁴⁴² Titus Burckhardt, *Art of Islam*, World of Islam Festival Trust, London, 1976., str. 125.

⁴⁴³ Šila S. Bler i Džonatan M. Blum, „Umetnost i arhitektura“ u: Džon L. Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Clio, Beograd, 2002., str. 269.

Ḩakam II. još četrnaest. Djelo potonjeg je i veličanstveni *mihrab*, kupola nad glavnim ulazom proširenog dijela džamije, te kupole ispred i sa obje strane mihraba. Konstrukcija ovih kupola ranije nije bila poznata. One su natavanjene međusobno ukrštenim rebrima, čime anticipiraju gotički svod i čine ishod preoblikovanja perziskog sistema orebravanja kupole. Plan križno-rebrastog svoda – kao središnji element u pojavi novog stila – sasvim je različit u kršćanskoj i islamskoj umjetnosti. U islamskoj arhitekturi križasto-rebrasti svod se razvija odozgo prema dolje, od sferičnog jedinstva koji se diferencira u smjeru svoje periferije i postupno se, plohama koje su sve više artikulirane, transformira kako bi konačno urodilo poligonalnim formama substrukture. Razlika između ova dva križno-rebrasta svoda – islamskog i gotičkog – ustvari je primjer mnogo općenitije razlike: u islamskoj umjetnosti jedinstvo ne ishodi uvijek iz sinteze konstitutivnih elemenata. Ono joj prethodi kao njen bezuvjetni *apriorij* iz kojeg proističu sve partikularne forme. Razlika o kojoj je riječ proističe iz duhovnog reda dviju religija: „središnja tema kršćanstva je sjedinjenje čovjeka s Bogom, shvaćeno kao cilj prema kojem treba biti usmjeren cjelokupni ljudski napor. S druge strane, bitna tema islama je Jednost kao takva, koja postoji *a priori*, koja je posvudašnja i svevremena; nju treba jednostavno otkriti. Ljudski napor služi jedino tome da preegzistentnu Jednost oslobodi u sebi i u svim stvarima.“⁴⁴⁴

Između dviju dogradnji najznačajniji vladar emevijskog perioda u Španiji ‘Abd al-Rahmān III. upotpunio je Džamiju munarom na sjevernoj dvorišnoj fasadi, koja odgovara tipologiji četvrtastih sirijskih kula. Arheološka istraživanja koja su izvršena posljednjih desetljeća XX. st. pod rukovodstvom španskog arheologa Félix Hernándeza Giméneza „otkrila su prvobitnu gradnju sa svojim velikim, pravilnim kamenim kvadrima, i dva paralelna lučna stepeništa koja su međusobno odvojena zidom.“⁴⁴⁵ Dva grba u reljefu iz

⁴⁴⁴ Titus Burckhardt, *nav. dj.*, str. 75.

⁴⁴⁵ Marianne Barrucand i Achim Bednorz, *Moorish Architecture in Andalusia*, Benedikt Taschen Verlag, Köln, 1992., str. 71.

XVI. st. na *Puerta de Santa Catalina* „prikazuju munaru i sjeverni trijem džamije onakvim kakvi su bili prije njihove ponovne gradnje.“⁴⁴⁶ Osim što je služila za poziv na namaz, ‘Abd al-Rahmānova munara je bila i simbol emevijske slave i ponos njihove prijestolnice. Riječ je o najznačajnijoj emevijskoj munari za koju se zna, čiji je utjecaj na sve kasnije nastale munare islamskog Zapada očit.

Posljednje, bočno proširenje Džamije poduzeo je al-Manṣūr, vezir Hišāma II., potkraj X. st.; Džamiji je pridodano još osam brodova na istočnoj strani i dio dvorišta cijelom njenom širinom koje će ovoga puta čitavo biti oivičeno arkadama. Ovim, posljednjim i najvećim proširenjem Džamija dobiva ukupno devetnaest brodova i postaje jedna od najvećih džamija muslimanskog svijeta. Iako je proširivana tokom tri stoljeća, njen arhitektonski red je ostao nepromijenjen i u potpunosti je sačuvano prostorno i stilsko jedinstvo. Cordobska džamija je dobila svoj konačni oblik; nastala je građevina ogromnih dimenzija, sa dvorištem i dvorhanom od nedogleda stubova koju čine prostrane kolonade poprečnih brodova formiranih u podužnoj naspramnosti sa njenim stražnjim zidom. Natkroviju je paralelni zabatni krovovi koji počivaju na osamnaest dvostrukih nizova arkada. Donje i gornje arkade „svedene na svoje stubove i lukove, slobodno su protegnute u prostoru i oslobođene sva-ke ograničenosti zidom.“⁴⁴⁷ Gornji lukovi se oslanjaju na stupce postavljene između bočnih strana nižih lukova. U cjelini njene smjeli konstruktivne strukture nadopunjajuće se prepleće nekoliko tipova lukova, koji kao da oblikuju gotovo samonadilazeću raznolikost džamijskog enterijera i darivaju slobodu njenom prostornom širenju. Karakterističnim dvospratnim lukovima unutrašnjost Cordobske džamije spaja dva, prividno disparatna, toka umjetničke tradicije islama: emevijski i abbasijски. Poput Velike džamije u Damasku, ona koristi jednostavne potkovičaste lukove,⁴⁴⁸ ali i

⁴⁴⁶ Isto, str. 71.

⁴⁴⁷ Titus Burckhardt, *nav. dj.*, str. 125.

⁴⁴⁸ Islamska umjetnost je dala znatan doprinos razvoju konstrukcije, raznovrsnosti forme i profinjenosti strukture lukova. Oblikovan je tipično islamski potkovičasti luk koji je imao ranu primjenu u Velikoj džamiji u

mnogo raskošnije višedjelne, koji se ukrštaju i prepleću na najrazličitije načine. Potonji ukazuju na „nasleđe stare abasidske umetnosti ... jer se, jedino polazeći od lukova tako maštovito sećenih u abasidskoj arhitekturi, može shvatiti 'barokni' stil koji vlada u unutrašnjosti kordovske džamije.“⁴⁴⁹

Osobit islamski karakter umjetnosti Cordobske džamije potvrđen je i očitim otklonom od preovladujuće logike arhitektonske statike zasnovane na kriteriju ljudskog organizma i na dosljednoj primjeni principa po kojem se predmeti oblikuju na način koji odgovara njihovoj prirodi. Njena umjetnost jasno zapostavlja logiku antropomorfnih mjerila jer u njoj arhitektonska statika ne oponaša statiku ljudskog tijela koja nalaže da nosači građevine moraju i kvantitativno biti srazmјerni njenom teretu, kako je to već u klasičnoj evropskoj arhitekturi. U slučaju kordobske Džamije riječ je o logičnoj, objektivno statičnoj, ali nikada antropomorfnoj umjetnosti. Ova značajka je očitovana i poretkom udvostručenih stubova koji podržavaju kupolu kao i prepletima lukova koji ih povezuju. Krvulje dvospratnih lukova izvijaju se, poput palminih grana, iz iste osnove i stuba postižući izvanredan dojam lakoće i jednostavnosti, neopterećenosti materijom i ekspanzivnošću unutarnje snage koja vlada cjelinom prostora i ništi svaki htonski pritisak. Oni odaju potpuni sklad, ali su istovremeno i „kao neko tkanje od svjetlosnih vibracija. Nàdàjù se kao svjetlost okamenjena u kristalu. Njihova intimna bít ne liči na kamen nego na Božansku svjetlost, na stvarački um koji se poput misterije nalazi u osnovi svake stvari“.⁴⁵⁰

Cordobi, potom prelomljeni i šiljasti luk, kasnije korišteni u gotičkoj arhitekturi kao njeno važno obilježje, trolisni ili višedjelni, segmentni, konveksni, elipsasti, sedlasti te luk sa stalaktitima. Neki od njih su postali tipično djelo estetsko-umjetničkog uma islama. Lukovi se u islamskoj umjetnosti koriste vrlo maštovito, često se javljaju u ritmičkim nizovima i čine važnu sastojnicu njenih dekorativnih programa.

⁴⁴⁹ Katarina Oto-Dorn, *Islamska umjetnost*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad, 1971., str. 119.

⁴⁵⁰ Titus Burckhardt, *Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen*, Aurum Verlag, Freiburg im Breisgau, 1990., str. 146.

Prostorom kordobske Džamije sveudilj vladaju duhovne moći islama; on izgleda kao da diše, *kao da se širi iz sveprisutna središta*, spremajući se da ljepotom i skladom prevlada svaku granicu što dolazi od vremena i prolaznosti. Pregrade u njemu, koje naznačavaju mjesto za namaz, isčezavaju iza šume arkada gubeći svako značenje. Njegove granice – koje su mu, kao i svakom arhitektonskom prostoru imanentne – teže samonadilaženju. „Teško je u muslimanskoj arhitekturi naći upečatljiviji primjer, islamskom duhu tako svojstvenog, spoja statičnih i ritmičnih oblika“,⁴⁵¹ tako uspjelog transponiranja u forme umjetničkog izraza pokreta pustinje i stabilnosti urbanog prostora, čime se, zahvaljujući prepuštanju duhovnom redu islama, postiglo djelotvorno pomirenje dvaju principa života: sjedilačkog i nomadskog. Kada je riječ o samoj strukturi Velike džamije u Cordobi i njenoj analogiji sa anikoničnom naravi islamske umjetnosti, interesantno je spomenuti zapažanje Titusa Burckhardta po kojem je ona na kraju svodiva na oblike koje je moguće predstaviti bez perspektive, kao da je satkana od arabeske. Oblikovana je kao začuđujuća dvodimenzionalnost koja svladava iluziju perspektive i poništava svaku *fiktivnu realnost*.

Izuzetan estetski kvalitet ukrašavanja kordobske Džamije ozbijen je u doba Hakama II. Kupola ukrašena pozlaćenim mozaicima i veličanstveni mihrab njegovo su djelo. Bogati ukrasi u mermeru, štuku i mozaiku obiluju biljnim motivima i ispisima iz Kur'ana. Jedno sa prostorom koji ga neposredno okružuje mihrab okrunjuje ukupnu ljepotu Džamije; oblikovan je kao jedinstvena školjkolika, apsidalno udubljena kalota koja je u gornjem dijelu okružena širokim potkovičastim lukom. Luk je omeđen pravougonikom, a iznad njega je friz sa slijepim trolisnim nišama i kufskim natpisom od zlatnih slova na azurnoplavoj osnovi. Ovaj luk i okvir mihraba kao da su srasli u neodvojivo jedinstvo; „uzajamno se upotpunjavaju i uravnotežuju kao radosna rastezanja, ublažena ‘osjećajem vječnosti’. Onako kao što je revnost ublažena pravednošću ili ljubav mudrošću.“⁴⁵²

⁴⁵¹ Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 128.

⁴⁵² Isto, str. 130.

Ljepota i dekorativna raskoš unutrašnjosti Džamije dodatno je istaknuta kombinacijom varijanti korintskih i kompozitnih kapitela na njenim stubovima, čija je naglašena pozlata, zajedno sa naizmjeničnom upotrebom svjetloga kamena i crvene opeke u umjetničkoj obradi svodnog dijela lukova, doprinosila polihromnom bogatstvu ukrasa.

KRALJEVSKI GRADOVI MUSLIMANSKE ŠPANIJE

Grad je uvijek slika cjeline, zemaljsko zrcalo kosmosa i odraz cjelokupnog života zajednice. Njegov matrični plan odražava različita shvatanja svijeta i forme čovjekovog postojanja u njemu. Njegov oblik govori o specifičnoj konfiguraciji duhovnih moći naših kultura i otkriva način na koji čovjek gradi svoje mjesto u svijetu. "Grad je nabolji izraz sjedilačkog života i prirodni cilj kulture, jer se samo u njemu nauka, umjetnost i trgovina mogu u potpunosti razviti".⁴⁵³ Grad ima golemo značenje, moglo bi se reći ontološko, za islam. Otuda ne iznenađuje što je gradogradnja način njegovog povijesnog samostvarenja. Islam je izgradio grad kao telos svoje kulture, kao topos nastajanja svoje civilizacije – najznatnije svjetske civilizacije medijevalnog svijeta. On je izgradio više tipova grada, zavisno od geografija, civilizacijskih i duhovno-povijesnih *backgrounda* koje je koristio kao svoj urbani apriorij. Sa stanovišta umjetnosti najinteresantniji je njegov kraljevski grad. Od VIII. st. svijet islama poznaje dva tipa kraljevskoga grada: četvrtasti grad i okrugli grad. Četvrtasti grad, koji je rasporeden prema stranama svijeta, istovremeno je znak težnje za ostajanjem i potrage za sigurnošću, izraz sjedilačkog života i statične slike svijeta. Okrugli grad odaje nestalnost i dinamičko shvatanje svijeta. Kao takav, odraz je nomadstva u, po naravi, sjedilačkom gradskom životu.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Titus Burckhardt, *Fez – City of Islam*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1992., str. 11.

⁴⁵⁴ Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 183.

Kraljevski grad se nādājē poput urbane strukture izvedene iz jednog središta – palate vladara. Njegov plan je djelo dvorskih arhitekata, usmjeravanih željama i urbanom vizijom vladara. On je slika Dženneta naslikana sredstvima urbanizma. Sadrži nastambe, vrtove, bašće, vojne četvrti, čak umjetničke radionice i pijace, ponekad i kovaonicu novca. Za razliku od, npr., Bagdada, koji je također proizašao iz koncepta kraljevskog urbanizma i koji je pripadao tipu okrugloga grada, kraljevski gradovi koji su nastajali na muslimanskome Magrebu u osnovi su pravougaoni gradovi opasani zidinama, sa četverim vratima koja odgovaraju četirima stranama svijeta.⁴⁵⁵ Najreprezentativniji primjer takvih gradova u muslimanskoj Španiji su Madīna al-Zahrā' i Alhambra.

MADĪNA AL-ZAHRĀ'

Desetak kilometara sjeverozapadno od srednjovjekovne Cordobe, na padinama Sierra Morene, što se spuštaju prema plodnim ravnicama Guadalquivira, ‘Abd al-Rahmān III. (912.-961.) je sagradio kraljevski grad čudesne ljepote, Madīna al-Zahru. Bio je to najambiciozniji onovremeni graditeljski poduhvat muslimana; dragulj urbanoga genija islama na Mediteranu. Grad je djelo dviju disparatnih moći, istovremeno pokretača i rušitelja lokalnih povijesti – volje vladara i ljubavi muškarca. Postao je simbol narasle političke, ekonomске i kulturne moći države ‘Abd al-Rahmāna III., njeno novo rezidencijalno i administrativno središte; znak slave, neovisno od Bagdada uspostavljenog kordobskog hilafeta. No, on je i okamenjeni uzdah *zaljubljenog* transponiran u čarobnu ljepotu umjetničkih i arhitektonskih formi i volumena, ozbiljen nevjerojatnim moćima estetski sazrelog muslimanskoga genija al-Andalusa. Njegova gradnja je počela 936. god. a završena 40 godina kasnije naporom Halifinog sina-nasljednika Ḥakama II. (961.-976.). Slično Samarri u Mesopotamiji, i ovaj grad će kratko trajati; poput blijeska ljepote Vječnosti na stalno mijenjajućem licu povijesti. Trajat će

⁴⁵⁵ Isto, str. 183.

kraće od samog Hilafeta, čijem je postojanju trebao služiti. Berberi će ga opustositi već 1010. god. Izgleda da je nastao samo kako bi posvjedočio da *Ljepota* ipak ne pripada prolaznosti i da ljudsko djelo, ma koliko bilo veličanstveno, nema razlog postojanja u sebi.

Madīna al-Zahrā' je stoljećima bila potpuno zaboravljena. Njene ruševine su otkrivene potkraj XIX. Stoljeća, a od 1910. god. španski arheolozi vrše sistematska iskopavanja. Do danas je istražen samo manji dio utvrđene zone grada, na njegovom gornjem i srednjem nivou.⁴⁵⁶ Sagrađena je na terasastoj padini kao hijerarhiski uspostavljena trodijelna urbana struktura dovoljna da, sama po sebi, bude grad. Kada je za vrijeme Ḥakama II. okončana njena gradnja, imala je oko 12.000 stanovnika.⁴⁵⁷ U gornjoj zoni grada bila je smještena Halifina palata poznata kao Dār al-mulk, vjerovatno prva dovršena građevina kompleksa. Po svom položaju bila je izdvojena; okruživao ju je samo niz manjih upravnih i administrativnih zgrada sa kvadratnim dvorištima. U središnjoj zoni kraljevskoga grada smještene su upravne zgrade, audijencijalni dvorci i saloni te rezidencijalni kapaciteti za visoke službenike dvora. Ovaj dio grada obilovalo je vrtovima i baščama sa bujnim zelenilom i cvijećem, sa vodoskocima ukrašenim kamenim ili bronzanim statuama, bazenima i potočićima kroz koje je tekla bistra voda dovedena sa okolnih brda. U njemu je sagrađeno nekoliko naročito zanimljivih građevina, poput bazilikalne palate Dār al-ġund (Palata vojske), Ukrasne dvorhane, Palate velikog vezira Ča' fara al-Mušāfija i Kuće vezirā (Dar al-wuzarā'). Između dvorske zone i zone u kojoj su bile smještene građevine skromnije arhitekture i namjene bila je sagrađena Velika džamija⁴⁵⁸, koja je, zajedno sa drugim manjim džamijama, trebala služiti vjerskim potrebama stanovnika kraljev-

⁴⁵⁶ Natascha Kubisch, „Architecture of the Spanish Umayyads and the *taifa* kingdoms“ u: Markus Hattstein i Peter Delius, *Islam: Art and Architecture*, Könemann Verlag, Cologne, 2000., str. 231.

⁴⁵⁷ Robert Irwin, *Islamic Art*, Laurence King, London, 1997., str. 120.

⁴⁵⁸ Veliku džamiju u Madīna al-Zahri izgradio je 'Abd al-Rahmān III. 941. god. slijedeći obrazac Velike džamije u Corodbi.

skoga grada. Svojim položajem i svrhom ova džamija je unekoliko povezivala dvorsku zonu na srednjem nivou i donju zonu u kojoj su se nalazile privatne kuće sa dvorištima opasanim zidovima, manji vrtovi, javna kupatila i česme, kasarne, dućani, umjetničke radionice i pijaca.⁴⁵⁹

Madīna al-Zahrā' obiluje ukrasima u mermeru ili kamenu. Zidnom dekoracijom njenih palata i salona preovladavaju motivi vinove loze i akantusa, slijewe niše sa potkovičastim lukom, ukrašene lozicama, stubovima i kompozitnim kapitelima poput onih na mihrabu Džamije u Cordobi. Također se javlja i epigrafska dekoracija u cvjetnom *kūfīju*. Dekoracija je izvedena u više varijanti, često krajnje suptilne astratizacije i stilizacije. U cjelini, riječ je o motivima koji su obilježili arhitektonsku dekoraciju muslimanske Španije iz doba Hilafeta. Zidovi *Madīna al-Zahre* bili su ukrašeni finim kamenim pločama. Na njima se pojavljuje tipična kompozicija dekoracije zasnovana na stablu u njenom središtu iz kojeg su precizno i simetrično izvedene međusobno preplećuće loze i grančice, lišće i cvjetovi. Iako sputane okvirom, one proizvode dojam arabeskne pokrenutosti i impliciraju poziv na beskonačno putovanje.

Arhitektonska ukrašavanja palata u Madīna al-Zahri svjedoči o preuzetim sirijsko-emevijskim i abbasijskim obrascima dekoracije te o stanolitim utjecajima Bizanta. Višedjelni lukovi i bogati cvjetni *kūfī*, lister keramika, zoomorfni motivi karakteristični za umjetnost Samarre, ljudske figure sa solufima na obrazima jasno upućuju na mesopotamsko-abbasidske utjecaje.⁴⁶⁰ I ovdje je profani dvorski prostor dopuštao veću slobodu i stanovita odstupanja od umjetničke paradigmе zasnovane na načelima anikoničnosti. U njemu se, kao u sirijsko-emevijskim dvorcima ranije, javlja figurativno predstavljanje. Bazeni palata su bili ukrašeni bronzanim i zlatnim statuama. Statua žene, vjerovatno Halifine supruge al-Zahre, bila je postavljena na glavnom portalu palate. Također su pronađeni i figurativni reljefi *à la antiquis*.

⁴⁵⁹ Natascha Kubisch, *nav. dj.*, str. 229.

⁴⁶⁰ Katarina Oto-Dorn, *Islamska umjetnost*, str. 121. i 122.

ALHAMBRA

Alhambra se nàdàjē kao simbol savršenstva urbane dovršenosti tradicionalnog islama, otmjeni svjedok potpune realizacije njegove ideje ljepote u arhitekturi palata. Ovaj veličanstveni kompleks Nasrida, posljednjih muslimanskih vladara u Španiji, jedan je od najpoznatijih primjera islamske umjetnosti uopće. U njoj je islamska kultura Magreba dosegla vrhunce svoje ostvarenosti u dimenziji umjetnosti i vidjela, tada već umorna od prevrtljivosti povijesti, okamenjene glasove svog labuđeg pjeva na Iberijskom poluostrvu. Sve umjetnosti islama, od kaligrafije i arabeske do zanatstva i arhitekture, bile su uključene u građenje jednog izuzetnog svijeta ljepote. Ovdje je i priroda sarađivala sa umjetnošću i doprinisala nastajanju jedinstvenog arhitektonskog univerzuma zanovanog na načelu tevhida. Jedan ogroman prostor trasformiran je u čaroliju od kulisa, parkova, vrtova, ulica i prolaza, bazena i vodenih kaskada, u poetiku arhitektonskih volumena od kamena, štuka, drveta i metala. Alhambra kakvu danas znamo svoj izgled duguje Nasridima. No, njena pretpovijest seže u IX. st., kada se prvi put spominje njeno ime, a najstarije građevine o kojima postoje materijalna svjedočanstva nastale su u XI. st. Kada su Nasridi za svoju prijestolnicu odabrali Granadu, počeli su izgradnji veličanstvenoga kompleksa palata. Tokom više od dva stoljeća gradnje, kojoj su naročito doprinijeli Yūsuf I. (1333.-1354.) i Muhammed V. (1354.-1391.), nastat će jedan od najljepših srednjovjekovnih kraljevskih gradova Mediterana.

Poput većine muslimanskih palatinskih gradova Magreba, i Alhambra je podijeljena na tri zone, svaka za sebe definirana funkcijom koja joj je namijenjena u kompleksu. Prvu zonu čini gradska tvrđava sa dvostrukim zidovima, poznata kao Alcazaba. Riječ je o posebnoj urbanoj strukturi unutar kraljevskoga grada u kojoj su bile smještene specijalne vojne jedinice i stalno osiguranje dvora te prateći stambeni i infrastrukturni objekti.⁴⁶¹ U drugom dijelu Al-

⁴⁶¹ Sheila S. Blair i Jonathan M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, Yale University Press, New York, 1987., str. 124.

hambre nalaze se palate sa velikim salonima i dvorištima, u čijim su središtima bazen ili fontana, stambeni prostor za vladara i njegovu porodicu. Ovaj palatinski dio Alhambre može se smatrati pantheonom najljepših ostvarenja islamske dekorativne umjetnosti i arhitekture u XIV. i XV. st. na muslimanskom Magrebu. Njegovu osobitu umjetničku vrijednost čine Palata Comares sa odajama za odmor, hamamima i sultanovom dvorhanom, Sala Mexuar, Mirtino dvorište, Palata lavova sa Dvoranom kraljeva, dvoranom Dvije sestre i Abencerrajes. Posljednje dvije, čije su zvjezdaste kupole ukrašene mukarnasima, izgledaju kao da su nastale od samih kristala svjetlosti. U trećoj zoni Alhambre bila je smještana *Madina*, mali grad nastao za potrebe njenih stanovnika, dvora i njegove administracije. U njemu su se nalazile stambene kuće, džamija, trgovи, dućani, pijaca, hamami, zanatske i umjetničke radionice. U gornjem dijelu Madine bili su privredni kapaciteti; radionica za proizvodnju keramike i stakla, obradu kože i kovaonica novca.⁴⁶² Njen dio su bile i dvije kule-palate, Torre de la Cautiva i Torre de las Infantas, poznate po svojoj arhitekturi i izuzetnoj ljepoti dekoracije.

Uprkos ovoj trodijelnoj podjeli, ukupni kompleks Alhambre obrazuje jedinstvenu cjelinu koja je, uza svu svoju razuđenost, raznolikost i složenost, zadržala sasvim jasnu i preglednu urbanu strukturu. Iako se plan Alhambre, slično, npr., osmansko-turskoj dvorskoj arhitekturi, nādājē nepravilnim, njen prostor je u osnovi razvijan simetrično i potčinjen je glavnim osama. To naročito vrijedi za zonu kompleksa palata. Pa ipak, u tim jasno ocrtanim prostorima postoje prekidi kontinuiteta, presijecanje osa i pravljenje zabilaznih prolaza, što je uglavnom činjeno da bi se osigurala privatnost stambenih četvrti i intima života u njima.⁴⁶³

Urbanizam Nasrida karakterizira tipičan raspored ulica, prolaza, dvorišta i građevina u njima. Oblik osnove palata koje su gra-

⁴⁶² Jesús Bermúdez López, “The Alhambra” u: Markus Hattstein i Peter Delius, *Islam: Art and Architecture*, Könemann Verlag, Cologne, 2000., str. 293.

⁴⁶³ Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 185.

dili određen je kubičnim, odnosno pravougaonim pramodelom Ka'be i Poslanikove, a s., džamije i ne razlikuje se od oblika tradicionalne muslimanske kuće. Poznato je da su kod Arapa i Perzijanca kuće pravougaono sagradene oko unutrašnjeg dvorišta. U slučaju Alhambre taj pravougaonik je sačinjen od prostorija koje se otvaraju prema dvorištu, sa vodom u njegovom središtu. Zbog težnje da se sačuva privatnost života i intimnost prostora, koja je određena osobitim zahtjevima muslimanskog porodičnog etosa, sobe nikada nisu bile otvorene prema vani, već prema unutrašnjem dvorištu, koje ovdje postaje zatvoreni vrt. Zapravo, arhitekturu Alhambre upravo obilježava čitav niz unutrašnjih dvorišta sa fontanama i sjenovitim trijemovima u filigranskim „čipkama” i stalaktitima, s prekrasnim vrtovima čijoj ljepoti i smirujućem ambijentu naročito doprinose žubor vode, iris i ruže, čempresi i mirte.

Naročito svojstvo osebujne arhitekture Alhambre jeste odnos unutarnjeg i vanjskog, otvorenog i zatvorenog prostora koji u svakoj kulturi neposredno zasnovanoj na univerzumu religijskih vrijednosti i bogatstvu njenih duhovnih značenja kakva je islamska, ima osobit smisao. Cijela arhitektura Alhambre je obilježena tim otmjennim i nemetljivim prijelazima od unutrašnjeg prema vanjskom i obratno, čežnjom za suzdržanom i gotovo stalno kontroliranom otvorenosću, čiji je krajnji cilj čuvanje i svjedočenje unutrašnjeg, a njegovo počelo je uvijek u duhovnom. Dvorište je u Alhambri otvoreni prostor, ali smješteno unutar građevine. Predvorje je zatvoreno sa tri strane, ali je otvoreno prema dvorištu. Voda, doslovno i simbolički, ima posebno mjesto u građenju ovih odnosa. Za razliku od evropskih dvoraca koji dugo nisu poznavali tekuću vodu, kupatila i toalete u svom prostoru, kupatila i toaleti u Alhambri su imali tekuću vodu sa sistemom zagrijavanja. Ona je cjevovodima i akveduktima dovođena sa obližnjih brda i cijevima razvođena u svaki njen dio. Posvuda prisutan zvuk vode iz šadrvana, vodoskoka i žuborećih potoka smiruje istodobno čula i duh. On dodatno doprinosi prevladavanju suprotstavljenosti između prostorne unutrašnjosti i spoljašnjosti.

SAVRŠENSTVO DEKORATIVNE UMJETNOSTI ISLAMA

pravougaonim pravougim razlikuje se od običajne arapske arhitekture. Unutrašnjeg dvorišta lamsku arhitekturu muslimanske Španije karakterizira prečinjen od prostorijama i dvorištima. Jivo kontrastiranje između jednostavne vanjštine i bogato jegovom središtu. Ta karakteristika je na poseban način izrađena u Alhambri. Ono vanjsko u njoj kao da ima zadaću skrivanja intimnosti prostora i čuvanja svete nedodirljivosti unutrašnjeg. Tek kad uđemo i postanemo dio svijeta unutrašnjosti i kad otpočne neposredno. Zapravo, arhitektura i susretanje, vođeno intuitivnim moćima uma, sa nevjerojatnošćima njenog jedinstvenog dekorativnog stila, ljepota umjetničkim „čipkama“ i kosmoma Alhambre postaje dostupna svojom otkrivenošću. Smirujućem ujedno je dekorativna suzdržanost, koja je u osnovi svojstvena islamskoj kulturi ukrašavanja, prevladana. Nastao je svijet jedinstvene Alhambre jesušalne senzacije u kojem je sve podređeno zahtjevu punoljetnog prostora kojeg umeđu islamske za potpunom ozbiljenošću ideje lijepog uverzuma religijskih anikonične dekorativne umjetnosti. Stoga, makar ponajprije kakva je islamizgledala „neodmjereno“, dekoracija u njoj nikada ne gubi obilježena tirduhovna značenja; nikada ne izgleda frivilno i ne prelazi u ašnjeg prema van razmetljivost. Radi postizanja pravilnog rasporeda dekorativne Alhambre je u Alhambri niziranju prostornih „sekvenci“. U soklima palata preovladavaju ovih odnosa. Rekrivaju raskošni ukrasi u štuku, sa mukarnasima i epigrafskim poznavali tekućakama. Posebno značenje osebujnom dekoracijskom univerzitetu i toaleti u Alhambri priskrbljuje kaligrafija. Njen prostor je posvuda. Ona je cjevovjen tekstrom, podjednako svetokur'anskim i pjesničkim. Epigrafskim razvojem trake na bogatoj arabeskoj podlozi ispisane ljudskim nashī-iz šadrvana, vod hiperatskim kūfijem ukrašavaju svaku njenu dvorhanu. Na duhu. On dodatno se često pojavljuju i jedinstveni heraldički motivi nasridske prostorene unadara Granade sa invokacijom: „Lā gāliba illā Allāh“ („Samo g pobjednik“).

hambre nalaze se palate sa velikim salonima i dvorištima, u čijim su središtima bazen ili fontana, stambeni prostor za vladara i njegovu porodicu. Ovaj palatinski dio Alhambre može se smatrati pantheonom najljepših ostvarenja islamske dekorativne umjetnosti i arhitekture u XIV. i XV. st. na muslimanskome Magrebu. Njegovu osobitu umjetničku vrijednost čine Palata Comares sa odajama za odmor, hamamima i sultanovom dvorhanom, Sala Mexuar, Mirtino dvorište, Palata lavova sa Dvoranom kraljeva, dvoranom Dvije sestre i Abencerrajes. Posljednje dvije, čije su zvjezdaste kupole ukrašene mukarnasima, izgledaju kao da su nastale od samih kristala svjetlosti. U trećoj zoni Alhambre bila je smještana *Madina*, mali grad nastao za potrebe njenih stanovnika, dvora i njegove administracije. U njemu su se nalazile stambene kuće, džamija, trgovи, dućani, pijaca, hamami, zanatske i umjetničke radionice. U gornjem dijelu Madine bili su privredni kapaciteti; radionica za proizvodnju keramike i stakla, obradu kože i kovaonica novca.⁴⁶² Njen dio su bile i dvije kule-palate, Torre de la Cautiva i Torre de las Infantas, poznate po svojoj arhitekturi i izuzetnoj ljepoti dekoracije.

Uprkos ovoj trodijelnoj podjeli, ukupni kompleks Alhambre obrazuje jedinstvenu cjelinu koja je, uza svu svoju razuđenost, raznolikost i složenost, zadržala sasvim jasnou i preglednu urbanu strukturu. Iako se plan Alhambre, slično, npr., osmansko-turskoj dvorskoj arhitekturi, nàdàjē nepravilnim, njen prostor je u osnovi razvijan simetrično i potčinjen je glavnim osama. To naročito vrijedi za zonu kompleksa palata. Pa ipak, u tim jasno ocrtnanim prostorima postoje prekidi kontinuiteta, presijecanje osa i pravljenje zaobilaznih prolaza, što je uglavnom činjeno da bi se osigurala privatnost stambenih četvrti i intima života u njima.⁴⁶³

Urbanizam Nasrida karakterizira tipičan raspored ulica, prolaza, dvorišta i građevina u njima. Oblik osnove palata koje su gra-

⁴⁶² Jesús Bermúdez López, "The Alhambra" u: Markus Hattstein i Peter Delius, *Islam: Art and Architecture*, Könemann Verlag, Cologne, 2000., str. 293.

⁴⁶³ Titus Burckhardt, *Art of Islam*, str. 185.

dili određen je kubičnim, odnosno pravougaonim pramodelom Ka'be i Poslanikove, a. s., džamije i ne razlikuje se od oblika tradicionalne muslimanske kuće. Poznato je da su kod Arapa i Perzijanca kuće pravougaono sagrađene oko unutrašnjeg dvorišta. U slučaju Alhambre taj pravougaonik je sačinjen od prostorija koje se otvaraju prema dvorištu, sa vodom u njegovom središtu. Zbog težnje da se sačuva privatnost života i intimnost prostora, koja je određena osobitim zahtjevima muslimanskog porodičnog etosa, sobe nikada nisu bile otvorene prema vani, već prema unutrašnjem dvorištu, koje ovdje postaje zatvoreni vrt. Zapravo, arhitekturu Alhambre upravo obilježava čitav niz unutrašnjih dvorišta sa fontanama i sjenovitim trijemovima u filigranskim „čipkama” i stalaktitima, s prekrasnim vrtovima čijoj ljepoti i smirujućem ambijentu naročito doprinose žubor vode, iris i ruže, čempresi i mirte.

Naročito svojstvo osebujne arhitekture Alhambre jeste odnos unutarnjeg i vanjskog, otvorenog i zatvorenog prostora koji u svakoj kulturi neposredno zasnovanoj na univerzumu religijskih vrijednosti i bogatstvu njenih duhovnih značenja kakva je islamska, ima osobit smisao. Cijela arhitektura Alhambre je obilježena tim otmjenim i nemetljivim prijelazima od unutrašnjeg prema vanjskom i obratno, čežnjom za suzdržanom i gotovo stalno kontroliranom otvorenosću, čiji je krajnji cilj čuvanje i svjedočenje unutrašnjeg, a njegovo počelo je uvijek u duhovnom. Dvorište je u Alhambri zatvoreni prostor, ali smješteno unutar građevine. Predvorje je zatvoreno sa tri strane, ali je otvoreno prema dvorištu. Voda, doslovno i simbolički, ima posebno mjesto u građenju ovih odnosa. Za razliku od evropskih dvoraca koji dugo nisu poznavali tekuću vodu, kupatila i toalete u svom prostoru, kupatila i toaleti u Alhambri su imali tekuću vodu sa sistemom zagrijavanja. Ona je cjevodvodima i akveduktima dovođena sa obližnjih brda i cijevima razvođena u svaki njen dio. Posvuda prisutan zvuk vode iz šadrvana, vodoskoka i žuborećih potoka smiruje istodobno čula i duh. On dodatno doprinosi prevladavanju suprotstavljenosti između prostorne unutrašnjosti i spoljašnjosti.

SAVRŠENSTVO DEKORATIVNE UMJETNOSTI ISLAMA

onim pramod
e se od oblika t
od Arapa i Per
jeg dvorišta. U
I prostorija ko
znatljivo kontrastiranje između jednostavne vanjštine i bogato
središtu. Zbog
rašene unutrašnjosti. Ta karakteristika je na poseban način izra
st prostora, ko
na u Alhambri. Ono vanjsko u njoj kao da ima zadaću skrivanja
brodičnog etos
pote i čuvanja svete nedodirljivosti unutrašnjeg. Tek kad uđemo
prema unutraš
alate i postanemo dio svijeta unutrašnjosti i kad otpočne nepos
avo, arhitektur
no susretanje, vođeno intuitivnim moćima uma, sa nevjerovat
n dvorišta sa učincima njenog jedinstvenog dekorativnog stila, ljepota umje
čipkama” i staklog kosmosa Alhambre postaje dostupna svojom otkrivenošću.
irujućem amb
dje je dekorativna suzdržanost, koja je u osnovi svojstvena is
resi i mirte. iskoj kulturi ukrašavanja, prevladana. Nastao je svijet jedinstve
lhambre jeste vizualne senzacije u kojem je sve podređeno zahtjevu punoljet
prostora koji estetskog uma islama za potpunom ozbiljenošću ideje lijepog u
mu religijskih i enziji anikonične dekorativne umjetnosti. Stoga, makar pone
kva je islamska i izgledala “neodmjereno”, dekoracija u njoj nikada ne gubi
bilježena tim da duhovna značenja; nikada ne izgleda frivolno i ne prelazi u
g prema vanjsku razmetljivost. Radi postizanja pravilnog rasporeda dekor
io kontroliranih naglasaka na određene dijelove građevine u Alhambri, mno
ženje unutrašnja pažnje je posvećeno stupnjevanju ukrasnih formi i estetskom
te je u Alhambriziranju prostornih “sekvenci”. U soklima palata preovlada
e. Predvorje *jlikatado* dekoracija, a po svim zidovima i stropovima *plemenit*
ištu. Voda, došinski ornament koji vibrira „pointiliističkim“ intenzitetom.
svih odnosa. Živo prekrivaju raskošni ukrasi u štuku, sa mukarnasima i epigrafs
invali tekuću trakama. Posebno značenje osebujnom dekoracijskom univer
saleti u Alhambru Alhambre priskrbuje kaligrafija. Njen prostor je posvuda
na je cjevovoljen tekstrom, podjednako svetokur'anskim i pjesničkim. Epig
jevima razvoće trake na bogatoj arabeskoj podlozi ispisane ljudskim nashī
šadrvana, vodi i hijeratskim kūfijem ukrašavaju svaku njenu dvorhanu. Na
h. On dodatnoima se često pojavljuju i jedinstveni heraldički motivi nasrids
prostorne unvladara Granade sa invokacijom: „Lā gāliba illā Allāh“ („Samo
og pobjednik“).

Osunčanim dvorištima i vrtovima Alhambre kontrapunktiraju sjenoviti vestibili i dvorhane. Dvorišta palata obilježavaju trijemovi od ljupkih lukova i gracioznih mermernih stubova koje ukrašavaju otmjeni kapiteli sa mukarnasima. Prostor iznad stalaktitnih lukova nadaje se poput najljepše čipke, izdijeljen romboidnim poljima i filigranskim štuko ukrasima. Stropovi njenih dvorhana Comares, Dvije sestre, Abencerrajes i Dvorhane kraljeva grade utisak susreta sa onostranošću; nadaju se kao nestvarno nebesko svode kojim je neki savršeni Um razasuo biserno zviježđe, da bude vremeni svjedok Vječne ljepote. Ove dvorhane se zajedno sa palatama kojima pripadaju mogu smatrati najveličanstvenijim remek-djelima islamske dekorativne umjetnosti i arhitekture. Neke od njih, poput dvorhana Comares, saželete su sve ideje na kojima se ona zasniva u periodu punе kulturne sazrelosti Nasrida.

د. نصرت عيسانوفيتش، الأستاذ المساعد

الفن الإسلامي في إسبانيا - بلورات النور للروح المسلم المغربي

الملخص

يعرض البحث، من زاوية المعاني الروحية و الفنية - الجمالية و التاريخية، بعض أهم الآثار للفن الإسلامي في إسبانيا من مرحلة الازدهار للثقافة المسلمة بها. والبحث منقسم إلى قسمين. يحتوي القسم الأول خطابا عن المسجد الكبير في القرطبة، وهو من أشهر الآثار لفن الإسلام الديني. و عُرض فيه تاريخ بناءه وأشير إلى مميزاته العمارية و الثقافية و الأسلوبية التي تَبَت إهاطتها في البحث من زاوية نموذج الإسلام السامي التوحيدى.

و تُعالج في القسم الثاني للبحث قضية مدينة مسلمة. ففهمت المدينة كنه الثقافة الإسلامية و مكان النضج و التحقيق الكامل لفنه. يرتكز المؤلف في المدن الملكية لإسبانيا المسلمة، و في مدينة الزهراء و قصر الحمراء، الذين يعتبرهما قمة التحقيق الكامل لفكرة جمال الإسلام في معمارية القصور. اشتهرت مجموعات القصور هذه كأعظم تحف لفن الإسلام و معماريته الزخرفيين. الكلمات الأساسية: الفن الإسلامي، إسبانيا، المسجد الكبير في القرطبة، مدينة الزهراء، قصر الحمراء

Nusret Isanović, PhD, Associate Professor

ISLAMIC ART IN SPAIN - THE LIGHT CRYSTALS OF MUSLIM SPIRIT OF MAGHREB

SUMMARY

The paper presents, from the perspective of spiritual, aesthetic, artistic and historical significance, some of the most relevant works of Islamic art in Spain from the blooming period of Muslim culture in it. The paper is divided into two parts.

In the first part we develop discourse about the Great Mosque in Cordoba, one of the most famous monuments of religious art of Islam. The paper presents the history of the mosque, its origin and explanation of its architectonic, cultural and stylistic characteristics, which are viewed from the point of Semitic monotheistic macro-paradigm of Islam.

The second part of the work develops the theme of the Muslim city. The city is recognized as the telos of Islamic culture, a place of maturity and the full realization of its art. The author focuses on the royal cities of Muslim Spain, on Madina al-Zahra and the Alhambra, which he considers the topos of complete realization of the idea of beauty of Islam in the palace architecture. These complexes of palaces are well-established as the most magnificent masterpieces of Islamic architecture and decorative arts.

Key words: Islamic art, Spain, Great Mosque of Cordoba, Madina al-Zahra, Alhambra.

Mr. Orhan Jašić

ODNOS BOŽIJE OBJAVE I UMA U IBN TUFEJLOVOM DJELU *HAYY B. YAQZĀN*

U ovom radu analiziran je filozofski roman *Hayy b. Yaqzān* znamenitog muslimanskog filozofa Ibn Ṭufejla. U prvom dijelu rada ukratko su predstavljene filozofske tendencije u muslimanskoj Španjolskoj tokom 13. st., a potom je dat životopis i djelo Ibn Ṭufejla. Također je ukratko prikazano kazivanje iz romana *Hayy b. Yaqzān*, da bi nakon toga slijedila analiza likova koji se pojavljuju u djelu, s posebnim osvrtom na lik Hajja b. Jakzana. U drugom dijelu rada obrađivana je Ibn Ṭufejlova filozofija religije, gdje je razmatran centralni problem te filozofije, a to je odnos Božije Objave i ljudskog uma u spomenutom djelu. Nadalje, razmatran je utjecaj islamske, indijske, perzijske i grčke (posebno pitagorejske) religijsko-filozofiske tradicije na spomenuto djelo.⁴⁶⁴

Ključne riječi: filozofija religije, Božija Objava, um

⁴⁶⁴ Srdačno se zahvaljujemo na pomoći pri izradi rada doc.dr.Orhanu Bajraktareviću i prof.dr.Stefanu Schreineru.

Teologija kao *dramatika vjere* nerijetko je kroz povijest vodila dijalog sa filozofijom, pri čemu su obje znanosti bile izložene među utjecajima, te je samim tim dolazilo do medusobnog suoblikovanja filozofije, ali i teologije. Pri tome je dolazilo do toga da je filozofija nerijetko korištena radi osporavanja, ali i odbrane istina vjere. Filozofsko ispitivanje religije jedno je od najstarijih i izuzetno preciznih načina proučavanja religijskog iskustva i vjerovanja. Uz pomoć filozofije religije moguće je vršiti kritiku određene religijske tradicije, ali, moguće je i suprotan učinak, naime, filozofija religije može biti i apologetika uz pomoć koje branimo religijske istine.

Unutar filozofije religije postavlja se pitanje o odnosu *Božije Objave i Uma*, o njihovoj kompatibilnosti ili, pak, različitosti. Tako-vrsna problematika može se pronaći i u romanu: *Hayy b. Yaqṣān* srednjovjekovnog španjolskog filozofa Ibn Ṭufejla. U potonjem romanu je tretiran centralni problem odnos Božije Objave i ljudskog uma.

Filozofska-teološka misao u Endelusu bila je najrazvijenija tokom 12. i 13. st. U tim krajevima su se radali i umirali filozofi, na tom podneblju živio je još za rimskog vremena Isidor od Sevilje, atomist koji je prvi sačinio enciklopediju, zatim Ibn Ḥazm, pravnik i srcebolni književnik. Također su u muslimanskoj Španjolskoj živjeli i radili teolozi poput Mosesa ben Maimonidesa, poznatog u židovskoj religijskoj tradiciji kao Rambam, potom, mistici, filozofi i teolozi kao što su Ibn Bādždže (u. 1138.), Ibn Rušd (1125.–1198.), Ibn Arebi (1165.–1240.) i dr.

1. ŽIVOTOPIS I DJELO

Endeluski filozof Ebu Bekr Muhammed b. 'Abd el-Mālik b. Muhammed b. Muhammed b. Ṭufejl el-Qajsī, poznat na Zapadu kao Abubacer, filozof je koji će ostati urezan u povijesti svjetske i muslimanske filozofije. Rodio se početkom 12. st, u malome mjestu Kadiksu (Waḍī Aash), koje se nalazilo nekih četrdesetak milja od drevne Granade. Bio je izuzetno obrazovan, što se ogledalo u njegovom enciklopedijskom znanju.

Ibn Ṭufejl se najvjerojatnije školovao za ljekara u Sevilji ili Kordobi, onovremenim glavnim intelektualnim učilištima muslimana u Španjolskoj. Osim medicine, izučavao je filozofska djela, i to osobito ona koja su proistekla iz pera njegovog prethodnika, također endeluskog filozofa, Ibn Bādždža, koga nikada nije imao priliku osobno susresti, s tim da se greškom pripisuje da je Ibn Ṭufejl bio njegov učenik.

On nije bio samo filozof koji je svojim perom ostavio crnoliki trag na hartiji, već se bavio i praktičnom filozofijom jednako kao i njegovi prethodnici Sokrates, Aristoteles, El-Kindī ili, pak, Ibn Sīnā. Svoje dužnosti obavljao je odgovorno i savjesno, što mu je omogućavalo postupno napredovanje u političkoj hijerarhiji. Prvotno je bio liječnik, a zatim tajnik guvernera u svojoj rodnoj pokrajini Granadi, da bi nedugo potom prešao u Maroko gdje je postao liječnik halife Ebū Ja'kūba Jūsuфа (1163.—1184.). No, nije bio samo liječnik, već i vezir, savjesno obavljajući taj posao kao što su i muslimanski mudraci poput El-Kindīja i Ibn Sīnāa to činili prije njega. Nesumnjivo je da je Ibn Ṭufejl imao ogroman utjecaj na vladara.

Svojim zalaganjima kod velikog muslimanskog mecene Ebū Ja'kūba Jūsuфа, Ibn Ṭufejl je utabao stazu filozofu Ibn Rušdu, inače najslavnijem muslimanskom misliocu Endelusa, s kojim je filozofska tradicija spomenutog podneblja kulminirala, ali, nažalost, i završila. Ibn Rušd dolazi na mecenin dvor zahvaljujući utjecajima i zalaganjima Ibn Ṭufejla 1169. god. da bi na taj način na Jūsufovom dvoru svojom mudrošću sjala dva filozofska svjetionika, dvojica filozofskih velikana srednjovjekovne Španjolske, *magister et discipulus*, Ibn Ṭufejl i Ibn Rušd. Vladar je tih godina htio od Ibn Ṭufejla da napiše komentare Aristotelovih dijela, što potonji filozof nije mogao učiniti te je za taj poduhvat predložio svog mladog štićenika.

Službu dvorskog liječnika u potpunosti je prepustio 1182. god. Ibn Rušdu, no i dalje je ostao miljenik vladara Ebū Ja'kūba. Iako više nije bio dvorski liječnik, nastavio se baviti diplomacijom. Nakon što je vladar preselio na Ahiret 580. god., nastavio je prijateljstvo sa njegovim sinom, koji je ujedno bio nasljednik trona Ebū Jūsuфа.

Na drugi svijet Ibn Ṭufejl je preselio 1185 god. u glavnom gradu Maroka. Njegov značaj bio je toliki da je njegovo dženazi prisustvovao i sam vladar Mensur Prvi.

Sačuvano je veoma malo Ibn Ṭufejlovih djela. Danas postoje još samo dva mala traktata iz medicine i njegov čuveni, ali kroz zapadnjačku visoku skoalistiku zanemareni *Ḩayy b. Yaqzān* ili *Živi sin Budnoga*, koga je napisao dok je radio na dvoru. Također je napisao nekoliko djela iz prirodne filozofije, koja, nažalost, više ne postoje. U skupinu izgubljenih djela spada i filozofsko djelo o njegovanjtu duše, koje je El-Merrākuši video u Ibn Ṭufejlovim rukama. Njegove ideje iz astronomije sačuvane su kroz djela njegovog učenika El-Biṭrūjia, za koga Filip Hitti kaže slijedeće: "Prvo mjesto među posljednjim španjolskim astronomima zauzima Nūr-al-Dīn abū-Ishāq al-Biṭrūji (Alpetragius, u. oko 1204.), učenik Ibn Ṭufayla. Njegovo djelo *Kitāb al-Hay'ah*, o konfiguraciji nebeskih tijela, nazvano je po svome pokušaju da oživi, na modificiran način, krivu teoriju homocentričnih sfera".⁴⁶⁵

2. KAZIVANJE O ḤAYY B. YAQZĀNU I ANALIZA LIKOVA

Majka Hajja b. Jakzāna bila je princeza, koja ostaje trudna, a da pri tome njen brat vladar to nije saznao. Ona se odlučila riješiti djeteta kada se rodilo tako što ga je stavila u sanduk i bacila u more. Ḥajj b. Jakzān je kao beba u sanduku uz pomoć talasa dospio do nenaseljenog otoka na kome ga pronalazi gazela koja ga je othraniла. Potom dijete počinje odrastati da bi postupno počelo spoznavati samog sebe, da je drukčiji od ostalih vrsta koje su se nalazile na otoku. U ranom djetinjstvu ostaje i bez majke gazele, koja je uginula. U romanu Ḥajj b. Jakzān prolazi ciklus od po sedam godina, i u svakom ciklusu diže se na viši stupanj. Počinje tako razmišljati o kosmosu te putem uma dolazi do spoznaje postojanja Jednog Jednog Boga. Ḥajj b. Jakzān u srednjoj životnoj dobi upoznaje Absāla,

⁴⁶⁵ Filip Hiti, *Historija Arapa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967., str., 517.

sufiju koji je došao na nenaseljeni otok kako bi se posvetio religiji. Tu se susreće sa Ḥajj b. Jakzānom, pri čemu doznaje da imaju istovjetna uvjerenja, ali da su do njih došli različitim putovima. Obojica potom napuštaju otok i vraćaju se u civilizaciju, gdje Absāl predstavlja Ḥajja b. Jakzāna mudrom vladaru Sālāmanu, ali i puku, koji ne razumije niti može shvatiti ono što je Ḥajj b. Jakzān propovijedao. Pripovijedanje Ḥajja b. Jakzāna razbjesnilo je nerazumni puk. Na kraju romana Absāl i Ḥajj b. Jakzān su se vratili na nenaseljeni otok, gdje su do kraja svoga života živjeli i slavili Istinoljubivog.

U romanu se susrećemo sa tri glavna lika, a ti su: Ḥajj b. Jakzān, Sālāman i Absāl.

Ḩajj b. Jakzān (dalje samo Ḥajj), junak ovog romana, filozof je koji posjeduje prirodnu pronicljivost putem samorefleksije i samonegacije, što mu omogućava prosvjetljenje. On se pomiče korak po korak do *unio mysticae* sa Aktivnim Umom, i konačno, sa Božanskim Bitkom.⁴⁶⁶

Ḩajj predstavlja čovječnost koja može opstojati neovisno od Božije Objave. No, osim ovakvog viđenja Ḥajja, u njemu se presjecaju životni elementi koji su proistekli iz perzijske, indijske i grčke mudrosti.

Ibn Ṭufejlova afiliranost prema Ibn Sīnāovom Ḥajju je očita. Lik Ḥajja u Ibn Ṭufejlovom slučaju predstavlja lik s više ljudskosti. Ibn Sīnāov Ḥajj predstavlja Nadnaravni Duh, dok heroj iz Ibn Ṭufejlovog romana predstavlja personifikaciju samoprosvjetljenog Naravnog Duha.

Sālāman je teolog koji pokušava razumski tumačiti figurativni jezik Kur'āna. On utjelovljuje institucionaliziranu dimenziju religije i za njega se također može reći da predstavlja Ibn Ṭufejlovog mecenju Ebū Ja'kūba.

Absāl je čovjek ortodoksnih pogleda koji je u potpunosti predan tradicionalnom načinu vjerovanja putem rituala i obreda, pri čemu njegova ličnost daleko više predstavlja ezoterijsku (unutar-

⁴⁶⁶ Saeed Sheikh, *Studies in Muslim philosophy*, Bazaar, Lahore, 1974., str., 191.

nju), duhovnu dimenziju religije. Za njega se mogu vezati i riječi znamenitog njemačkog teologa Dietricha Bonhoeffera: "Spoznaja zbilje nije isto što je i znanje o izvanjskim procesima, nego poimanje biti stvari. Najbolje obaviješten nije i najmudriji. Upravo se on nalazi u opasnosti da zbog mnoštva stvari krivo razumije ono bitno".⁴⁶⁷ Absāl kao da je svjestan potonjih riječi; on na sve moguće načine proširuje svoje vidike.

No, Sālāman i Absāl pridržavaju se propisa i zapovijedi vjere, jedan zato što ga zanima egzoterički sadržaj religije, a drugi jer je sposoban spoznati dublju istinu vanjskih simbola religije. Sālāman je na određeni način vladar Ebū Ja'kūb, dok je Absāl, zapravo, Ibn Ṭufejl.

Putem ovog romana ispisana je, na izvjestan način, unutarnja borba Ibn Ṭufejla sa samim sobom. Svaki književnik pripovijeda o svom životu, o svojoj borbi, o svom duhovnom stanju, kroz književno djelo, a Ibn Ṭufejl to čini kroz likove Ḥajja b. Jakzāna i Absāla, likove koji predstavljaju bipolarne dijelove njegove ličnosti, koji se međusobno uskladjuju.

Ibn Ṭufejlovo djelo je osobito utjecalo na prosvjetiteljstvo. Znameniti njemački pisac i kosmopolit J.G. Lessing u svom djelu *Thesen zur Erziehung des Menschenschlechte*, u četvrtoj tezi, spominje i citira Ibn Ṭufejla.

3. ODNOS BOŽANSKE OBJAVE I LJUDSKOG UMA U *HAYY B. YAQZĀN*

Jedna razlika između religije i filozofije nastala je i ostala kao razlika između vjerovanja i umovanja, između objavljenih istina autoriteta i autoriteta istine spoznate iskustvom i razumom. Zbog te razlike filozofija je uvek u nekom kritičkom odnosu prema religiji, ali se filozofska kritika religije kretala u širokom rasponu od racionalizacije mitološke svijesti do odbacivanja religije u ime razu-

⁴⁶⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Ex Libris, Rijeka, 2007., str., 114.

ma i iskustva. Na jednoj strani se Objava i razum kako – tako koordiniraju, a na drugoj strani se uzajamno isključuju.⁴⁶⁸

Ḩajj b. Jakzān je dijete koje se rada iz prejake ljubavi. Hajjova majka (poput Mūsāove, a.s., majke) stavlja sina svoga u sanduk i prepušta ga vodenim talasima. Voda ga odnosi na susjedni nenaseljeni otok, gdje ga pronalazi gazela, koja je nedugo prije toga izgubila mladunče i, zbog još postojećih majčinskih osjećaja, počinje podizati Ḥajja b. Jakzāna. Nakon sedam godina (simbolični broj u hinduizmu te grčkoj filozofiji i mitologiji) gazela ugine i Ḥajj ostaje sam. Tada počinje sumnjati, razmišljati i tragati za uzrocima koji su pokrenuli sva gibanja oko njega.

Poput prvih miletских filozofa, on razmišlja o kosmosu, ili, poput Aristotela, o *vremenu, formi i materiji*. Misli o *Prvom pokretaču* odvode ga u svijet uzroka i posljedica. Osim o potonjim pojmovima, on razmišlja o *Jednom i mnoštvu*.

Tako su se dokazi u njemu neprestano sukobljavali, pa se zbunio, a onda je počeo razmišljati o pitanju: Šta je to što proizlazi iz svakog od dva vjerovanja? To što proizlazi možda će biti samo jedno! Nadošao je na to da — ako vjeruje da je svijet postao nakon što ga nije bilo — iz toga nužno proizlazi da nije moguće da je počeo postojati sam od sebe; da mora imati nekog činioča koji će mu dati da postoji i da taj nije tijelo. Jer, kad bi bio tijelo, i Njemu bi trebao neki tvorac. Da je, opet, tijelo i taj drugi tvorac, trebao bi nekog trećeg a treći četvrtog, pa bi se tako nizalo u beskonačnost, a to je besmislica.⁴⁶⁹ I tako polagahnim razmišljanjem, prirodnim putem ili putem prirodne teologije, dolazi do spoznaje Tvorca. No, s Ibn Ṭufejom se nisu složili mnogi mislioci, kakvi su npr. Ibn 'Arebī ili, pak, njegov moderni sljedbenik William C. Chittick. Potonji kazuje sljedeće za Ibn Ṭufeja: "Poput mnogobrojnih muslimanskih filozofa, Ibn Ṭufejl smatra da racionalnom percepcijom fi-

⁴⁶⁸ Andrija Krešić, *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981., str., 84.

⁴⁶⁹ Nedim el-Džisr, *Vjerovanje u Boga u svjetlu filozofije nauke i Kur'ana*, Starjeinstvo islamske zajednice BIH, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984., str., 45-47.

lozofi mogu doseći jednak stupanj spoznaje, kao što su Božiji poslanici postizali Božijom Objavom. Ibn 'Arebi se ne slaže s navedenim stavom, što je očigledno kroz njegova djela. U svojim iscrpnim studijama, on naglašava da će istinski filozof priznati superiornost Božijeg poslanika i da će ga slijediti''.⁴⁷⁰

Ibn Tufejla ne zanima sukob između ljudskog uma i Božije Objave, nego on prikazuje nesporazum i sukob između društvene elite i običnih ljudi. Jer, kad Absāl i Ḥajj ljudima počnu pripovijedati o svojim iskustvima-viđenjima Boga, moraju na svoje razočaranje shvatiti da mnoštvo ljudi ne želi čuti za njihove filozofske mistične spoznaje. Oni tada shvaćaju da njihovim putom može ići samo malo njih, da narodu trebaju propisi, čvrsta pravila i vanjski znakovi da ne bi skrenuli s puta koji je Bog objavio.

Za Ibn Tufejla čini nam se nemogućim da može upravljati životima podanika države. No, može se uvesti i voditi nekolicina odabranih do najvišeg zadovoljstva, ali da bi to postigli, moraju se povući iz svakodnevnog života. Drukčije kazano, *summum bonum* filozofa je kada doživi mistični ekstazij.⁴⁷¹

Božija Objava i Um ne samo da nisu u suprotnosti, nego su u potpunom skladu i sapijencijalno – egzistencijalno podudarnosti. Objava kao sukus i živi odsjaj Božanske mudrosti u temeljnoj naravi je sami Božanski, transcendentni Um koji svoju svjetlost isijava iz samog središta Duha Božijega, a ljudski Um, ozbiljen na svaku od svojih pet duhovnih razina, kako naučava muslimanska teološka i filozofska interpretativna tradicija, nije drugo negoli zenitno duhovno doba pojedinačne i otriježnjene muslimanske, podložničke i uravnotežene duše.⁴⁷²

⁴⁷⁰ William C.Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi, and the Problem of Religious Diversity*, Suhail Academy, Lahore, 1999., str., 128.

⁴⁷¹ Montgomery Watt, W., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1985., str., 117.

⁴⁷² Acc.prof.dr. Rešid Hafizović, "Teološki aggiornamento u djelu Huseina Đoze", *Zbornik radova*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, XXIV, 2006, br. 11, str. 123.

Ibn Tufejlov roman očito aludira na postojanje dvije vrste znanja: filozofsko - logičkog i meditacijsko-sufijskog, pri čemu je naglašeno postojanje veze sa Božanskom stvarnošću. Očigledno je da Božija Objava ima značajnu ulogu u ovom romanu, jer se susrećemo sa Sālāmanom i Absālom, ljudima koji su sljedbenici Božije Objave, koju on posredno afirmira. No, potrebno je naglasiti da endeluski mislilac u jednom trenutku, kroz lik Hajja b. Jakzāna, nije porekao važnost Božije Objave. U posljednjem dijelu romana primjetan je utjecaj El-Gazālīja; to je naročito očito u Absālovom i Hajjovom napuštanju naseljenog otoka i bježanjem od problema te nerazumijevanjem običnog čovjeka za umnosnom spoznajom.

Prema tome, filozofija po sebi nužno ne proturijeći Božijoj Objavi, premda je u mnogim kulturama i civilizacijama redovno dolazilo do sukoba između filozofije i *Riječi Božije*. Od pamтивjeka su filozofi itekako podnosili patnje zbog nekih svojih javno iznesenih ideja o religiji, kao npr. Sokrat, Ibn Rušd, Giordano Bruno, Immanuel Kant, danas je to slučaj sa Hansom Küngom i još nekim imenovanim i neimenovanim filozofima i teologima kako iz cijelog svijeta, tako, nažalost, i iz naše Bosne. S druge strane, nesumnjivo je filozofija nerijetko značajan saveznik religiji, jer su se uz pomoć filozofije izvjesne religiozne teme pročišćavale.

Čovjek, ako je darovan od Boga darom uma, može spoznati Svemilosnog, no također se istovrsnim umom dolazi i do spoznaje dužnosti. Hajj b. Jakzān putem uma, induktivnim metodom, uviđa i ispituje tajnu stvari, pokušava saznati bit, a i shvaća da mora poštovati prirodu i sve što se nalazi unutar nje. Glavni junak romana osobito poštuje eko-sustava, to je najočiglednije pri njegovom lovu životinja, kada, loveći, pazi da ne poremeti ravnotežu u prirodi, o čemu kazuju i slijedeće riječi: "Ako ni tih biljki ne bi bilo, tada bi mogao uzeti životinje ili njihova jaja, pod uslovom da uzima samo one kojih je najviše, i da ne iskorijeni neku vrstu u potpunosti. I to je ono što je zaključio o vrstama stvari kojima treba da se hrani".⁴⁷³

⁴⁷³ Abū Bakr Muḥammad b. Ṭufayl, *Živi sin Budnoga*, preveo Tarik Haverić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1985., str., 98.

Hayy b. Yaqzān do danas fascinira mislioce, npr. filozofa *Ernsta Blocha*, kojem zahvaljujemo za ponovno otkrivanje romana Ibn Tufejla u drugoj polovici 20. st. Naime, Ibn Tufejlov '*philosophus autodidactus*' vlastitim očima spoznaje prirodu i mudrost, nezaveden svećeničkim učenjem i bez mističnih surogata mase koja nikada ne dostiže misao, nego ostaje daleko od nje. Svakako, i ovaj tip korača, konačno, takoreći do najviše stepenice samostalne spoznaje, do *unio mysticae*. Naturalizam ni ovdje, kao ni u cijelom islamskom kulturnom krugu srednjega vijeka, ne isključuje, nego uključuje mistiku.⁴⁷⁴

4. UTJECAJI NA IBN TUFELJA

Glavni tok romana uistinu je sufisko-neoplatonski. No, u potonjem dijelu mogu se pronaći pitagorejski, džainitski, zoroastrejski i hinduistički elementi. Utjecaj pitagorejstva očit je u Hajjovom odbijanju konzumiranja mesa, vegetarianstvu, čistoći tijela i harmoniji života s nebeskim tijelima. Poput džainista i budista, Hajj je skrupulozni vegetarianac, koji ne poštuje samo životinje nego, čak, i biljke. Hajjov prvi religijski osjećaj vezan je za fenomen vatre, koja konstantno održava toplinu. Potonji element podsjeća nas na perzijsku vjeru vatre.⁴⁷⁵

Hajjov odnos prema prirodi pokazuje njegovu ekološku osviještensot, jer uviđa da je i on sam dio homogenoga korpusa, o kojem je ovisan, tj. od prirode. Njegov duh egzistira skladno sa prirodom, pazeći pažljivo da na bilo koji način ne ozlijedi sustav žive i nežive prirode koja ga okružuje.

Hajj se nerijetko u svom životu susreće sa tišinom, zapravo živi u tišini, sa šutnjom, jer tek kada postaje stariji čovjek, susreće druge ljude, s kojima počinje konverzaciju. No, element tišine sadrži u sebi osebujno religiozno iskustvo koje se može opisati i sli-

⁴⁷⁴ Karl Joseph Kuschel, *Od spora ka natjecanju religija, Lessing i izazov islama*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2003., str., 114.

⁴⁷⁵ Saeed Sheikh, *Studies in Muslim philosophy*, Bazaar, Lahore, 1974., str., 192.

jedećim riječima Jakova Jukića: “Tišina je eminentno religiozna odrednica. Štoviše, tišina je majka svih zvukova i stvari u svijetu. To nije puko odsustvo govora nego njegovo rađanje. Stoga je primjerice na sektu kvekera tišina obred, a u svakoj misticici nezaobilazni put prema Božanskim tajnama ljudske duše. Kao što se u filozofiji Bog otkriva samo *per viam negationem*, tako se njegova Riječ jedino u šutnji naslućuje. Šutnja je, dakle, neka paradigma drugog i drugačijeg u svijetu”.⁴⁷⁶

Broj sedam koji se spominje u romanu imao je važnu ulogu i u antičkoj Grčkoj, jer je simbolizirao sedam planeta, sedam mudrača i sedam glavnih bogova.

Stavljanje djeteta u sanduk na početku priče asocira nas na puštanje djeteta niz rijeku, od strane majke Mūsā, a.s. To kazivanje prisutno je u Kur'ānu (sura, El-Qaṣaṣ), Starom zavjetu (Egzodus). Sve potonje komparacije nam ukazuju da je Ibn Țufejl bio veoma dobro upoznat sa islamskom svetom poviješću te drevnim mudrostima stare Grčke, Indije i Perzije.

Živi predstavlja čovjeka ili njegov um, dok *Budni* označava Boga ili Božanski Um. Na to značenje aludira i kur'ānski ajet: “Ne obuzima Ga ni vrijeme ni san“.⁴⁷⁷

ZAKLJUČAK

Božija Objava je milost i milosrde ljudskom rodu i civilizacijama, i to je naputak ljudskim bićima u svakodnevnom životu; ona je smjerodavna i smjerokazna; neiscrpno izvorište sa kojeg se već stoljećima napajaju generacije religioznih ljudi.

Um, sa druge strane, dar je ljudima, i to onima *koji su umom obdareni*. Uz pomoć uma moguće je uvidjeti red koji je Svemilosni stvorio u kosmosu, od sazviježđa do neutrona.

⁴⁷⁶ Jakov Jukić, *Budućnost religije*, Matica Hrvatska, Split, 1988., str., 39.

⁴⁷⁷ Kur'an, 2, 255.

Ibn Ṭufejlov junak u svojoj spoznaji polazi od zemlje ka Nebesima, za razliku od drugog lika iz romana, religioznog čovjeka Absāla, koji je spoznao Istinu uz pomoć Božije Objave, te se njegova spoznaja kreće od Nebesa spram zemlje. Pri razmišljanju o Bogu, Hajju je itekako bitan kosmološki red. Njegova spoznaja Boga kreće se od stvaranja svijeta pa do sveopćeg makro i mikrokozmičkog reda koji vlada u univerzumu.

U romanu *Hayy b. Yaqzān* očevidan je sklad između Uma i Božije Objave, jer oba puta, po Ibn Ṭufejlu, vode do istog cilja, a to je istina.

LITERATURA:

- Filip Hiti, *Historija Arapa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967.
- Montgomery Watt, W., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1985.
- Karl Joseph Kuschel, Od spora ka natjecanju religija, Lessing i izazov islama, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2003.
- Saeed Sheikh, *Studies in Muslim philosophy*, Bazaar, Lahore, 1974.
- Stjepan Kušar, *Spoznaja Boga u filozofiji religije, B. Welte i božanski Bog*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996.
- Andrija Krešić, *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981.
- Rešid Hafizović, *Imansi šarti u svjetlu klasičnog muslimanskog mišljenja*, Sarajevo, el-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2006.
- Nedim el-Džisr, *Vjerovanje u Boga u svjetlu filozofije nauke i Kur'ana*, Starješinstvo islamske zajednice BIH, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984.
- William C. Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi, and the Problem of Religious Diversity*, Suhail Academy, Lahore, 1999.
- Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Ex Libris, Rijeka, 2007.
- Abū Bakr Muhammād b. Ṭufayl, *Živi sin budnoga*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1985.
- Jakov Jukić, *Budućnost religije*, Matica Hrvatska, Split, 1988.
- Nikola Skledar, *Zbilja religije, religija o sebi i u socio -kulturnom kontekstu*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991.
- Rešid Hafizović, "Teološki aggiornamento u djelu Huseina Đoze", *Zbornik radova*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, XXIV, 2006, br. 11, str. 123

م. أورهان ياشيتتش

علاقة الوحي بالعقل في كتاب حي بن يقطان
لابن طفيل

الملخص

حُللت في هذا البحث الرواية الفلسفية حي بن يقطان للفيلسوف المسلم الشهير ابن طفيل. عُرِضت باختصار في الجزء الأول للبحث الاتجاهات الفلسفية في الأندلس المسلمة خلال القرن الثالث عشر، ثم قُدمت سيرة ابن طفيل الذاتية و عمله. و عُرض كذلك باختصار مضمون رواية حي بن يقطان، و تلاه تحليل أبطال الكتاب، بالتفصيات خاصًّا إلى حي بن يقطان. عُولجت في الجزء الثاني للبحث فلسفة ابن ط菲尔 الدينية، فتَبَرَّأَت دراسة القضية الرئيسية لتلك الفلسفة، و هي علاقة الوحي بالعقل في الكتاب المذكور. و كذلك تَمَت دراسة تأثير التراث الديني - الفلسفي الإسلامي و الهندي و الفارسي و اليوناني (خاصة البيتاگوري) في ذلك الكتاب.

الكلمات الأساسية: فلسفة الدين، الوحي، العقل

Orhan Jašić, MA

RELATION OF DIVINE REVELATION AND INTELLECT IN THE IBN TUFAYL'S WORK *Hayy b. Yaqzān*

SUMMARY

This paper analyzes the philosophical novel *Hayy b. Yaqzān* by a famous Muslim philosopher Ibn Tufayl. The first part briefly presents the philosophical tendencies in Mušlim Spain during the 13th century, and then biography and work of Ibn Tufayl.

We have also briefly shown the plot of the novel *Hayy b. Yaqzān*, and further the analysis of the characters that appear in his work, with a special emphasis on the character of Hayy b. Yaqzān.

The second part treats Ibn Tufayl's philosophy of religion, where we discussed central problem of that philosophy that is the relationship of Divine Revelation and human reason in the above mentioned work.

Furthermore, the paper discusses the influence of Islamic, Indian, Persian and Greek (especially Pythagorean) religious and philosophical traditions on the mentioned work.

Key words: Philosophy of religion, Divine Revelation, reason

Hfz. M. DIZDAREVIĆ, Značaj Sredozemlja za prenošenje kulturnih vrijednosti u mišljenju Mustafe Busuladžića

Hfz. Mevludin Dizdarević,
viši asistent

ZNAČAJ SREDOZEMLJA ZA PRENOŠENJE KULTURALNIH VRIJEDNOSTI U MIŠLJENJU MUSTAFE BUSULADŽIĆA

SAŽETAK

U ovom radu tematiziramo značaj sredozemnog bazena u intelektualnoj perspektivi jednog od najznačajnijih bošnjačkih autora 20. st., Mustafe Busuladžića. U intelektualnoj historiji ovaj će autor ostati zabilježen po originalnim idejama koje je uveo na našu scenu, među kojima je i aktualiziranje značaja Sredozemlja u kulturnoj i duhovno-povijesnoj historiji svijeta. Sredozemni bazen je mjesto gdje se odvijala svjetska povijest, nastajale i gasile se velike civilizacije i moćne imperije, gdje su ponicali i razvijali se veliki religijski sistemi. Muslimanska vladavina nad Mediteranom generirala je neizmjerne promjene koje je ovaj rad pokušao barem djelimično zahvatiti. Tektoniku promjena osjetili su ponajviše muslimani, ali i svijet Zапада. Muslimani su se predstavili kao kosmopolitska i sintetska civilizacija nošena idejom kontinuiteta. Evropa je, na drugoj strani, preko sjeverne obale Sredozemlja, preuzela kulturalne i

naučne tvorbe ranijih naroda i zaimala vlastiti identitet kao opozit muslimanski definiranom Sredozemlju.

Ponudili smo kritičku teorijsku analizu tematizacije Sredozemlja u polivalentnom djelu Mustafe Busuladžića.

Ključne riječi: Mediteran, Evropa, kontinuitet, kulturni identitet

Malo tema je tako snažno i dugo zaokupljalo imaginativnu geografiju muslimanskog genija kao što je to slučaj sa Španijom. O njoj su pisali mnogi na različite načine i u različitim historijskim razdobljima. Ova tema je postajala posebno aktualna u posljednjem stoljeću i posebno u kriznim vremenima kada su muslimani preživljavali kolektivne traume izgona i klanja, kada sa brojnih evroazijskih destinacija kolone muslimanskih izbjeglica kaljavim putevima sele ka sigurnosti i utočištu. Baš u tim rubnim razdobljima muslimanski autori su se ponajviše vraćali muslimanskom usudu u Španiji. U njihovoј imaginaciji ona prestaje biti samo geografski, politički, geopolitički i kulturni pojam; Španija prerasta u svoje-vrsni simbol koji u sebi sažima i sukusira mnogostruka značenja koja su u nju učitavali bošnjački autori. Prije svega, ona je donekle idealiziran simbol snage i kulturne raskoši muslimanskog svijeta. Kao takva, ona je antipod barbarizmu Zapada i svjedok muslimanske superiornosti u jednom vremenu. Istovremeno, ona je simbol propasti, dekadentnosti i nesreće koja uvijek dođe kada muslimani zaborave naloge svoje vjere, a, prije svega, kada muslimani zaborave sa kim i gdje žive. Jedan od autora koji je u ovim višeslojnim simboličkim kodovima razumijevao „španski sindrom“ jeste i Mustafa Busuladžić. Međutim, ovaj autor je pitanje Španije i muslimanske Sicilije stavljao u nešto širi kontekst. On je jedan od rijetkih bošnjačkih mislilaca – možda jedini – koji je naglašavao kulturni značaj Sredozemlja, i u tom širem kontekstu je zahvatao i pitanje Španije, Sicilije pa i Balkana. Stoga smatramo da bi bilo zanimljivo nadnijeti se nad njegovu interpretaciju Sredozemlja kao

geografskog prostora koji je bio glavna pozornica na kojoj se odvijala historija minulih stoljeća.

SREDOZEMLJE – KOLIJEVKA EVROPE

Teško je odgonetnuti zašto je Busuladžić⁴⁷⁸ (1914.-1945.) insistirao na sredozemnoj kulturi. Možda je riječ o činjenici da je rođen u Trebinju koje baštini sredozemnu klimu? Možda se radi o njegovom primorskom porijeklu, što sugerire prezime koje je nosio (Busuladžić-busola)? Vjerovatno su i postdiplomske studije u Rimu doprinijele razvijanju njegove vizije Sredozemlja. Bilo kako bilo, Busuladžić je uspio da nam podari jednu sasvim osobenu interpretaciju sredozemnoga kompleksa koju kanimo predstaviti na narednim stranicama.

Prije svega da naglasimo da se Busuladžić ovim tematima nije bavio iz pukih akademskih razloga, već iz potrebe da odgonetne i pronikne u razloge tragedije vlastitog naroda i muslimana jugoistočne Evrope. Njegovo bavljenje historijom i kulturnom antropologijom je na tragu intencija klasičnih muslimanskih autora koji su u historiji odgonetali Božije znakovlje i tražili smjerokaze za vlastite zapitanosti. S obzirom da je o ovim temama ponajviše pisao u toku Drugog svjetskog rata, u razdoblju neizrecivih stradnja svojih sunarodnjaka, zaključujemo da on u historiji traži odgovore na egzistencijalnu dramu, ali i krizu identiteta koju su Bošnjaci njegova vremena preživljavali.

⁴⁷⁸ Mustafa Busuladžić je rođen u Trebinju, a školovao se u medresama u Travniku i Sarajevu. Zavšio je VIŠT u Sarajevu i postdiplomski studij u Rimu. Bio je jedan od najplodnijih i najutjecajnijih muslimanskih autora svoga vremena. Netom nakon Drugog svjetskog rata u eri „revolucionarnog nasilja“ biva zatvoren od strane komunista koji su ga osudili na smrt strijeljanjem na temelju izmišljene i nedokazane optužbe za saradnju sa fašističkim režimom. O naravi optužbe govori činjenica da su najvažniji dokazni materijali bili njegovi tekstovi „Muslimani u sovjetskoj Rusiji“ i „Naša tolerancija“. Busuladžić je prvi alim koji je bio progonjen od strane komunista i simbol je stradanja uleme u toku ovog totalitarnog režima. Strijeljan je 29. juna 1945. godine u 31. godini života.

Mnogi zapadnjački autori koji su pisali o sredozemnom bazenu smatrali su da je tu kolijevka Evropa, njena prapostojbina. Claudia Margis u predgovoru *Mediteranskog brevijara* tvrdi da je Mediteran „maternica čovječanstva i kolijevka civilizacija“ i k tome je „okrilje naše povijesti i civilizacije“⁴⁷⁹. S ovim se tezama donekle možemo složiti jer su svi konstitutivni elementi koji su u bitnome definirali i oblikovali identitet Evrope situirani oko sredozemnog bazena. Evropu, barem kako sama sebe razumijeva, određuju tri magistralna toka: grčka filozofija, Rimsko pravo i kršćanstvo. Jevrejstvo se počinje priznavati kao dio evropske baštine tek od 19. st., a doprinos Islama u definiranju Evrope se i danas ne priznaje. Interesantno je da su svi kulturni segmenti koji su nosivi stubovi samorazumijevanja Evrope potekli na Sredozemlju; grčka filozofija se ne tiče samo Grčke već i cijelog bazena; Aleksandrija je, recimo, stoljećima bila izraziti centar helenističkog mišljenja.

Rimsko pravo je formulirano na temelju Justinijanovoga kodeksa koji je nastao u Konstantinopolu, današnjem Istanbulu, dakle – na obalama Sredozemlja. Treba li kazati da je i kršćanstvo nastalo na Bliskom istoku, da su se najznačajniji crkveni konkili desili u današnjoj Turskoj i da je sv. Augustin, npr., svoja fundamentalna djela ispisivao ne u Evropi, već u današnjem Alžиру.

I Matvejević smatra da se „na Mediteranu začela Evropa“, razlučujući istovjetne konstitutivne elemente koji su oblikovali njegov kulturni reljef. I on smatra da su judeo-kršćanstvo, na jednoj strani, i grčko-rimska kultura, na drugoj strani, dva magistralna toka koji su definirali identitet Evrope. No, autori koji brane ove teze zaboravljaju sve unutarnje suprotstavljenosti između ovih sastavnica. Oni prepostavljaju njihovu monolitnost i kompatibilnost, što bi trebalo uzeti sa ozbiljnom rezervom. Dovoljno je uporediti ideju Boga kod jevreja i kršćana pa da se vidi neodrživost takve generalizacije. Također se prepostavljaju racionalizam i sloboda kao te-

⁴⁷⁹ Claudio Magris „Za jednu filologiju mora“, u: Predrag Matvejević, *Mediteranski brevijar*, Grafički zavod Hrvatske, 1991., str. 5.

⁴⁸⁰ P. Matvejević, nav. djelo, str. 14.

melji grčkog viđenja čovjeka, što je primjer idealiziranog viđenja antike⁴⁸¹. Moguće je govoriti o kulturnim prepletanjima, međuprožimanjima, ali i o supremaciji jedne kulture nad drugom. Postoji još jedna prisutna zabluda, a ta je da su samo Grci i Rimljani davali ton Sredozemlju, što isključuje utjecaj drugih naroda nastanjenih oko bazena. Feničani su osnovali moćnu Kartagu i naselja u Španiji, a u Maloj Aziji je bila Troja i drugi veliki gradovi koji su izazivali zavist zapadnih susjeda. Drevna Perzija je bila u mnogo čemu superiornija od Grčke, a spomenici egipatske znanstvene raskoši i danas stoe u formi grandioznih piramida. Na ovo jasno ukazuje i Jan Assman kada kritikuje kao obmanjujuću tezu o „helenizaciji“ kao jednosmjernoj kulturnoj razmjeni: „U 4. stoljeću se u Sredozemlju širi jedna objedinjujuća kultura koja je isto tako obilježena orijentalnim koliko i grčkim, i koja za grčke gradove-države znači isto tako dalekosežnu promjenu koliko i za ostatak drevnog svijeta“⁴⁸².

Stajalište o važnosti Sredozemlja za ukupnost čovječanstva zauzima i Busuladžić te piše o njegovom utjecaju na razvoj civilizacije. Pored svog strateškog geopolitičkog značaja, Sredozemlje je bilo presudno za oblikovanje Evrope s obzirom da su preko njega strujale ideje i širili se utjecaji. Busuladžić kaže da su muslimani, nakon što su prevladali dijelove Azije i Bliskog istoka, gdje su se susreli sa grčko-rimskom kulturom, tražili novi prostor za svoju vojnu, kulturnu i političku ekspanziju. „Posve je naravno da je islam i kao univerzalna doktrina života tražio novi prostor na kome će se kulturno i politički afirmirati“⁴⁸³. Stoga je razumljivo njihovo okretanje Sredozemlju koje je po svome geopolitičkom položaju, po svojim klimatskim uvjetima i prirodnim bogatstvima, bilo najpodesnije. Interesntno je da ovdje Busuladžić, kao i u drugim rado-

⁴⁸¹ V., Nikola Milošević, „Intelektualna fizionomija Evrope“, u: Marvin Peri, *Intelektualna historija Evrope*, preveo Đorđe Krivokapić, Clio, Beograd, 2000., str. 685-694.

⁴⁸² Jan Assman, *Kulturno pamćenje*, Vrijeme, Zenica, 2005., str. 320.

⁴⁸³ M. Busuladžić, „Kulturne i političke veze islamskog svijeta i Italije“, *Muslimani u Evropi*, Sejtarija, Sarajevo, 1997., str. 71.

vima, razlučuje mnogostrukost muslimanskog utjecaja na Mediteranu i šire. On prije svega govori o vojnom utjecaju, ali dodaje i kulturni i politički utjecaj definirajući Islam kao višeslojan fenomen. Islamska vojna snaga i Islam kao kultura i religija su nekada išle zajedno, a nekada nisu. Širenje islamske vojne moći nije uvijek išlo pod ruku sa širenjem islama kao vjere, recimo. Stoga je za razumijevanje utjecaja fenomena Islama od goleme važnosti raspoznati mnogostrukost utjecaja islama.

ZNAČAJ I POSLJEDICE MUSLIMANSKE DOMINACIJE SREDOZEMLJEM

Busuladžić piše da su se muslimani vrlo rano okrenuli moru i još za vrijeme Osmana ibn Affana stvorili snažnu flotu, čime su ostvarili premise za prevlast na Sredozemlju i geopolitičku dominaciju nad tada poznatim svijetom. Njihova prevlast je postala toliko drastična da je Ibn Haldun (1332.-1406.) ustvrdio kako kršćani nisu više mogli u more porinuti ni dasku⁴⁸⁴. Muslimani su osvajanjem Sredozemlja ostvarili nekoliko vrlo važnih rezultata. Prije svega, uveli su mir tamo gdje su bjesnili ratovi i vjerski sukobi. Po Busuladžiću, u području oko Sredozemlja se dešavao proces kulturno-političkog rastakanja koji ondašnje istrošene strukture nisu mogle zaustaviti. Ovaj ogromni, nekada tako plodni prostor na kome su egzistirale drevne civilizacije sa jakom materijalnom i tehnološkom osnovom postao je fragmentiran i izdijeljen na svim političkim, vjerskim i kulturnim nivoima. Ova fragmentiranost je onemogućavala uzajamnu saradnju i kontinuirano oplođivanje, što je bitna odrednica sredozemne nad-kulture. Po Danijelu Bučanu, ono što u bitnome određuje Sredozemlje jeste „permanentna međusobna komunikacija (raznih kultura) koja se odvija u njegovom prostoru“⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ V; Jane I. Smith, „Islam i kršćanstvo“, John L. Esposito, *Oksfordska historija islama*, Selsebil, Živinice, 2005., str. 284.

⁴⁸⁵ Danijel Bučan, *Vrijeme islama*, Islamska zajednica i Školske novine, Zagreb, 1991., str. 69.

Sredozemlje, dakle, nije more koje razdvaja već, naprotiv, omogućava spajanje različitog, neovisno od toga koje mu središte daje glavni tonalitet. Izlazak na obale Sredozemlja za muslimane je značio susret sa visoko urbanim i visoko kultiviranim zajednicama. Ova činjenica će imati presudni značaj za muslimane koji su bili u procesu definiranja vlastitoga kulturnoga koda, ali će istovremeno predstavljati prekretnicu i za svijet Sredozemlja.

Islam se na Sredozemlju proširio prije svega na račun kršćanstva koje je „gurnuto“ na sjevero-zapad azijskoga kontinenta i koje će se od 7. do 17. st. zvati Pax Christiana/ Zemlja kršćana, a njeni stanovnici Franci, u znak sjećanja na carstvo Karla Velikog. Tek od 17. st. taj entitet usvaja ime Evropa čije je značenje i danas prilično maglovito. Ova činjenica je od fundamentalne važnosti za religijski i kulturni identitet Europe, njeno samorazumijevanje i razumijevanje Islama kao Drugog. Šta je za samo kršćanstvo značilo njegovo pozapadnjačenje, koje na suštinskoj i simboličnoj ravni manifestuje premještanje njenog središta u Rim, pitanje je koje zaslužuje zasebnu studiju. Za sada ćemo samo konstatirati da je Islam „prirodijalni element“ (H. Džait) u stvaranju Evrope kao Doma kršćana. Ne samo to: „ukorijenjivanje islama na jugu Sredozemlja Evropu će izolovati i zatvoriti samu za sebe“⁴⁸⁶. Evropu je Islam za mnoga stoljeća odsjekao od Sredozemlja koje je bilo žila kucavica antičkog svijeta, a što će, opet, prvotno dovesti do ekonomске zaostalosti a kasnije do budenja Europe, geografskih otkrića i razvoja ekonomije.

Muslimanska dominacija Mediteranom i politička stabilnost koju su realizirali omogućili su razvoj kulture koji je, po Busuladžiću, zaustavljen sa širenjem kršćanstva. Nakon što su zauzeli Gibraltar i dali mu ime, Sredozemno more postaje „nutarnje jezero islamske države“, što je omogućilo muslimanima „djelo kulturne izgradnje zaposjednutih zemalja u Mediteranu“⁴⁸⁷. Integrirajući ovaj svijet raskošne kulturne i duhovne tradicije, muslimani su kreirali

⁴⁸⁶ Edgar Morin, *Kako misliti Evropu*, Svjetlost, Sarajevo, 1989., str. 28-29.

⁴⁸⁷ M. Busuladžić, „Kulturne i političke veze...“, nav. djelo, str. 72.

prepostavke za svjetsku dominaciju na političkom, vojnom, ekonomskom, znanstvenom i kulturnom planu. Zaboravljeno znanje ranijih naroda oni kodifikuju, komentarima oplodjuju i stvaraju konteks za razvoj muslimanske „naučne kulture“ (A. Dalal).

Uspostavili su kontinuitet u historijskom i geografskom diskontinuitetu između ranijih civilizacija i kultura. Naime, između drevnih kultura i njihovog naslijeda postojao je historijski i geografski diskontinuitet koji su muslimani uspjeli prevladati i stvoriti sasvim novu, do tada nepoznatu realnost. Muslimani su u Sredozemlju uspjeli realizirati svojevrsnu, islamski inspiriranu globalizaciju tadašnjeg svijeta i omogućili nesmetan protok roba, ljudi, značaja i ideja. Pored političke stabilnosti, za ovu globalizaciju je najviše zaslужan arapski jezik, koji je postao integrirajući faktor tog cijelokupnog prostora⁴⁸⁸. Busuladžić piše: „Nova religija i kao socijalno-politički fenomen sa svojom postepeno izgrađenom kulturom koju je karakterizirao duboki unutarnji sklad i organska sinteza misli i osjećaja uspostavila je za nekoliko stoljeća unaprijed društveno i političko ravnovesje na tri stara kontinenta, specijalno u sredozemnim zemljama...“⁴⁸⁹. Ova nova geopolitička i duhovnopovjesna realnost je zasluzna za mnogostrukе koristi za cijelo čovječanstvo, što priznaje i Matvejević kada piše da su „Arapi potaknuli promet na mediteranskim obalama i uveli riječi kao što su bazar, čaršija, dućan, čak i banke koje su izum Bliskog Istoka“⁴⁹⁰. Pojmovi koji su ušli u kategorijalni aparat savremenog čovjeka slabšna su manifestacija i daleki echo dubokih utjecaja koje su muslimani ostvarili u ovom području.

Muslimani su u sredozemni svijet unijeli duh poleta i otvorenosti spram ostatka svijeta koji je oprečan fragmentiranoj i autističkoj zatvorenosti ondašnje Evrope. Ovaj novi duh je snažno izrazio Ismail Faruqi koji piše: „Zahvaćeni Poslanikovom vizijom i fasci-

⁴⁸⁸ Ahmed Dalal, „Nauka, medicina i tehnologija“, u; John L. Esposito, *Oksfordska historija islama*, Selsebil, Živinice, 2005., str. 156.

⁴⁸⁹ M. Busuladžić, „Kultурне i političke veze...“, nav. djelo, str. 72.

⁴⁹⁰ P. Matvejević, nav. djelo, str. 107.

nantnošću njegovog ličnog života, rani muslimani su strmoglavo uronili u arenu povijesti mijenjajući unutrašnje konstitucije pojedinača svih rasa i kultura i obrasce njihovih svakodnevnih života(...) podjednako kao i mape, konture i obzorja sela, gradova i imperija“⁴⁹¹. Muslimanski trgovci su putovali širom Sredozemlja, ali i daleko na sjever do Švedske i Norveške, o čemu svjedoče iskopine arapsko-muslimanskog novca u skandinavskim zemljama. Matvejević tvrdi da kršćanstvo nije podsticalo plovidbu, za razliku od islama koji ju je afirmirao i između ostalog dopustio da znanje plovidbe bude preneseno sa Istoka na Zapad te su u Evropi prisutne mnoge riječi arapskog porijekla vezane za plovidbu kakve su *astrolab*, *busola*, *arsenal* i dr⁴⁹². U islamskom svjetonazoru putovanje je, prije svega, vjerska dužnost, što je doprinjelo upoznavanju, prepletanju i medusobnom oplođivanju kultura i cijilizacija. „Zagospodarivši povijesnom scenom kao nova i iznimno vitalna snaga, islam je postao legitimni nosilac razvojnog kontinuiteta mediteranske kulturne sinteze“⁴⁹³.

Ovaj novi duh otvorenosti dijelom je uvjetovan Muhammedovom, a.s., interpretacijom vlastite uloge. Naime, on je sam sebe razumijevao kao krunski izraz vjerovjesničkog niza, kontinuitet poslaničke tradicije koja je započela sa Ademom, a.s. Ideja kontinuiteta je pomogla muslimanima da u sebi vide nasljednike ranijih naroda i zajednica, što im je pomoglo da sa punim pouzdanjem prilaže kulturnim tvorevinama osvojenih zajednica.

⁴⁹¹ Tipičan primjer duha te nove generacije su riječi Uqbe ibn Nafia, osvajača sjeverne Afrike, izgovorene na obali Atlantika na Magribu,: „O, okeane, da sam znao da je pod tobom zemlja, prešao bih te na konju“. (Ismail R. Faruqi, *Tehhid – njegove implikacije na mišljenje i život*, preveo Džemaludin Latić, El-Kalem, CNS, Sarajevo, 2008., str. 92.).

⁴⁹² P. Matvejević, nav. djelo, str. 102.

⁴⁹³ D. Bučan, nav. djelo, str. 80.

DUH SREDOZEMLJA I DUH ZAPADA

Busuladžić, poput nekih drugih autora, smatra da je Sredozemlje presudno za formiranje i razvoj evropskog identiteta. Međutim, kada je riječ o duhu Evrope, on smatra da se više radi o kulturnom diskontinuitetu nego o kontinuitetu sa mediteranskom kulturom. Po njemu, evropski duh je oprečan duhu Sredozemlja, koji je određen Islamom i kojeg karakteriše otvorenost, tolerancija i duhovnost. Muslimanska vladavina Španijom i Sicilijom (ali i svim drugim zemljama na južnim i istočnim obalama Sredozemlja, što se često previđa) značila je priznavanje različitosti, kulturnu, ekonomsku i religijsku afirmaciju svih. Iza muslimanskih osvajanja nisu slijedile rijeke izbjeglih nemuslimana i potiranje zatečenih kultura, kao što je slučaj sa mnogim osvajanjima Zapadnjaka. Kazano drugačije, većinsko kršćanstvo se „preselilo“ na Zapad, ali ne i kršćani čije su brojne denominacije ostale da žive pod muslimanskom vlašću. Teza koju Busuladžić iznimno često obrazlaže glasi: „Gdje god su muslimani predstavljali većinu i živjeli izmiješani s inovjercima, ovima je do pune mjere bio zajamčen životni integritet, sloboda vjere i nesmetan gospodarski i kulturni razvitak“⁴⁹⁴. Onog trena kada su tim prostorima ovladali Zapadnjaci (kao u Španiji ili Srbiji, recimo), u tim se dijelovima Sredozemlja ponovo uspostavlja monokulturalizam, kao bitno obilježje Evrope sve do modernih vremena. Stoga možemo ustvrditi da je Islam, pored brojnih tema i ideja koje je ucijepio u kulturni identitet Evrope, uveo i ideju religijske, kulturne i civilizacijske pluralnosti. Ovu tezu zastupa i A. Silajdžić koji piše da „evropski narodi u susretu sa muslimanima (...) po prvi put otkrivaju ideju religijskog i kulturnog pluralizma (multikulturalizma)...“⁴⁹⁵. Ideja koja je bliža zapadnjačkom duhu je monokulturalizam, što sugerira da je svijet i oblikovanje čovjeka u njemu koji se razvijao u duhovno-etičkom krugu islama posve oprečan onom u Evropi. U modernim vremenima situacija se unekoliko promjenila, što je uvjetovano

⁴⁹⁴ M. Busuladžić, „Odnos muslimana prema nemuslimanima“, nav. djelo, str. 139.

⁴⁹⁵ Adnan Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, El-Kalem, Sarajevo, 2006., str. 91.

smanjenjem utjecaja religije na Zapadu ali se, ipak, povremeno „osjeti zadaš sarednjovjekovlja“, kako veli Busuladžić.

U prilog tezi o kulturnom diskontinuitetu sredozemnog bazena i Zapada on nudi i dodatne argumente. Naime, Sredozemlje i područja oko njega su „bile kolijevke svih religija i civilizacija, raskrasnica saobraćajnih puteva i popriše najznačajnijih dogadaja koji su satkali ljudsku povijest“⁴⁹⁶. Iz ove činjenice on izvodi zaključak o njihovoј specifičnosti i naklonjenosti za razvoj kako duhovne, tako i materijalne kulture. Kao potvrdu ovih stajališta Busuladžić se poziva i na hijerohistoriju u kojoj učimo da su „svi u Kur'anu spomenuti poslanici bili uglavnom poslani umjerenom pojasu i zemljama oko Mediterana, jer ove zemlje po svom geografskom položaju i klimatskim prilikama(...) pružaju potrebne uvjete za razvitak duhovne i materijalne kulture“⁴⁹⁷. Vidimo da ovdje Busuladžić upada u jednu formu kulturnog determinizma predestinirajući određena geografska i kulturna područja za duhovnost i kulturu a odričući to pravo drugima. Svakako su geopolitički faktori važni za nastanak kutura pa i stvaranje određene duhovne klime pogodne za razvoj religija, ali nisu i presudni, na što ukazuju mnogi faktori.

ŠIRENJE ISLAMSKE KULTURE NA EVROPU

Muslimanska prevlast na Mediteranu je proizvela niz posljedica među kojima je jedna od najznačajnijih prenošenje antičkih i islamskih kulturnih i intelektualnih vrijednosti u Evropu. Prijenos znanja i tehnologija stvara prepostavke za evropsku lideršku poziciju u svijetu. „Muslimansko osvajanje sredozemnih područja, osobito Španjolske, Sicilije i južne Italije, kulturni povjesničari označavaju karikom u prekinutom kontinuitetu propale grčko-rimske i današnje evropske civilizacije“⁴⁹⁸. Busuladžić tvrdi da su dva fak-

⁴⁹⁶ M. Busuladžić, „Kur'an i uporedno proučavanje religija“, nav. djelo, str. 63.

⁴⁹⁷ Isto

⁴⁹⁸ M. Busuladžić, „Kulturne i političke veze...“, nav. djelo, str. 72.

tora bila presudna u razvoju Evrope i širenju muslimanskih utjecaja, a to su prevlast na Sredozemlju i krstaški ratovi, koji su Evropljane sučelili sa superiornom civilizacijom i moćnom kulturom. Moramo priznati da ovdje Busuladžić ignoriše druge važne elemente koji su doveli do stvaranja zapadne civilizacije. On previđa da su i brojni drugi narodi i zajednice, također, bili u zoni utjecaja muslimanskoga kulturno-civilizacijskoga kruga, ali im nije pomoglo da istovjetno znanje iskoriste za vlastiti uspon⁴⁹⁹. Ipak, ovim tezama je Busuladžić htio da pripomogne da muslimani sa više samopouzdanja uče od zapadne civilizacije, jer je i Islam na posredan način integralni dio evropskog identiteta.

Sa Sredozemlja su utjecaji tekli u dva bitna toka, a to su Španija i Sicilija, o kojoj ćemo reći nešto više s obzirom da ona zauzima posebno mjesto u Busuladžićevoj tematizaciji Mediterana. Ovim pitanjem se posebno bavio u radu „Kultурне i političke veze između islamskog svijeta i Italije“, gdje je u pregnantnoj formi predstavio sicilijanski tok utjecaja na Evropu. Tokovi utjecaja ka Evropi ponajviše su tekli preko Španije, odakle su se dalje širili na Francusku i Englesku. Preko Sicilije se vršio utjecaj na Italiju i dalje na Njemačku i druge evropske zemlje⁵⁰⁰. S obzirom da su se muslimani, nakon Španije, najviše zadržali na Siciliji (872.-1090.), razumljivo je da je to bila dobra prilika za kulturno prepletanje. Na temelju brojnih izvora⁵⁰¹ on pokazuje na koje

⁴⁹⁹ Isti argument se može primjeniti i na one koji u snazi grčke nauke traže razloge muslimanskog uspjeha. I drugi su narodi, naime, imali priliku da uče od antičkih misililaca i naučnika ali je to bogato znanje moralo čekati muslimane da bi bilo oplođeno.

⁵⁰⁰ Malo je nejasno zašto Busuladžić ne piše o utjecaju islamske kulture na Balkan kao i srednjoazijski tok koji je kulturno komunicirao sa Rusijom. Možda se više fokusirao na zapadnu Evropu gdje su tragovi islamskih utjecaja manje manifestni u odnosu na ove koji su znatni i neporecivi. Moguće je da se fokusirao na one zemlje u kojima je moderna i potekla da bi se ti utjecaji širili ka istoku Evrope, čime je želio dokazati muslimansku participaciju u nastanku nove realnosti.

⁵⁰¹ Na temelju njegovih radova vidi se da se Busuladžić od arapskih izvora najviše oslanja na Ibn Halduna, Michele Amarija *Storia dei Musulmani di Sicilia* od italijanskih i na Mulerovo djelo *Der islam in Morgen und Abendland* od njemačkih izvora.

se sve načine islamska kultura transponirala u osvojenim područjima. On piše da su muslimanski utjecaji na Siciliju vidljivi u brojnim topnimima koji su preživjeli stoljeća, raznim slikama u kojima su prikazani muslimani te brojnim animalnim i vegetalnim vrstama koje su sa sobom donijeli. Zna se posigurno da su muslimani na Siciliju donijeli kulturu limuna, narandže, šećerne trske, palmi i duda, koji su se raširili po sjevernim obalama Mediterana. Nedvojbeno se najznačajniji utjecaj osjetio „na graditeljstvo, umjetnost, trubadursko pjesništvo i liječništvo, dok je na oblikovanje srednjoskolastičke filozofije, koja je u Italiji i Francuskoj imala svoje najjače predstavnike, ostavila trajan pečat“⁵⁰². Da bi argumentirao veličinu muslimanskog prisustva na Siciliji, on citira Ibn Hawkela koji u putopisu bilježi da je 972. god. posjetio Siciliju i Palermo koji je imao 700 000 stanovnika, 300 džamija i brojne esnafe. A geograf Al-Idrisi je ovaj grad sa 30 škola za filozofiju i književnost imenovao „najsjajnijom metropolom svijeta“.

Čak i nakon prestanka muslimanske političke dominacije, muslimanski utjecaj se zadržao posebno za vrijeme vladavine Friedricha II., koji je predstavljao kuriozum u onovremenoj evropskoj političkoj eliti. Radi se o vladaru koji je bio okružen muslimanskim savjetnicima, znanstveniku, poligloti i filozofu koji je učestvovao u filozofskim raspravama sa muslimanskim misliocima svoga vremena.

Pored velike toledske prevodilačke škole u Španiji, ovaj vladar osniva sličnu ustanovu u Napulju. Tu se na latinski jezik prevede najznačajnija djela grčkih mislilaca kao i komentari i kritike muslimanskih autora⁵⁰³. Ovaj iscrpni tekst o transmisiji i polivalentnosti muslimanskih naučnih i intelektualnih utjecaja na Evropu Busuladžić je podredio svom primarnom cilju, očuvanju biološke supstance bošnjačkog bića i identiteta. U prostor slavne muslimanske historije on ne putuje iz akademске radoznalosti već iz potrebe osnaženja dostojanstva vlastitog naroda koje je bilo do kraja uniženo. K tome, uočljivo je i izvjesno političko laviranje kako bi udobrovoljio okupatore Italijane. U ovom radu on zanemaruje konačnu

⁵⁰² M. Busuladžić, „Kultурне i političke veze...“, nav. djelo, str. 73.

⁵⁰³ Isto, str. 79.

sudbinu muslimana Sicilije i potiranje njihove kulture, a zauzvrat očekuje da italijanska armada zaštići muslimansku nejač po Hercegovini. Ovo ne umanjuje intelektualnu energiju koju je uložio u argumentiranju muslimanskog prisustva na Siciliji i šire.

ZAKLJUČAK

Mustafa Busuladžić je na našu intelektualnu scenu uveo veliki broj novih ideja i koncepata, zbog čega zaslužuje naše ponovno vraćanje na njegovo sjajno i poticajno mišljenje. Između ostalog, ovaj autor je prepoznao i predstavio kulturno-istorijsku vrijednost i specifičnost mediteranskoga kompleksa i aktualizirao ga u svojim rado-vima. Ovladavanje nad ovom geopolitičkom, duhovnom i kulturno-povijesnom riznicom za muslimane je značilo iskorak na svjetsku historijsku pozornicu. Istovremeno, slabljenje muslimanske prevlasti nad Mediteranom označilo je gubljenje njihove ukupne pozicije. Izlaskom na Sredozemlje muslimanska civilizacija postaje kosmopolitska, sintetska civilizacija koja u sebe sažima i usvaja bogato naslijeđe svih drevnih naroda, Grka, Egipćana, Babilonaca, Perzijanaca i mnogih drugih. Ideja kontinuiteta je razvila samopouzdanje kod muslimana pri susretu sa Drugim i stvorila pretpostavke za njihovu globalnu političku i kulturnu supremaciju. Na drugoj strani, za Evropu i ostatak svijeta ovo će biti razdoblje usvajanja i importiranja muslimanske nauke i kulture, proces učenja od muslimana. Primarni putevi kojima su ovi višeslojni utjecaji tekli su Španija i Sicilija, gdje su muslimani stoljećima bivstvovali snažno učestvujući u formiranju evropskoga kulturnog koda. Mnogi od ovih utjecaja se i danas negiraju i nasilnim putem pokušavaju izbrisati iz kolektivnog pamćenja Evropljana. Ova kolektivna amnezija (uz, naravno, časne izuzetke) ne može proći bez posljedica po samorazumijevanje Europe i njihovu percepciju svijeta, a ponajprije po razumijevanje Islama i muslimana.

الحافظ م. مُول الدين ديزدارفيتش، المدرس المساعد

أهمية مدیتران في نقل القيم الثقافية
في رأي مصطفى بوسلاجيتش

الملخص

نعالج في هذا البحث أهمية مدیتران في رأي أحد من أهم المؤلفين البوشناق في القرن العشرين، و هو مصطفى بوسلاجيتش. سُجّل هذا الباحث في التاريخ العقلي لأفكاره الأصلية التي أدخلها في مسرحنا، و من بينها انتشار أهمية مدیتران في تاريخ العالم الثقافي و الفكري. كان حوض البحر الأبيض المتوسط مكاناً جرى فيه تاريخ العالم، ظهرت فيه و تلاشت الحضارات الكبيرة و المالك القيمة، و نمت فيه و تطورت النظم الدينية الكبيرة. أنتج الحكم المسلم على مدیتران تغييرات ضخمة حاول هذا البحث إحياتها و لو جزئياً. إنَّ دينامية التغييرات أحسَّ بها أولًا المسلمين، لكن أحسَّ بها الغرب أيضاً. قدم المسلمين أنفسهم حضارة كونية و تركيبية و المقدمة بفكرة الاستمرار. و من جهة أخرى، اتَّخذت أوروبا، عبر السواحل الشمالية للبحر الأبيض المتوسط، المنجزات الثقافية و العلمية للشعوب السابقة فأصبحت لها هوية ذاتية معارضًا لمدیتران المسلمة .

قدَّمنا في البحث التحليل النظري الندي لمعالجة مدیتران في عمل مصطفى بوسلاجيتش المتعدد التكافؤ.

الكلمات الأساسية: مدیتران، أوربا، الاستمرار، الهوية الثقافية

Hfz. Mevludin Dizdarević, MA, Senior Assistant

THE IMPORTANCE OF THE MEDITERRANEAN FOR TRANSFER OF CULTURAL VALUES IN OPINION OF MUSTAFA BUSULADŽIĆ

SUMMARY

This paper discusses the importance of the Mediterranean Basin in the intellectual perspective of Mustafa Busuladžić, one of the leading Bosniak authors of the 20th century. This author will remain registered in the intellectual history for his original ideas that he introduced on our stage, including the importance of the Mediterranean on the cultural-historical and spiritual history of the world. Mediterranean basin is a place where world history took place, where some great civilizations and powerful empires were created and extinguished, where the great religious systems originated and developed. Muslim rule over the Mediterranean generated the immense changes that this paper has tried to draw at least partially. Tectonics of the changes was felt mostly by the Muslims, but also by the West world. Muslims were presented as a cosmopolitan and synthetic civilization with the idea of continuity. Europe, on the other side, across the northern Mediterranean coast, has taken over the cultural and scientific formations of earlier peoples and got its own identity as opposite to the Muslim defined Mediterranean.

We have offered a critical theoretical analysis of the Mediterranean, in the polyvalent work of Mustafa Busuladžić.

Key words: Mediterranean, Europe, continuity, cultural identity.

POST FESTUM

Mr. Dina Sijamhodžić-Nadarević,
viši asistent

MUHAMMED IKBAL I MUSLIMANSKA ŠPANIJA

SAŽETAK

Ikbalova posjeta Španiji 1933. god. uslijedila je nakon posjete Velikoj Britaniji i drugim evropskim zemaljama. Povod posjete Evropi i prilika da putuje i posjeti Španiju spomenute godine bile su konferencije (1931. i 1932. god.) koje je sazvala britanska Vlada s ciljem konsultiranja sa liderima Indije o problemima ustavnih reformi u Indiji. Na poziv Miguela Asina Palaciosa Ikbal je održao predavanje u Madridu na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Monkloiu o temi "Intelektualni svijet islama i Španija" u kojem je rasvijetlio ulogu srednjevjekovne Španije u intelektualnom razvoju muslimanskog svijeta. Posjetio je značajne spomenike islamske kulture u Kordobi, Granadi, Sevilji, Toledu i Madridu. Ikbal je bio prvi musliman koji je klanjao u Velikoj džamiji u Kordobi od njenog pretvaranja u katedralu nakon što su „Mauri“ protjerani iz Španije 1492. god. Tokom svoga boravka u Španiji Ikbal je napisao tri pjesme, od kojih je jedna posvećena Džamiji u

Kordobi ("Masjid-i Qurtubah - Džamija u Kordobi"), a druge dvije posvetio je istaknutim ličnostima - Abdurrahmanu I., osnivaču omejadske dinastije u muslimanskoj Španiji i Tariku ibn Zijadu, mladom muslimanskom generalu koji je pokrenuo osvajanje Španije 711. godine (pjesma "Tariq ki Dua – Dova Tarikova").

Ključne riječi: Muhammed Ikbal, Španija, Ikbalova poezija o Španiji

IKBALOVA POSJETA ŠPAINIJI I DRUGIM EVROPSKIM ZEMLJAMA

Nakon dvadeset tri godine po povratku iz Evrope 1908. godine, Muhammedu Ikbalu (1873.-1938.) ukazala se druga prilika da posjeti Britaniju i druge evropske zemlje. Povod su bili drugi (7. septembar – 1. decembar 1931.) i treći (17. novembar - 24. decembar 1932.) okrugli sto konferencije o političkoj budućnosti Indije. Konferencije je sazivala britanska Vlada u cilju konsultiranja sa liderima Indije o problemima ustavnih reformi u Indiji. Ikbal je u svojstvu delegata predstavljao muslimane Indije.

Iako se u Evropi zadržao manje od godinu dana, evropska diplomacija, politički i intelektualni trendovi koji su gušili Evropu u krvoproliću kasnih 1930-tih, ostavila je dubok utisak na Ikbalovo mišljenje. (Većina ovih utisaka se odrazila u stihovima pjesme *Darb-i Kalima - Musaov štap*, prvi put objavljene u julu 1936.). Tokom druge konferencije Ikbal je bio okupiran obavezama oko konferencije i nije imao značajnih prilika za putovanje po Evropi. Na trećoj konferenciji (1932.) uzeo je minimalno učešća. Četiri mjeseca proveo je putujući Evropom upoznajući naučnike i političke lidere uključujući Henrika Bergsona, Louisa Massignona u Francuskoj i Benita Musolinija u Italiji. U društvu sa Sayyid Amjad Alijem (kasnije ambasadorom Pakistana u SAD-u i Ujedinjenim Naci-

jama) i Sardarom Umrao Singh Majithia, Ikbal je posjetio Les Invalides. Ova posjeta Napoleonovoj grobnici izrodila je pjesničku ekspresiju Ikbalovog koncepta aktivizma i stalnih napora u uspijanju na vlast.

Ikbalova posjeta Massignonu obnovila je njegovo duboko poštovanje za francuski orijentalistički doprinos sufizmu. Massignon je dao značajan doprinos razmijevanju Mensura Halladža, sufije iz 9. st., koji je osuđen na smrt zabog mističkog tumačenja realnosti i stavova koje tadašnji muslimanski svijet nije uvažavao. Ikbal je u razgovoru sa Massignonom izravno izrazio uvrijedenost muslimana od strane nekih orijentalista i historičara koji su izučavali islam primarno radi njegovog klevetanja. Pitao je Massignona da li su se predrasude i neprijateljstvo smanjivali. Massignon je zaključio kako su zapadnjački naučnici usvojili relativno neutralan stav u njihovom razmatranju islamskih pokreta. Kao sjajan domaćin, Massignon je također naznačio da Evropa duguje islamu zbor prenošenja svojih određenih civilizacijskih tekovina Evropi, obogaćujući time mogućnosti u budućnosti i progres na Zapadu.

Posjeta Bergsonu predstavljala je intelektualno zadovoljstvo za Ikbala. Bergsonov dinamički koncept vremena, prema Ikbalovom viđenju, blizak je gledištu muslimanskih mistika.

Posjeta Španiji i Italiji uslijedila je nakon posjete Francuskoj 1932. god. Iz Španije je oputovao u Italiju i posjetio Musoliniju.⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ Hafeez Malik, *Iqbal : Poet-Philosopher of Pakistan*, Iqbal Academy Pakistan, 2005. (2. izdanje), str. 28-38.

IKBALOVA IZJAVA O STANJU KOJE VLADA U EVROPI (I ŠPANIJI)⁵⁰⁵

„Nakon posjete različitim evropskim zemljama i, generalno govoreći, viđenja moralnog haosa, uvjeren sam da se velike mogućnosti pružaju islamu kao vjeri. Milioni i milioni žena i muškaraca u Evropi nestrpljivi su da upoznaju šta je islam i koji su kulturni ideali islama. U skorije vrijeme mlađe generacije muslimana bolje uvidaju ovu činjenicu. Evropski muslimani su je već shvatili. Održat će konferenciju u Ženevi slijedećeg augusta, a predmet predložene konferencije je potpuno socijalni i kulturni. Nadam se da će se muslimani Azije i Afrike velikodušno odazvati i biti promotori na konferenciji.

Posjetio sam Kordobu, Granadu, Sevilju, Toledo i Madrid i, pored toga što sam video historijsku džamiju u Kordobi i Alhambru u Granadi, posjetio sam ruševine poznate palače Medinet ez-Zehra, koju je Abdurrahman dao izgraditi za svoju suprugu Zehru, gdje su iskopavanja još u toku. Bilo je to na mjestu gdje su prve demonstracije leteće maštine bile izvedene u 12. stoljeću od strane muslimanskog pronalazača.

Imao sam privilegiju da se susretnem, pored ostalih, sa ministrom obrazovanja španske Vlade, izuzetno uljudnim gospodinom širokih vizija teško očekivanih u zemlji kao to je Španija, i profesorom Asinom, dobro poznati autor djela *Božanstvena komedija i islam*. Pod vodstvom ministra obrazovanja, Odsjek arapskog jezika Univerziteta u Granadi je značajno proširen, šef spomenutog odsjeka je sljedbenik profesora Asina.

Španci žive na sjeveru zemlje ponosni na svoje maursko porijeklo i izvrsne spomenike islamske kulture koji se mogu tamo pronaći. Nova svijest nepokolebljivo raste u zemlji i dalje će se širiti razvojem obrazovanja. Pokreti reforme koje je započeo Luter, još

⁵⁰⁵ Latif Ahmed Sherwani, *Speeches , writings and statements of Iqbal* (Statement on the Conditions Prevailing in Europe, issued on 26th February, 1933), Iqbal Academy Pakistan, 2009. (5. izdanje), str. 271-272.

nisu iscrpljeni, još se tiho odvija u različitim evropskim zemljama, a prevlast svećenstva, naročito u Španiji, postepeno se gubi.“

PREDAVANJE U MADRIDU NA FILOZOFSKOM FAKULTETU UNIVERZITETA U MONKLOI

U Madridu, Miguel Asin Palacios, koji je stekao široku reputaciju zbog djela *Božanstvena komedija* demonstrirajući utjecaj islama na Dantea, pozvao je Iqbala da održi predavanje na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Monkloji. Iqbal je održao predavanje o temi "Intelektualni svijet islama i Španija", pod predsjedanjem Asina Palaciosa. Palacios, u svome uvodnom govoru, istaknuo je da Iqbal, u nekim aspektima, sliči Ibn 'Arebiju. Ovaj kompliment dolazi od nekoga ko je proveo život izučavajući Ibn 'Arebiju i njegove prethodnike. Iako ova izjava očituje marginu ljubaznosti i formalni govor, još je značajna jer ukazuje na duboku vezu između Ibn 'Arabije i Iqbala čije postojanje osjećaju svi proučavaoci Iqbaloovih studija.⁵⁰⁶

U svome izlaganju Iqbal je na odgovarajući način rasvjetlio ulogu srednjovjekovne Španije u intelektualnom razvoju muslimanskog svijeta. Međutim, Iqbaloov interes za špansku tradiciju bio je nešto više od samog intelektualnog interesa. Iqbal je emocionalno bio privučen kulturom i historijom Španije. Činjenica da je Španija jednom bila muslimanska nagnala ga je da je prozove "riznicom muslimanske krvi i svetom zemljom islama". Poput hodočasnika, posjetio je srednjevjekovne muslimanske spomenike, koji su inspirirali nastanak tri prekrasne pjesme kasnije uvrštene u zbirku *Bal-i Jibril* (*Džibrilova krila*).⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Muhammad Suheyl Umar, Contours of ambivalence Iqbal and Ibn 'Arabi: Historical perspective, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr93/2.htm>; (preuzeto 10.1.2011)

⁵⁰⁷ Hafeez Malik, *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, Iqbal Academy Pakistan, 2005. (2. izdanje), str. 30.

IKBAL U DŽAMIJI U KORDOBI

Kao ličnost, Ikbal je bio izuzetno emocionalan, što je bio rezultat njegovog osjećajnog odnosa i prema vjeri i prema estetici. Plakao bi kada bi učio Kur'an. Ponekada su primjerak Kur'ana, vlažna od njegovih suza, morali stavljati na sunce da se osuši. Snažni su ga stihovi slično dotali. Jedan od snažnih događaja u njegovom emotivnom životu bila je posjeta kordopskoj džamiji u Španiji. Posjeta ga je uzdigla, prema vlastitim riječima, "u visine koje nikada prije nisam iskusio" (RMI, 459).⁵⁰⁸

Godine 1933. Ikbal je bio prvi musliman koji je klanjao u Džamiji u Kordobi od njenog pretvaranja u katedralu nakon što su Mauri protjerani iz Španije 1492. god.⁵⁰⁹



U kordobskoj Džamiji Ikbal je klanjao tehijjetu-l mesdžid namaz. Kada je, u tradicionalnom muslimanskom stilu, podigao ruke otpočinjući namaz, suze su mu potekle niz obraze. U ovim intenzivnim momentima inspiracije sastavio je pjesmu "Masjid-i Qurtubah" (*Džamija u Kordobi*), sjajnu poemu o okrutnosti vremena i nepoštenja u ljubavi. Mnogi smatraju da je pjesma "Džamija u Kordobi" njegovo ključno djelo.⁵¹⁰

Posjeta Džamiji u Kordobi nije bio običan turistički izlet sa interesom za antičke spomenike, već hodočašće izvanredanom simbolu vjere i hodočašće vjernika, pjesnika toplog srca. To je hodočašće ljubavi i odanosti prema slavi muslimanskoj i odavanje počasti duhovnoj baštini Abdurrahmana i njegovih drugova.

⁵⁰⁸ Mustansir Mir, *Iqbal – velikan islamske civilizacije*, Tugra, Sarajevo, 2008., str. 34.

⁵⁰⁹ Yaseen Noorani (1999). The Lost Garden of Al-Andalus: Islamic Spain and the Poetic Inversion of Colonialism. International Journal of Middle East Studies, 31, str. 237-254.

⁵¹⁰ Hafeez Malik, *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, Iqbal Academy Pakistan, 2005. (2. izdanje), str. 30.



Ikbal je uveliko dirnut veličanstvenošću i svečanošću Džamije, a njegovo duboko emocionalno stanje našlo je svoj izraz u pjesmi *Džamija u Kordobi*. Ikbal je džamiju video kao kulturni simbol islama a u njenoj arhitekturi i grafici video je portret vjernika moralne izvrsnosti i estetske profinjenosti, kao i njegovu plemenitost, iskrenost, pobožnost i odanost.

Džamija je podsjetila Ikbala na njene graditelje i njihovo duboko uvažanje umjetničke ljepote i plemenite ideje. Njena visoka, ponosna minareta oživjela su sjećanje na očaravajući ezan koji se nekad oglašavao i koji su ljudi slušali na početku i kraju svakog stresnog dana. Ezan je simbol jedinstva i solidarnosti muslimanskog milleta.

Poziv i poruka koju prenosi mogu, svakako, biti opisani kao Nacionalna himna muslimana, i jedinstvena je za svoju zajednicu. U jednom trenutku duša svemira zadrhta i lažni temelji citadela potresu se na taj zvuk. To je bio islamski ezan koji je najavio zoru novog jutra i raspršio mrak koji je bio obavio svijet u šestom stoljeću.

Ikbal podsjeća na Božiju poruku koju je ezan prenosio na četiri strane svijeta i dubinu i intenzitet njenog značenja. Što više promišlja, sve više je uvjeren da je Millet koji je obdaren sa ovim vječnim pozivom i koji živi u skladu sa ovom vječnom porukom također neprolazan.

Lijep, ali dirljiv prizor, povijesni spomenik, sjajna džamija (čiji je minber već stoljećima ostao uskraćen bez hutbe, dvorište i lukovi savijenih koljena u namazu i minareti od ezana) dotakao je svaki akord Ikbalovog srca i povratio nezaliječene rane. Okean njegovih osjećanja se pokrenuo i valovi žara i žudnje, muzike i melodije, pomiješani s bolji razočaranjem, tugom i tjeskobom, počeli su rasti u njemu. Upravo je u takvim okolnostima očaravajuća pjesma, *Džamija u Kordobi*, bila začeta. Dio pjesme je napisan u samoj Kordobi, a ostatak je dovršen za vrijeme njegova boravka u Španiji.⁵¹¹

⁵¹¹ http://www.allamaiqbal.com/webcont/406/web_pages/cordova_mosque.htm

ŠPANIJA U IKBALOVOJ POEZIJI

Ikbalova poezija bavi se zadržavajuće velikim brojem tema. Uključuju religiju i politiku, razum i intuiciju, slobodu i determinizam, život i smrt i njihove tajne, pojedinca i društvo, istočne i zapadne kulture, umjetnost i književnost i njihovu ulogu u društvu, znanje i obrazovanje, robovlasnika i roba i njihovu psihologiju, prirodne fenomene te istaknute ličnosti iz svjetske historije.

Povijest Andalusa pomogla je u kristaliziranju Ikbalovoj uvjerenja da, kad god su muslimani dostizali visoku razinu discipliniranosti u vjeri i otvorenost prema vjeri, spoznavali snagu i ljepotu Boga, onda su bili u stanju producirati veličanstvena stvaralaštva u svim područjima. A u Ikbalovoj viziji postoji sigurnost da je uvijek moguće da još jednom zajednica dosegne isti vrh savršeno discipliniranog stvaralaštva.

U svojoj poeziji, Allama Ikbal pohvalio je glavne uloge muslimana u povijesti Španije. Njegove pjesme odražavaju doba muslimanske vladavine koje je obasjavalo Iberijski poluotok dok je ostatak Europe bio zahvaćen tamom. Doista je Andaluzija ta koja je proizvela veliku civilizaciju koja je bila daleko naprednija od ostatka Europe.

Ikbal cijeni vladavinu muslimana koja je učinila Španiju centrom za učenje i znanje. Muslimani su učili čitanje, pisanje, matematiku, arapski jezik, Kur'an i hadis, što ih je učinilo predvodnicima u matematici, prirodnim naukama, medicini, astronomiji, navigaciji, itd.⁵¹²

Ikbal nas podsjeća na zlatno doba islamske kroz njegove **tri pjesme** koje je završio tokom putovanja. Dvije pjesme posvećuje dvjema istaknutim ličnostima:

- **Abdurrahman I.**, osnivač omejadske dinastije u muslimanskoj Španiji, umro 788.,

⁵¹² http://www.allamaiqbal.com/webcont/406/web_pages/andalas_in_poetry.htm

- **Tariku ibn Zijadu**, mladom muslimanskom generalu koji je pokrenuo osvajanje Španije 711. god.(pjesma “*Tariq ki Dua – Dova Tarikova*”),

a treću pjesmu posvećuje **Džamiji u Kordobi**.

PJESMA “DŽAMIJA U KORDOBI”

Pjesma *Džamija u Kordobi* (*Masjid-i Qurtubah*) je remek-djelo poetskog nadahnuća i umjetničkog izražavanja. Zbog ljepote diktije i bogatstva emocija ona je bez premca. U ovom radu se daje kratka analiza pjesme.

DŽAMIJA U KURTUBI

*Kruženje dana i noći –o, to graver je događaja!
Kruženje dana i noći – to je sama suština života i smrti!
Kruženje dana i noći – to dvobojni je konac svile
kojim Postojanje svoju šarenu odjeću tka!
Kruženje dana i noći – to tužaljka je harfe početka
na kojoj Postojanje svira pjesan o nestalnosti sreće.
To kruženje kuša tebe, to kruženje kuša mene;
ono prebire po svemiru!*
*Ako si ti prljav, ako sam ja prljav,
ono tebe vodi na tvoju dženazu,
ono mene vodi na moju dženazu!
A šta je istina tvojih dana i noći?
Val Vremena spere svaki dan i noć!
Sva čudesna djela kratko traju!
Kratko traje i ovaj svijet!
Kratko traje i ovaj svijet!*

*Svakom početku i kraju sudba sprema smrt;
nevidljivi i vidljivi svijet mrijeti moraju!
Drevni il jučeranji biljeg, na koncu – iščezne u smrti:
ali - još traje boja vječnosti u svakom tome tragu...
Jedini koji savršen bješe – to Rob Božiji bješe;
njegova djela povećavaju se s pomoću ljubavi.
Ljubav je bit života; na to zaboravlja Smrt!
Kako mlaz Vremena biva jači i brži,
Ljubav postaje pljusak koji zaustavlja bure.
U njezinom vremeplovu, uz ovo vrijeme, imaju i druga
vremena
koja nemaju svoga imena.
Ljubav je Džibrilova karaula; ona je srce Mustafino!
Ljubav je Božiji poslanik; ona je poruka od Boga!
Ruža zablista kad se opije njome!
Ljubav je čisto šerbe; ona je maštrafa velikodušnog pi-
jača!
Ljubav je kadija; ona zapovijeda svojom vojskom!
Ljubav je putnik: prošla je kroz hiljade mijena!*

*Nit života teče sa izvora Ljubavi!
Blijesak života zahvalan je njoj; da ne bje nje, ne bi se
upalio njegov plam!*

(Pjesma "Džamija u Kordobi" tretira kordobsku Džamiju prvenstveno kao estetski objekt, "natprirodno umjetničko djelo" (mu'džizah-yi fann). Pojam mu'džiz je tradicionalno epitet Kur'ana, koji ukazuje na nemogućnost imitiranja ili natprirodnu rječitost. Upravo u ovom lingvističkom smislu pjesma primjenjuje ovaj pojam na Džamiju, pretvaranjem vizualne umjetnosti u simbol koji označava natprirodni kapacitet. Ovaj kapacitet dolazi od ljubavi ('ishq).

Nakon ovog dugog uvodnog prologa, Ikbal se obraća Džamiji u Kordobi).

*O, Džamijo u Kurtubi,
ti postojiš zbog ljubavi i u ime nje!
Ona je jedno beskrajno vrijeme što stoji iza toka ovog
prolaznog vremena!
Slikanje, arhitektura, muzika, poezija, krasnopis...sva
umijeća rastu iz neprolazne Ljubavi!
Ta ljubav kamen u srce pretvara;
ta ljubav poklanja dubinu osjećanja,
veselje i melodiju glasu!*

(U pjesmi *Džamija u Kordobi* Ikbal kaže da materijalni svijet nije vječan. To je prolazno i s njim, sva čuda umjetnosti i arhitekture, povijesne građevine i antički spomenici idu prema propasti i uništenju. Međutim, izuzetak čine građevine dirnute mesijanskom rukom čovjeka posvećenom Bogu i posvećenog vjernika i sjaja koji isijava iz njegove ljubavi.)

*O, Džamijo u Kurtubi!
Tvoje ruho je čarobno – moje pjesme su bolne;
ti srca nagnaš da se klánjaju pred Allahom,
ja ih širokim činim!
Čovjekova prsa ne zaostaju za Božijim nebeskim Prijetoljem
premda mu je tijelo od zemlje, i smrtno!
I meleci se klanjaju pred Allahom,
ali njihova sedžda ne zna za tugovanku.
Čak i da sam nevjernik iz Indije,
pogledaj u usrđnost moju
kad moje srce blagosilja Poslanika,
kad moje usne dršću!
Žarom odiše moja melodija, žar je u mojoj fruli;
moje biće pjeva himnu Bogu!*

O, Džamijo u Kurtubi!

*Tvoja veličina i ljepota ogledalo su Allahovog roba;
on je uzvišen i raskošan – ti si uzvišena i raskošna!
Tvoj šadrvan teče kroz vrijeme,
tvoji bezbrojni stupovi sliče na redove palmi u šamskoj
oazi!*

*Sjaj sinajske doline širi se tvojim skrovištima;
Ovaj tvoj minaret, vitak kao vreteno – to je mjesto gdje
silazi Džibril!*

*Vjernik islama ne može biti uništen – jer njegov poziv
na klanjanje
otkriva Musaovu i Ibrahimovu tajnu;
jer njegova zemlja granica nema,
jer njegovo nebo kraja nema;
jer se vali njegova mora šire nad Tigrisom, Dunavom i
Nilom!*

*Njegovo kraljevstvo izazivalo je strahopoštovanje,
njegove su priče čudesne;
on bijaše taj koji je zapovijedio staroj epohi da nestane!
On je peharnik onima što za lezzet znaju;
on je kavalir u polju strasti;
njegovo šerbe je čisto, njegov mač je na cijeni!
On je vojnik čije je oružje vjera u jednoga Boga;
u sjenkama mačeva, on utočište u svome jednoboštву
traži!*

(Po Ikbalovom mišljenju, Džamija u Kordobi, u ukupnosti, svojim izgledom i učinkovitošću, materijalna je manifestacija vjernika, mu'mina. Njezina ljepota i elegancija, visina i širina, ljupkost i čvrstoća, finoća i snaga, istinit je odraz. Njeni impozantni stubovi podsjetili su Ikbala na oaze Arabije, a u njenim balkonima i rešetkastim prozorima Ikbal vidi nebeski odsjaj. Njeni visoki minareti su silazna tačka Božije milosti i mjesta zaustavljanja meleka. Prevladan emocijama, on kroz plač govori: "Musliman je neuništiv, on neće umrijeti, jer on je nositelj poruke od Ibrahima i Musaa, a.s., i svih Božijih poslanika."

Ikbal tvrdi da je Džamija u Kordobi pravi simbol vjerovanja, misli i težnji muslimanskog milleta i baš kao što je muslimanski millet slobodan od svih uskih i neprirodnih koncepata rase i nacionalnosti, on predstavlja i zadivljujuću sintezu arapske i perzijske kulture i izvanredno iznad-nacionalno bratstvo. Musliman je iznad teritorijalnog ograničenja i njegov svijet je beskrajan. Ljepota i topolina njegove poruke je preovladavajuća.

“Tigris i Eufrat u Iraku, Ganges i Jumna u Indiji, Dunav u Europi i Nil u Egiptu” samo su valovi u moru bez obale.⁵¹³

Ikbal u pjesmi *Džamija u Kordobi* utjelovljuje ideal neteritorijalne islamske nacije koja je izvor svjetske povijesti. Svaka pjesma izražava njegovu viziju nacionalnog identiteta kao političke alternative evropskom kolonijalizmu.

U pjesmi ideja o domovini (“watan”) nije prisutna. Ikbal posvećuje najveći dio svoje poezije idealnom nacionalizmu muslimanskog Ummeta, suprotstavljajući se teritorijalnom nacionalizmu.⁵¹⁴

O, Džamijo u Kurtubi!

*Kroza te se otkriva tajna čovjeka islama,
toplina njegovih dana, tuga njegovih noći,
njegovo počasno mjesto, njegove visoke misli,
njegova vedrina, njegova strast, njegova poniznost
i njegovo milovanje!*

*Allahova ruka je ruka čovjeka islama,
pobjednika, ciljog, misaonog, okretnog...*

*On ima crte čovjeka i meleka i svojstva svoga Gospodara;
njegovo srce, premda bezbrižno, bogatije je od oba svijeta!
Njegova očekivanja su mala, a ciljevi profinjeni;
stil mu je neodoljiv, vidokrug širok!*

⁵¹³ http://www.allamaiqbal.com/webcont/406/web_pages/cordova_mosque.htm

⁵¹⁴ Yaseen Noorani (1999). The Lost Garden of Al-Andalus: Islamic Spain and the Poetic Inversion of Colonialism. International Journal of Middle East Studies, 31, pp 237-254

*Nježan dok priča, vatren kad djeluje;
miran i pobožan na bojištu i na divanu!
Njegova vjera je žarište Istine,
ostatak svemira je iluzija, čarobnjaštvo i nestvarnost.
On je luka razuma, on je plod Ljubavi;
on je toplina sijela u svemirskome toku.*

O, Džamijo u Kurtubi!

*Ti si Mekka kreacije, vjesnik veličine islama!
Zahvaljujući tebi, zemlja Španije postala je sveta poput
Mekke!
Ti, gizdelinko, ti si takva mustra
koja je mogla nastati samo u srcu Muslima, i nigdje više!
Eeej, ovi ljudi vjere!
Eeej, ovi arapski kavaliri!
Ovi vlasnici 'nadahnjujuće čehre',
ovi sljedbenici vjere i Istine –
njihovo kraljevstvo otkriva ovu jednostavnu tajnu:
to bješe islamska država što brinula je o siromašnima,
ne o kraljevima!
Njihova oštoumnost uzdigla je Istok i Zapad;
njihov razum bješe vodeća snaga u evropskome mraku!
Zbog njihove krvi, i danas su španjolski ljudi gostoljubivi,
priјazni i ljupki.
U ovoj zemlji i danas ljudi gledaju poput gazele;
i danas su strijеле njihovih pogleda očaravajuće;
jemenski mirisi i danas se mijesaju sa vjetrima s njihovih planina;
melodije Hidžaza i danas se slijavaju u njihovim zvucima!*

O, Džamijo u Kurtubi!

*U očima punim vjere tvoja zemlja vrijedi koliko i nebo!
Eeej, u tvome haremu se ezan nije čuo nekoliko stoljeća!*

*U ovoj dolini,
u ovome staništu,
izbodena je živahna karavana vatrenih ašika!
Njemačka je imala reformaciju
u kojoj se izbrisala svi tragovi drevnog vjerovanja;
zbog nje je «pobožan papa» bio pogrešan pojam,
a tanki prijenosnik razuma krenuo ka svome toku.
Francuska imaše Revoluciju
koja izmijeni svijet Zapadnjaka!
Romani bježu preplavljeni ubudalom kulturom,
al ona osnaže se novim idejama!
Duša Muslima imala je sličan nemir;
ono što bješe ispred bila je tajna Boga, koju otkrili ne
znam.
Čekaj i posmatraj šikljanje sa dna mora;
plava palača neba mijenja svoju boju.
U ovoj dolini, među vrhovima planina, oblak mirno nes-
taje u rumenilu;
Sunce odsjeda iza brježuljaka rubina iz Badakšana.
Pjesma mlade seljančice je čedna i bolna;
mladost je pljusak za činiju srca.
O, rijeko Kabira!
O, tvoje obale na kojima neko sanja neko drugo vrijeme!
Premda je budući svijet još pokriven zastorom sudbine,
pred mojim očima otkriva se njegov početak.
Ako maknem zastor sa lica budućeg mišljenja,
Zapadnjaci neće željeti da čuju moj glas!
Život u kome nema revolucije je smrt duha naroda,
duha koji počiva na borbi i promjeni.
Narod koji živi od svojih davnih pregnuća
pretvara se u bodež u rukama smrti!
Sva su velika djela nezavršena ako nestane ljubavi i žara;
i melodija je slična sirovom ludilu
ako nema ljubavi i žara.*

PJESMA "DOVA TARIKOVA"

U svojoj pjesmi "Dova Tarikova" (*Tariq ki Dua*) Ikbal veliča ljepotu dove Tarika ibn Zijada ukrašavajući je plaštrom poezije.

"O, Gospodaru! Ovi jamci zaputiše se na Tvoj put za džihad. Oni su tražitelji Tvoga zadovoljstva. Oni su tajanstveni, kao i čuvari tajne. Njihovo pravo stanje i položaj poznat je samo Tebi. Ti si ih učio plemenitosti i sada će se nastaniti kao svjetske vođe i čuvari Božijeg Zakona. Ovi ponosni ljudi slušaju ili se ne pokoravaju nikome. Spasi ih."

Pustinje i rijeke nose njihova natjecanja i planine se pretvaraju u hrpe prašine iz straha i poštovanja prema njima. Učinio si ih ravnodušnim prema bogatstvu svjetova, ulijevajući svoju ljubav u njihova srca. Iz ljubavi prema džihadu i radosti šehidskoj, kraljevstvo na zemlji nema privlačnosti za njih. To je magija ljubavi. To je vladajuća strast koja ih je dovela u ovu udaljenu zemlju. To je posljednja želja, a najveća čežnja muslimana."

Ova molitva je dovela do muslimanskog osvajanja Španije i njihova vladavina obuhvaća 800 godina španske povijesti.

"Hispania" istinski tumači duhovnu agoniju kroz koju je Ikbal prošao. Kad mu je bilo zabranjeno da izgovara molitvu u Džamiji u Kordobi, on se uhvatio za glavu:

*Doista, moje oči gledaše i upijaše Granadu; ali
Moja duša ne pronađe mir ni putovanjem, niti zaustavljanjem
Vidio toliko, upijao toliko, rekao toliko, čuo toliko;
Ipak, utjehu srce ne nađe ni viđenjem, niti slušanjem.*

Izumiranje vjerskog žara i slobodnog življenja i ubilački sukobi nisu samo doveli do prestanka muslimanske vladavine u Španiji, već i ugrožavanja samog postojanja sljedbenika islama u toj zemlji. Ikbal izražava svoju tugu o ovoj nesreći i moli za oživljavanje muslimanskog duha u narednim stihovima pjesme:

*Oživi, još jednom, u srcu mu 'mina,
Munju koja je počivala u molitvi "Ne ostavi".
Probudi ambicije u prsima, o, Gospodaru!
Preobrazi pogled mu 'mina u mač!*

م. دينا ندارفيتش، المدرس المساعد

محمد إقبال و الأندلس المسلمة

الملخص

إن زيارة إقبال لإسبانيا سنة 1933 تلت زيارته لبريطانيا العظمى وبعض الدول الأوربية الأخرى. وكانت سبب زيارته لأوربا وسفره إلى إسبانيا المؤتمرات التي نظمتها الحكومة البريطانية للتشاور مع زعماء الهند في قضايا الإصلاحات الدستورية في الهند. وبناءً على دعوة ميغونيل آسين بلاسيوس ألقى إقبال المحاضرة بمدريد في كلية الآداب التابعة لجامعة مونكليوي في موضوع عالم الإسلام العقلي وإسبانيا. وفي تلك المحاضرة أضاء إقبال دور إسبانيا القرون الوسطى في التطوير العقلي للعالم المسلم. زار المعالم المهمة للثقافة الإسلامية في قرطبة وغرناطة وإشبيلية وطليطلة ومدريد، وهو أول مسلم صلي في المسجد الكبير بقرطبة منذ تحويله إلى الكنيسة بعد أن طرد المسلمين من إسبانيا سنة 1492. وخلال زيارته لإسبانيا كتب إقبال ثلاث أغاني، إحداها مهداة لمسجد قرطبة والاثنتان الآخريان للشخصيّتين البارزتين: عبد الرحمن الأول، مؤسس الدولة الأموية في إسبانيا، وطارق بن زياد، القائد الشاب المسلم الذي بدأ فتح إسبانيا سنة 711 (أغنية رعاء طارق).

الكلمات الأساسية: محمد إقبال، إسبانيا، شعر إقبال عن إسبانيا

Dina Sijamhodžić-Nadarević, MA, Senior Assistant Lecturer

MUHAMMAD IQBĀL AND MUSLIM SPAIN

SUMMARY

Iqbāl's visits to Spain in 1933 followed a visit to the UK and other European countries. The occasion to visit Europe and the opportunity to travel to Spain that year were the conferences (held in 1931 and 1932) convened by the British government with the aim of consulting with the leaders of India on the issues of Constitutional reform in India. At the invitation of Asin Miguel Palacios, Iqbāl gave a lecture in Madrid at the Faculty of philosophy and letters, University of Moncloa on "The intellectual world of Islam and Spain" in which he shed light on the role of medieval Spain in the intellectual development of the Muslim world. He visited important monuments of Islamic culture in Cordova, Granada, Seville, Toledo and Madrid. Iqbāl was the first Muslim who prayed in the mosque in Cordoba, since its conversion into a cathedral after the "Moors" were expelled from Spain 1492. During his stay in Spain Iqbāl wrote three poems, one of which is dedicated to the Cordova Mosque ("Masjid-i-Qurtaba - The Mosque of Cordova"), and the other two dedicated to prominent personalities – to Abd al-Rahmān I, the founder of the Umayyad dynasty in Muslim Spain and Ṭāriq ibn Ziyād, a young Muslim general who started the conquest of Spain in 711 (the song "Tariq Ki Dua - Tarik's Du'a").

Key words: Muhammad Iqbāl, Spain, Iqbāl's poetry of Spain

Fatima Kadić-Žutić,
bibliotekarka

BOŽANSTVENA KOMEDIJA I ISLAM

SAŽETAK

Rad se bavi utjecajima islamskih izvora na ideju i strukturu Dantove *Božanstvene komedije*, najvećeg književnog djela kršćanskog Srednjeg vijeka. U radu su predstavljena naučna otkrića španskog orijentalista Miguela Asina Palaciosa koji je 1919. god. iznio tezu u kojoj je, na vrlo detaljan i utedeljen način, dokazao sličnosti kako u općem nacrtu, tako i u mnogobrojnim detaljima između *Božanstvene komedije* i nekoliko verzija kazivanja o Poslanikovom, a.s., miradžu i miradžu sufija, prvenstveno Ibn Arebija. Rad se dalje bavi predodžbom islama, posebino slikom Poslanika, a.s., u Dantovom spjevu i razlozima zbog kojih je ta predodžba, u duhu općeg srednjovjekovnog stava, negativna.

Ključne riječi: Dante, *Božanstvena komedija*, miradž, islam, kršćanstvo, srednji vijek

DANTE I NJEGOVA BOŽANSTVENA KOMEDIJA

Božanstvena komedija smatra se najvećim književnim djelom kršćanskog Srednjeg vijeka, jednim od najvećih klasičnih djela svjetske književnosti i vrhuncem alegorijske i simboličke poezije katoličanstva, a njen autor, Dante Alighieri (1265.-1321.), poetskim genijem koji predstavlja i obilježava evropsko srednjovjekovlje i najavljuje renesansu. Djelo je, između ostaloga i enciklopedija srednjovjekovnog učenja viđena kroz Danteov um, zatim povijesti čovječanstva općenito, Italije u 13. stoljeću, posebno Firence, papinstva i Imperija, religijskih institucija te književnosti i drugih umjetnosti.⁵¹⁵

Dante kroz svoju poemu odvodi čitaoca na putovanje kroz paralelni duhovni svijet zagrobnog života. On sâm biva vođen kroz predjele *pakla* i *čistilišta* rimskim pjesnikom Virgilijem, a kroz predjele *raja* Beaticom, stvarnom ženom koju je Dante samo jednom u djetinjstvu video, koja je za njega ostala personifikacija tjelesne i duhovne ljepote.

Djelo je od početka do kraja pisano u znaku broja tri koji je simbol svetog trojstva. Sastoji se iz tri dijela: *Pakla*, *Čistilišta* i *Raja*, od kojih prva dva imaju 33 pjevanja, a treći 34, što čini ukupno 100. Pisano je u tercincima, strofama od tri stiha, u kojim se rimuju prvi i treći stih, a drugi se rimuje sa slijedećim prvim i trećim, što čini da rime teku do u beskraj. *Pakao*, *čistilište* i *raj* Dante je postavio u duhovnu vertikalnu koja je ujedno i osa svijeta i tačka njegove prostorne i etičke orijentacije. Prostorna struktura teksta postaje prostorna struktura kosmosa, a vertikalno prostorno modeliranje predstavlja ujedno i etički poredak jer je zlo dolje, a dobro, svjetlost i spas su gore.⁵¹⁶

Duhovnu vertikalu presjeca historijska horizontala u kojoj Dante susreće mnoštvo ličnosti iz antičkog perioda i srednjovjekov-

⁵¹⁵ Miguel Asin, *Islam and the Divine Comedy*, Lahore, 1977, str. 63.

⁵¹⁶ Muhamed Dželilović, „Predgovor“, u: Dante Alighieri, *Božanstvena komedija, Knj. 1, Pakao*, Sarajevo, 2000., str. 5-28.

lja kao i njegove savremenike kroz koje u poemu uključuje svoja politička i historijska gledišta.⁵¹⁷ Dante se obračunava sa Crkvom, osuđuje pape svoga vremena i njihovu politiku koja je u konačnici rezultirala Luterovim odvajanjem i sekularnom eksplozijom renesanse.

Međutim, glavna duhovna ostavština velike poeme leži u njenim simbolima i pjesničkim slikama. Oni koji su se usudili *isploviti na okean duha ploveći u njegovom čamcu* (*Raj*, II, 1)⁵¹⁸ shvatit će da Dantevi stihovi sadrže mnogo više nego što vanjsko i površno značenje teksta nudi. Simbolička priroda teksta i višestrukost značenja bitan je aspekt čitavoga djela.⁵¹⁹

Dante duhovne istine, dok ih kazuje, zamrzava u slike. U opisu *pakla* sve u prikazivanju posjeduje jezgrovitu oštrinu. Patnja se ciljano usmjerava na određeni grijeh, i ispašta upravo onaj organ kojim je taj grijeh načinjen.

U opisu *čistilišta* zbilja duše se otvara na kosmičkoj skali obuhvatajući zvjezdana neba, dan, noć i mirise svih stvari. Pred prizorom zemaljskoga raja na vrhu *čistilišta* Dante kao u čaroliji u nekoliko stihova predstavlja čitavo čudo proljeća: zemaljsko proljeće direktno se preobraća u proljeće duše. Ono postaje simbol originalnog i svetog stanja ljudske duše.

Zemaljski raj je kosmičko „mjesto“ gdje zrake Božanskog Duha, koje prodiru kroz sva nebesa, dotiču ljudsko stanje. Kada ljubav obuhvati ukupnu volju i uzrokuje da teče ka centru bića, ona može postati znanje o Bogu. Pogonsko sredstvo između ljubavi i znanja je ljepota kušana u njenoj neiscrpnoj bitnosti koja daruje oslobođenje od svih ograničenja unutar koje je skriven aspekt Božanske mudrosti.⁵²⁰

⁵¹⁷ Isto.

⁵¹⁸ Dante Alighieri, *Božanstvena komedija*, Preveli s talijanskog Mihovil Kombol i Mate Maras, Zagreb, 2004.

⁵¹⁹ Titus Burckhardt, “Because Dante is Right“, u: *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, Lahore, 2001., str. 97.

⁵²⁰ Isto.

MIGUEL ASIN PALASIU – ISLAM I BOŽANSTVENA KOMEDIJA

Kada se govori o izvorima koje je Dante koristio za pisanje svoje *Božanstvene komedije*, ističu se Homerova Ilrijada i Odiseja, Vergilijeve Eneide, kršćanska skolastika Srednjeg vijeka, učenja Tome Akvinskog, kršćanske legende i povijest i nauka Dantovog doba. Na to će nas uputiti bilo koji komentar velikog djela. Sve ono što se nije moglo protumačiti i sravniti sa spomenutim izvorima s divljenjem se navodi kao originalna inspiracija velikog pjesnika.⁵²¹

Naučnici koji su se bavili Dantem nisu razmatrali mogućnost korištenja islamskih izvora pri pisanju *Božanstvene komedije*. Čuveni španski orijentalist i katolički svećenik Miguel Asin Palacios (1871.–1944.) posvetio je preko dvadeset i pet godina života istraživanju filozofske i religijske misli islama na Istoku i u Španiji te njegovog utjecaja na kulturu srednjovjekovne Evrope. On je iznio i važna otkrića koja se odnose na utjecaj Ibn Rušda na Tomu Akvinskog, Ibn Arebiju na Raymonda Lulla, Ihvanu s-Safa na Fr. Anselma de Turmedu itd. Otkriće na kome se zasniva njegova slava jeste utjecaj islamskih modela na Dantovu *Božanstvenu komediju*.⁵²² On je svoju tezu iznio u djelu *Escatología Muselmana e la Comedia Divina* 1919. god. krenuvši od prepostavke da je Dante za načrt svoga velikoga djela inspiraciju našao u Ibn Arebijevom kazivanju o miradžu. Međutim, već na početku istraživanja uvidio je da je Ibn Arebijeva verzija samo jedna od mnogih, inspiriranih miradžom Poslanika, a.s.

Mada jasno dokumentirane, tvrdnje Asina Palaciosa su kod dantista, posebno italijanskih, izazvale veliko komešanje. Teško su mogli prihvatići da su muslimanski izvori mogli biti osnova za *Božanstvenu komediju*, poemu koja simbolizira čitavu kulturu srednjovjekovne kršćanske Evrope. Knjiga je postala predmet živih i

⁵²¹ Kalmi Baruh, „Islamski izvori Dantove Božanske komedije“ u: *Eseji i članci iz španske književnosti*, Sarajevo, 1952., str. 87.

⁵²² Duke of Alba, *Introduction* u: Asin, nav. djelo, str. VII.

strastvenih rasprava. Napisano je preko stotinu članaka, pamfleta i predavanja u priliog ili protiv teze koju je iznio Palacios.⁵²³

Nemoguće bi bilo navesti sve analogije između islamskih modela i Dantove poeme koje je uočio i dokazao Palacios. Ovdje će biti predstavljeno samo nekoliko, za nas najupečatljivijih primjera.⁵²⁴

ANALOGIJE IZMEĐU BOŽANSTVENE KOMEDIJE I POSLANIKOVOG MIRADŽA

Prvo poređenje će biti napravljeno između hadisa o Poslanikovom miradžu, zabilježenog u Buharijevoj zbirci, i Dantovog *Raja*.

Muhammed, a. s., nakon što su mu otvorena prsa i srce oprano vodom iz vrela Zemzem te napunjeno imānom i mudrošću, biva poveden od strane Džibrila. Nebeski uspon počinje iz Mesdžidu-l Aksa'a u Kudsu kroz deset nebeskih sfera. Kod svakog neba ponavlja se ista scena: Džebrail kuca na nebeska vrata, a čuvar se raspituje ko su oni; Džebrail odgovara da je Muhammed, a.s., s njim i da mu je već objavljeno poslanstvo; čuvar ih nudi da uđu i želi im dobrodošlicu. Penju se kroz sedam nebesa. Na svakom im se predstavlja jedan ili više poslanika koji ga radosno pozdravljaju. Poslanići se pojavljuju ovim redom: Adem, Isa i Jahja, Jusuf, Idris, Harun, Musa i Ibrahim, a.s.

Ibrahim, a.s., je naslonjen na zid nebeskoga Kudsa koji svakodnevno posjećuje sedamdeset hiljada meleka. Posjeta ovom hramu zauzima osmu fazu uspona. Deveta faza je Lotosovo drvo granice – Sidretu-l Munteha (Kur'an LIII, 14) mimo kojeg ne može proći ni čovjek niti melek. Iz njegovog korijena teku četiri rijeke: dvije skrivene, koje teku u Džennetu, a dvije vidljive, Nil i Eufrat, koje teku na zemlji. Muhammed, a.s., dostiže posljednji i deseti

⁵²³ Isto, str. VII, VIII; *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevo, 1999., str. 88.

⁵²⁴ Za potpuniji uvid pogledati: Kalmi Baruh, „Islamski izvori Dantove Božanske komedije“ u: *Gajret* 1940., str. 186-193.; Asin, nav. djelo.

stepen uspona, opaža Allahovo Priestolje, a Sâm Svevišnji mu otkriva Svoje tajne.

Osnovne crte između radnje u Poslanikovome miradžu i Dantevom *Raju* upadljivo su slične. Dante, pročišćen, penje se zrakom držeći za ruku Beatrice baš kao što Džibril vodi Muhammeda, a. s. U obje priče postoji toliko stepeni koliko i astronomskih nebesa. Sedam nebesa koja je prošao Muhammed, a. s., identična su sa sedam nebesa koje je Dante imenovao kao sedam zvijezda Ptolomejevog sistema: Mjesec, Merkur, Venera, Sunce, Mars, Jupiter i Saturn. U obje priče, ukupno je deset stepeni do konačnog uspona.

Ni kod jednog takozvanog preteće *Božanstvene komedije* Dante nije mogao naći tako karakterističan model kao što je ovaj u muslimanskoj predaji. Iako Ijudsko biće, Beatrice je prikazana kao anđeosko kroz Božansku viziju. Oną se spušta s neba s dozvolom od Boga da povede Dantea do Božanskog Priestolja. Njih dvoje lete kroz prostor baš kao što lete Džebraeil i Muhammed, a.s. U oba uznesenja putnici prolaze kroz astronomska nebesa ostajući neko vrijeme na svakom od njih u razgovoru s odabranima gdje dobivaju prosvjetljenje u teološkim problemima. Poslanici u muslimanskoj verziji su sveci u Danteevoj poemi.⁵²⁵

Ibn Abbasova verzija miradža u kazivanje uključuje i viđenje Džehennema, koje je do tada uglavnom kazivano u hadisu o *isra'u*, noćnom putovanju.

Muhammed, a.s., praćen Džibrilom, uspinje se do trećeg neba gdje vidi ogromnog zastrašujućeg meleka. On je čuvar Džehennema stvoren da izvrši kaznu nad grješnicima. Nakon što je Poslanik provirio u predjele Džehennema, otvorena vatra i dim su nagrnuli kao da su trebali upozoriti Poslanika na strašne prizore koji ga će kajtu. Vidio je Džehennem formiran od sedam stepeni, jedan iznad drugoga, od kojih je najgornji podijeljen na četrnaest spratova, a svaki je mjesto ispaštanja kazne za različite grijeha.

Prvi stepen je okean od vatre koji sadrži sedamdeset manjih mora, a na obali svakog mora stoji grad od vatre. U svakom gradu

⁵²⁵ Asin, nav. djelo, str. 10-12.

je sedamdeset hiljada nastambi; u svakoj nastambi sedamdeset hiljada lijesova od vatre; to su grobovi muškaraca i žena koji, dok ih ujedaju zmije i škorpioni, urlaju od boli. Čuvar objasni Poslaniku da su ovi nesretnici tirani. U drugom odjeljku bića nabubrenih usana se migolje ispod crvenih vrelih vila šejtana, dok zmije ulaze u njihova usta i jedu njihova tijela iznutra. Ovo su nevjerni čuvari izjedani od zmija, onako kako su oni nekada jeli nasljedstvo koje im je bilo povjereni na čuvanje. Niže, kamatari posrću vučeni nadolje od strane gmazova koji se nalaze u njihovim stomacima... Na zah-tjev Poslanika, ganutog užasom prizora, na rubu nesvijesti, čuvar zatvara vrata naređujući Poslaniku da upozori svoj narod na ono što je video. Druga, još užasnija mučenja koja mu je pokazao na šest ostalih stepeni sa spuštanjem su sve okrutnija. Ovdje se scena zatvara i Poslanik nastavlja dalje uspinjanje.

Ova verzija neosporno osigurava prototip za Dantegovu prostornu strukturu *pakla*. Poznato je da je skica Dantevog *pakla* ogromna jama u obliku lijevka koja se spušta u centar Zemlje sa devet krugova od kojih je svaki mjesto kazne za različitu vrstu grješnika. Što je veća dubina, veći su grijeh i kazna. Neki od krugova su podijeljeni na tri ili više spratova koji odgovaraju tolikom broju grijeha. Sličnost u predaji o miradžu najednom postaje očigledna. U njoj je Džehennem jednako formiran od stepeni koji idu niže što je grijeh veći. Svaki je stepen stanište jedne vrste grješnika i svaki ima svoje redove jedne iznad drugih koji odgovaraju različitim potkategorijama grijeha. Broj stepeni u obje priče se ne podudara, ali sama ideja je ista. Dante je mogao usvojiti bilo koji drugi plan pakla, ali je on odabrao da slijedi muslimanski model s njegovim velikim podjelama i potpodjelama koji datira još iz devetog stoljeća. Ova šema zapanjujuće služi ideji „etičke vertikale“ spomenute u prvom dijelu teksta, što znači podjelu i kažnjavanje duša u skladu s njihovim grijesima.⁵²⁶

Iz niza sličnosti koje se susreću u obje verzije pakla mi ćemo istaknuti samo onu najupečatljiviju. Prvih četrnaest spratova prvoga

⁵²⁶ Isto, str. 12-15.

kruga Džehennema u muslimanskoj verziji je očevidno model Danteovog grada Disa.

Dis je grad od vatre kao i grad u muslimanskoj verziji. Unutar njegovih zidova (*Pakao*, IX, 109-133) Virgil i Dante vide bezbrojne grobove. Svaki od njih je krevet od vatre, gdje u ljesovima od užarenog željeza leže krivovjernici i plaču glasno u agoniji. Ovo je nesumnjivo kopija slike u kojoj Muhammed, a. s., vidi okean od vatre, na čijim obalama stoje gradovi u plamenu sa hiljadama užarenih ljesova u kojima tirani u agoniji okajavaju svoje grijehe. Dante će u Dis smjestiti i munare koje vidi u plamenu.⁵²⁷

*Dobri će vođa: „Sad nam je sve bliže
grad Dis, što ovdje usred ove bare
s množinom zlih se stanovnika diže.“
„Jasno mu“, rekoh, „vidim već munare
ondje unutra u ovoj nizini,
rumene kao od ognjene jare.“
„Od vječne vatre koja u nutrini
njihovoj gori crven odsjev pada,
kao što vidiš, paklu po dubini. (Pakao, VIII, 67-75).*

Ovo je upečatljiv primjer gdje Dante koristi sliku preuzetu iz islamskog izvora da bi njome opisao svoj odnos prema islamu.

IBN AREBIJEVO DJELO KAO IZVOR BOŽANSTVENE KOMEDIJE

Porijeklo Danteovog filozofskog sistema može biti nađeno u učenjima iluminacionista *išraki* škole i učenjima Ibn Arebija posebno. Metafizička doktrina svjetla pojavljuje se u Danteovom *Raju* ilustrirana istim simbolima koje su koristili muslimanski mistici. Kreacija je koncipirana kao emanacija Božanskog svjetla čiji je teološki uzrok ljubav a njegov primarni učinak je univerzalna i bezoblična materija. Dante koristi iste simbole kao i Ibn Arebi da iz-

⁵²⁷ Isto, str. 16.

razi metafiziku svjetla; manifestacija Boga koji je čisto Svetlo opisana je kao difuzija, iluminacija, refleksija i zračenje.⁵²⁸

Prema Ibn Arebiju, život odabranih podrazumijeva prvenstveno Božansku Viziju koja je koncipirana kao otkrivanje ili epifanija Božanskog svjetla. Bog je Žarište svjetla čije zrake služe da bi pripremile odabrane za pogled prema Svevišnjem. Ideja ove i Danteova koncepcije su identične. Međutim, Danteovu koncepciju srednjovjekovna kršćanska literatura nije mogla opskrbiti nijednim pretečom.⁵²⁹

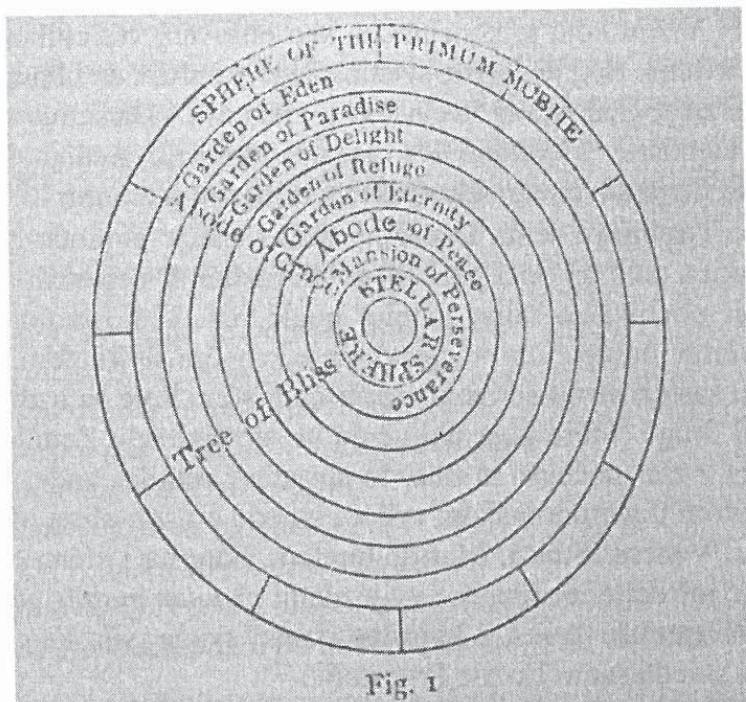
Ibn Arebijeva šema Dženneta ilustrirana je pomoću geometrijskih skica tako da opći plan njegovih različitih nebeskih staništa može bit obuhvaćen samo jednim pogledom. U kosmologiji Ibn Arebija čitav univerzum predstavljen je krugom ili kuglom, a plan kosmosa sastoji se od serije koncentričnih sfera koje se uzdižu jedna iznad druge. Sfere koje uključuju prostor između Zemlje i Božanskoga Arša, počevši sa dna, to su: sfera zemlje, vode, zraka i etera; potom u astronomskom svijetu slijede u nizu: sfera Mjeseca, Merkura, Venere, Sunca, Marsa, Jupitera, Saturna i sfera zvijezda stajačica; još dalje je sfera bez zvijezda ili *primum mobile* gdje završava astronomski svijet i, konačno, iznad svega, sija kao Žarište Vječnog svjetla samo Božije Prijestolje.

Ibn Arebi smješta Džennet između neba zvijezda stajačica i neba *primum mobile*. Ovdje se osam drugih koncentričnih sfera uzdižu jedna iznad druge predstavljajući osam staništa Dženneta. One se pojavljuju slijedećim redom: 1. Prebivalište milosti; 2. Stanište ustrajnosti; 3. Prebivalište mira; 4. Bašča vječnosti; 5. Bašča utočišta; 6. Bašča uživanja; 7. Džennetska bašča; 8. Bašča Adna. Svaka od ovih osam sfera podijeljena je na bezbrojne stepene koji su gru-

⁵²⁸ Isto, str. 263-267.

⁵²⁹ Što se tiče ideje ili teološke teze o neophodnosti Božanskog svjetla pomoću kojeg bi se „motrio“ Svevišnji, koncipirane i diskutirane od skolastika mnogo prije Danteovog vremena, sasvim je izvjesno da sam Toma Akvinski priznaje traženje inspiracije ne među Svetim Ocima i skolastičkim teolozima, već među muslimanskim filozofima. On navodi autoritete El-Farabija, Ibn Sinu, Ibn Badžu i Ibn Rušda kada pokušava da objasni Božansku Viziju; Asin, 163, poziva se na Thomae Aquintatis, *Summa theoogica.*, Romae, Forzani, 1888., suppl, dio 3, q. 92, a. I.

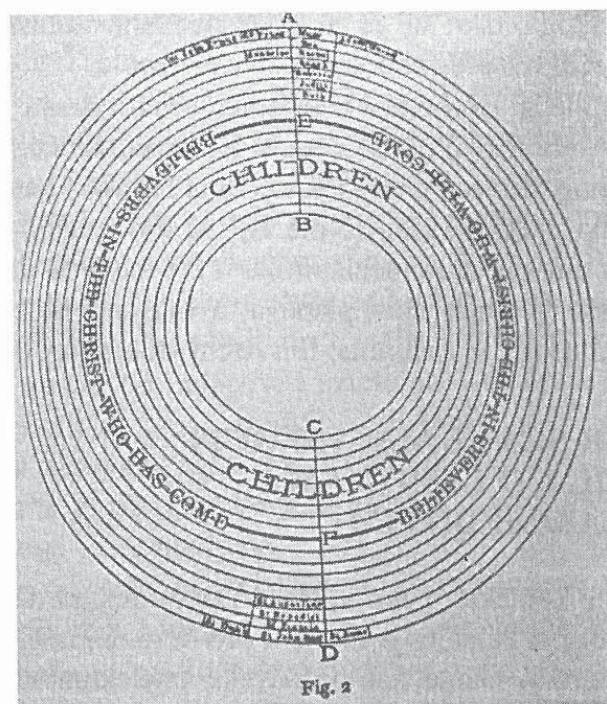
pirani tako da čine stotinu različitih kategorija. Svaki stepen sadrži bezbrojne pojedinačne palače i prebivališta.



Ibn Arebijev plan dženneta

Nije potreban veliki napor mašte da prati analogiju ove fantastične koncepcije i ruže kojom Dante predstavlja *raj*. Istina, Ibn Arebi ne uključuje usporedbu s ružom u svoj tekst, ali samo letimičan pogled na njegov plan nacrtan geometrijskom preciznošću odmah će sugerirati takvu usporedbu. Crtež dat ovdje (sl. 1) onakav je kakav se pojavljuje u *Futuhatu*, III, 554. U konstrukciji je identičan s figurom koja se pojavljuje pod brojem 32 u *Commento grafico alla Divina Commedia* kao plan Danteove ruže (sl. 2).⁵³⁰

⁵³⁰ Asin, nav. djelo, str. 150-152; poziva se na: Ibn 'Arabi, *Futuhat*, Bulaq, 1293. h; Manfredi Porena, *Commento grafico alla Divina Commedia per uso delle scuole*, Milan, Sandron, 1902.



Danteov plan raja

Paralela se dalje može naći i u prikazu žene koja personificira Božansku ljubav. Ibn Arebi će u predgovoru djelima *Tumač ljubavi* i njegovom komentaru *Riznice zaljubljenih* objasniti da mu je inspiracija za stihove bila prelijepa djevojka, kćerka uvaženog i učenog doktora Zahira Ibn Rustema, čedna, učena, pobožna, skromna, visoka, vitka i tako lijepa da bi svakoga ko bi je opazio vezala lancima ljubavi. Svako se ime spomenuto u poemama odnosi na nju, ali istovremeno aludira na duhovna otkrovenja i veze s inteligencijama Božanskih sfera. Ibn Arebi objašnjava da je voljena simbol Božanske mudrosti, njene djevojačke grudi – nektar Njegovih učenja, osmijeh njenih usana – prosvjetljenje itd.⁵³¹ Opisujući Beatrice, Dante ne naglašava toliko njenu moralnu ljepotu – dobrotu, nevinost, poniznost – nego više govori o vidljivoj ljepoti gdje vanjsko postaje simbolom unutarnjeg tako da čak i seksualna privlačnost može služiti

⁵³¹ Asin, nav. djelo, str. 267-270.

znanju Božanskoga, tako što je strast apsorbirana i uništena ljubavlju, te na taj način transformirana iskustvom ljepote.⁵³²

U 13. stoljeću, dvadeset i pet godina prije rođenja firentinskog pjesnika, Ibn Arebi u svoj *Futuhat* unosi planove budućeg svijeta kružnog ili sferičnog dizajna. Osamdeset godina kasnije Dante proizvodi čudesan poetski opis budućeg života čiji su topografski detalji tako precizni da su omogućili komentatorima u 20. stoljeću da ih grafički prikažu pomoću geometrijskih planova, a ovi su planovi u osnovi identični sa onim koje je dizajnirao Ibn Arebi sedam stoljeća prije.⁵³³

LIBER SCALE MACHOMETI (KNJIGA O LJESTVAMA MUHAMMEDOVIM)

Povijesne kontakte preko kojih je Dante mogao doći u dodir s islamskim izvorima Palacios je naveo u četvrtom poglavlju svoje teze. Nezamislivo je da je Dante, kao poznavalac intelektualnih dostignuća iz svih kultura svog vremena, mogao ignorirati kulturu islama koja je u njegovo vrijeme bila nadmoćna.⁵³⁴ Njegov učitelj, Brunetto Latini, posjetio je Toledo 1260. god. kao ambasador Firence na dvoru Alfonsa Mudrog, pokrovitelja i upravnika poznate prevoditeljske škole u Toledo, gdje je došao u dodir sa prijevodima arapskih djela.⁵³⁵

Godine 1949., otkrivena su tri rukopisa *Priče o Muhammedovom a.s. uzdizanju*, i to latinski, francuski i kastiljski prijevodi, napisani po nalogu Alfonsa Mudrog, što je bio neosporan dokaz da je Dante imao na raspolaganju djelo o miradžu prevedeno na latinski jezik.⁵³⁶ Ovo je verzija kazivanja o miradžu pod naslovom *Kitāb al-mi'rādž* nepoznatog autora koja važi za apokrifnu, a u latinskom sačuvanom prijevodu zove se *Liber Scale Machometi (Knjiga o ljestvama Muhammedovim)*.

⁵³² Burchardt, nav. djelo, str. 93.

⁵³³ Asin, nav. djelo, str. 172.

⁵³⁴ Isto, str. 259.

⁵³⁵ Isto, str. 254.

⁵³⁶ *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevo, 1999., str. 89.

Palacios kao potvrdu svojoj tezi, nažalost, nije doživio otkriće ovih rukopisa. On je u svome djelu spomenuo ovu verziju miradža i naveo brojne analogije između nje i *Božanstvene komedije*. Najupadljiviji primjer sličnosti ogleda se u idealističkom tonu općeg opisa raja kakav se nije pojavio u kršćanskoj literaturi prije Dantea. Svjetlo i zvuk obilato se ističu u navedenom kazivanju o miradžu. U Dantevim nebeskim sferama život je slavlje svjetla i zvuka. Na svakom nebeskom stepenu Muhammed, a.s., je zaslijepljen svjetлом toliko da se boji da će oslijepiti. On podiže svoje ruke očima da ih zaštiti od intenzivne svjetlosti, i na kraju postaje zaslijepljen. Džebrail potom posreduje kod Allaha, dž.š., i Muhammedu, a.s., biva darovana nova, natprirodna vizija, koja mu omogućava da slobodno gleda prema svjetlima koja su prije zasjenila njegov vid. Ova scena je ponovljena u više od dešet epizoda na svakom nebu Dantevog *Raja*, često iskazana i istim riječima.

Džebrail vodi Muhammeda, a.s., i ima ulogu savjetnika i tjesnitelja u miradžu; istu ulogu ima Beatrice u *Božanstvenoj komediji*. Najupadljivija sličnost je, međutim, slijedeća: Na miradžu Džebrail napušta Poslanika, a.s., i ostavlja ga da ispuni posljednju fazu sam. U *Raju* Beatrice napušta Dantea kod Najvišeg neba, a sv. Bernard preuzima njeno mjesto.⁵³⁷

Latinski prijevod ovoga djela, sa strokastiljanskoga, sačuvan je u dva rukopisa u Nacionalnoj biblioteci u Parizu i Vatikanskoj biblioteci u Rimu; starofrancuski prijevod se čuva u Bodleian Library u Oxfordu. O ovoj knjizi napisana je cijela biblioteka djela⁵³⁸ od kojih se posebno mogu istaknuti izvanredne studije Enrica Cerullija⁵³⁹ u kojima se nalazi cijela dokumentacija o raširenosti i poznatosti ove

⁵³⁷ Asin, 27-29.

⁵³⁸ U prijevodu ove knjige na bosanski jezik može se naći opširna bibliografija ovih dijela: *Noćno putovanje poslanika Muhammeda*, *Kitāb al-mi'rādž*, *Liber Scale Machometi*, s latinskog preveo, bilješke i pogovor napisao Sinan Gudžević, Zagreb, 2007., str. 144-150.

⁵³⁹ Enrico Cerulli, „Dante e l'Islam“, *Al-Andalus* 21, Madrid, 1956., str. 229-253.; Enrico Cerulli, *Nuove ricerche sul „Libro della Scala“ e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano, 1972.

knjige u Evropi u razdoblju od 9. do 17. st. On dokumentira da je latinski prijevod knjige o Muhammedovom, a.s., putovanju bio poznat ne samo u Španiji, Italiji i Francuskoj već i u Švajcarskoj i Njemačkoj, i da je svuda smatrana izvorom za poznavanje islama. Čak je, zabunom, smatrana prijevodom 70. sure Kur'ana. Prijevod ovog djela sa latinskog izvornika iz pera pjesnika Sinana Gudževića pojavio se i na bosanskom jeziku, 2007. god.⁵⁴⁰

SLIKA ISLAMA U BOŽANSTVENOJ KOMEDIJI

U *Božanstvenoj komediji*, u šestom krugu pakla, Dante je opisao vatreći grad Dis i u njemu munare koje gore. Strah od arapskih osvajanja Dante će otkriti kritikujući Firentinke zbog njihovog bes-tidnog oblačenja, prijeteći im kaznom skrojenom s pulpita islamskih vladara, koja bi ih primorala da „vela na se djenu“, bile duhovne ili ne, kao što to čine muslimanke koje Dante naziva „bar-barским“ ženama.

„...kad drskim će Firentinkama,
koje do dojki nose grudi raskrivene,
s pulpita pravdu morati da kroje.

*Gdje barbarske, saracenske su žene,
kojima treba duhovne il' ine kazne,
da svaka velo na se djene (Čistilište, XXIII, 100-105).*

Kod spominjanja Poslanika, a.s., i Alije, r.a., u Dantovoj *Komediji*, neobično je upadljiva podudarnost dvije slike: one zabilježene u Buharijevoj zbirci hadisa i slike Poslanika u *Komediji*, koga je Dante „smjestio“ u devetu jamu osmoga kruga *Pakla*, u kome su kažnjeni šizmatici i sijači nesloge.

⁵⁴⁰ Gudžević, nav. djelo, str. 151-159.

U Buharijinoj zbirci u hadisu o miradžu stoji:

„Dok sam ležao u Hatimu, dođe mi posjetilac pa me raspori.“ Prenosilac veli: „Čuo sam ga kad je rekao: „pa raspoluti“ odavde dovde.“ Upitao sam Džaruda, koji se nalazio pored mene šta misli time, pa mi je on odgovorio: „Od udubine ključnih kostiju do stidnog dijela tijela...“ „Izvadio mi je srce, a onda je donesena tacna od zlata puna imana, pa mi je srce izaprano, napunjeno imanom i vraćeno...“⁵⁴¹

Stihovi o Poslaniku u Danteovoj *Komediji* bit će citirani u potpunosti. Kako je za muslimanskog čitaoca sablažnjivo da ih ponovi, iz razumljivih razloga umjesto imena Muhammed i Ali, bit će stavljeni inicijali D. i V.:

*Kad bačvi spadne duga srijed tvrdi,
ne zja ko jedan kojem onde zijevo
truplo od brade donde gdje se prdi:*

*između nogu ispala mu crijeva,
i vidi mu se drob i gadna vreća
govnom biva što se u nju slijeva.*

*Taj mi dok moja pažnja bi sve veća,
otvoriv grudi sam na znanje dade:
„Gle kako huda raskoli me sreća,
i kakve rane D.⁵⁴² imade!
Preda mnom plaje V.⁵⁴³, kome zja
rasječen obraz od kike do brade.*

*I sve što vidiš, cjela družba ta,
jer sija raskol i sablazan gore,
zato je tako rasječena sva.*

⁵⁴¹ Muhammed Ibn Ismail El-Buhari, *Sahihu-l-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa*, Sv. III, Sarajevo, 2008., hadis 3887., 131.

⁵⁴² U originalnom tekstu stoji Muhamed.

⁵⁴³ U originalnom tekstu stoji Ali.

„Straga je vrag, što ljut je poput more,
sjekuć nas mačem, i kazna se ova
ponavlja svima kad se pred njim stvore“ (*Pakao, XVIII,*
22-39).

Sliku mu'džize rasporenih Poslanikovih grudi navedenu u hadisu, da bi mu srce bilo oprano i napunjeno snagom imana, Dante koristi i u *Komediji* je prikazuje kao suštu suprotnost, paklenu kaznu.⁵⁴⁴ Muslimanski hroničari tvrde da je Ibn Muldžam, ubica Alije, r.a., prilikom atentata jednim zamahom rasjekao njegovu glavu.⁵⁴⁵ Upravo tom slikom prikazan je Alija, r.a., u Dantevu *Komediju*; šehidska smrt iskorištena je za ideju o paklenoj kazni. To je dokaz da Danteva slika Poslanika, a.s., i Alije, r.a., u *Božanstvenoj komediji* nije rezultat neznanja o islamu, već je preuzeta iz islamskih izvora i svjesno izokrenuta u njenu suprotnost.

Razlog zbog kojeg Dante nije opisao Muhammeda, a.s., kao heretika već kao začetnika nesloge i šizme, jeste duboki religijski, socijalni i politički prevrat koji je islam izazvao u povijesti svijeta i neizrecivi gubitak u povijesti Crkve. Donoseći islamsko učenje, Muhammed, a.s., je prekinuo dominantnu ulogu kršćanstva u svijetu i pridobo mnoge njegove sljedbenike. Zbog toga Dante „kažnjava“ Poslanika ne kao osnivača nove religije, već zbog tako dubokog utjecaja na njegovu, Dantevu religiju.⁵⁴⁶

ZAKLJUČAK

Na osnovu iznesenih primjera može se zaključiti da se Dante predstavlja kao jedan od zagovornika srednjovjekovnog neprijatelj-

⁵⁴⁴ Ovu podudarnost nismo našli spomenutu u navedenom djelu Asina Palaciosa.

⁵⁴⁵ Vidi: Asin, nav. djelo, str. 261.

⁵⁴⁶ R.W. Southern et al., *Relations Between East and West in the Middle Ages*, Great Britain, 1973., str. 136; preuzeto: Peter Sayer, *Dante and Islam*, <http://dante.ilt.columbia.edu/papers/dai/>.

skog stava o islamu zasnovanog na strahu i predrasudama. Osnova za ovaj strah razvijala se iz vjerovanja da je islam predstavljao ozbiljnu prijetnju opstanku kršćanstva. Španija i još neka kršćanska područja već su pala pod arapsku vlast, što je rezultiralo prihvatanjem islamske kulture u tim područjima. Evropljani su stoga promovirali omalovažavajuće stavove o Muhammedu, a. s., tvrdeći da je lažni poslanik. Kao rezultat toga islam je smatran herezom.⁵⁴⁷

Ironično je da takav stav o islamu nije spriječio Zapadnjake da apsorbuju široko znanje koje im je arapski svijet ponudio. Međutim, takva mržnja nije bila obostrana. Muslimani su vjerovali da je njihova religija superiornija, da njihov jezik (jezik meleka) nema ravnoga i da njihov način života nije ostavljao ništa što bi oni poželjeli. To što je arapski svijet išao svojim putem nesvjestan Zapada, sugerira da se muslimani prema Zapadu nisu odnosili neprijateljski.⁵⁴⁸

U *Božanstvenoj komediji*, tom „okeanu duha“, kako je Dante sam naziva, stihovi o Božanskoj ljubavi i pravdi gube svoj smisao kada dođe do govora o islamu. Pri pokušaju da shvatimo rečeni paradoks, našli smo se pred još većim. Upravo taj islam, kojeg on naziva barbarskim, iznjedrio je veličansvene ideje što ih se Dante nije libio iskoristiti za opći nacrt i mnoge detalje svoje *Božanstvene komedije*. Da utisak bude još jači, da bi predstavio islam u negativnom svjetlu, koristio je upravo slike preuzete iz islamskih izvora tako što ih je izokrenuo u negativan kontekst.

Nasljedivanje i prihvatanje znanja i njegova nadogradnja od jedne do druge civilizacije blago je kojim se kulture međusobno obogaćuju i dalje razvijaju. U tom kontekstu nije sporan ni Danteov genij koji je zaviještao *Božanstvenu komediju* kao rijetko vrijednu nisku naslijedenih i dalje razvijanih ideja i učenja u duhu njegovog religijskog obzora. Međutim, Danteov prikaz Poslanika islama za sva vremena zamaglio je sjaj tog velikog djela.

⁵⁴⁷ Philip K. Hitti, *Islam and the West*, Princeton, str. 49-50; preuzeto od: Peter Sayer.

⁵⁴⁸ Hitti, nav. djelo, str. 60.

LITERATURA

- Alighieri, Dante: *Božanstvena komedija*, Preveli s talijanskog Mihovil Kombol i Mate Maras, Zagreb, 2004.
- Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu, Grupa autora, Sarajevo, 1999.
- Asin, Miguel: *Islam and the Divine Comedy*, Lahore, 1977.
- Baruh, Kalmi: „Islamski izvori Danteove Božanske komedije“ u: *Eseji i članci iz španske književnosti*, Sarajevo, 1952.
- Baruh, Kalmi: „Islamski izvori Danteove Božanske komedije“ u: *Gajret*, 1940., str. 186-193.
- Buhari (El-), Muhammed Ibn Ismail, *Sahihu-l-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa, Sv. III*, Sarajevo, 2008.
- Burckhardt, Titus: “Because Dante is Right“, u: *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, Lahore, 2001., str. 82-107.
- Cerulli, Enrico: „Dante e l'Islam“, *Al-Andalus* 21, Madrid, 1956., str. 229-253.
- Cerulli, Enrico, *Nuove ricerche sul „Libro della Scala“ e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano, 1972.
- Duke of Alba, *Introduction* u: Asin, Miguel, *Islam and the Divine Comedy*, Lahore, 1977., str. VII-XI
- Dželilović, Muhamed: „Predgovor“, u: Dante Alighieri, *Božanstvena komedija, Knj. I, Pakao*, Sarajevo, 2000., str. 5-28.
- Hiti, Philip K.: *Islam and the West*, Princeton, [s. a.].
- Noćno putovanje poslanika Muhammeda, *Kitāb al-mi'rādž, Liber Scale Machometi*, s latinskog preveo, bilješke i pogovor napisao Sinan Gudžević, Zagreb, 2007.
- Peter Sayer, *Dante and Islam*,
<http://dante.ilt.columbia.edu/papers/dai/>

فاطمة قدি�تش - زوتيش، أمينة المكتبة

الكوميديا الإلهية والإسلام

الملخص

يهتم البحث بتأثيرات المصادر الإسلامية في فكرة و تركيب كوميديا دانتي الإلهية، أهم كتاب أدبي للقرون الوسطى المسيحية. عُرضت في البحث الاكتشافات العلمية للمستشرق الإسباني، ميجوويل آسين بالاسيوس، الذي جاء سنة 1919 بقول برهن فيه بطريقة مفصلة و مؤسسة وجوه الشبه، في التصميم العام و في التفاصيل العديدة، بين الكوميديا الإلهية و عدة روايات للقصص عن معراج النبي (ص) و معراج الصوفية، في المقام الأول معراج ابن عربي. يهتم البحث أيضاً بعرض الإسلام و خاصة بعرض النبي (ص) في منظومة دانتي، وكذلك بأسباب كون ذلك العرض، بروح موقف القرون الوسطى العام، سليباً.

الكلمات الأساسية: دانتي، الكوميديا الإلهية، المعراج، الإسلام، المسيحية، القرون الوسطى

Fatima Kadić-Žutić, Librarian

DIVINE COMEDY AND ISLAM

SUMMARY

The paper deals with the influence of Islamic sources on the idea and the structure of

Dante's *Divine Comedy*, the greatest literary work of the Christian Middle Ages. This paper presents the scientific discoveries of a Spanish orientalist Miguel Asin Palacios who in 1919 presented thesis which, and in a very detailed and on facts based method, proved similarities not only in general draft, but also in numerous details between the *Divine Comedy* and several versions of the narrations about the Prophet's Mi'raj and Mi'rajes of Sufis, especially Ibn 'Arabi. The paper further deals with the notion of Islam, especially the image of the Prophet Muhammad, (p.b.u.h.) in Dante's poem and the reasons for these negative images of Islam, in general spirit of the medieval Christian attitude.

Key words: Dante, the Divine Comedy, Mi'raj, Islam, Christianity, Middle Ages.

Dr. Džemal Latić,
vanredni profesor

HILAFET U ENDELUSU: UZROCI PROPASTI

*...A u ovim danima Mi dajemo pobjedu sad jednima, a
sada drugima... (Ali Imran, 140)*

Za propast jedne relativno velike i dugovjeke državne tvorevine i jedne višestoljetne kulture bilo je potrebno mnoštvo uzroka, ali najvažniji od njih su bili: kršenje principa Allahovog, dž.š., suvereniteta u preuzimanju i vršenju vlasti, što je dovelo do pokretanja serije besmislenih građanskih ratova u muslimanskoj Španiji i izazivanja vjerske, političke i kulturne *fitne*; udaljenost od političkih centara muslimanskog svijeta u tom dobu (najprije Umejevičke, a malo zatim i Abasijske i Fatihijske imperije); iscjepkanost u blizu trideset zasebnih, često međusobno konfrontiranih mini državica, tzv. *taifa*; uvođenje stranog, berberskog ratničkog elementa; nedostatak kulturnog identiteta u kome bi došlo do sretnog spoja vernakularne i arapskoislamske kulture; pretjerana odanost ovosvjetskim užicima; duh defetizma, itd. Na drugoj strani, „španski islam“ je, htio-ne htio, pokrenuo proces ujedinjavanja evropskoga kontinenta, koji se odvijao radi pokretanja dugotrajnih križarskih ra-

tova koji su, na ekstreman način, nakon „zlatnog doba“ Endelusa, pridonijeli zategnutim kršćansko-muslimanskim odnosima u čitavom Mediteranu. Možda najveći i najljepši islamski kulturno-civilizacijski *acmē* (vrhunac, rascvat) završio je na lomačama najprije papske, a onda i državne inkvizicije u kojoj je spaljeno, ubijeno i prognano oko dva i po miliona „heretika“, endeluskih muslimana i Jevreja.

Ključne riječi: hilafet, Allahov, dž.š., suverenitet (el-hākimijetu lillāh), „španski islam“, ljubavna poezija, *taifa*, *fitna*, mozarabi, muladi, sakalibi, mudehari, *Chansons de Geste*, inkvizicija, katarsi, albigenzi, luterani, *moriscos*, *conversos*, *maranos*, *auto de fé*

Osam stotina godina islamske civilizacije na Pirinejskom poluotoku (od 711. do 1492. u Španiji i od 827. do 1090. u Siciliji), koja je doslovno bila „svjetionik Evrope“ u tim stoljećima,⁵⁴⁹ neumitno postavlja pitanje faktora koji su omogućili njezin uspjeh u ovom dijelu svijeta kao i faktora koji su prouzrokovali njezinu propast. Godine 1992., kada je započeo genocidni pohod izrazite većine srpske pravoslavne akademske zajednice, države i crkve (a te i 1993. godine i pohod hrvatske države, koga nije podržala Katolička crkva u Hrvatskoj niti većina njezine akademske zajednice)⁵⁵⁰ - **preostale enklave muslimana na Balkanskem poluotoku,**

⁵⁴⁹ U nekom smislu, ona je to i danas budući da Inkvizicija nije mogla „istrijebiti“ duhovne plodove koje je ta civilizacija ostavila Zapadu.

⁵⁵⁰ Sličnu zloguku sintagmu upotrijebio je Hegel u svojoj *Filozofiji povijesti* (Zagreb, Kultura, 1951., preveo Viktor D. Sonnenfeld): „Pošto je oduševljenje malo –pomoćno iščezlo, zavladale su najružnije strasti, a kako osjetilni užitak leži već u prvom obliku same muhamedovske nauke, pa se postavlja kao nagrada u raju, stupio je sada užitak na mjesto fanatizma. Sada potisnut u Aziju i Afriku, a samo u jednome kutu Evrope trpljen zbog ljubomore kršćanskih vlasti, (podvlačenje naše) islam je već odavno iščezao s tla svjetske povijesti i povukao se u orijentalnu udobnost i mir“ (331). – Iz konteksta se ne bi mogao izvući zaključak da je slavni filozof sam zastupao stav o vojnopolitičkoj eliminaciji muslimanskog „kuta“ na Balkanu., ali je nesporno da je dijelio neke od

dakle, tačno na 500. godišnjicu progona španskih „heretika“, muslimana i Jevreja – svaki muslimanski, ali i jevrejski umnik, i svaki evropski humanist postavljao je sebi jedno te isto pitanje: Ne ponavlja li se „Španija“ u Bosni?!

Slijedom kur'anskih naloga koji muslimane nukaju da putuju po svijetu i uče lekcije iz povijesti i zemljopisa, najprije ćemo razmotriti ajet koga smo stavili kao moto ovog rada pa ćemo iz njega – te'vilom⁵⁵¹ i tefhimom⁵⁵² – nastojati da izvadimo neke pouke iz muslimanskog „skoka“ na Pirineje, ali i neke paralele sa balkanskim muslimanima, koje se same od sebe tim povodom nameću.

Taberi u svome tefsiru, između ostalog, navodi mišljenje Ibn Abbasa iz koga ćemo saznati šta je bilo povod objavljivanju ovog ajeta: „Nakon što se desila bitka na Uhudu i muslimane pogodilo to što ih je pogodilo, Vjerovjesnik, s.a.v.s., popeo se na brdo. Uto naiđe Ebu Sufjan i povika: „O, Muhammede! O, Muhammede! Zašto ne izideš? Zar nećeš izići? Rat je nadmetanje (*sidžāl*): ovaj dan (Uhud) pripada nama, a onaj dan (Bedr) pripao je vama!“ Allahov Podslanik, s.a.v.s., reče ashabima: „Odgovorite mu!“ Ashabi povikaše: „To nije isto! To nije isto: naši ubijeni su u Džennetu, a vaši ubijeni su u Džehennemu!“ Ebu Sufjan reče: „Mi imamo (svoje božanstvo) 'Uzzaa, a vi ga nemate!“ Resulullah, s.a.v.s., reče: „Kažite mu: Naš zaštitnik (*mevlānā*) je Allah, a vi nemate zaštitnika!“ Ebu Sufjan reče: „Najviši (bog) je Hubel!“ Resulullah, s.a.v.s., reče: „Kažite mu: Allah je Najviši, Nedosegljivi (Bog)!“ Ebu Sufjan reče: „Naš sukob na Bedru bio je neznatan!“ Ikrime dodaje: Ova njihova rasprava bila je povod objavljivanju ajeta: *Ve tilke'l-ejjāmu*

stereotipnih, pogrešnih predodžbi islama u većem dijelu evropske naučne i kvazinaučne javnosti, o čemu će kasnije biti riječi.

⁵⁵¹ *Ta'wīl* – smjer istraživanja u nauci komentarisanja Kur'ana u kome se traži prvo bitno značenje čudesno izraženog (konciznog i sl.) mesta u Kur'anu; „vertikalni“ hod u tumačenju Kur'ana koji se kreće u obrnutom smjeru od smjera njegova „spuštanja“ na Zemlju.

⁵⁵² *Tafhīm* – smjer istraživanja u nauci komentarisanja Kur'ana u kome se intuitivno, ali na temelju kur'anskog teksta i konteksta, dolazi do suština koje se podrazumijevaju u tome tekstu ili: tim tekstrom /kontekstom.

*nudāviluhā bejne'n-nās – A u ovim danima Mi dajemo pobjedu nad jednima, a sada drugima.*⁵⁵³

Taberi također naširoko analizira centralnu riječ ovog ajeta: glagol *dāvele judāvili*, pa kaže da on označava: smjenu vlasti, prenošenje ili promjenu vlasti: *Nudāviluhā bejne'n-nāsi*, po Taberiju, znači: *Nedž'aluhā duvelen bejne'n-nāsi musarrefeh* – Mi činimo da vladavina jednih nad drugima bude promjenljiva. „*En-Nās* ovdje označava muslimane i mušrike, budući da je Allah, dželle šanuhu, dao muslimanima vlast (pobjedu) nad mušricima na Bedru..., a mušricima nad muslimanima na Uhudu.“⁵⁵⁴

Ovaj ajet se završava opomenom koju Uzvišeni višekratno ponavlja u Svojoj Knjizi: *Vallāhu lā juhibbu'z-zālimīn – A Allah ne voli one koji nasilje čine.*

U vrijeme kada nije bilo državnih granica u modernom smislu i kada je „duh naoda“⁵⁵⁵ bio takav da je svako ko je imao moć širio svoju „državu“ na onom prostoru gdje je mogao da je proširi kako bi ne samo povećao tu svoju moć, nego i kako bi samog sebe zaštitio od upada drugih moćnika na osvojenu teritoriju, muslimani sjeverne Afrike su iskoristili svoju moć i upali na područje Špansko-ga kraljevstva u kome je domaće stanovništvo stenjalo pod jarmom gotskih i vizigotskih osvajača koji s njima nisu dijelili istu religiju. Naime, Vizigoti (Zapadni Goti), koji su u petom stoljeću upali u Špansko kraljevstvo, „nisu bili ništa drugo do upadačke germanske horde“ (Ph. Hitti)⁵⁵⁶ i pristajali su uz arijski oblik kršćanstva, dok je domicilno špansko-romansko stanovništvo slijedilo katolicizam. Nacionalne razlike među tim etničkim skupinama su također bile velike i često uzrok netrpeljivosti. Tu je bio i još jedan faktor: jevrejski.

⁵⁵³ *Tafsīr al Tabarī* (*Džāmi' al-bayān...*), Dar al-kutub al-'ilmīyya, Bejrut, bez godine izd., III, 449.

⁵⁵⁴ Ibid., 449.

⁵⁵⁵ Niccolo Machiaveli (Nikolo Makijaveli), *Vladalac*, u poglavlju: "O građanskoj vladavini", Zemun, Neven, 2003., preveo B. Janković, 91.

⁵⁵⁶ Filip Hiti, *Istorija Arapa*, s engleskog preveo Petar Pejčinović, drugo izd., Sarajevo, V. Masleša, 1988., 452.

Godine 612. kraljevskim dekretom Jevrejima je bilo naređeno da se pokrste ili da napuste zemlju. Upravo su Jevreji i španska porobljena klasa, zbog nasilja germanskih ugnjetača, bili glavni oslonac muslimanima u njihovom pohodu na ovo kraljevstvo.

Muslimanski uspjeh ima se zahvaliti prvenstveno poštivanju kur'anskih ciljeva radi kojih su oni prešli Gibraltar: da se zaštite, ali i da donesu i vrše pravdu i prenesu islamsku Poruku narodima koji nisu bili upoznati sa sveobuhvatnim, islamskim monoteizmom. Otuda se islamski koncept osvajanja, *feth*, u bitnome razlikuje od svake druge, ne-islamske invazije i kolonizacije tuđe teritorije, čiji su ciljevi pljačkanje tuđih bogatstava i ubijanje i progon druge etničke ili vjerske zajednice koja živi na tome prostoru. „Neophodno je vladati po islamu da bi se svijet spasio zla onih koji vladaju,“ rekao je znameniti orijentalist sir Hamilton Gibb braneći islam od optužbi da se širio „ognjem i mačem.“⁵⁵⁷ „Nije tačno da se islam nametnuo silom, sabljom, na više od pola zemaljske kugle... Najjače oružje koje su muslimani koristili za širenje svoje vjere jeste činjenica da su oni bili ljudi visokog morala. Ko god se želi uvjeriti u to, neka se posveti čitanju i neka se upozna sa svim pojedinostima vezanim za njegove vojne pohode i njegova osvajanja. Neka se, dakle, lično uvjeri u te okolnosti i neka, isto tako, razmotri i kakve su bile namjere onih historičara koji su mrzili islam – islam koga ne vidimo da je mrzio, niti da će mrziti vjeru koja mu je prethodila. Dokaz da se islam nije širio sabljom jeste činjenica da su mnogi primili islam dok su bili daleko od njegovog područja, njegovih vojnih pohoda i osvajanja,“ rekao je Volter.⁵⁵⁸

Ali ako su ulazak muslimana u Špansko kraljevstvo i na Siciliju i njihovo početno uspostavljanje vlasti bili koliko-toliko u duhu islama, uz poštivanje Allahovoga, dž.š., suvereniteta (*el-hākimijjetu lillāh*) u vladavini, njihov višestoljetni boravak na Pirinejskom poluotoku, posebno u Španiji, protekao je u višekratnim ozbiljnim i

⁵⁵⁷ Ahmed Hamid, *Islam i njegov poslanik u očima drugih*, neobjavljeni, s arapskog preveo Mustafa Prljača.

⁵⁵⁸ Ibid.

obuhvatnim kršenjima toga suvereniteta, što je dovelo do konačne propasti muslimanske vladavine 1492. g.

SAMOIZOLACIJA I PARTIKULARIZAM

Po nepisanom pravilu, islamski i kršćanski historičari se razlikuju u iznošenju i tumačenju povijesnih događaja tokom muslimanske dominacije u Endelusu, ali ima jedan nemuslimanski izvor kome se mora vjerovati; riječ je o vodećim španskim orijentalistima: Miguelu Asinu Palaciosu⁵⁵⁹, Julianu Riberi⁵⁶⁰ i Emiliu Garcii

⁵⁵⁹ Miguel Asin Palacios (1871.-1944.) – španski arabist. Bio je rimokatolički svećenik (stoga često potpisivan i kao: Don Miguel Asin Palacios). Proučavao je djela najznačajnijih misaonih i umjetničkih figura muslimanske Španije, a postao je naročito poznat nakon objavlјivanja djela *La escatología musulmana en la Divina Comedia –Muslimanska eshatologija u Božanstvenoj komediji* (1919.), nakon koje je morao voditi naučnu polemiku sa ostrašćenim danteistima u Španiji i Italiji. Uređivao je i časopis „Al-Andalus“ i bavio se ibn 'Arabijem, Gazalijem, Masarrom, ibn Hazmom, Majmonidesom... Slijedeća poznata djela su mu: *Abenházam de Córdoba y su historia critica de las ideas religiosas – Ibn Hazm Kordobljanin i njegova „Kritička historija religijskih ideja“* (1927.-1932.); *Algazel, dogmática, moral y ascética – Al-Gazali. Dogmatika, moral i estetika* (Zaragoza, 1901.); *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de la obras de Abenáabi de Murcia – Kristijanizirani islam. Istraživanje sufizma preko djela ibn Arabija iz Mursije* (Madrid, Editorial Plutarco, 1931.). U Dokumentima *Nostra Aetate* Drugog vatikanskog koncila (1962.-1965.) Palaciosovi radovi istaknuti su kao primjer otvorenosti Katoličke crkve prema islamu i brige oko ibrahimovskog / abrahamskog zajedničkog naslijeda. - Šire o pogledima na islam i njegovu kulturu kod španskih istraživača v. u: James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden, 1970.).

⁵⁶⁰ Julián Ribera y Tarragó (1858.-1934.) – španski arabist. Posebno se bavio istraživanjem specifičnih španskuslimanskih i/ili španskoromanskih pjesničkih formi kakve su *muwaššahat* i *zadžal* te arapskim muzičkim naslijedjem u Španiji. Poznata djela su mu: *La música árabe y su influencia en la española – Arapska muzika i njezin utjecaj na špansku muziku* (Madrid, 1927.); *El cancionero de Abencuzman – Divan ibn Kuzmana Kordobljanina* (Madrid, 1914.). Ribera je bio neka vrsta učitelja kasnijim španskim arabistima, Palaciosu i Gómezu prije svih.

Gómezu⁵⁶¹ te liberalnom filozofu, humanistu i historičaru Joseu Ortegi y Gassetu⁵⁶²...

Tako Gómez u svome tekstu „Mavarska Španija“⁵⁶³ ističe osnovne uzroke endeluske propasti, a ti su: a) samoizolacija od ostatog dijela Ummeta, koju je pratila nepopustljiva politika endeluskih vladara i prema Abasijama na Istoku i prema Fatimijama i njihovim berberskim ili arapskim saveznicima u sjevernoj Africi; b) rigidna politika u dugom procesu kulturne asimilacije u kojoj su se *mozarabi* (domaće stanovništvo koje je ostalo u kršćanskoj religiji a prihvatio arapsku civilizaciju) sve više osjećali ugroženima od strane i muslimanskih doseljenika i *muladija* (španskog stanovništva koje je primilo islam); c) netrpeljivost i sukobi berberskog i arapskog ili arabiziranog stanovništva; d) kasniji i sve žešći partikularizam ili *fitna* između endeluskih muslimanskih vladara koji je doveo do formiranja dvadeset i osam *taifa*, minijaturnih državica, koje su ra-

⁵⁶¹ Emilio García Gómez (1905.-1995.) – španski arabist, književni historičar i kritičar. Bio je ekspert za arapsku endelusku poeziju, nastavljač Riberinih istraživanja muveššahata i zedžela, posebno mozarapskih tzv. *jarchas*, hardži u njima. Njegova najpoznatija djela iz ove oblasti su: *Poemas arábigoandaluzes – Arapskoandaluzijske poeme* (Madrid, 1940.); *Cinco poetas musulmanes – Pet muslimanskih pjesnika* (Madrid, 1945.); *Poesia arábigoandaluzía – Arapskoandaluzijska poezija* (Madrid, 1912.); *El collar de la paloma, tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazem de Córdoba – Golubičina ogrlica, traktat o ljubavi i zaljubljenima ibn Hazma Kordobljanina* (prijevod ibn Hazmova djela s predgovorom Jose Ortega y Gasseta; Madrid, 1952.).

⁵⁶² José Ortega y Gasset (1883.-1955.) – španski filozof i eseist, autor međunarodno poznatog djela *La rebelión de las masas – Pobuna masa* (na hrvatski prevela Duška Gerić Koran, Zagreb, Golden marketing, 2003.); *Teoría de Andalucía y otros ensayos – Teorija o Andaluziji i drugi eseji* (Madrid, 1942.). Po povratku u Španiju nakon Drugog svjetskog rata u Madridu osnovao Institut humanističkih disciplina. O islamskoj kulturi u Španiji – prema navodu iz navedenog Gómezovog rada - rekao je: "Ja ne razumijem kako se nešto što je trajalo osam vijekova može nazvati rekonkvistom." (Rekonkvista – šp. ponovno osvajanje.)

⁵⁶³ V. *Svijet islama- Vjera, narodi, kultura*, priredio Bernard Lewis, Jugoslovenska revija i Vuk Karadžić, Beograd, 1979., str. 229 -240.

tovale čak i jedne s drugima nerijetko našavši saveznike u kršćanskim vladarima; e) vjerski ekstremizam i, sljedstveno tome, međumuslimanski sukobi i sve zaoštreniji odnosi između muslimana, kršćana i Jevreja... Svi ovi prekršaji u pogledu Allahovoga, dž.s., suvereniteta praćeni su neshvatljivom grubošću u nasilnom preuzimanju vlasti i njezinom čuvanju, bijesom međusektaške i međujerske mržnje te čestim građanskim ratovima koji će iscrpsti ovu ljestvu zemlju i vremenom dovesti do sloma njezina hilafeta i nestanka „španskog islama.“ Primjeri toga o čemu govorimo su brojni, a mi ćemo navesti samo one koji nam se čine najilustrativnijim.

ALMANZOROVA FITNA

Nakon smrti El-Hakema II., vlast je – protivno principima šeriatske politike koja zahtijeva da se u muslimanskoj državi ispoštuje neograničeno aktivno i šeriatskim uvjetima ograničeno pasivno pravo glasa – preuzeo njegov sin Hišam, koji je bio degenerik i koji, ustvari, nikada nije ni vladao. Uskoro je, nasilnim putem, vlast od njega zvanično preuzeo ljubavnik njegove majke, *hādžib* (prvi ministar) po imenu Muhammed ibn Amir (976.-1031.). On je halifu zatvorio u „zlatni kafez“, za sebe prisvojio titulu El-Mensur, „Pobjedonosni“ (na Zapadu poznat kao Almanzor), uveo zabranu čitanja „bezbožnih“, tj. svih naučnih knjiga, osnovao novu dinastiju, ali i državu uveo u besmisleni građanski rat pokrenuvši seriju kaznenih ekspedicija protiv kršćana „u atmosferi apokaliptične okrutnosti“ (Gómez). U jednom od tih svojih pohoda na sjever Španije spasio je baziliku Campostello, najslavnije kršćansko svetilište u ovoj zemlji. No, andaluzijski muslimani, svjesni Almanzorovoga kršenja Božijih principa i opasnosti koje su iza toga kršenja stajale, počeli su izbjegavati njegove vojne komande, nakon čega se ovaj tiranin odlučio na novi pogrešni potez: u svoju vojsku pozvao je plaćenike iz sjeverne Afrike, berberski vojni element koji se nikada nije mogao uklopliti u pluralno andaluzijsko društvo i kulturu. Almanzoro-

va antišeriatska politika bila je glavni uzročnik izbijanja *fitne* u kojoj je počeo da ratuje svako protiv svakoga: muslimani protiv kršćana, kršćani protiv muslimana, Berberi protiv andaluzijskih Arapa, muladija, mozaraba i *sakaliba* (robova kršćanskog porijekla), a oni protiv njih. U tim građanskim ratovima zemlja je bila opustošena; El-Medina ez-Zehira potpuno srušena, a druga poznata palača, Medinetu'z-zehra, pretrpjela je najteža oštećenja. Zemljom su uskoro zavladali vladari bez ijednog šeriatskog uvjeta za vlast; neki su bili zločinci i palikuće, drugi pustolovi, treći s dobrim namjerama, ali bez autoriteta i sposobnosti da ugase vatru fitne i otpočnu procese ujedinjenja Endelusa.

Politička fitna uskoro se prenijela u vjersku sferu, u ono područje gdje je Endelus bio najjači i po kome je bio jedinstven. Jer sve do kraja vladavine Abdurrahmana III. (912.-961.) u Endelusu se razvijalo društvo „Zajedničke Riječi“, u kome su uglavnom složno živjeli sljedbenici sve tri monoteističke vjere. Prvi endeluski hilafet osnovan je 929. god., a sa spomenutim halifom muslimanska Španija je doživjela vrhunac moći i slave: politika kur'anske „Zajedničke Riječi“ dovela je do prosperiteta svake njezine sastavnice i svih njih zajedno. „Muslimani su pokazivali veliku toleranciju prema tzv. Narodu Knjige i nije bilo prepreka lahkoi i stalnoj društvenoj interakciji s njim i na višim nivoima... Kršćani su bili tolerisani, zaštićeni, i prema njima se milosrdno postupalo,“ piše John L. Esposito.⁵⁶⁴

Dolaskom na vlast Almanzora, međuvjerski odnosi su se stubokom promijenili; *te'ājuš* (zajednički život u miru i međusobnom poštivanju) zamijenjen je vatrom mržnje i potiskivanja sa društvene scene; tada i endeluski kulturni *acmé* (rascvat) počinje da opada i smrzava se. Sada je muslimanska vlast primoravala mozarabe da žive u posebnim dijelovima naselja, a na miješanje muslimana i kršćana dušebrižnici sa obje strane gledali su podozrivo. Poslije sloma Almanzorove vojne i političke moći, muslimanska teritorija,

⁵⁶⁴ V. njegovu *Oksfordsku historiju islama* u prijevodu Ahmeta Alibašića, Živinice, Selsebil, 2005., 296.

koja se, na svome vrhuncu, prostirala sve do kršćanske kraljevine Leona i Portugala na sjeveru, sada je počela da se sužava uslijed kršćanskih udruženih ofanziva, tako da je 1250. god. od muslimanskih teritorija preostao samo Nasirijski emirat u Garnati /Granadi. Sada su, u osvetničkim pohoda kršćanskih vladara sa sjevera, tzv. *mudehari* (muslimani koji su prihvatali kršćansku vlast) počeli trpjeti bezakonje kao pripadnici „poražene“ religije.

Samo je u takvom kontekstu defetizma i gubitničke psihologije moglo doći do osnivanja murabitunske i, kasnije, muvehhidunske dinastije u muslimanskoj Španiji. Obje potječu iz sjeverne Afrike, obje su berberske, obje su promovirale agresivnu islamsku revnost i rigidni puritanizam. Nijedna od njih nije se uklopila u duh endeluskog vjerskog višeglasja. U vrijeme murabituna pokidane su ne samo muslimansko-kršćansko-jevrejske nego i unutarmuslimanske veze. Kruto interpretirani i življeni malikizam nije dopuštao nikakvo otvaranje,⁵⁶⁵ a kada se, u vrijeme muvehhiduna, kao reakcija na tu strogost, u liku Ibn Arebija (1165.-1240.), u Endelusu, u svojoj punini, pojавio „mistični put“ i procvjetale duhovne nauke, već je tome bilo kasno: slavni *'ārif* (gnostik), pisac *Dragulja poslaničke mudrosti* i *Mekkanskih otkrovenja* koji je zagovarao gotovo neograničenu duhovnu otvorenost svih monoteista, završio je, zapravo, kao emigrant na Istoku.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ Osnivač sociološke nauke i jedna od najvećih figura muslimanske Španije, ibn Khaldun (1332.-1406.), iznio je sličan stav kada je rekao: „Stanovništvo Maghareba i Španjolske bilo je na razini beduinskog primitivizma i još nisu bili učinili onaj progres koji je bio postigao narod Iraka. Zato ni jedan drugi fiqh, osim onog Imama Malika, tamo nije napredovao.“ V. u: Shibli Nu'mani, *Abu Hanifa –život i djelo*, Zagreb, Tugra, 1996., 173.- Nu'mani smatra da je abu Hanifina pravna škola u islamskom svijetu postigla daleko veće priznanje nego i jedna druga „što je siguran dokaz činjenici da bolje odgovara ljudskim potrebama nego i jedna druga škola, a naročito potrebama muslimanskog društva u kulturnom usponu“ (173.). Posebno je pitanje da li je zaista muslimansko društvo u Endelusu bilo u „kulturnom usponu“ ili ne.

⁵⁶⁶ Podsjetimo se ovdje samo ibn 'Arabijevih stihova: „Ljudi različito vjeruju u Boga, ali ja priznajem sve što oni vjeruju“; „Moje srce je postalo staništem svake

U SJENI KRIŽARSKIH RATOVA

Mora se naglasiti da se društveni i politički poremećaj hilafeta u Španiji dobrim dijelom odvijao u vrijeme križarskih ratova (1096.-1192.), koji su razbuktavali kršćansku revnost na Pirinejima i u ostalom dijelu prvi put ujedinjene Evrope. Svećenstvo je islam sve više i sve glasnije tretiralo kao „kršćansku herezu“, a muslimane, nakon što su ih dотле nazivali *agarjanima* (čime su se Arapi, neuvrјedljivo, povezivali sa Hadžerom, Agerom), sve više nazivati *saracenima*, što je bio grčki naziv za sve nomadske narode, ali se sada počeo odnositi samo na muslimane kao „neprijatelje“ kršćana. Za muslimane je ovaj naziv, naravno, bio uvrјedljiv, kao i novoskovani naziv *Mauri* (po njihovom porijeklu iz Mauritanije, čime se sugeriralo da su stranci i zanemarivala činjenica da je većina muslimanskog stanovništva Endelusa bila domicilna).

Silina antimuslimanske propagande na Pirinejima najvećim dijelom se ipak vezivala za poslanika Muhammeda, s.a.v.s. On se uporno, naročito sa križarskim pohodima, nazivao „Mahometom“, što na starofrancuskom i okolnim jezicima označava „divlјeg čovjeka“, „divljaka“, a džamije su nazivane „mahomerijama“. U tom periodu, učeni ljudi kršćanstva izučavaju islam kako bi pobijali njegovo učenje, dok se puk naslađuje izmišljenim pričama o poslaniku Muhamedu, s.a.v.s., te raskošnim inventarom poruga na njegov račun. Postoji čitava jedna veoma popularna zbirka takvih priča i poruga pod naslovom *Chansons de Geste*. Ta stihovana zbirka odražava viteške ideale koji su tada bili široko prihvaćeni u čitavom južnom pojasu evropskoga kontinenta. Te pjesme (*chansons*), koje potiču iz perioda između 11. i 14. st., bile su neka vrsta osvete

„forme“; / ono je pašnjak gazela i samostan hrišćanskih redovnika, / i hram za idole i Kaba za hodočasnike, / i Ploča Petoknjižja i Knjiga Kur'ana./ Slijedim vjeru Ijubavi ma koji put njezine kamile uzele / jer to je moja religija i moje vjerovanje“; ali i ovakvog tumačenja ajeta: „Na koju god se stranu okrenete – pa tamo je Božije Lice“: Boga ćeš vidjeti na svakoj strani: u srcu kršćana, jevreja, zoroastrijana... „ V. M.M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, preveo Dr. Hasan Sušić, Zagreb, August Cesarec, 1990., 420.

kršćana za davne poraze koje su pretrpjeli od muslimana. U prva dva ciklusa ovih pjesama radnja se dešava u Evropi, dok se u trećem ciklusu, pod naslovom *Ep o Rolandu*, radnja premješta na Istok, u period nakon što su križari prvi put zauzeli Jerusalem 1099. god. Uz ovu zbirku, ovdje valja spomenuti spjev na latinskome jeziku pod naslovom *Historia de Muhamete*, vjerovatno najpopularnije poetsko djelo o islamu koga je u 11. st. spjevalo izvjesni Hildebert iz Tura. U ova dva djela, kao i u nizu ostalih djela „divlje misli“ i naučne literature, poslanik Muhammed, s.a.v.s., predstavlja se kao pokvarenjak, lažljivac i varalica koji je „svoju“ religiju osnovao koristeći se trikovima, ali i kao vojni strateg koji je imao sklonost da pribjegava nasilju. Time su kršćani Pirinejskog poluotoka – za koje je islam, dakle, bio „hereza“: nešto izvan granica „pravovjera“, i kvazireligija bez ikakvih duhovnih vrijednosti – otvarali manevarski prostor vlastitoj savjesti, naime, da i muslimane tretiraju kao „strance“ na „svojoj“ teritoriji, „strance“ koje je bilo „moralno“ opravdano prognati sa te teritorije „mahometskim“ sredstvima: „ognjem i mačem.“

IVAN DAMAŠĆANIN I NIKOLA KUZANSKI

Islam kao „hereza kršćanstva“ – ta je strateška postavka nastala najprije u naučnim krugovima kršćanskog svijeta, a prvi ju je upotrijebio Ivan Damaščanin (oko 650.-749.)), koji je bio zvaničnik u vlasti umjevičkog halife Abdulmelika (vladao od 685. do 705.) i koji je bio prvi kršćanin koji se naučno bavio islamom. Poznavao je arapski jezik, a naročito se bavio onim dijelovima osnovnih islamskih izvora koji tretiraju Isusa, njegovu majku Mariju i kršćanstvo općenito. Iako je uživao ugled kod muslimanskih vladara, Damaščanin je, ipak, pojavu islamu označio kao najavu Antikrista, a u njegovim zamišljenim dijalozima, u kojima učestvuju kršćanin i musliman, kršćanin, naravno, izlazi kao pobjednik. Pa i pred svega toga, pionirska uloga Ivana Damaščanina u međusob-

nom, naučnom upoznavanju islama i kršćanstva od strane njihovih sljedbenika je pozitivna budući da se ovaj naučnik zalagao za to upoznavanje, zbog čega će ga ikonoklastički sinod osuditi kao teolog koji je „naklonjen Saracenima.“

Njegov slučaj će, u manjoj ili većoj mjeri, slijediti ostali pro-učavaoci islama sa druge, kršćanske strane u stoljećima koja nas se ovdje tiču: Isidora iz Sevilje (sredina IX. st.), francuski monah Petar Veliki (Prečasni), porijeklom iz Klinija (oko 1092.-1156.), Thomas Aquinas (1225.-1274.), endeluski filozof i teolog Ramon Llull, oko 1235.-1316.), Ricaldo de Montecroce iz Firence (krajem XIII.st.) i dr. Zajedničko obilježje njihovih spisa jeste nastojanje da se islam upozna kako bi se pobijalo njegovo učenje te kako bi borba protiv njega bila što efikasnija, ili kako bi se on obescijenio ili marginalizirao (naročito kod Akvinskog). Ramon Lul je osuđivao križarske ratove kao zlo i zalagao se za to da se „Saraceni“ „privedu istini“ drugaćijim sredstvima, i to, a ne međusobno istrjebljivanje, bi, ipak, bila vodeća sugestija kršćanskih naučnih krugova kada je o islamu i muslimanima južne i mediteranske Evrope riječ.⁵⁶⁷

Jedan glas se, međutim, snažno izdvaja među njima; to je glas njemačkog filozofa i kardinala Katoličke crkve Nikole Kuzanskog (Nicholas od Cusa, 1401.-1464.). On je autor djela *De pace fidei – O miru među religijama*,⁵⁶⁸ nastalog neposredno nakon što je sultan Mehmed II. el- Fatih osvojio Konstantinopolj 1453.g., da-kle, nekoliko desetljeća prije definitivnog uništenja „španskog islama.“ Ovo djelo predstavlja iskreni i učeni napor da, u ekumen-skom, zamišljenom dijalogu, sljedbenici različitih religija, a posebno muslimani i kršćani, iznesu svoja vjerska učenja kako bi potvr-dili vodeću ideju Nikole Kuzanskog: da je religija jedna te ista kod

⁵⁶⁷ Na koji su način muslimanski teoretičari odgovorili izazovu da u tim stoljećima prouče kršćanstvo, v. u: *Oksfordska historija islama*, poglavje „Stavovi srednjovjekovnih muslimana o Evropi, kršćanima i kršćanstvu“, 306. i d.

⁵⁶⁸ Na hrvatski je ovo djelo s latinskog izvornika preveo Mile Babić, Connectum, Sarajevo, 2005. – Između ostalih, Kuzanski je napisao i *Cribratio Alchoran – Ispitivanje Kur'ana* 1441.god., s idejom da pobija njegovo učenje.

svih vjerujućih, a da su obredi (ritus) različiti, te da mir nastaje iz vjere, a vjera iz slobode. Adresati ove knjige su „širi krugovi“ obrazovanih kršćana. Kod njih spis nastoji pospješiti miroljubivo uverenje posebno prema islamu budući da se ostale svjetske religije spominju tek usputno.

U POTRAZI ZA KULTURNIM IDENTITETOM

U sferi kulture Endelus nikako nije uspijevalo da dođe do vlastitoga kulturnog identiteta. Sa sviješću endeluskih muslimana o zajedničkoj opasnosti od kršćanskog neprijatelja koji je nadirao sa sjevera, posebno u vrijeme dugotrajnih križarskih ratova koji su dodatno razbuktavali antiislamski bijes kršćanskih zajednica u Leoneu, Portugalu, Francuskoj i Italiji, rasla je potreba za integrirajućom arapskom kulturom sa Istoka. No dok je početna umejevička država u Endelusu uvozila svoju kulturu sa Istoka filtrirajući je od abasijskih sadržaja, sada, u vrijeme taifa, taj proces je ličio na „mahnito podražavanje“ (Gómez) bez ikakvog filtriranja. Politička nezavisnost, kojoj su težile sve taife, uslijed opće borbe koju su vodile između sebe, nije bila moguća za tako male državne tvorevine, pa je, umjesto kulturne nezavisnosti, došlo do suprotnih kulturnih efekata: spomenutog podražavanja Istoka, ali i gušenja vernakularne kulture, tako sretno srasle sa arapskom kulturom u literaturi muveššeha i zedžela, o čemu u ovom broju Zbornika pišu arabisti s našeg fakulteta.⁵⁶⁹ „Dok je halifat gradio špansku zgradu od istočnih opeka, taife su gradile istočnu zgradu od španskih opeka“ (Gómez). Gušenje vernakularne kulture – sasvim suprotno slovu i duhu Kur'ana koji afirmativno govori o „raznovrsnosti jezika vaših i boja

⁵⁶⁹ „Muwašah je bio krasan spoj dvije literature i dvije rase u kordopskom uzavrelom kazanu za vrijeme halifata. To je, nesumnjivo, najoriginalniji proizvod omajadske kulture koji se uzdigao visoko iznad provincijalnog nivoa njenih drugih tekovina“ (Gómez, nav. dj., 233.).

koža vaših“⁵⁷⁰ i sasvim suprotno slovu i duhu *Medinske povelje* koju je, kao ustav Medinske države, dogovorio i izdiktirao sam poslanik Muhamamed, s.a.s.v.- vodilo je razočarenju i kasnijem bijesu muladija i mozaraba, koji su, predajući se utjecaju arapskoislamske kulture, po prirodi stvari, zadržavali ljubav prema vlastitom, romanskome jeziku i literaturi koju su ispisivali na njemu, kao i prema ostalim kulturnim predisislamskim navikama.

Ovdje dolazimo do jednoga kulturnog fenomena koji će – po našem, ne i po Gómezovome mišljenju – također pripomoći sagedavanju uzroka propasti „španskog islama“; riječ je o ljubavnoj poeziji endeluskih muslimana ispisanoj uglavnom na arapskome jeziku i u klasičnim istočnjačkim literarnim formama. To je poezija jedinstvene ljepote i snage, puna opisa endeluskog (ljubavnog) ambijenta: palača, izlazaka Sunca, ponoći, rijeka, polja, maslinjaka, naraniči, ezana s minareta i zvonjave crkvenih zvona..., ali i nenadmašnog divljenja pred ženom i njezinom tjelesnom ljepotom. To je poezija ljubavi koju su književni kritičari ispravno označili kao *amor de long* –ljubavi koja je udaljena i neuzvraćena, zbog čega je toliko hipersenzualna...Rasprave o toj poeziji možemo voditi nekom drugom prilikom, a ovdje nam se čini svrhovitim ukazati na njezin duh. To je poezija koja slavi konkubinu, a ne zakonitu ženu, i, sa njom, konkubinom, vjerski prekršaj u neograničenom sladostrašću. Utjecaj te poezije na endelusko društvo – sudeći prema historijskim izvorima – bio je prevelik.⁵⁷¹ To znači da se to društvo u kasnijem periodu svoga postojanja, umjesto duhu vjere i njezinim visokim muževnim ciljevima, odavalo anakreontskom, melanholičkom i bonvivanskom duhu ove poezije.

⁵⁷⁰ Al-Qur'an, 30, 22.

⁵⁷¹ Tako Hitti u svojoj *Historiji Arapa* navodi slučaj muzičara Ziryāba, koga je Abdurrahman II. doveo na svoj dvor, „žečeći da od Kordove napravi drugi Bagdad.“ Ziryab je, navodno, poznavao riječi i melodije 10.000 pjesama, koje je pjevaо Halifi i puku, bacivši sve druge muzičare u zasjenak.

FRAGMENTOS DE LA „QASIDA EN NUN“

Alejados uno de otro, mis costados están secos de pasión por tí,
y en cambio no cesan mis lágrimas...

Al perderte, mis días han cambiado y se han tornado negros,
cuando contigo hasta mis noches eran blancas...

Diríase que no hemos pasado juntos la noche,
sin más tercero que nuestra propia unión,
mientras nuestra buena estrella hacía bajar los ojos de nuestros censores:

Éramos dos secretos en el corazón de las tinieblas,
hasta que la lengua de la aurora estaba a punto de denunciar-nos.

De Ben Zaydun, de Córdoba
(1003 – 1070)

ODLOMCI IZ „KASIDE NUNIJE“

Udaljismo se jedno od drugog, i moji bokovi se osušiše od
čežnje za tobom,
zbog te promjene moje suze ne prestaju teći...

Izgubih te, promijeniše se moji dani, crni vraćaju se,
i od tada mislim da su bijele noći moje...

I još se nadam da nisu prošli sastanci u noći,
sa tim jedinim trećim pri našem sjedinjenju,
dok naša sretna zvijezda sklapaše oči našim tračarima:

Bijasmo dvije tajne u srcu tmina
sve dok jezik zore ne postade mjesto dojavljivača.

Ibn Zejdun Kordobljanin⁵⁷²
(1003.-1070.)

MUSLIMANI, JEVREJI, LUTERANI... NA LOMAČAMA „SVETE INKVIZICIJE“

Sav taj kulturni zanos, to naslijede višeglasja koje se slijegalo preko sedam stoljeća, naslijede Ibn Hazma, Ibn Rušda, Šatibija, Ibn Halduna, Ibn Tufejla, Majmonidesa, Ibn Badisa, Ibn Zejduna, El-Idrisija, Vellade, Busejne, Ibn Arebija, Kurtubija..., ti hamami, biblioteke, prevodilački centri, vrtovi, pomade, trubaduri, to što smo već označili kao islamski *acmē*, nestao je za tili čas – u plamenu „Svete inkvizicije“, dolaskom na vlast „katoličkih“ kraljeva pod papinim neograničenim utjecajem. „Hrišćanstvo nas je lišilo žetve antičke kulture, docnije nas je opet lišilo žetve *islamske* kulture. Čudesni svijet maurske kulture Španije, u osnovi najsrodniji *nama*, izražajniji po duhu i senzibilnosti nego Rim i Grčka, bio je pregažen (- da ne kažem čijim nogama -). Zašto? Jer je držao do sebe, jer je svoj nastanak zahvaljivao muževnim instinktima, jer je životu govorio *da*, i to je govorio sa rijetkom i dragocjenom istancašću maurskog života!...Docnije, krstaši su se borili protiv nečega pred čim je bilo priličnije da su padali ničice u prašinu – pro-

⁵⁷² Emilio García Gómez, *Poemas arabigoandaluces*, četvrto izd., Madrid, 1959., 103. -Ibn Zaydun je jedan od najslavnijih pjesnika muslimanske Španije iz vremena njezinih taifa. Rođen je u Kordobi, potom je morao bježati u Išbiliju (Sevilju): bio je, naime, ljubavnik „skandalozne omajadske princeze Vellade“, kojoj je uputio pregršt zanosnih ljubavnih pjesama, među njima i slavnu „Kasidu nunijju“, iz koje smo uzeli jedan odlomak.. „Kao pjesnik, bio je elokventan, elegantan i izvanredno human (Gómez).“

tiv kulture pred kojom bi čak i naš devetnaesti vijek morao da se osjeća vrlo ubogim, veoma „poznim.“ Razumije se, oni su htjeli da pljačkaju: Istok je bio bogat... A ipak bez predrasuda! Krstaški rati – piratstvo visokog stila, i ništa više!“ zapisao je Nietzsche.⁵⁷³

Inkvizicija (lat. i n q u i s i t i o) u doslovnom smislu označava istraživanje, ispitivanje ljudske duše. Rimokatolička crkva posjedovala je tu instituciju sve do 1823. god.,⁵⁷⁴ a njezine početke je teško nazrijeti. To je crkveni sud koji se ima brinuti za čistotu vjere i koji je – u srednjem vijeku naročito – trebalo da kazni svakoga ko bi iznevjerio sakramente krštenja. Prema tome, izvan domašaja ove institucije bio je svako ko nije pristupio katoličkoj religiji i koji, dakle, nije ni mogao iznevjeriti spomenute sakramente. Kazna za iznevjeravanje kršćanskih dogmi podrazumijevala je ne samo ekskomunikaciju iz crkve, nego i znatno teže sankcije uključujući i smrt.⁵⁷⁵ Nesređena pravno-teološka podloga za djelovanje ove in-

⁵⁷³ V. njegov *Antihrist* u prijevodu Jovice Aćina, Beograd, Grafos, 1976, 84.

⁵⁷⁴ Ima mišljenja da ona traje sve do danas. V. npr. popularni pamflet neimenovanog beogradskog (?) izdavača sumnjivog porijekla i bez veće naučne vrijednosti: Dr Alberto Romero Rivera, *Vatikanske ubice – Ispovest bivšeg jezuite*.

⁵⁷⁵ Korijene inkvizicijskoga kažnjavanja nalazimo kod najvećih crkvenih autoriteta kakvi su Toma Akvinski i Sv. Augustin. Tako Akvinski u svome znamenitom djelu pod naslovom *Summa theologiae*, koje se smatra temeljnim djelom Katoličke crkve i filozofije, piše:”Hereza je grijeh, za koji čovjek zaslужuje da bude izopćen ne samo iz crkve, nego i iz svijeta svojom smrću. Ako heretik ostane pri svojoj zabludi, neka crkva prestane s pokušajima da ga spasi i neka se brine za spas ostalog čovječanstva na taj način što će presudom ekskomunikacije dotičnoga isključiti iz svoje sredine. Ostale neka propusti svjetovnom sudiji, da ovaj heretika smrću ukloni s ovoga svijeta.” A Sv. Augustin, nazvan “Blaženim”, u svojoj *Civitas Dei* (“Božijoj državi”), opravdava prinuđivanje u stvarima vjere, jer je to “staranje o dobru onoga koji je tom prinuđivanju podvrgnut.” Kako će se ionako svaki heretik vječno mučiti na onom svijetu, za njega je, po Augustinu, bolje da pretrpi trenutno spaljivanje na ovom svijetu, što bi ga eventualno moglo izbaviti iz vječnih muka. “Božija država”, crkva, prema ovom filozofu, postavljena je od Boga nad cijelim čovječanstvom da upravlja dušama i da ne dopusti da se ma i jedna izgubi. Navedeno prema: Emil Lucka, *Torquemada i inkvizicija u Španjolskoj*, preveo St. Milović, Zagreb, Novo pokoljenje, 1951, 24 i 33.

stitucije zadala je mnogo muke tzv. državnoj i papskoj inkviziciji, koje su se, tokom stoljeća, borile za prevlast. P a p s k a i n k v i z i c i j a je starija od one državne, jer je već 447. god., neposredno poslije Nikejskog sabora, papa Lav I., Veliki, naredio da se poubijaju svi koji su o kršćanskim istinama mislili drugačije nego ortodoksnii biskupi i on sam.

No, 11. i 12. st. donijelo je najveće inkvizijske istrage protiv katara,⁵⁷⁶ sljedbenika Evandelja (a ne Crkve) i albigenza⁵⁷⁷ u južnoj Francuskoj i Italiji. Pad muslimanske vlasti 1492. god. donio je pune ruke posla ovoj instituciji, koja je sada dobila priliku da stotine hiljada „heretika“, prvenstveno muslimana i Jevreja, a kasnije i luterana⁵⁷⁸ najprije nasilno utjera u katolicizam, a onda istražuje njihovo

⁵⁷⁶ Katari (čisti, od grč. καθαρίς, njem. *ke t z'e r*) – najrasprostranjenija i najdugovječnija sekta heretika, nastanjena pretežno u južnoj Francuskoj. Većina izvora povezuje ovu sekstu sa manihejskim dualističkim učenjem porijeklom iz Perzije. Katari su odbacivali svećenstvo, a u Evandeljima nisu pronalazili nikakvu sličnost sa Crkvom i njezinim učenjima. Živjeli su isposničkim životom, mnogo su postili (stoga nazivani „bljedolikima“), odbacivali su Stari zavjet, križ i zvona, kult svetotajstva i obožavanja svetaca. Nisu se ženili osim u izuzetnim prilikama i propovijedali su mržnju prema ovom svijetu, koja je proisticala iz mržnje prema Crkvi. Zbog toga što su svi dokumenti o njima spaljeni u inkvizicijskim pohodima na njih, teza muslimanskih istraživača da su katari bili pod utjecajem islamskog monoteizma s kojim su se upoznali preko muslimanske Španije do danas nije naučno potvrđena.

⁵⁷⁷ Albigensi – drugo ime katara ili njihov ogrank. Slijedili su otprilike ista učenja kao i katari, patareni, pavlikijani ili, npr., bosanski krstjani (bogomili). - E. Lucka ne donosi dogmatske razlike između njih i katara, već govori o novom, posebnom križarskom ratu protiv albigenza 1209. god. u Tulužu gdje je, u jednoj crkvi gdje su se albigensi bili sklonuli, poubijano sedam hiljada ovih heretika (28).

⁵⁷⁸ Luteranizam – dio zapadnoga kršćanstva koji se zasniva na učenju reformatora Martina Luthera (1483.-1546.). Njegovih čuvenih 95 teza dovele su do protestantske reformacije. Srž luteranizma sadržana je u zahtjevu zvanom *sola Scriptura*, kojim se označava življenje po zakonima Biblije, a ne po dogmama koje su proglašili pape i crkveni koncili. Prema luteranima, glava Crkve nije papa nego Isus Krist; odrješenje grijeha može dati samo Bog, a ne svećenik; odbacuje se obožavanje svetaca i ikona kao i celibat, i sl. – Slična su mu učenja kalvinizma i anglikanizma.

„kršćansko“ vjerovanje. Prethodno je papa Gregor IX: (1227.-1241.) postavio pravne temelje koji su razriješili nesredene odnose između Crkve i države u pogledu vođenja inkvizitskog postupka, ali i diobe imovine spaljenih „heretika“ koja će ubuduće pripadati Crkvi; istragu vode za to obučeni kaluđeri, dominikanci i franjevci, a država izvršava presude crkvenih, inkvizicijskih sudova.

Dva „katolička vladara“, Ferdinand i Izabela, nakon što su porazili Nasirijski emirat u Garnati, dali su obećanja muslimanima da će moći živjeti pod njihovom vlašću u svojoj religiji te da će biti ravnopravni sa kršćanima.. Ali, u njihovoj sjeni djelovao je vrhovni inkvizitor (i n q u i s i t o r g e n e r a l), Thomas de Torquemada, koji je neprestano radio na tome da u Španiji bude jedna vjera, jedan jezik i jedan kralj, a vladarski bračni dvojac je opominjao da će pred Bogom biti odgovorni ukoliko sve „heretike“ ne odvrate od „lažne“ vjere. U Španiji je, zarad te svrhe, osnovana posebna inkvizicija u kojoj su država i crkva imale podjednak udio, a radi masovnog pokrštavanja muslimana u Španiju je 1499. god. poslan kardinal Ximenes de Cisneros. Tačan broj nasilno pokrštenih muslimana nikada nije utvrđen, i on se kreće između 300.000 i milion duša. Ti novi „kršćani“ prozvani su m oř i s c o s, i činili su budući poseban sloj španskog društva, za razliku od c o n v e r s o s – a ili m a r a n o s- a, novih „kršćana“ koji su poticali od španskih jevreja, sefarda. Predug je inventar istraga i mučenja sljedbenika islama i judaizma na Pirinejama, počevši od toga da se njihove žene nisu smjele porađati bez prisustva katoličke babice koja je odmah krstila svako novorođeno dijete, do zabrane muslimanske ili jevrejske nošnje, kupanja petkom u javnim hamamima, nošenja bilo kakvog muslimanskog ili jevrejskog obilježja, itd.; i jedni i drugi su, da bi dokazali da je njihovo preobraćenje iskreno, morali gajiti svinje. Itd.

Inkvizicija nije obuhvatala samo ljude, već i knjige. Posjedovanje bilo koje arapske knjige ili jevrejske Biblije kažnjavano je smrću. „Kao hereza važila je upotreba arapskog jezika i pisma, pjevanje arapskih pjesama, narodno odijelo i očevo ime, uzdržavanje

od vina, bojadisanje noktiju henom, čak i kupanje, jer je to bila svagdanja potreba za Maure, a kršćanima sumnjiv luksuz,” navodi Lucka.⁵⁷⁹ Pretres i mučenje heretika odvijali su se po tamnicama, iza zatvorenih vrata, a u svakom gradu nekadašnje muslimanske Španije, na njegovom glavnem trgu, odvijao bi se proces auto de fe-a, „praznik vjere“ (a u t o p u b l i c o g e n e r a l), gdje su osumnjičenici priznavali svoju herezu i gdje im se izricala presuda spaljivanjem ili, u slučajevima tamničkog priznavanja, davljenjem. Pa i pored svega toga, muslimani koji su pobegli u planinska sela, još dva stoljeća su čuvali islam u svojim srcima.

UMJESTO ZAKLJUČKA: NOVI ALLAHOV „DAN“

Iako vlada Španije ni do danas nije suspendirala inkvizicijske zakone iz 16. st., u ovoj zemlji danas živi oko 5.000 muslimana koji potiču od nekadašnjih muslimana Endelusa. Prema njihovim svjedočenjima, u Madridu se čuva oko 10.000 arapskih rukopisa koji su pronađeni u duvarovima porušenih kuća i čekaju na svoje objavljanje i naučnu obradu. Godine 1992. papa Ivan Pavao II. javno se izvinio muslimanima i Jevrejima za zlodjela katoličke inkvizicije, a u predgrađu Granade, nasuprot dvorištu velike crkve koja je nekada bila džamija, nakon pet stotina godina, sagrađena je prva džamija u Andaluziji. Početkom ove, 2011. god., The Pew Research Centre iz Vašingtona, DC, objavio je svoje istraživanje pod naslovom „The Future of the Global Muslim Population“ u kome se, između ostalog, navodi da će, s obzirom na najveći demografski rast koga sljedbenici islama imaju u odnosu na sljedbenike ostalih svjetskih religija, 2030. god. na Planeti biti 2 milijarde i 200 miliona muslimana, a da će u Evropi taj porast sa sadašnjih 6% dostići 8%, odn. sa sadašnjih 24 miliona broj muslimana će porasti na 30

⁵⁷⁹ Emil Lucka, nav. dj., 86.

milionu, uključujući i španske muslimane. Taj broj evropskih muslimana, koji, u trećoj i četvrtoj generaciji, postaju punopravni sitiženi kontinenta koga je R. Garaudy označio „najboljim prostorom za afirmaciju islama zbog njegove, evropske, slobode mišljenja“, u bitnome će utjecati na novo otkrivanje i afirmaciju „španskog islama“: bez bojnih pokliča, u mirnim procesima globalizacije, u Španiji se rađa novi Allahov „dan.“

د. جمال الدين لاتيتش، الأستاذ المساعد

الخلافة في الأندلس، أسباب سقوطها

الملخص

... وَتَلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ... (آل عمران، 140)

إن سقوط الدولة الكبيرة نسبياً و الثقافة الطويلة المدى أدى إليه أسباب كثيرة، أهمها: مخالفة مبادئ حاكمة الله في ولاية الحكم و ممارسته، مما أدى إلى إثارة سلسلة الحروب الأهلية الطائشة في الأندلس المسلمة و إثارة الفتنة الدينية و السياسية و الثقافية؛ البعد عن المراكز السياسية للعالم المسلم في تلك المرحلة (أولاً السلطنة الأموية و فيما بعد السلطنة العباسية و الفاطمية)؛ انقسام إلى ما يقرب من ثلاثين دولة منفردة و كثيراً ما المواجهة و المعروفة باسم الطائفات؛ إدخال العامل الحربي الأجنبي البربرى؛ غياب الهوية الثقافية التي كان من الممكن أن يحدث فيها الارتباط الناجح بين الثقافتين المحلية و العربية - الإسلامية؛ العكوف المفرط على المذاهب الدينية؛ روح الانهزامية و إلخ. و من جهة أخرى، أثار "الإسلام الإسباني" تلقائياً عملية توحيد القارة الأوروبية التي كانت تجري لإثارة الحروب الصليبية الطويلة المدى التي، بطريقه متطرفة و بعد "المرحلة الذهبية" للأندلس، ساهمت في العلاقات المسلمة - المسيحية المتواترة في مدیتران بأسراها. فانتهى الإزدهار الثقافي - الحضاري الإسلامي إلى محارق محاكم التفتيش البابية أولاً و فيما بعد الحكومية التي أحرق و قُتل و طرد خاللها مليونان و نصف مليون "ملحد" من مسلمي الأندلس و يهودها.

الكلمات الأساسية: الخلافة، الحاكمة لله، "الإسلام الإسباني"، الغزل، الطائفة، الفتنة، محاكم التفتيش

Džemal Latić, PhD, Associate Professor

THE CALIPHATE IN ANDALUS: CAUSES OF THE FALL

... And in these days we give victory now to the ones and then to the others ... (Ali Imran, 140)

SUMMARY

For the failure of a relatively large and long-lived state creation and a centuries-old culture there had to be a multitude of causes, but most important of them were: violation of the principles of Allah Almighty's to sovereignty and the exercise of power, which led to the launch of a series of meaningless civil wars in Muslim Spain and inciting religious, political and cultural temptation; distance from political centres of the Muslim world at that time (first Umayyad, and soon the Abbasid and Fatimid empire; fragmentation in nearly thirty separate, often mutually confronted mini-states, so called *taifa*; the introduction of foreign, Berber warrior element, lack of cultural identity in which would come to a happy union of vernacular and Arabo-Muslim culture; excessive devotion to worldly pleasures, the spirit of defeatism, etc.).

On the other hand, "Spanish Islam", whether you want to or not, started the process of uniting the European continent, which took place in order to initiate long Crusaders wars, which, in an extreme way, after the "golden age" of Andalus, contributed to the tensions of Christian-Muslim relations throughout the Mediterranean. Perhaps the biggest and most beautiful Islamic cultural and civilisational acme (peak, blooming) ended first at the papal stakes and then on those of the state inquisition where around two and a

half million of "heretics", Andalus Muslims and Jews were burned, killed and displaced.

Key words: Caliphate, Allah Almighty, sovereignty (al-hākimiyyah lillāh), "Spanish Islam", love poetry, taifa, fitna, mozarabi, muladi, sakalibi, mudehari, Chansons de Geste, Inquisition, Cathars, Albigensians, Lutherans, moriscos, conversos, maranos, auto de fe.

Dr. Ahmet Alibašić,
predavač

STO DVADESET GODINA SAMOĆE: muslimani Endelusa 1492.-1614. godine

Ovaj tekst tematizira posljednje poglavlje devetostoljetne historije muslimana Iberijskog poluotoka koje je završilo progonom oko tri stotine hiljada muslimana 1609.-1614. god. U vremenu obnovljenih rasprava o tome koja vjera je 'domaća' u Evropi a koja 'gostujuća', istraživanje ove epizode neuspjelog suživota kršćana i muslimana na evropskom tlu ima ne samo historijski već i kulturološki značaj za naše doba. Rad posebno naglašava nekoliko karakteristika ovog perioda. Odluka o pokrštavanju i progonu je donesena i realizirana postupno u periodu od stotinu i dvadeset godina. Crkvene i svjetovne vlasti su za svoje akcije nastojale priskrbiti pravnu, moralnu i teološku osnovu. Uloga većine katoličkog svećenstva ne može služiti na čast Crkvi iako su neki od aktera progona proglašavani svecima sve do 1960. god. Uvijek je bilo razumnih i dobrih ljudi koji su branili prava nedužnih. Jedan od ključnih 'argumenata' za progon muslimana bio je demografski. Konačno, sa progonom španskih muslimana Evropa je ostala sama u svojim predrasudama i vjerskoj netoleranciji. Samo četiri godine kasnije cijeli kontinent je zahvatio plamen

Tridesetogodišnjeg vjerskog rata katolika i protestanata. Neterminacija i vjerski ekstremizam su se kao bumerang vratili Špancima sa kobnim posljedicama.

Ključne riječi: Endelus, moriskosi, mudežari, progon muslimana iz Španije, Inkvizicija, fetva iz Vehrana

Ovaj tekst pokušava rekonstruirati posljednjih sto dvadeset godina devetostoljetne historije islama u Endelusu, od pada posljednje muslimanske države u Granadi 1492. do službenog okončanja procesa progona kriptomuslimana ili moriskosa (šp. *morisco*, ar. *muriskij-jun*)⁵⁸⁰ 1614. god. Prema utemeljenim procjenama, iz Španije je u periodu 1609.-1614. protjerano oko tri stotine hiljada muslimana, što je u tom trenutku bilo oko 4% španske populacije. U vremenu obnovljenih rasprava o tome koja vjera je 'domaća' u Evropi a koja 'gostujuća', istraživanje ove epizode neuspjelog suživota kršćana i muslimana na evropskom tlu ima ne samo historijski već i kulturološki značaj za naše doba. U trenutku kad su konačno prognani, muslimani Španije su bili domicilno stanovništvo već devet stotina godina, mnogo duže nego npr. kršćani u Americi ili muslimani u Bosni danas.⁵⁸¹

Sa padom Granade njeni muslimani su po sporazumu o predaji postali lojalni podanici Kastilje, tzv. *mudežari*.⁵⁸² Iako stran klasič-

⁵⁸⁰ Više o samom pojmu v. Leonard Patrick Harvey, *Muslims in Spain 1500 to 1614*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, 2-6. - Ovo djelo je ujedno bilo i glavni izvor za ovaj rad. Također: G. A. Wiegers, „Moriscos“, *Encyclopedia of Islam*, 2. izd., 7: 241-44.

⁵⁸¹ Neke procjene govore i o šest stotina hiljada izgnanih muslimana. V. Roger Boase, „Izgon muslimana iz Španije“, *Preporod*, br. 10/900, 15. maj 2009., str. 46; Mehmed Handžić, „Iz posljednjih dana boravka muslimana u Španiji“, *Izabrana djela, knjiga II: Teme iz opće i kulturne historije*, Sarajevo, Ogledalo, 1999., str. 111; Harvey, 10. Jedan od najkompletnejih i najkompetentnijih uvoda u islamsko naslijede Endelusa nudi Salma Khadra Jayyushi, *The Legacy of Muslims Spain*, Leiden, Brill, 1992.

⁵⁸² Izgovara se i kao *i mudežari i mudehari* od arap. *mudedždžen*, 'priputomljen'. Više o ovoj kategoriji muslimana vidi u P. Chalmeta, „Mudejar“, *Encyclopedia of Islam*, 2. izd., 7: 286-89.

nom islamskom pravu, muslimani drugih dijelova Endelusa su na ovaj status bili već stoljećima navikli, kao i njihovi kršćanski vladari. Postojao je tri stoljeća star model suživota u kome su muslimani bili kršćanske *zimmije*. To stanje, međutim, nije dugo potrajalo.

POKRŠTAVANJE U PORTUGALU I KASTILJI

Prvi sistematski progon muslimana sa Iberijskog poluotoka poduzeo je portugalski kralj Manuel na zahtjev pregovaračkog tima svoje zaručnice Izabele iz Kastilje, koji je tražio da, prije nego se mlada udovica Isabela uda za Manuela, Portugal, po uzoru na Kastilju, bude 'očišćen' od jevreja ali i muslimana. Nije jasno zašto je zah-tjevu za pokrštavanje ili progona jevreja toledski nadbiskup, član Izabelinog tima i utemeljitelj najvećeg španskog univerziteta, Complutense univerziteta, Francisco Jimenez de Cisneros (u. 1517.) pridružio zahtjev za progonom muslimana. Moguće je da je to bio test za mjere koje je Kastilja planirala protiv svojih muslimana. Za razliku od jevreja koji su se morali pokrstiti ili napustiti zemlju u vrlo kratkom roku, muslimanima je dozvoljeno da se nastane u Kastilji i sa sobom povedu djecu.⁵⁸³ Bio je to tek početak tragedije u više činova.

Na prostoru same Španije događaji su poprimili potpuno novi tok potkraj 1499. god. kada je nadbiskup Cisneros sa svojim službenicima došao u posjetu Granadi u pratnji kraljice i kralja i počeo zloupotrebljavati jednu odredbu granadskog ugovora iz 1492. koja se odnosila na supruge muslimana koje su prešle na islam prije 1492. god. Naime, njih se, prema tom ugovoru, moglo u prisustvu kršćanskih i muslimanskih svjedoka pitati da li se žele vratiti na kršćanstvo. Način na koji su Cisnerosovi ljudi počeli provoditi ovu odredbu izazvao je bunt kod granadskih muslimana. Uslijedilo je podizanje barikada i pokušaj preuzimanja uprave nad muslimanskim dijelom grada. Pobuna je u gradu trajala kratko, ali se proširila na planinsku oblast Alpujarras gdje je vlastima trebala vojska od

⁵⁸³ Harvey, 15-21.

sto hiljada vojnika da je uguše, pri čemu su počinili brojne masakre od kojih je najnotornije bilo ubistvo tri hiljade zarobljenika u mjesetu Andarax te miniranje obližnje džamije sa oko 600 žena, djece i izbjeglica u njoj.⁵⁸⁴

U samom gradu nakon smirivanja situacije kadija je vlastima predao ubice i činilo se da će ponovo biti sve po starom. Međutim, ubrzo se ispostavilo da je nadbiskup Cisneros uspio uvjeriti kastiljsku kraljicu da zauzme novi kurs spram muslimana: pobunjenici neće biti prognani ni kažnjeni pod uvjetom da se pokrste. Bio je to početak nove ere u historiji španskih muslimana. Kastiljanske sekularne i crkvene vlasti su sebi uzele za slobodu da zaključe da su ovom pobunom dokinuta sva prava muslimana garantirana granadskim sporazumom o miru iz 1492. i mnogim drugim dokumentima. Svakako, kastiljanski dokumenti ne spominju da je samu granadsku pobunu izazvalo kršćansko nepoštivanje odredaba Granadskog sporazuma. Također nije jasno kakav je bio grijeh ostalih kastiljanskih muslimana izvan Granade, koji su kao mudežari i po tri stoljeća mirno živjeli pod kršćanskom vlašću. Prema papskoj čestitki od 27. marta 1500. god. rezultat ultimatuma je bilo formalno pokrštavanje do šezdeset hiljada muslimana Granade u svega nekoliko mjeseci.⁵⁸⁵ Sljedeći val pokrštavanja (1501.-1502.) u Kastilji odnosio se na dotad tolerirane mudežare. Kako oni nisu dizali bune, trebalo je naći razlog za njihovo pokrštavanje. Objašnjenje je bilo da (nasilu) pokrštene muslimane treba zaštititi od mogućeg lošeg utjecaja preostalih muslimana.

Muslimani u Kastilji su se tako nakon 1501. godine našli u potpuno novoj pravnoj situaciji. Sva prava i privilegije koje su im garantirali raniji međunarodni ugovori, lokalni sporazumi i slično preko noći su dokinuti i na snagu je, prvo u Granadi, a do 1526. i u cijeloj Španiji, nastupio potpuno novi pravni poredak. Ukidani su stari, a uvođeni novi porezi, ukinut je šerijat, vakufi su konfiskovani, od mesara se tražilo da klanje obavljaju po kršćanskim običajima,

⁵⁸⁴ Harvey, 35-37.

⁵⁸⁵ Harvey, 21-22, 31.

ma, itd. Bilo je i nekih koncesija. Naprimjer, moriskosi nisu morali kupovati novu odjeću dok ne podera staru, kupanje im je ostalo dopušteno, a mogli su se i slobodno kretati po kršćanskim teritorijama. Od trenutka prisilnog pokrštavanja svi muslimani, s obzirom da su makar formalno postali članovi Crkve ili „novi kršćani“, postali su legitimni predmet zanimanja Inkvizicije. Da bi to u stvarnosti izbjegli, moriskosi su velikim svotama novca decenijama kupovali izuzeće od inkvizicijske jurisdikcije.⁵⁸⁶

Teorijski, muslimani Španije u novim uvjetima imali su tri opcije: pokrštavanje, seobu ili ropstvo. U praksi najlakša od svih teških alternativa, seoba, nije postojala jer je sada bila sistematski onemogućavana za razliku od ranijih vremena. Seliti se moglo jedino u memlučki Egipat koji nije bio u ratu sa Kastiljom iz jedne luke na sjeveru Španije kako ne bi dolazili u kontakt sa kriptomuslimanima Granade, bez nošenja zlata, srebra i drugih roba pod embargom.⁵⁸⁷ U tim novim okolnostima ranija pravnička mišljenja postala su neprovodiva pa su muslimanski pravnici došli sa novim rješenjima.

FETVA IZ VEHRANA

Muslimani Endelusa ili Endelužani bili su među prvim muslimanima koji su došli u situaciju da permanentno žive pod nemuslimanskim vlašću. Inicijalna reakcija uleme je bila jednoglasna: muslimani moraju napustiti okupirane zemlje i naseliti se u daru-l-islam. Najpoznatija takva fetva iz kasnijeg perioda je fetva sjevernoafričkog alima El-Venšerisija (u. 1508.). Međutim, kada je počelo nasilno pokrštavanje, a opcija seobe praktično isključena, oglasio se jedan drugi alim iz Vehrana (Orana), alžirskog sredozemnoga grada, koga su i osnovali raniji muhadžiri iz Endelusa, Ahmed Bu Džumu'a el-Megravi (u. 1511.) koji je 1504. god. kriptomuslimanima Endelusa

⁵⁸⁶ Više o inkviziciji i moriskosiam u: William Monter, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University press, 2002, 189-230; Harvey, 45-47.

⁵⁸⁷ Harvey, 48-49, 57-58.

poslao fetvu u vezi sa nizom pitanja oko prakticiranja islama i kršenja islamskih propisa u novonastalim uvjetima. Ovaj odgovor je značajan po tome što pouzdano znamo da je kružio među moriskosima. Original nije sačuvan, ali se jedan prijepis nalazi u Borgiano kolekciji u Vatikanskoj biblioteci, a poznata su i najmanje tri prijevoda na španski pisan arebicom, što je, s obzirom na represiju, značajan broj. I sam porijeklom Endelužanin, muftija Bu Džumu'a na početku pokazuje da ima puno razumijevanje i simpatije za moriskose. Moli Boga za njih i bodri ih da ustraju. Potom adresira najvažnija pitanja iz njihove vjerske prakse. Uvjerava ih da idoli ne škode i ne koriste, da je namaz obaveza pa makar išaretom, kao i zekjat makar izgledalo kao da neko daje milostinju samo da ga ljudi vide. Ako nemaju vode za gusul, uzet će tejemnum makar o zid ili drvo. Ako ne mogu ni to, onda im namaz nije obaveza a mogu i tejemnum uzeti išaretom, kako je smatrao Ibn Nadži pozivajući se na hadis „*Fe'tu minhu me'steta'tum*“. Kad budu prisiljeni moliti se s kršćanima, neka nanijete namaz makar i ne bili okrenuti Mekki. Ako budu prisiljeni piti alkohol, jesti svinjsko meso ili druge zabranjene stvari, neka to učine, ali neka čvrsto vjeruju da je to zabranjeno. Ako budu morali, neka se žene s kršćankama jer su svakako kitabijke. A neka udaju i svoje kćeri za kršćane ako budu prisiljeni, ali neka vjeruju da je to zabranjeno i neka to preziru. Kamatu neka uzmu uz prijezir i dijeljenje kamate, a zadržavanje glavnice. Budu li prisiljeni grditi poslanika Muhammeda, a.s., neka izbjegnu tačno izgovoriti njegovo ime, što im ne bi trebalo biti teško, jer ga ni Španci ne izgovaraju tačno. Ako ih budu prisiljavali da govore neprihvatljive stvari o Isau, a.s., neka jezičkim manevrima i namjerom u srcu izbjegnu reći što se od njih očekuje. Na kraju, muftija se stavila na raspolaganje da i ubuduće odgovori na nedoumice moriskosa.⁵⁸⁸

Ova fetva je došla kao mehlem na ranu moriskosima s obzirom da su početkom druge decenije 16. st. za njih nastupila još teža vremena. Nakon inicijalne odluke da propovijeda moriskosima, Crkva je vremenom postajala sve nervoznija zbog upornosti moriskosa u

⁵⁸⁸ Harvey, 60-64.

prakticiranju islama pa su poštene zabrane vezane za islam i muslimansku kulturu.⁵⁸⁹ Nakon toga, oni su se morali odijevati kao kršćani, koristiti usluge starokršćanskih mesara, sve arapske knjige su morale biti predane da bi one vezane za islam bile spaljene. Zabranjena im je i prodaja imovine u očitoj namjeri da se osujeti njihova seoba. Kršćankama je zabranjeno da u odijevanju oponašaju muslimanke uz prijetnju oduzimanja odjeće i sto udaraca bićem za nove prijestupnike ili progon iz Granade u slučaju povratnika u prekršaj.

Ipak, u Crkvi je u to vrijeme još preovladavala želja za asimilacijom prisilnih konvertita. No, kako je vrijeme prolazilo, vjerske i svjetovne vlasti bivale su sve nestrpljivije pa će biti sve više zagovornika odbacivanja i izgona. Ta opcija je na kraju prevagnula. U ovom periodu desila se i jedna pozitivna promjena. Pošto su sada svi muslimani formalno već neko vrijeme bili kršćani, polahko im je bilo dozvoljeno da putuju cijelom Španijom, što je na neki način dovelo do reintegracije kripto-muslimanske zajednice. Ipak, postoji mnogo pokazatelja da kriptomuslimani nikada, pa ni u vrijeme i nakon izgona nisu postali potpuno homogena zajednica. Stare etničke i druge podjele nisu nikada isčezle uprkos svim patnjama i zajedničkoj sudbini.⁵⁹⁰

POKRŠTAVANJE MUSLIMANA ARAGONA, VALENSIJE I KATALONIJE

Početkom 16. st. prisilno pokrštavanje je još bilo sudbina samo dijela endeluskih muslimana. Dobar dio zemlje, Aragon, Valensija i Katalonija, pod kraljem Ferdinandom nisu poduzimale ništa da okončaju prisustvo lojalnih muslimana, mudežara, na svojim teritorijama. Historičari se ne slažu oko motiva koji su učinili da kralj Ferdinand ne učini što i njegova supruga Elizabeta s muslimanima. Po svemu sudeći, prevagnuli su jedan vanjski i dva unutarnja razloga. Na vanjskom planu, Ferdinand je vodio aktivnu vanjsku po-

⁵⁸⁹ Za sažet prikaz odnosa Crkve prema moriskosima v. Grace Magnier, *Pedro de Valensia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos: Visions of Christianity and Kingship*, Leiden, Brill, 2010, 1-46.

⁵⁹⁰ Harvey, 70-78.

litiku u istočnom Mediteranu i nastojao se nametnuti kao zaštitnik tamošnjih kršćana. Stoga se pribavljao da bi radikalne mjere protiv muslimana njegova kraljevstva izazvale reakciju u memlučkoj sjevernoj Africi. To se, zapravo, i desilo nakon pokrštavanja muslimana Kastilje pa je Ferdinand morao poslati ambasadore u Kairo da uvjere sultana da on nema namjeru činiti isto. S druge strane, na unutarnji političkom planu prisilnu konverziju odlagali su aragonski ponos, nešto veći postotak muslimana u aragonskoj kraljevini nego u Kastilji i, konačno, otpor kršćanskih zemljoposjednika takvom potezu. Njima je trebala vješta, ali nezahtjevna muslimanska radna snaga. Svjesni svoje teške pozicije, muslimani su bili zahvalni na malim nadnicama za razliku od novoprdošlih seljaka koji su za svoje usluge tražili mnogo više. Sveukupno, položaj muslimana pod aragonskim vlastima se progresivno pogoršavao u prvim decenijama 16. st. Tamošnje vlasti su sve rjeđe htjele izvršavati presude kadija (*alcalde*) i tako izigravale djelimičnu pravnu autonomiju muslimana. Tako su, npr., umjesto kamenovanja bludnika, zapravo najčešće bludnica, španski sudovi preinacivali kadijske presude u ropstvo, što je, onda, značilo da te žene mogu biti prodane u bordele i tako završiti kao prostitutke. Sve je teže bilo dobiti i dozvolu za studiranje islamskih znanosti u Tunisu ili drugdje.⁵⁹¹

Sudbinu muslimana ovih pokrajina zapečatile su pobune siromašnih kršćana (*agermanatas*) iz 1520-ih. Pobunjenički zahtjevi su predstavljali opasnost za aristokratiju koja je bila odlučna da pobunu uguši. Muslimani su bili na njihovoj strani ali svejedno su bili osuđeni da izgube ma ko pobijedio. U jeku pobune 1521. godine pobunjenici su odlučili nasilno pokrstiti muslimane i tako, između ostalog, ukloniti konkurenčiju koja je obarala plaće seljaka. Muslimani su bili na licu mjesta pokrštavani često i bez prisustva svećenika. S proljećem naredne godine pobuna je bila ugušena, a ustanici kažnjeni. Ipak, ni crkvenim ni svjetovnim vlastima Čarlsa V. nije padalo na um da nasilno pokrštenim muslimanima, koji su im uz to pomogli da se odbrane od ustanika, omoguće da se vrate u islam.

⁵⁹¹ Harvey, 79-92.

Naprotiv, zaključeno je da je njihova konverzija valjana jer imali su izbor, mogli su odabrati smrt. Da forma bude ispoštovana, Čarls V. je 1525. god. isposlovaо dopuštenje od pape da ne mora održati obećanja data muslimanima na inauguraciji 1518. god. Ubrzo je uslijedio niz naredbi koje su nominalno nalagale progon preostalih muslimana, ali su, zapravo, otvarale put za njihovo nasilno pokrstavanje jer su rokovi i uvjeti odlaska onemogućavali odlazak. Bilo je i pokušaja oružanoga otpora, ali oni osim hiljada mrtvih nisu donijeli nikakve promjene. Na kraju procesa, nakon 1526. god. više nije bilo javnog ispoljavanja islama na Iberijskom poluotoku. Ezani su konačno utihnuli nakon osamsto i petnaest godina. Sva nastojanja muslimana i njihovih rijetkih saveznika, poput karmelitskog fratra Fraya Estebana Martela, uspjeli su im osigurati samo izuzeće od inkvizicijske jurisdikcije naredne četiri decenije, što je bio period u kome su trebali zaboraviti svoje stare običaje. No, sva obećanja, pa i ova, bila su kratkoga vijeka.⁵⁹²

Nije moguće reći koliki procent muslimana je istinski prihvatio kršćanstvo, ali je izvjesno da crkvene i vladine mjere ni izbliza nisu davale očekivane rezultate. Uprkos čitavom nizu mjera, većina moriskosa su ostali kriptomuslimani do druge polovine 16. st. kada su vlasti počele razmatrati opciju progona. Štaviše, pouzdano znamo da su ti muslimani čuvali knjige na arapskom te da su sami koristili arapski sve do 1608. god. uprkos činjenici da su mnogi samo zbog toga došli na udar Inkvizicije, a potom završili u zatvorima ili kao robovi na galijama.

Nije moguće u jednom kratkom pregledu dati sve uredbe i opisati sve mjere čiji je cilj bio da prisilnu konverziju učine stvarnom a akulturaciju potpunom. Ukratko, kako je vrijeme odmicalo, sve je snažnija bila ona struja u španskom društvu, predvođena crkvenim ljudima i državnim pravnicima, koja je zagovarala njihovu beskompromisnu primjenu, za razliku od krune i aristokracije koji su bili voljni odgađati striktnu implementaciju i zadovoljiti se

⁵⁹² Harvey, 92-110.

minimalnim miješanjem u živote moriskosa zauzvrat dodatnih poraza i usluga od strane moriskosa. Dodatni vjetar u leđa tvrdolinijašima bio je Koncil u Trentu 1560. god. na kome je papa od granadskog nadbiskupa Guerrere tražio da riješi 'morisko problem'. Novu politiku Granade obznanio je Pedro de Deza na novu godinu 1567., odnosno na godišnjicu pada Granade. Obećao je striktnu provedbu zabrane upotrebe arapskoga jezika, maurske odjeće, arapskih imena, hamama i sl. Napori posrednika među moriskosima da ishoduju još jedno odlaganje ovaj put nisu uspjeli pa je na Božić 1568. u Granadi počeo ustank. Ustanici su se nadali Božanskoj intervenciji (tj. Sudnji dan) i pomoći Osmanlija. Osmanlije su, istina, bile počele osvajanje sjeverne Afrike, ali su ubrzo naišli na velike probleme, posebno na istoku, gdje su vlastitu teritoriju merala braniti od Safevija. Ustanicima je upomoć pritekla tek nekolicina mudžahida iz sjeverne Afrike. S druge strane, kralj Filip je svojim vojnicima dao odriješene ruke da ubijaju i pljačkaju.

Još dok je trajala ova pobuna, španske vlasti su zauzele stava da su svi moriskosi, makar bili i mirni, opasni pa su pristupile totalnom raseljavanju moriskosa iz Granade u ostale dijelove Španije. Izuzeti su bili samo kolaboracionisti i robovi. Kako je bila zima, a dnevno se prelazilo oko 27 kilometara, veliki broj raseljenika nije stigao na krajnje odredište što zbog hladnoće, što zbog tifusa i drugih bolesti. Progoni su bili masovni. U Sevilju je stiglo oko 5.500 prognanih muslimana, u Toledo 6.000, u Kordobu 12.000, a u Albacete 21.000. Cilj operacije je bio dvostruk. Strateški, moriskose se htjelo udaljiti od obale za koju su vlasti stalno strahovale da bi mogla biti napadnuta od Osmanlija ili iz sjeverne Afrike. S druge strane, htjelo se ubrzati njihovu asimilaciju u novim sredinama. Međutim, asimilaciju ne samo da nisu željeli moriskosi, već ni njihovi protivnici.⁵⁹³

⁵⁹³ Harvey, 204-263.

KONAČNO RJEŠENJE: 'ETNIČKO ČIŠĆENJE' MORISKOSA

U španskom društvu dugo nije postojao konsenzus oko politike prema moriskosima, ali je u posljednje dvije decenije 16. st. sve više bilo onih koji su zagovarali potpuni progon iz Španije kao konačno rješenje. Dugo su postojala dva snažna argumenta protiv radikalnog rješenja. Prvo, progon bi demografski osnažio neprijatelje u sjevernoj Africi, i drugo, vođene su teološke rasprave o opravdanosti slanja djece moriskosa sa njihovim roditeljima. S krajem 16. st., Maroko je bio u takvom vojno-političkom rasulu da prvi razlog gotovo da više nije ni postojao jer nije bilo straha od bilo kakve odmazde. Sa 1580. godinom, ni Osmanlije više nisu bile opasnost za Španiju. Suočeni sa vojnim angažmanom drugdje (Kipar, Lepanto itd.) i saveziskom opasnošću sa istoka, oni su, uprkos simpatijama Mehmed-paše Sokolovića i drugih, te godine sa Špancima potpisali mir. Na unutarnjem planu kralj Filip II. je 1581. god. postao kralj cijele Španije i Portugala pa je njegova pozicija bila mnogo jača. Nije zato čudno da su ozbiljne rasprave o progonu moriskosa na dvoru počele upravo u Lisabonu prilikom inauguracije kralja Filipa II. Tom prilikom zaključak Filipovih savjetnika je bio da moriskose treba ukrcati na lade i onda ih potopiti na putu ka sjevernoj Africi. Prijedlog nije realiziran jer je flota koja ih je trebala 'prevesti' morala biti poslana drugdje. Biskup Segorbe, Martin de Salvatierra (u. 1604.) imao je još radikalnije rješenje: ako deportacija nije moguća u sjevernu Afriku, onda moriskose treba poslati na krajnji sjeveroistok Amerike jer bi tamo (moriskosi) brzo pomrli, posebno ako bi zreli i mladi muškarci bili kastrirani a žene sterilizirane!⁵⁹⁴

Tako je krajem 16. st. javno mišljenje bilo sve naklonjenije 'konačnom rješenju', ali su postojali praktični problemi koji su njegovu egzekuciju odgodili gotovo tri decenije. Na prvome mjestu trebalo je osigurati vojno-policajске snage koje će provesti tu obimnu operaciju, kao i finansijska sredstva za transport. Uz to,

⁵⁹⁴ Harvey, 296.

neki plemići još nisu bili spremni na gubitke koje bi morali podnijeti u prvim godinama nakon progona, dok su pojedini svećenici još imali dilema oko slanja malodobne djece moriskosa sa njihovim roditeljima. Uza sve ove praktične probleme, u posljednjoj deceniji 16. st. u Granadi se odvijala svojevrsna teološka drama oko tzv. Sacromonte tekstova, niza izmišljenih štiva na arapskome jeziku koji su predstavljeni, i jedno vrijeme od strane lokalne Crkve bili prihvaćeni, kao ranokršćanski. Ova epizoda je najvjerojatnije također utjecala na odluke o progonu.⁵⁹⁵

S početkom 17. st. situacija se razvijala u korist progona. Prihodi aristokracije sa posjeda koje su obrađivali moriskosi su opadali. Moriskosi su nastavili da se bune, a sve manje svećenika je vjerovalo u mogućnost stvarne konverzije moriskosa. Konačno, Španija je okončala nekoliko ratova, što je oslobodilo njene vojниke i flotu za ovu operaciju. Istog dana kada je 1609. god. potpisano tzv. Dvanaestogodišnje primirje sa Holandijom, kralj Filip III. potpisao je odluku o progonu muslimana. Veza je bila očita i Volteru koji je zapazio da „Filip III. nije mogao ništa nekolicini Holandana, ali je zato, nažalost, mogao prognati sedam stotina hiljada Maura iz svoga kraljevstva“.⁵⁹⁶ Pripreme su u tajnosti trajale nekoliko mjeseci, da bi odluka za progon iz Valensije bila obznanjena 22. septembra 1609. god.

Preamble opravdava odluku o progonu herezom, otpadništvo i nastojanjima moriskosa da potaknu strane sile protiv Kraljevine. U ostatku odluke se daju praktična uputstva za progon. Dio klauzula je očito bio nepraktičan i vjerovatno je više služio pranju savjesti Kralja i njegovih saučesnika nego provođenju akcije. Moriskosima su dana tri dana da se pripreme za pokret. Dozvoljeno im je

⁵⁹⁵ Ova epizoda je vrlo zanimljiva i nadamo se da će biti predmet obrade u nekom drugom tekstu. Više v. u A. Katie Harris, *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's Past in Early Modern Spain*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2007, xi-xxi; Harvey, 263-90. Više o literaturi moriskosa v. u Luce Lopez-Baralt, „The Secret Literature of the Last Muslims of Spain“, *Islamic Studies* 36: 1 i Harvey, 113-114, 122-203.

⁵⁹⁶ Harvey, 308.

ponijeti samo pokretnu imovinu. Nepoštivanje odluke u bilo kom smislu imalo se kazniti smrću, pojedinačnom i kolektivnom. Bilo je određeno da šest od sto morisko kuća treba ostati da novim useljenicima kršćanima prenesu svoje vještine, ali je malo ko htio ostati. Djeca mlađa od četiri godine koja su htjela ostati i imala suglasnost svojih roditelja mogla su također ostati! Djeca iz mješovitih brakova mlađa od šest godina mogla su ostati ako im je otac kršćanin, inače bi bila prognana s ocem. Ostati su mogli samo moriskosi koji duže od dvije godine nisu prisustvovali morisko susretima (*aljamas*) ili su imali preporuku biskupa.⁵⁹⁷ Robovi svakako nisu mogli otići.

Već krajem septembra počelo je prebacivanje muslimana u Vehran, špansku bazu na alžirskoj obali, odakle su kopnom protjerivani na muslimansku teritoriju. Većina je s olakšanjem i bez otpora dočekala priliku da napusti Španiju dok se manjina pobunila iako nije bilo nikakve realne nade u uspjeh. Voda posljednje pobune zarobljen je i sproveden u Valensiju, gdje je 18. decembra 1609. god. bio osakaćen i ubijen. Navodno je umro kao 'dobar kršćanin' ma šta to moglo značiti u takvoj situaciji. Ostali zarobljeni pobunjenici su odvedeni kao roblje na galije dok su oni koji su se predali bili pretvoreni u obično roblje. Patnje muhadžira bile su brojne. Neki su optimali brodove kojima su bili prevoženi, u drugim slučajevima Španci su ih iskrcavali na prvom otoku u Mediteranu iz straha od sukoba sa muslimanima na obali. Sveukupno je do kraja godine iz Valensije protjerano 116 hiljada muslimana.⁵⁹⁸

Progon muslimanske zajednice iz istočnih pokrajina Aragona i Castilje uslijedio je u ljetu 1610. god. Samo male skupine koje su imale suglasnost crkvenih vlasti su ostale. Muslimani Kastilje su prognani iste godine uz određene razlike u detaljima. Nekima od njih je omogućeno da sami organiziraju svoj odlazak u roku od mjesec dana. Mogli su prodati samo pokretnu imovinu i sa sobom ponijeti tako stečenu robu, ali ne i novac, srebro, zlato, dragulje ili

⁵⁹⁷ Harvey, 310-11.

⁵⁹⁸ Henri Lapeyre, *Geographie de l'Espagne moriscue*, Pariz, 1959, prema Harvey, 316.

vrijednosne papire. U nekim slučajevima mogli su ponijeti pola novca uz uvjet da pola predaju lokalnim vlastima, ali u tom slučaju nisu mogli nositi nikakvu robu. Nekoliko desetina hiljada je iseljeno preko Francuske odakle je, onda, većina otplovila za sjevernu Afriku, dok je dio isplovio iz luka na jugu i istoku zemlje.⁵⁹⁹

Naredne tri godine španske vlasti i Crkva su pronašle i progonile zaostale muslimane. Oko četiri i po godine nakon početka progona, tačnije 20. februara 1614. god. španski kralj je, na prijedlog svojih visokih činovnika, proglašio okončanje operacije progona. Nakon devet stotina i tri godine islam je prognašao sa Pirinijeskog poluotoka progonom oko tri stotine hiljada muslimana. Glavnina je završila u sjevernoj Africi i Osmanskoj državi, uključujući Balkan. Bilo je, međutim, i slučajeva naseljavanja u Francusku i, posebno, Italiju, gdje se, prema nekim procjenama, samo u Toskani nastanilo oko tri hiljade španskih muslimana. Bez obzira na sve razlike u sudbinama prognanih španskih muslimana, od kojih su neki završili na vješalima, drugi na galijama, treći bili dobrodošli među svojom braćom i sestrama muslimanima, a četvrti odbačeni, sumnjičeni, pljačkani i zloupotrebljavani, nema sumnje da je sudbina ovih ljudi bila tragična.

ZAKLJUČAK

S obzirom da govorimo o srednjem vijeku, savremenog istraživača posebno doimaju sljedeće karakteristike cijele operacije progona muslimana. Prvo, odluka o pokrštavanju i progonu nije donesena ni realizirana preko noći već postupno, u periodu od stotinu i dvadeset godina. Rezultat je svejedno bio isti. Drugo, i crkvene i svjetovne vlasti su za svoje akcije nastojale priskrbiti pravnu, moralnu i teološku osnovu. Drugim riječima, sve je bilo urađeno legalno. Treće, uloga većine katoličkog svećenstva ne može slu-

⁵⁹⁹ Harvey, 317-328. - Razmjere patnji su sigurno bile ogromne. Roger Boase navodi da je oko 110 hiljada, a možda i više moriskosa stradalo samo u periodu 1609.-1611. god. Boase, „Izgon muslimana iz Španije“, 46.

žiti na čast Crkvi iako su neki od aktera progona proglašavani svećima sve do 1960. god. (npr., nadbiskup Juan de Ribera). Četvrti, uvijek je bilo razumnih i dobrih ljudi. Kao i mnogo puta prije i poslije na drugim mjestima, u Španiji ih je u ovom periodu bilo prema-lo. Peto, jedan od ključnih 'argumenata' za progon muslimana bio je demografski. Konačno, sa progonom španskih muslimana Evropa je ostala sama u svojim predrasudama i vjerskoj netoleranciji. Sa-mo četiri godine kasnije cijeli kontinent je zahvatio plamen Tridesetogodišnjeg vjerskog rata katolika i protestanata koji je desetko-vao populaciju nekih zemalja i označio početak pada španske moći na svjetskoj sceni. Netolerancija i vjerski ekstremizam su se kao bumerang vratili Špancima sa kobnim posljedicama.

د. أحمد عليباشيش، المحاضر

مئة وعشرون سنة من العزلة
مسلمو الأندلس (1492-1614)

الملخص

يهتم هذا البحث بالفصل الأخير لتاريخ مسلمي الجزيرة العربية (استمرَّ تسعين سنة) انتهى إلى طرد نحو ثلاثة ألف مسلم في مرحلة 1609-1614. وفي عصر المناقشات المكررة في الدين الأصلي والدين "الضيف" في أوروبا أصبحت دراسة هذه الحلة للتعايش الفاشل بين المسيحيين والمسلمين في الأرض الأوروبي أهمية تاريخية وثقافية كبيرة. ويؤكد البحث خاصة عدّة مميزات تلك المرحلة. إنَّ القرار عن التنصير والطرد أُتّخذ وُنفذ بالتدريج في مرحلة استمرَّت مئة وعشرين سنة. وحاولت السلطات الدينية وغير الدينية أن توفر لعملياتها أساساً قانونية وأخلاقية ولاهوتية. إنَّ دور معظم الكهان الكاثوليكيين لا يمكن للكنيسة أن تتخذه مع أنَّ بعض الذين قاموا بالطرد كان يتم تقاديسهم إلى سنة 1960. كان الناس العاقلون والصالحون الذين دافعوا عن حقوق الأبراء يتواجدون في كل زمان. و من الحجج الأساسية لطرد المسلمين حجة ديمografية. فبطرد المسلمين الإسبانيين ظلت أوروبا وحيدة في تغريضاتها و عدم التسامح الديني. و بعد ذلك بأربع سنوات فقط أخذ القارة بأسراها لهب الحرب الدينية بين الكاثوليكيين والبروتستانت التي استمرَّت ثلاثين سنة. فعاد عدم التسامح والتطرف الديني مثل "بوميرانغ" إلى الإسبانيين بالنتائج الفاجعة.

الكلمات الأساسية: الأندلس، طرد المسلمين من الأندلس،محاكم التفتيش، الفتوى من وهران

Ahmet Alibašić, PhD, Lecturer

HUNDRED AND TWENTY YEARS OF SOLITUDE: MUSLIMS OF ANDALUS 1492-1614

SUMMARY

This article discusses the last chapter of nine centuries long Muslim history on the Iberian Peninsula, which ended by the expulsion of some three hundred thousand Muslims 1609-1614. In the time of renewed debates about which religion is 'domestic' in Europe and which one is the 'guest', the research in this episode of failed coexistence of Christians and Muslims on European soil has not only historical but also a cultural significance for our time.

The paper emphasizes several characteristics of this period. The decision of the forced Christianization, persecution and the expulsion of Muslims had been made and implemented gradually in a period of one hundred and twenty years. Ecclesiastical and secular authorities sought to acquire legal, moral and theological grounds for their actions. The role of most Catholic clergy can not serve to honour the Church, although some of the actors of persecution had been proclaimed as saints as late as 1960. There have always been some reasonable and good men who defended the rights of the innocent. One of the key 'arguments' for the persecution of Muslims was demographic. Finally, the persecution of Spanish Muslims left Europe alone with its prejudices and religious intolerance. Only four years later the entire continent was engulfed with the flames of the Thirty Years War between Catholics and Protestants. Intolerance and religious extremism came back to the Spaniards like a boomerang with fatal consequences.

Key words: Andalus, Moriscos, Mudejars, the persecution and expulsion of Muslims from Spain, the Inquisition, the Oran/Wahran *fatwa*

PRIKAZI

Mr. Asim Zubčević

MUSLIMANSKA ŠPANIJA NA TRISTOTRIDESET STRANICA

Clot, André. *Muslimanska Španija: 800 godina islamske civilizacije u El-Endeluzu*. Preveo Vahidin Preljević, Sarajevo: Libris, 2009./1430., str. 327.

Prijevod djela francuskog novinara, esejista i historičara André Clota (1909.-2002.) o historiji el-Endelusa, što je naziv za srednju i južnu Španiju i – ne treba zaboraviti - Portugal pod muslimanskim vlašću, prva je cijelovita knjiga na našem jeziku posvećena ovoj temi. Izvorno pisana na francuskom (*L'Espagne musulman VIIIe-XVe siècle*. Perrin, Paris 1999, ISBN 2-262-01425-6), Librisovo izdanje nastalo je u prijevodu Vahidina Preljevića s njemačkog (*Das maurische Spanien: 800 Jahre islamische Hochkultur in Al Andalus*).

Autor započinje stihovima njemačkog pjesnika Heinricha Heinea u pohvalu muslimanskoj Španiji, njezinim vrtovima i gradovima Kordobi i Granadi, nauci i umjetnosti. Moglo bi se reći da ti stihovi simboliziraju ono posebno, gotovo mitsko mjesto muslimanske Španije u svijesti mnogih ljudi kao zemlje sjajne kulture nastale kao plod susretanja i prožimanja različitih naroda i vjera (*la convivencia*). S tim u vezi, zanimljivo je da ime el-Endelus neki dovode u vezu s mitskom Atlantidom (Atlantis).

Djelo je podijeljeno na devetnaest poglavala: *Arapi – nastanak svjetskog carstva, Španija – provincija na rubu Arapskog carstva, Procvat el-Endeluzu, Era pobuna, El-Mensur – vlastodržac i vojskovođa, Fitna – velika kriza, Era taifa, Almoravidi, Muvehhidi, Država i uprava u El-Endeluzu, Zemlja i ljudi, El-Endeluz – zemlja misilaca i učenjaka, Islamsko znanje i kršćanska Evropa, Rekonkvista, Granada, Kraj muslimanskog života u Španiji, Privreda i trgovina, Maurska umjetnost, te, Šta je ostalo od El-Endeluzu?*

Na samom početku autor se osvrće na rana muslimanska osvajanja izvan Arabijskog poluotoka. Brzina i opseg tih osvajanja, od sjeverne Indije i granica Kine na istoku do obala Atlantskog mora u Maroku i Španiji na zapadu, historičare je uvijek čudila. Za Clota, pokretačka snaga tih spektakularnih osvajanja nije bila vjera islam, već mamač „bogatstva opljačkanih gradova, udobnost življjenja koju su mogli očekivati u novoosvojenim gradskim centrima“ (str. 14). Takvo mišljenje zasniva na ocjeni da su „većina 'vjerskih ratnika' bili ljudi koji o islamu nisu znali ništa, odnosno gotovo ništa“ (14). Istiće blago postupanje osvajača prema pokorenim narodima kao faktor koji je olakšao muslimanska osvajanja, posebno u slučaju španskih Jevreja koji su odranije trpjeli progone kršćanskih vladara.

Na poziv jednog gotskog plemića, muslimanske čete pod vodstvom Tarika ibn Zijada iskrcavaju se u Španiji kao saveznik u lokalnoj borbi za vlast. Taj događaj iz 711. simbolično sačuvan u imenu Gibraltara, označava početak nastanka el-Endelusa, najzapadnije muslimanske teritorije, koja će u jednom trenutku uključiti južnu Francusku, sve do njenog nestanka s padom Granade 1492. Međutim, već od 1085. i vraćanja Toledo pod kršćansku vlast, el-Endelus živi u sjenih kršćanskih kraljevstava na sjeveru, čiji vladari postaju sve organiziraniji, a njihov cilj vraćanja Španije pod kršćansku vlast (*rekonkvista*) sve bliži. Istovremeno, surevnjivost i rivalstvo između Berbera i Arapa, između islamiziranih Španaca i Arapa, te, napokon, između muslimana i kršćana, slabe odbrambenu snagu el-Endelusa. Zanimljivo je da neka od najljepših umjetničkih ostvarenja nastaju u vrijeme rovith političkih prilika (*Era taifa*).

Prelaženje granica u kulturi muslimana, kršćana i Jevreja kao značajnu odliku muslimanske Španije autor upečatljivo naziva kulturnom osmozom (228). Čak i na vojnom i političkom planu brojni su primjeri uzajamnih veza, pa i savezništava preko vjerskih podjebla. Takav primjer bio je Sid Izazivač (el Cid Campeador, *sid* od ar. *al-sayyid*), kršćanski vitez i heroj u bitkama protiv muslimana, ju-

nak španske književnosti, koji se, zapravo, nekada borio i s muslimanima protiv svojih istovjernika.

Općenito uzevši, uočljivo je da autor daje dosta prostora opisima borbi za vlast, intrigama, pljačkama, masakrima i ubistvima. Moguće je da je Clot držao za potrebno da naglasi ono što neki historičari smatraju odveć idealiziranom predstavom o suživotu vjera u muslimanskoj Španiji,⁶⁰⁰ ali čini se da bi knjiga bila zanimljivija da je manje opterećena političkim temama.⁶⁰¹

Govoreći o velikom broju prelazaka na islam među Špancima (str. 196-197), autor pita: "Da li je nova vjera imala posebnu moć privlačnosti? U nekim slučajevim možda i jeste, ali po pravilu ne. Glavni motiv za prelazak na islam u Španiji kao i negdje drugo – to smo više puta naglasili – treba objasniti time da je konvertit prelaskom u islam mogao izbjegći plaćanje poreskih obaveza za zimmije, „zaštićene“ nemuslimane, koje su ih često finansijski preopterećivale..." (196).

Ono što, nažalost, bode oči čitaoca jesu brojni propusti u lektorskoj pripremi teksta. Neki pojmovi nisu ujednačeno prevedeni ili transliterirani, ili su prevedeni tako da ih prosječan čitalac teško prepoznaće. Tako npr., umjesto Kadisija, čitamo Kuadissija (13), arijani i arianizam navode se kao nazivi za kršćansku sektu umjesto uobičajenog arijevci (20, 54), Mocarapi umjesto mozarapi (52), Akkon umjesto Akka (174), Carintia umjesto Koruška (231), Ibn Badžidža umjesto Ibn Badždža ili Badždže (213), Ibn el-Erebi umjesto Ibn Arebi (216-217), Ekvitanija umjesto Akvitanijska (78), Haradžije umjesto haridžije (80), Kiew umjesto Kijev (297), Sabatai Zwi umjesto Cvi (268), i sl.

⁶⁰⁰ Vidi npr. Mark Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

⁶⁰¹ Ovdje mislimo na takva djela koja su, koliko stručno rigorozna, toliko i popularno prijemčiva, kao npr. Noel Malcolm, *Povijest Bosne: kratki pregled* (Libris, Dani: Zagreb, Sarajevo, 1995), ili, recimo, Norman Davis, *Evropa: jedna istorija* (Novi Sad: Vega Media, 2005).

Vidljivo je također klackanje između dvije varijante u nazivu dinastija: aghlebijska dinastija i aglabidski vladar (91); Emevije (39, 41) su nekada Omejadi (40). Slično tome, uočljiva je neuјednačenost upotrebe naziva, između madžusa (77) i Madjusa (78). Robovi slavenskog porijekla na istoj stranici jednom su Sakalibi, a drugi put saqalibi (102). Andaluzijski pirati (109), postaju endelužijski pirati (110), itd. Toponimi su ponekad dati u izvornom obliku (Dijon, 35), a ponekada fonetski (Avinjon, 36). Primjetno je i neuјednačeno korištenje nastavaka -iziran, -izovan, pa tako imamo romanizovane Kelte i Ibere (21), ali nediscipliniranu vojsku (24). Zatim: konsultirao (33), reagirao (33) i reagovale (52), organizirani (52), organizovani (52), organizovan (29), organizovan (29), organizirao (97), organizovani (59). Ako nešto posebno iritira, onda su to rečenice koje počinju godinom pisanom brojevima: " 507. godine franački kralj Klovis I pobijedio je Alariha... „ (20), pa je u nekim slučajevima iza godine s tačkom sljedeća riječ započeta velikim slovom.

Neke rečenice nisu posve jasne, barem u prijevodu. Tako za jednog od najvećih jevrejskih učenjaka svih vremena, kordobljani na Majmonidesa, čitamo da „...širi teze muslimanske Španije po tadašnjem cijelom svijetu.“ (214). Kad već govorimo o Majmonidesu, njegovo poznato djelo navedeno je pod naslovom *Vodja zbumenih*, a trebalo bi *Vodič zbumenim* ili *Vodič za zbumjene* (214). Nije posve jasno ni šta se misli pod univerzalnim znanjem u sljedećem iskazu: „Odvajkada su Arapi kao putujući trgovci i putnici zauzimali jednu važnu ulogu u tehničkim izumima u području brodarstva i u univerzalnom znanju.“ (231). Autor opisuje malikizam kao pravnu i filozofsku školu (56), a govoreći o odnosima islamiziranih Španaca sa svojim krćanskim sunarodnicima, autor kaže da oni „i dalje održavaju kontakt sa svojom braćom po vjeri i prenose im islamsku kulturu“ (202).

Inače, André Clot je autor više djela iz historije muslimanskog svijeta (*Egipat memluka: carstvo robova; Veliki Moguli; Mehmed II - osvajač Vizantije; Harun el-Rašid i doba „1001 noći“*; te,

Sulejman Veličanstveni). Njegova knjiga o el-Endelusu pisana je kao popularno djelo, namijenjeno najširoj publici, bez fusnota i izvora za citate. U njoj nećete naći, npr., ništa o jednoj tako krupnoj ličnosti kao što je Ibn Hazm. Drugim riječima, studenti historije muslimanske Španije na našem jeziku prije će posegnuti za Hittijevom *Istorijom Arapa* i poglavljem o Španiji.

Naravno, napisati povijest sedam stoljeća el-Endelusa na oko 300 stranica nije nimalo jednostavan zadatak. Ono što treba istaći kao vrijednost ove knjige je što na popularan način, između korica jedne knjige prikladnog formata, čitaocu pruža osnovna saznanja o povijesti muslimanske Španije, ali i ponešto što ne može naći na drugim mjestima kao što je podatak da su Madrid osnovali muslimani (244), ili kratak prikaz nekih utjecaja muslimanske Španije na južnu Francusku (320-1). Za ozbiljnije bavljenje muslimanskom Španijom studenti će morati čekati na prijevode drugih djela.

Ferid Muhić

O ROMANU ISNAMA TALJIĆA „TAJNA KNJIGA ENDELUSA“

O BOSNI POSLIJE BOSNE, ILI O ENDELUSU POSLIJE ENDELUSA

Najveći dio historije ostao je nezapisan; najveći dio onoga što je zapisano uništeno je ili nepovratno izgubljeno; najveći dio onoga što je sačuvano od zapisanog nije pročitano; najveći dio pročitanog nije shvaćen; najveći dio shvaćenog - prešućen je; najveći dio ispričanog – nije imao ko čuti.

A, eto, čuda: magle zaborava ipak nisu prekrile cijeli svijet. Iznad pučine pustog beskrajnog mora paperjaste tišine još se uzdižu mnoga ostrva sunčanog sjećanja. Jasni i neporecivi do najsitnijeg detalja, ti grebeni, koje sva prošlost nije uspjela podlokatiti, sačinjeni su od onih rasutih zrnaca zapisanoga, sačuvanoga, pročitanoga, ispričanoga. Njihovu priču treba čuti, svaku njihovu riječ valja razumjeti. Jer, to nije običan govor: to historija, koju bi da umuknu, svakim komadićem svog iščupanoga jezika svjedoči svoju istinu o povijesti ljudskih stradanja.

"Tajna knjiga Endelusa", roman u dvije knjige/dva dijela Isnama Taljića, pisca sa visokim renomeom i mnogim priznanjima,

predstavlja monumetalnu duhovnu tvorevinu koja je sabrala u sebe godine i godine osjećajnosti, uma, vremena, života, snova, nadanja, očaja, čemera, radosti...

Romansirana hronika Endelusa, te države ili, bolje reći, ljudske zajednice koja je kroz gotovo osam stoljeća na mapi tragača za najvišim vrijednostima ucrtavala koordinate kakve ni prije ni poslije više niko nije ponovio, svojim umjetničkim dostignućima daje argumente ovakvoj tvrdnji. Ipak, mora se reći da je ovaj roman više od toga, više i od onoga što je njegov autor (bilo koji autor!) postavio ili mogao postaviti kao svoj cilj. Samo ono djelo koje otvara i druge avenije osim planiranih, koje otkrije neočekivane vidike i neslućene perspektive, jest autentično umjetničko djelo.

To je ono što se dogodilo Isnamu Taljiću sa ovim najnovijim romanom. Čudom se digao iznad nivoa historijske magle i ugledao sjajan, suncem obasjan, dalek i sam Endelus! I onda je knjiga otvorila oči, kriknula i počela disati. Kao što su naša djeca naša, ali je njihov život njihov a ne naš, tako je i ovaj roman koji je napisao Isnam Taljić produžiti pričati svoju priču.

Ko je uhvatio pticu, izgubio je njezin let! Zato je Isnam Taljić pustio sokola i tako sačuvao ono zbog čega je ptica – ptica: sačuvao mu je let. I to njegov soko, svojim krilima, nadlijeće Endelus. I vidimo Musu, sjajnoga, smjelogoga moreplovca, u plićaku dok je zaledan u strme stijene na drugoj obali tjesnaca, od kojih počinju Iberija i Urubba, i dok blistaju gradovi Endelusa, a među njima Kor-dova i Velika džamija; i eto je opet, kroz dogradnje prerasla u svjetsko čudo, a noću kroz njena raskošna prostranstva blistaju lusteri, svaki sa po hiljadu svjetiljki, i dok Abdurrahman Treći ljubi svoju miljenicu Tarub, i dok dželati pogubljuju Sakaliba Nasera, evnuha koji nije bio evnuh, i dok Hamzu i njegovu najdražu knjigu bacaju u blato, i dok danima i noćima nejenja plameň miliona zapaljenih knjiga, i dok prskaju bistre kapi šadrvana Alhambre, neprestano jednakom ljepotom, dok je sve još na svome mjestu, i onda kad ta istinska Atlantida tone, iste one godine u kojoj je iz valova Atlantika izronio novi kontinent!

Te iste, 1492. godine kad se ugasilo sunce nad Endelusom, počelo je trnuti i žiteljima kontinenta na koji su doplovili progontelji muslimana i jevreja sa tla Iberije. Samo trideset godina kasnije, od stotinu miliona stanovnika Novoga svijeta, ostat će samo još deset miliona! Od četiri ili pet miliona žitelja Endelusa, ko zna koliko...

Namjera je bila ista u oba slučaja: zatrvi svaki trag, preorati temelje svakog zdanja, solju posuti svaku brazdu iz koje je nekad nicalo ono što su posijali ti koje je bilo zadano istrijebiti.

O tome pripovijeda Isnam Taljić u ovim svojim hronikama ispisanim letom njegovog sokola, koji je, zapravo, ornitološka inkranacija pripovjedača. Klikće taj soko kroz plavet. I ostavlja saznanje koje bez njegovog epskog leta ne bi moglo dozreti u svijesti.

Može li se iskorijeniti jedan narod? Teško, ali, ipak, može! A može li se iskorijeniti suma njegove memorije, može li se izbrisati srebrenasti trag koji za sobom ostave ljudi kad umru i narodi koje zatru? Onaj trag, koji čak i goli puž, bez kuće i zaštite, ostavlja dok puzi zelenim baščama prije nego što ga zgaze!?

Isnam Taljić ulazi u iščezli svijet Endelusa kao neurohirug i svaki lik je djelić tkiva dobijen postupkom biopsije. I zasijeca njegov skalpel sve dublje. Tankim rezom odvaja sloj po sloj, nanos po nanos sjećanja. U trenutku koji se ne može odrediti, kroz preliv tako suptilan da se zapazi tek kad je već nemoguće svako vraćanje, prati Isnam tu bravuru, taj virtuozitet skalpela koji izvodi svoju partituru isijecanja sjećanja iz korpusa zaborava.

Kao da je našao rukopis isписан na pergamentu naslovljen «Tajna knjiga Endelusa», Isnam Taljić prati kako su – postupkom struganja teksta – oni koji su htjeli izbrisati svaki trag pisanja po tome pergamentu, postepeno otkrivali i uzaludnost svoga posla, pokraj sve njihove sramote koja se ne briše! Izgrebu, tako, oni koji bi da izbrišu svaki trag pisanja, jedan tekst, a ispod probije novi. I sa njim, kako god postaje sve plići i bljedi trag oštrog pera ili pišaljke kojom su upisivana prvotna slova u tkivo pergamenta, sve su jasnije konture misli i činjenica.

U gnjevu, hirurzi za odstranjivanje zapisa iz tkiva jedne kulture posegну ponovo za novim skalpelom. I opet rez, i opet jedan novi sloj je odstranjen, i još jedan tekst je izbrisан. Hoće li stati prije nego što izbrišu i posljednji? Može li se ostrugati i posljednji sloj, izbrisati i posljednji tekst, zatomiti zadnja riječ, da ostane neiskazana? I nema kraja njihovome čuđenju kad utvrde da se, ispod svakog ostruganoga sloja, pojavljuje novi sloj, i da poslije svakog izbrisanih teksta izbija novi tekst. Nisu znali da se istinska povijest svake kulture, kao i svakoga čovjeka, ispisuje na pergamentu najbolje vrste – na koži još nerođenog janjeta. Nježna je to koža, ali od nje nema ništa jače ni pogodnije za upisivanje onoga što se mora sačuvati.

Palimpsest, najbolja podloga na kojoj se upisuje istina jednog života, tako da se svakim brisanjem ponovo pojavi upisana u tkivo, i ne može se izbrisati osim potpunim uništavanjem samoga pergamenta. Ali, iznijeta na svijet prije nego što je rođena, ta koža pamti ono što više niko ne može izbrisati! Jer, upravo je taj zapis prije Ovoga svijeta. Zapis na koži nerođenoga janjeta ne može niko i ničim izbrisati. Zato će taj zapis trajati i preko svih granica Ovoga svijeta. I zato što ga niko ne može izbrisati, prenijet će tu svoju poruku do Onoga svijeta poslije Ovoga svijeta.

Svijest svakoga čovjeka i svake kulture jest palimpsest sačinjen od kože nerođenog janjeta. Može se izbrisati sve što je upisano poslije rođenja. Ali, ima i ono što je zapisano prije rođenja i što se ne može ostrugati skalpelom, ni izbrisati nikakvom kiselinom ideo-loškog egzorcizma.

O tome zapisu pripovijeda ovaj roman Isnama Taljića. O Bosni poslije Bosne, ili o Endelusu poslije Endelusa. O vrijednostima koje nikako ne mogu biti potisnute u dubine nijemoga zaborava, pod onaj nemušti sloj paperjaste tištine. Između 1492. i 1992., pet stoljeća upornog struganja svakog sjećanja nije moglo izbrisati riješenost da se odoli svakom brisanju sjećanja! Kao što se ničim ne može izbrisati sjećanje utisnuto u kožu nerođenog janjeta.

F. MUHIĆ, O romanu Isnama Taljića "Tajna knjiga Endelusa"

Duhovnost svake kulture jest upravo takav palimpsest – zapis na pergamentu učinjenom od kože nerodenog janjeta. Taj tekst niko ne može izbrisati.

Ovaj svoj roman Isnam Taljić je napisao na takvom palimpsestu! Da ga više niko ne izbriše!

Ovaj roman je monumetnalna duhovna tvorevina koja je sabrala u sebe godine i godine osjećajnosti, uma, vremena, života, snova, nadanja, očaja, čemera, radosti...

Isnam Taljić ubuduće već može i ne pisati i pisati, kako mu prahne. Što je trebalo napisati, on je napisao ovim romanom; za uzor, za urnek i ugled.

Velika je to knjiga.

Isnam TALJIĆ

NAD TRAGEDIJOM
„MJESEČINA ENDELUSKE NOĆI“
DŽEMALUDINA LATIĆA

DRAMSKA POEMA
O IZGUBLJENOM DŽENNETU NA ZEMLJI

Tragedijom „Mjesečina endeluske noći“ Džemaludin Latić se iskazuje i kao dramski pjesnik. Ako se na početku ove knjige i učini da će podsjećati na „Srebrenički inferno“ – i radi sasvim srodne teme (genocid nad muslimanima Iberije i, pola milenija poslije, genocid nad muslimanima Bosne) te mogućih sličnosti u tretiranju (su)odnosa triju velikih religija, ali i zato što je i ova knjiga sačinjena prema krajnje zahtjevnim obrascima renesansnih pjesničkih formi, ti dojmovi se raspršuju – to je sasvim drukčija knjiga, na poseban, latičevski način izbrušeni dramski spjev. Raskoš poetike u njezinom punom smislu!

I to još na temu koja je također totalna, ali i podjednako toliko udaljena od misli da se može književno pjevati o njoj, a to je Endelus. Naizgled je nemoguće pomiriti to dvoje, ali je to bio pravi izazov rapsodu koji je nezaobilazan u savremenoj poetici.

Poezija je baš u Endelusu, do prije pet stotina godina, bila u višestoljetnom usponu, a zatim zagušena, zagašena, gažena i zaturnena (zapravo, zaturana) u zaborav, ali je postala izvor i obrazac nastajanja tzv. evropskog humanizma i renesanse u umjetnosti.

Odavno se zna, i uglavnom se šutilo o tome, da su neka djela muslimanskih književnika iz Endelusa ili doslovno prepisana ili vješto prekopirana i kao takva načinila prekretnicu u osavremenjavanju evropske književnosti i misli općenito – od Cervantesovog „Don Quijotea“ (što u svojim knjigama često ističe i Orhan Pamuk, navodeći kao stvarnog autora Sejjida Hamida bin Engelija), pa Defoeova „prepisivačka škola“ s „Robinsonom Crusoem“, do više nego samo snažno uočljivih utjecaja na „Božanstvenu komediju“ Dantea Alighierija itd., sve do poetike i motiva koje je iz muslimanskog Endelusa preuzimao i Federico Garcija Lorca, i ne samo u „Ciganskom romanceru“. A sve to znači i to da je Džemaludin Latić u ovoj knjizi koristio obrazac na koji ima „pravo prvenstva“ po principu srodnosti i pripadnosti istom vjersko-kulturnom iskonu. Na jednome mjestu u knjizi (peta scena trećeg čina), odstupajući od uobičajene metrike ove svoje tragedije u četiri čina, ne bez razloga, „oponaša“ znamenite Lorcine stihove. Evo kako je to u „Mjesečini endeluske noći“:

*Ona me je zavodila
osmjesima iz prikrajka,
nevjerna i rasanjena!
Sto jašmaka i zarica
stavila je niza sebe!
I kaftani i jeleci
šuštili su dvorištima,
belenzuci i halhale
vrtjeli me opsirhena!
Obrve joj – grane palme,
a minduše zadjevene
k'o grozdovi prije berbe!
Sedam vrata i odaja
skivahu pomade njene!*

*Nad njezina ogledala
oblaci kroz koja jure,
dalije nadnosiše se,
a bulbuli kupili su
sjetne njezine zedžele:
„O, vi što ste nanizali
moju nisku usplamtjelu
k'o purpur sred noći vrele,
konjanici tanke krvi,
vi što ste odmarali se
u bašćama svih spoznaja,
ne spoznaste da se snijet
uvijek javlja sa rascvatom,
podno vriježe sapletene:
da najteža od svih tuga
jeste tuga Alhambrina:
ne imati oči koje
znaju gledat' čari njene!“*

Početak Latićeve tragedije „Mjesečina endeluske noći“ zasniva se na historijskim ličnostima: Mu'tamidu, emiru Išbilije/Sevilje, jednom od mnogobrojnih vladara gradova-državica razjedinjenog muslimanskog Endelusa (što se u više navrata događalo u dugoj povijesti te zemlje iz sna), i njegovoj supruzi I'timad te na stvarnom događaju njihovoga poznanstva, koje je postalo legendarno. I sam pjesnik, emir je sa svojim velikim vezirom Hazirom (u Latića je to Ammar) šetao uz obalu rijeke Vadu'l-Kebir/Gvadalkivir, i veziru, priznatim pjesniku, dobacio stih (koji u Latićevom prepjevu glasi: „*Vjetar talase u oklope svi...*“), očekujući da mu on odgovori dopunom, s drugim stihom, kako bi bio potpun bejt ili distih, što je tada bilo u modi u Endelusu. Ali, umjesto vezira-pjesnika, oglašava se mlada pralja s obale rijeke, dobacujući svoj dovršetak stiha: „...*Za borca oklop ledeni*“. Iz toga će se izroditи velika ljubav i njihova bračna veza, i to do te mjere da je emir svoje ime promijenio samjeravajući ga prema supruginom: odabrao je sebi ime koje je izvedenica od njezinoga imena.

Tom dramatikom iz životne stvarnosti započinje Latićeva poetska drama. Ostalo je sve, manje ili više, njegova pjesnička fikcija, autorski stav, naravno izuzimajući autentična podsjećanja na surovu stvarnost propadanja Endelusa i najsurovija križarska zatiranja svega što je bilo muslimansko u Endelusu. A upravo u tome je i osnovni sadržaj Latićeve drame okvir, ram za sliku na kojoj je pjesničkim riječima naslikano konačno uništavanje Endelusa.

Za Endelus se, nakon što su muslimani upravljali Iberijom/Pirinejskim poluotokom nepunih 800 godina, kaže da je to izgubljeni džennet na zemlji. Tu je sve i u svim oblastima života, pa sve do međuvjerskih (muslimani, katolici, jevreji) i općenito, današnje rečeno, međuljudskih odnosa, bilo razvijeno dotle da je to bila zemlja blagostanja u toj mjeri da nije bilo potrebe za sakupljanjem zekjata.

Druga je, pak, priča to što se o stvarnosti Endelusa veoma malo zna i što je o tome Evropa uglavnom podmetnula kojekakve sladunjave stereotipe, a sve da bi se zameli tragovi njezinoga strahovitoga genocida nad muslimanima, pa i jevrejima Iberije.

Kao i za propast Endelusa, za takvu sliku nisu krivi samo Evropa i njezini križari. Oni su, u oba slučaja, dakako, uvjerljivo najveći krivci i neposredni izvršioci. Ali, ni muslimansko „maslo nije bilo za ramazana“.

Književnik Tariq Ali, koga Bošnjaci bez razloga smatraju muslimanskim piscem, a čega se on sam decidirano odriče u svojoj knjizi „Sukobi fundamentalizama“, navodeći da samo potiče iz pakistanske muslimanske porodice i smatra sebe neokomunistom (pa ga se, dakle, može smatrati „neutralnim“ kad su u pitanju „muslimanska pitanja“), navodi:

„Proći će stotine godina dok rekonkvist uspije zatrti muslimansku kulturu Endelusa i stvori 'čisti' evropski identitet Španije. Pad Granade, 1492. godine, označio je kraj toga procesa. Prvi od evropskih pokušaja konačnog rješenja inauguriран je etničkim čišćenjem muslimana i jevreja sa Iberijskog poluostrva. To ne znači da je ovaj savršeni svijet uništen sa-

mo izvana. Nije bilo savršenih svjetova; endeluzijski je već bio oslabljen i ratovima između muslimana“.

O tome Latić svjedoči i stihovima koje izgovara musliman murabitun iz znamenite porodice Fihri, čiji su vojnici pristigli u pomoć iz sjeverne Afrike da bi prekinuli dugu kršćansku opsadu Sevilje i - ispostaviti će se – na duže vrijeme odgodili raspad Endelusa (jednako će poslije učiniti i muvehiduni, pristigavši – također iz Magriba – u pomoć iznova zakavženoj muslimanskoj braći):

*Zato što tako pogrešno tumačite Božiju Knjigu,
vi ste zapali u ovako žalosno stanje!
Pravite rajske dvorce,
milujete desetine žena i prilježnica,
njegujete tijela po hamamima
kako biste odagnali starost,
mirišete se šafranom i pomadama,
vaši muškarci nose svilu i zlatno prstenje,
pijete vino, pjevate ljubavne pjesme,
jašete gizdave konje,
posvunoć svirate na gitarama...
Vaši derviši „pronalaze“ Boga po crkvama i havrama
jednako kao i po džamijama.
Tako se ne čuva država!
Vama treba svježa vojnička krv, i mi goniči kamila, ka-
ko nas nazivaš,
tu krv vama donosimo!
Mi spasavamo muslimanske države!
Mi, vojnici, a ne vi, pjesnici i ljubavnici!*

Godinama uporno istražujući temu Endelusa i pišući roman o tome, sve manje sam znao što sam više saznavao o ovoj velikoj temi (zato mi je knjiga i imala nekoliko verzija), sve dok nisam uznao da je istina o toj zemlji zapretena plagiranim i lažnim sentencama. Između ostaloga, istinski heroji Endelusa opisani su kao izdajnici, i obratno, a sve je začinjavano izmišljenim sentimentalno-srceparajućim pričicama, anegdotama, izrekama i patetičnim uskli-

cima koji bi trebali biti na fonu opravdavanja propasti daleke i nes-tvarne ljepote zvane Endelus. Time je Evropa skrivala istinu i prala ruke od svojih strahovitih zločina počinjenih u ime „svetih ratova“ na jugozapadu ovoga kontinenta, a muslimanski svijet kao da se svih ovih petsto godina poslije brani onim „šta je bilo – bilo je; bi-lo, pa prošlo“.

Tako većina autora i iz današnjih muslimanskih zemalja koji se pokušavaju baviti temom Endelusa redom napadaju Philipa Hittija, a njegovu „Historiju Arapa“ smatraju gnusnim podvalama. Ali, kad se čuje ili pročita šta oni govore i pišu o Endelusu, preostaje da se s gor-činom zaključi kako se to njihovo potpuno zasniva na izvorima iz Hittijeve „Historije Arapa“, koju, eto, oni potpuno osporavaju.

E, pa sad...

Zašto je to tako? Zato što, osim što se to nije dogodilo u dva navrata u historiji odgađanja konačne propasti Endelusa (kad se preostali muslimanski svijet ujedinio u traženju da muslimanske trupe iz Magriba pređu Džebelu Tarik/Gibraltar, tjesnac između If-rikije/Afrike i Urube/Evrope, kako bi se urazumile razjedinjene muslimanske državice- gradovi i kako bi se opet ujedinile u Ende-lus i učinile ga moćnim.

Zanimljivo je da postoje tvrdnje da je jednu od tih fetvi o pomoći Endelusu iz Magriba potpisao lično zameniti Gazali.

Zahvaljujući ovim intervencijama, Endelus je prestajao biti prelahak plijen narogušenih i divljački nastrojenih križara. I to u doslovnom smislu. Jer, oni koji su osvojili Kurtubu/Kordobu i, uz ostalo, spalili biblioteku znamenitiju od one Aleksandrijske (a koja se još uvijek besmileno hoće pripisati u grijeh velikom halifi Omeru ibn Hattabu), dakle ti palioci kurtupske biblioteke s dva miliona unikatnih, rukom napisanih knjiga, bili su zaognutti vučijim koža-ma, a preko svojih glava imali su natučene „šbare“ s vučijih glava.

Osim, dakle, u ta dva davna primjera, i dalje, ni danas-danile, ne postoji muslimanski konsenzus o Endelusu. Što bi se reklo, ule-ma se razilazi...

Zašto je to tako?

Zato što su se u Endelusu smjenjivali periodi kad su тамо vladali „različiti“ muslimani: i sunije, a i ši'je, nekad emevije, nekad abasije, pa i idrisije i fatimije, nekad „pravi“ Arapi, ali i „prosti“ Berberi, eto i različite sekte iz Magriba, što je Endelus imao i svoje halife, uporedo s halifama koji su sjedili u Bagdadu, potom i Kairu... Zato oligarhijama savremenog i razjedinjenog muslimanskog svijeta ne odgovara da se sve to strpa u isti koš i napiše poštena i zajednička historija svih „vrsta muslimana“ koji su nepunih 800 godina živjeli u Endelusu i u njemu – i pored svih posrtanja – тамо izgradili civilizaciju bez premca u povijesti.

Džemaludin Latić pjesnički se baveći ovom temom, morao se dobro pomučiti da bi utvrdio glavne fakte svoje tragedije. On time dokazuje i to da bosanski muslimani, dakle Bošnjaci, nisu (ili ne bi trebali biti) preopterećeni svim mogućim unutarmuslimanskim podjelama i da su, kao autentični i autohtoni evropski muslimani, i pozvani i dužni baviti se temom Endelusa. Tim prije što sva historija bošnjačkoga naroda – i najblišnja prošlost – najviše ukazuje na to da su nama „naši stari dobri križari“, i oni iz neposrednoga susjedstva, pa nadalje, namijenili istu sudbinu kao što su je skrojili i Endelusu. I da mi možemo i trebamo mnogo toga učiti i naučiti iz historije Endelusa.

„Priča o Endelusu daje uvid u dugo poglavlje historije u kome se tri glavne monoteističke vjere nose – nekad uspješno, a nekad bez uspjeha – sa pitanjem podnošenja i obzira jednih prema drugima. To nije manje važno ni unutar svake od ovih zajednica. Pitanja odjekuju beskrajno: Mogu li muslimani biti integrirani u današnje sekularne evropske nacije, je li fundamentalističko kršćanstvo trebalo podvrći svoju djecu učenju predrasuda o vjeri, teoriji evolucije i skriptalnim istinama, mogu li muslimani Bošnjaci koegzistirati sa katolicima Hrvatima i ortodoksnim Srbima, može li obzir koegzistirati sa bezobzirnošću?“ napisla je savremena autorica, kršćanka, Rosa Menocal.

Ista autorica, koja je, „uzgred“, i Španjolka, u «The Ornament of the World», piše:

„Srpska armada je 1992. godine granatirala Nacionalnu biblioteku u Sarajevu. Svrsishodno je uništeno blizu dva miliona knjiga i više od 100.000 manuskripta. Ista armija je isti scenarij primijenila i na Orijentalni institut u istome gradu. Spaljeno je više od 5.000 jevrejskih i islamskih rukopisa. Zašto? Otkad su biblioteke postale strateški ciljevi? I napadi na ove sarajevske dvore pamćenja odigrali su se s razlozima koji nisu drukčiji od onih koji su vodili spaljivanju knjiga u Španiji te sakáćenju i uništenju dvorova pamćenja širom Endelusa. Nikako ne može biti slučajno da su paljevine u Sarajevu bile tačno na 500. godišnjicu pada Granade i progona muslimana i jevreja Sefarda iz toga grada. Treba li podsjetiti da je u vrijeme pada Granade Bosna bila muslimanska zemlja u sastavu Osmanskoga carstva, a da su među Bošnjacima, kao autohtonim Evropljanima, našli pribježište Sefardi, koji su, preko Istanbula, u Bosnu došli iz Granade?“

Uostalom, srpske metode mrvarenja i istrebljavanja muslimana u Bosni bile su, kao jaje jajetu, slične križarskim metodama u Endelusu, a one, opet, jednake masakriranju muslimana i jevreja prilikom križarskog zauzimanja Kudsa. Potom se slavni vojskovođa Jusuf Salahudin Ejjubija, pri oslobađanju Kudsa, ponio krajnje merhametli prema tamo zatečenim križarima, baš kao što se i sadašnji Bošnjaci uveliko ponašaju prema svojim katilima iz posljednje divljačko-oružane agresije i već im se izvinjavaju što su nas mučki poklali i protjerali. Samo što se još ne bi mogla izreći i pohvala našoj ludosti, ali zato što je – da bude i sreće u nesreći – agresorska ludost bezmjerna i oni nikako ne pristaju zajedno s nama.

Latić na više mjesta izlaže svoje stihove o nemilosrdnosti kršćana u Endelusu:

*I pobit ćete žene i djecu,
Mozarabljane i žuti soj, a djevojkama čast uzeti,
džamije bit će pokrštene...*

Ili, kroz usta spomenutog murabituna iz porodice Fihri, koji objašnjava I'timad:

*A vi ne znate da će kršćanske sile,
kada vas protjeraju iz Endelusa,
ponovo krenuti na Kuds-i Šerif da „oslobode“ Isusov
grob,
nakon čega će im biti otvoreni putevi
ka Mekki... Šta bi se dalje dešavalo,
to je jasno svakome ko zrno pameti ima!*

...
*Vi ste ovdje dugo, dugo opkoljeni:
opkoljeni su vaši gradovi i sela,
opkoljena su vaša tijela, ali i vaši umovi!
Vi živite u kafezu,
zaboravili ste šta je sloboda!
Iz vas progovaraju vaš strah
i merhamet naše vjere...*

Inače je taj emir Mu'tamid prethodno s vladarskog pijadestala u Išbiliji/Sevilji svrgnuo vlastitog oca, potom i emira u Kurtubi/Kordobi, pa su, kao dostatan prilog sličnim zlim međusobnim navikama i smutnjama između emirâ Endelusa, i murabituni svrgnuli njega i prognali ga s porodicom u afričku pustinju, gdje je završio u jadu i bijedi.

Poslije konstatacije o užasnom kraju emira Mu'tamida, što su historijske činjenice, Latić radnju drame prebacuje unaprijed i nadalje se tanahno (o njegovoj brižljivoj upotrebi riječi bosanskoga jezika u ovoj knjizi mogao bi se napisati poseban esej) bavi samo sudbinama svojih fiktivnih junaka, smještenih u najsuroviju stvarnost nestajućeg Endelusa, gdje kršćani najokrutnijim i najperfidnijim metodama istrebljuju i posljednje muslimane, a i jevreje, u zemlji u kojoj *i zidovi imaju uši*, a ti se kršćani *mole u katedralama koje su donedavno džamije bile*, dok po toj zemlji gore lomače i gdje i stotine hiljada silom pokrštenih hoće istrijebiti ašovima ognjenim.

U takvoj konstelaciji, neminovan je tragičan kraj svih junaka Latićeve poeme, ništa manje sretniji i po one rijetke njegove likove koji će preživjeti, a koji su bili u prijateljstvu s nekadašnjim komšijama muslimanima.

*Jutro je, a na Endelus se naš
spušta vječna noć: još samo jedna svijeća
u njenoj tami gori...*

Kršćanski autor Nietzsche, u svom djelu „Antikrist“, ističe: „Čudesni svijet maurske kulture Španije, u osnovi najsrodniji *nama*, izraženiji po duhu i senzibilnosti nego Rim i Grčka, bio je pregažen (da ne kažem čijim nogama). Zašto? Jer je držao do sebe, jer je svoj nastanak zahvaljivao muževnim instinktima, jer je životu govorio *da*, i to je govorio sa rijetkom i dragocjenom istančanošću maurskog života... Kasnije, križari su se borili protiv nečeg pred čim je bilo priličnije da su padali ničice u prašinu – protiv kulture pred kojom bi se čak i naš 19. vijek morao osjećati vrlo ubogim, veoma poznim“.

Drugo je, pak, pitanje to što „maur“, iako i među Bošnjacima odomaćen kao uobičajen naziv, ima pogrdno značenje, i to baš u smislu natuknice „crnčuga“. Ali, ostalo je, kad je od Nietzschea, i mnogo više nego pošteno iskazano.

U završnim poglavljima, odnosno činovima Latićeve drame u stihovima dolazi do izražaja njegovo prefinjeno znanstveno poznavanje svih triju vjera. Ali – za razliku od „Srebreničkog inferna“, kad i poslije svega želi ponuditi nadu, pa i to da se prevlada mržnja i stekne i neko vjersko međurazumijevanje – ovdje je, znajući šta se konačno zbilo u Endelusu i s Endelusom, progovorio o nepomirljivoj konfrontaciji između islama, kršćanstva i judaizma kao velikih religija:

*Križ i polumersec će uvijek zaumno ratovati
i progoniti lukavu šestokraku, koja je samo na svojoj
strani,*

*premda je obojica sebi mame, svaki misleći da će s njim,
i svakoga ko ih pokuša izmiriti,
njihov će gromovnik strti!
Krvavim mačevima ludaci istinu guše,
od nje bludnicu prave!
Svijet tone u zlo koje nema dna;
Kain ubija Abelja, Lucifer progoni anđele!
U ovoj zemlji kvasa ljudska ludost...*

Preostala su samo još tri stiha iz prethodnoga monologa (koji izgovara Don Juan, nekadašnji seviljski kršćanski kadija i priatelj nekadašnjeg emira Mu'tamida, koji je, nekad, dok mu se moglo, svojoj ženi I'timad snijeg dočaravao tako što je naložio da se ispod prozora „preko noći“ zasadi plantaža badema, čiji se behar krunio poput snijega), i – zavjesa pada.

To što je posljednja riječ ove poeme natuknica u zagradi (didakalija) o zavjesi, dodatno svjedoči vrijednost „Mjesecine endeluske noći“. Trebalо je ne samo dugo istraživati i imati znanje o tome, dakako i vještini, nego i veliku smjelost, pa se usuditи napisati ovu poemu kao pozorišni tekst. Treba, naime, priznati da je gledanje pozorišne predstave kudikamo lahgodnije od čitanja izvornog teksta u dramskoj formi. Međutim, ova knjiga, koja bitno obogaćuje raznolikost formi naše književnosti, iako je u spisateljskoj izvedbi bila krajnje zahtjevna, čita se s lahkoc̄om. To je vrlo teško dosegnuti i to, očito, mogu samo rijetki, izuzetno talentirani i zreli autori. Džemaludin Latić začuđujuće potvrđuje to oboje svojom „Mjesecinom endeluske noći“.

DODATAK

BIBLIOGRAFIJA MONOGRAFSKIH IZDANJA O MUSLIMANSKOJ ŠPANIJI NA EVROPSKIM JEZICIMA

- Arié, Rachel. *Aspects de l'Espagne musulmane*. Paris: De Boccard, 1997.
- Arié, Rachel. *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*. Leiden : E.J. Brill, 1990.
- Clot, André. *L'Espagne musulmane: VIIIe-XVe siècle*. Paris: Perrin, 2004.
- Brett, Michael und Werner Forman. *Die Mauren: Islamische Kultur in Nordafrika und Spanien*. Atlantis: Luzern, 1986.
- Bossong, Georg. *Das maurische Spanien. Geschichte und Kultur*. München: C. H. Beck, 2007.
- Burckhardt, Titus. *Die Maurische Kultur in Spanien*, 2., überarb. u. erw. Aufl., München: Callwey 1980.
- Lowney, Christopher. *A Vanished World: Medieval Spain's Golden Age of Enlightenment*, Free Press, New York 2005.; ponovljeno izdanie (mehki uvez): *A Vanished World: Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain*, Oxford University Press, Oxford etc. 2006.
- Dodds, Jerrilynn D., María Rosa Menocal & Abigail Krasner Balbale, *The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the making of Castilian culture*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, 2nd revised edition. Brill: Leiden, Boston, 2005.
- Guichard, Pierre. Al-Andalus: *Acht Jahrhunderte muslimischer Zivilisation in Spanien*. Wasmuth: Tübingen, 2005.
- Harvey, L.P. *Islamic Spain 1250 to 1500*. Chicago and London: the University of Chicago Press, 1990.
- Heymann, Fritz. *Morte o battesimo: una storia dei marrani*. Firenze: La Giuntina, 2007.

- Hoenerbach, Wilhelm (Hrsg.). *Islamische Geschichte Spaniens. Übersetzung der A'māl al-a'lām und ergänzender Texte*. Zürich, Stuttgart: Artemis 1970.
- Hottinger, Arnold. *Die Mauren: Arabische Kultur in Spanien*, 2. Aufl. München: Fink 2005.
- Meyerson, Mark D. *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. Harlow: Longman, 1997.
- Jayyusi, Salma Khadra, ed. *The legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill 1992.
- Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Maisonneuve & Larose, 1999.
- Martinez-Gros, Gabriel. *Identité andalouse*. Arles: Sindbad-Actes Sud, 1997.
- Mazzoli-Guintard, Christine. *Villes d'al-Andalus: l'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane, VIIIe-XVe siècles*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1996
- Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston, New York, London: Little, Brown and Company, 2002.
- Pick, Lucy K. *Conflict and Coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*. Ann Arbor, Michigan: Univ. of Michigan Press, 2004.
- Sánchez-Albornoz y Menduiña, Claudio. *L'Espagne musulmane*. Paris: OPU, 1985.
- Tedeschi, Mario. *Tre religioni a confronto : cristiani, ebrei e mussulmani nel basso Medioevo spagnolo*. Torino: G. Giappichelli, 1992.
- Vernet, Juan. *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*. Zürich, München, 1984.

Asim Zubčević

HADŽI HAFIZ HALID-EF. HADŽIMULIĆ

Hadži hafiz Halid-ef. Hadžimulić rođio se u Sarajevu 1. januara 1916. god. od oca Alije i majke Aiše (rođ. Kulenović). Mekteb je pohađao u Džininom sokaku pred ocem, inače muallimom, a Kur'an je naučio napamet kada je imao osam godina. Nakon osnovne škole završio je Šerijatsku gimnaziju 1937. god., a potom Višu islamsku šerijatsku teološku školu. Studij romanistike okončao je u Zagrebu 1942. god. Na Filozofskom fakultetu u Sarajevu diplomirao je orijentalistiku 1955. god.

U toku Drugog svjetskog rata radio je u Gradskoj štedionici u Sarajevu, a od 1947. do 1960. god. obavljao dužnost službenika u Vakufskom povjerenstvu i Vakufskoj direkciji, također u Sarajevu. Od 1961. radio je kao bibliotekar u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, sve do odlaska u penziju krajem 1981 god., ali je nekoliko godina tamo nastavio raditi kao honorarni saradnik. Od 1983. do 1986. god. hafiz Hadžimulić je predavao Kira'et na Islamskom teološkom fakultetu (danas Fakultet islamskih nauka) u Sarajevu.

Hifz je zvanično položio 1963. god. U njegovoj porodici bilo je puno hafiza: majka Aiša, brat Mustafa, dedo Džafer Kulenović, dvojica daidža, te amidža Muhammed-ef. Hadžimulić (1866.-1918.), imam Begove džamije i profesor na Šerijatskoj sudačkoj školi. Kao muhaffiz, hafiz Hadžimulić je izveo 16. hafiza.

Dugo godina hafiz Hadžimulić je obavljao imamsku, hatibsку i muallimsku dužnost u više sarajevskih džamija i mekteba, ali njegovo ime je za mnoge bilo sinonim za Carevu džamiju u kojoj je između 15.1.1968. i 7.10. 1994. god. održao hiljadu hutbi. Džume su mu bile posebno cijenjene i dobro posjećene, a neke od njegovih hutbi objavljene su u Glasniku IZ-e. Koliko je poznato, za obavljanje imamske i hatibske dužnosti nije primao plaću, već se isključivo izdržavao od plate bibliotekara u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.

Ramazanom je učio mukabele u nekoliko džamija, a mnoge Sarajlije pamte njegovo učenja dove kojom se, sa završetkom mukabele, sa sjetom ispraćao ramazan (“el-firak, el-firak, el-firak, ja šehre ramadan...”).

Hafiz Hadžimulić je bio kazivač Mesnevi, nastavljač tradicije sarajevskih mesnevi-hana. Dersove iz Mesnevi držao je sedmično, a jednom godišnje, 17. decembra, i posebno, u sklopu obilježavanja Šebi-arusa. Prije preseljenja dovršio je prevođenje tog velikog Rumijevog djela u naš jezik i za nadati se je da će njegovi učenici i nastavljači taj prijevod objaviti.

Pored učenosti, visoke izobrazbe i poznavanja jezika (arapski turski, perzijski, francuski, talijanski i njemački), hafiza Hadžimulića su kraslile pobožnost, blagost, skromnost, ljubaznost, pristupačnost, nesebičnost i općenito, vrhunski èdeb. U poslu je bio samozatajan. Često se zaboravlja da je bio ključni saradnik Kasim-ef. Dobrače u pripremi prva dva sveska *Kataloga arapskih, turskih i perzijskih rukopisa* Gazi Husrevbegove biblioteke. Iako već u penziji, imao je udjela i u izradi trećega *Kataloga*, štampanog 1991. Svojevremeno je odbio ponuđeno mu mjesto šefa kabineta reisa Sulejman-ef. Kemure.

Hafiz Hadžimulić je bio posljednji iz naraštaja bosanske uleme na koju je palo breme očuvanja i prenošenja vjere u jednom teškom dobu, obilježenom progonima vjere i vjernika. Jedan je od onih koji su pokušavali zaustaviti rušenja sarajevskih džamija provođena od komunističke vlasti poslije Drugog svjetskog rata. Nakon agresije na Bosnu predvodio je napore za obnovu nekih od tih porušenih džamija, poput Kalin Alijine kod Narodnog pozorišta, te Bakr-babine na Atmejdalu.

Njegova stara bosanska kuća u ulici Curak bila je dugo godina okupljalište ljudi željnih znanja, mudrosti i nasihata. Nije se nikada oženio, a za svoje učenike imao je običaj reći: “To su moji sinovi.” Među narodom je hafiz Hadžimulić bio omiljen, rado pozivan na mevlude, vjenčanja, akike i ikrar-dove.

Recimo još da je kao mladić volio fudbal, a neko vrijeme je igrao za Fudbalski klub *Đerzelez*. O hafizu Hadžimuliću napisana je knjiga: Nedžmudin Nesuh, *Zlatni bejt (iz životopisa hadži hafiza Halida Hadžimulića)*, Sarajevo, 2006.

Hafiz Hadžimulić preselio je na Ahiret 8. 1. 2011. /4. safera 1432. god. u 95. godini života. Dženaza mu se klanjala u haremu Begove džamije u ponedjeljak, 10. januara 2011. god. poslije ikin-dije namaza. Veliku dženazu u prisustvu više hiljada vjernika predvodio je reis ul-ulema dr. Mustafa-ef. Ceric. Ukopan je u haremu Bakr-babine džamije na Atmejdalu.

Almir Fatić

**AKADEMSKE AKTIVNOSI NA
FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA U
SARAJEVU U 2010. GODINI**

(Izbor iz: Izvještaja o odgojno-obrazovnom
radu na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu u
2010. godini)

I. NASTAVNI PROCES

A. Dodiplomski studij

Nakon zajedničke promocije diplomanata i magistranata Univerziteta u Sarajevu koja je održana u "Zetri" u subotu, 6. 11. 2010. godine, u atriju Fakulteta izvršena je deveta svečana dodjela diploma diplomantima i magistrantima Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Diplome je dobitilo ukupno 69 diplomanata, 39 profesora islamske teologije, 19 profesora religijske pedagogije i 11 diplomiranih imama, hatiba i muallima te četiri magistranta. Najuspješniji diplomanti su: Fadilj Maljoki s prosjekom ocjena 9.96 na Teološkom smjeru, Rašida Ćeman s prosjekom ocjena 8.29 na Smjeru religijske pedagogije i hfz. Fahir Arnaut s prosjekom ocjena 8.85 na Smjeru za imame, hatibe i muallime.

B. Postdiplomski studij

Krajem februara 2010. god. pokrenuta je nastava na postdiplomskom studiju za šestu generaciju studenata pod jedinstvenim naslovom "Savremene islamske studije".

U protekloj akademskoj godini na Fakultetu islamskih nauka odbranjeno je četiri magistarske radnje:

- Alma Omanović – Veladžić, 18. 11. 2009. god., "Sarajevo u hronici Muhameda Enverija Kadića 1839.-1878.;
- Amra Imamović, 2. 2. 2010., "Priroda potrebe za religioznošću kod mladih";
- Dževad Pleh, 3. 2. 2010., "Bosanska kuća i savremeno stanovanje u islamskoj tradiciji";
- Devad Hrvačić, 21. 4. 2010., "Fenomen idžazetname, s posebnim osvrtom na hadiske idžazetname kod Bošnjaka.

C. Doktorat

U četvrtak 2. decembra 2010. god., u Rektoratu Univerziteta u Sarajevu, rektor - promotor prof. dr. Faruk Čaklovica promovirao je 12 doktora nauka. Među njima i doktora islamskih nauka kurra hafiza dr. Dževada Šošića.

Najviši naučni stepen doktora islamskih nauka na Fakultetu islamskih nauka u protekloj godini postigao je mr. Ahmed Adilović, uspješno odbranivši 19. 4. 2010. god. doktorsku disertaciju pod naslovom: "Masa'il Nafi' ibn al-Azraq"

D. Vijeće za postdiplomski studij

U prošloj godini Vijeće je održalo sedam sjednica. Sve odluke, zaključci i informacije koje su podnesene i usvojene na sjednicama NNV-a, a odnose se na postdiplomski studij, prvo su izložene, o njima se diskutiralo i zaključci su doneseni na sjednicama Vijeća za postdiplomski studij.

E. Komisija za nostrifikaciju diploma i priznavanje ispita

Komisija je u prošloj godini primila ukupno 15 zahtjeva, 11 zahtjeva za nostrificiranje diploma dodiplomskog studija i četiri zahtjeva za nostrificiranje diploma postdiplomskog studija.

Diplome dodiplomskog studija su stečene na sljedećim univerzitetima:

- | | |
|------------------------------------|--------------|
| - Islamski univerzitet u Medini | - 5 diploma; |
| - Univerzitet Al-Azhar u Kairu | - 2 diplome; |
| - Univerzitet Marmara u Istanbulu | - 1 diploma; |
| - Univerzitet "Selčuk" u Konji | - 1 diploma; |
| - Naučni centar Kom u Komu | - 1 diploma; |
| - Univerzitet "Payame Nour" u Komu | - 1 diploma. |

Diplome postdiplomskog studija su stečene na sljedećim univerzitetima:

- Univerzitet Ez-Zejtuna u Tunisu
- Univerzitet Kralj Sa'ud u Rijadu
- Univerzitet Marmara u Istanbulu
- Univerzitetski institut "Dawa" u Bejrutu.

II. EDUKACIJSKI PROJEKTI

Proteklu 2010. god. na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu obilježilo je održavanje niza značajnih naučnih skupova, seminara, kurseva, tribina, promocija i javnih predavanja s ciljem sagledavanja savremenih tokova mišljenja u Bosni i Hercegovini i šire, analiziranja postojećeg stanja, prije svega, na polju islamskog obrazovanju u BiH i regiji te projiciranja pozicije vjere u eri globalizacije.

A. Naučne konferencije, seminari, okrugli stolovi i skupovi

U toku 2010. god. održano je nekoliko naučnih skupova, konferencija i savjetovanja čiji je organizator ili suorganizator bio Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.

a) Međunarodna konferencija: Budućnost vjere u eri globalizacije

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Asocijacija muslimanskih društvenih znanstvenika Ujedinjenog Kraljevstva (AMSS UK), Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) i Centar za napredne studije organizirali su 19. i 20. septembra Međunarodnu konferenciju pod naslovom: "Budućnost vjere u eri globalizacije".

Izlagачi koji su se predstavili na ovoj međunarodnoj konferenciji su eminentni profesori s prestižnih fakulteta iz BiH i svijeta kao što su: Abdulhamid Ebu Sulejman, Abdelwahab El-Affendi, Antony T. Sullivan, Joseph Montville, Randa Kuziez, Robert D. Crane, Yasir Suleiman, Mehmet Asutav, Fivaz Mughal, Douglas Johnston, Nik Muhamad Hafiz Hassan, Yasir Yilmaz, Noreen Herzfeld, Maszlee Malik, Farhan Mujtahid Chak, Azzedine Azimani, Muhammad Imran Khan, Arolda Elbasani, Gulsen Kava Osmanbassoglu, Mehmet Can, Z. Hafsa Orhan Astrom, Zulkifli Hasan, Fawad Khaleel, Ridhwan Bin Mohd Basor, Ali Fisher, Mustafa Cerić, Ismet Bušatlić, Enes Karić, Fikret Karčić, Mato Zovkić, Ermin Sinanović, Mehmed Elezović, Mirza Hadžirušević i Hasan Džilo.

Kao uvod u ovu dvodnevnu međunarodnu konferenciju u subotu je održana promocija knjiga prof. dr. Abdulhamida Ebu Sulejmana "Kur'anska vizija" u prijevodu dr. Enesa Karića i "Kriza islamske civilizacije" u prijevodu Ahmeda Halilovića.

b) Međunarodna konferencija: Islamski udžbenici i nastavni planovi i programi u Jugoistočnoj Evropi

Univerzitet u Beču, istraživačka jedinica Islamska vjerska pedagogija i Univerzitet u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, zajednički su organizirali Međunarodnu konferenciju "Islamski udžbenici i nastavni planovi i programi u Jugoistočnoj Evropi". Konferencija je održana u Sarajevu od 22. do 24. oktobra i bavila se pitanjem doprinosa vjerskog obrazovanja integraciji muslimana u Evropi. Na konferenciju su pozvani najrenomiraniji znanstvenici s područja obrazovanja i teologije iz jedanaest evropskih država, pretežno iz Jugoistočne Evrope.

c) Simpozij o prof. Muhamedu Tajibu Okiću

U prostorijama Bošnjačkog instituta u Sarajevu 28. i 29. 6. 2010. godine realiziran je međunarodni simpozij posvećen prof. Muhamedu Tajibu Okiću.

Organizatori ovog simpozija su Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i Predsjedništvo vjerskih poslova Republike Turske, a predavači profesori sa Teološkog fakulteta u Ankari i Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, kao i drugi gosti. Na simpoziju se govorilo o životu i djelu Muhameda Tajjiba Okića koji je ostavio veliki trag u razvoju islamskih nauka u Turskoj u periodu nakon Drugog svjetskog rata, ali i o brizi Turske za muslimanske zajednice u osmanlijskoj kulturnoj zoni.

d) Seminar: Islamski diskurs u/za BiH: stanje, perspektive i prioriteti

Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu 20. 1. 2010. godine u organizaciji: Instituta za proučavanje tradicije Bošnjaka, Fakultete

ta islamskih nauka u Sarajevu i Centra za napredne studije održan je seminar "Islamski diskurs u/za BiH: stanje, perspektive i prioriteti". Na seminaru se govorilo o tumačenju šerijata u Bosni i Hercegovini kao i o prioritetima islamsko-pravnog diskursa u BiH te o islamskom diskursu o ženi u Bosni i Hercegovini.

Predavači na ovom seminaru bili su: prof. dr. Enes Karić, prof. dr. Fikret Karčić, prof. dr. Enes Ljevaković, mr. Mustafa Hasic, prof. Mehmedalija Hadžić, Vehid-ef. Arnaut te mr. Zehra Alispahić.

*e) Okrugli sto: Bošnjačko razumijevanje
islama u XX stoljeću*

Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH u suradnji s Fakultetom islamskih nauka u Sarajevu organiziralo je 26. aprila 2010. okrugli sto o temi "Bošnjačko razumijevanje islama u XX stoljeću".

Povod i polazišni referentni tematski okvir za ovaj okrugli sto predstavljala je knjiga koja je 2009. godine izašla u izdanju Udruženja ilmijje pod naslovom: "Ka obnovi islamske misli: bošnjačko razumijevanje islama u 20. stoljeću".

Učesnici na ovom okruglom stolu su bili: prof. dr. Enes Karić, prof. dr. Fikret Karčić, prof. dr. Fuad Sedić, doc. dr. Dževad Hodžić, dr. Samir Beglerović, dr. Harun Hadžić, mr. hfz. Behija Durmišević, g. Mustafa Spahić i g. Nusret Čančar. Moderator je bio mr. Zehra Alispahić.

*f) Diskusija: Islam u referentnim djelima:
evolucija evropske islamistike*

Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu održana je 21. maja 2010. god. diskusija pod nazivom "Islam u referentnim djelima: evolucija evropske islamistike". Govornici na ovom skupu su bili: prof. dr. Enes Karić, prof. dr. Fikret Karčić i mr. Ahmet Alibašić.

Na skupu se govorilo o postojećim enciklopedijama i leksikonima o islamu i njihovom značaju kada su u pitanju izvori i priručnici za sistematsko, sveobuhvatno i referentno informiranje o određenim znanstvenim područjima.

Razgovor je organiziran u povodu izlaska prvog toma *Godišnjaka muslimana Evrope*, čiji je izdavač Brill, Leiden. Jedan od institucionalnih partnera na projektu je Centar za napredne studije. Urednici godišnjaka su Jørgen S. Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Brigitte Maréchal i Christian Moe. U toku diskusije posebno se razgovaralo o potrebi i mogućnostima izrade jednog referentnog djela o islamu na bosanskom jeziku.

B. Katedre, kursevi, sekciјe

Nastavljeno je u 2010. god. održavanje ranije pokrenutih edukacijskih programa.

a) Ikbalova katedra

"Pjesništvo i filozofska misao Muhammeda Ikbala" tema je tribine koja je u organizaciji Univerziteta u Sarajevu održana u utorak, 5. januara 2010. u Rektoratu. Izlagači na ovom skupu bili su ambasador Islamske Republike Pakistan u BiH Saleem Gawhar, profesori na Fakultetu islamskih nauka prof. dr. Enes Karić, prof. dr. Džemal Latić i dr. Hilmo Neimarlija te profesor na Filozofskom fakultetu Shahab Yar Khan.

Ikbalovu katedru Fakultet islamskih nauka u Sarajevu je u saradnji s Ambasadom Islamske Republike Pakistan u Bosni i Hercegovini otvorio 28. augusta 2008. godine.

b) Diploma u islamskim naukama - osma generacija

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu je po osmi put organizirao tromjesečni program pod nazivom "Diploma u islamskim naukama" (*Diploma in Islamic studies*).

Program je pokrenut 1. februara za polaznike na engleskom jeziku, a sutradan 2. februara i na bosanskom jeziku. Program "Diploma u islamskim naukama" na bosanskom jeziku uspješno je završilo deset od prijavljenih 13 kandidata, a na engleskom jeziku šesnaest od devetnaest prijavljenih.

c) Kurs arapskoga jezika

U akademskoj 2009./2010. godini Katedra jezika i književnosti (mr. Zehra Alispahić, mr. Amira Trnka i prof. dr. Kemal Kamil Mahmud) nastavila je s organiziranjem Kursa arapskog jezika za građanstvo na tri nivoa: početnom A, B i C. Kursevi su obuhvatili 42 sata nastave, organizirani su u večernjim terminima, a diplomu uspješno završenog kursa nivoa A dobilo je šest kandidata, a nivoa B i C dva kandidata.

d) Sekcija hifza

U okviru Katedre za Kira'et i Imamet već godinama djeluje Sekcija hifza. Vodi je prof. dr. hfv. Fadil Fazlić, a svoj doprinos radu sekcije nesebično daju i dr. hfv. Dževad Šošić, viši asistent na Katedri za Kira'et i Imamet, mr. hfv. Kenan Musić, viši asistent na Katedri Hadisa i demonstratori, u ranijim godinama Mensur Kerla i ove godine Abdulaziz Drkić.

Kod prof. dr. hfv. Fadila Fazlića hifz uči četiri kandidata, isto toliko kod dr. hfv. Dževada Šošića, a kod mr. hfv. Kenana Musića sedam s dodiplomskog i tri kandidata s postdiplomskog studija. Trud i zalaganje studenata nagrađuje se stipendijom.

e) Sekcija hadisa

Zbog velikog interesiranja studenata prošle godine je pokrenuta Sekcija hadisa. Sekcija djeluje pri Katedri Hadisa, a vodi je mr. hfv. Kenan Musić. Osnovni cilj rada sekcije jeste upoznavanje s različitim aspektima Poslanikovog, a.s., života, izučavanje hadiskih tekstova i hadiskih znanosti općenito. Časovima prisustvuje od 12-15 studenata sa svih godina dodiplomskog studija.

C. Tribine, promocije i javna predavanja

U protekloj kalendarskoj godini na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu nastavljeno je s održavanjem "Tribine mjeseca", promovirana su najznačajnija izdanja Fakulteta, dok su profesori uz svoje redovne obaveze držali i javna predavanja. Bili smo, također, počastovani i gostovanjem istaknutih naučnih i javnih radnika s Istoka i Zapada.

*a) Razgovor o knjizi Predstavljanje islama
u Zapadnoj misli*

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, British Council i Centar za napredne studije organizirali su 26. maja 2010. god. razgovor o knjizi Ian Almonda pod naslovom: "Predstavljanje islama u Zapadnoj misli" (Representations of Islam in Western Thought). Osim autora dr. Iana Almonda o knjizi su govorili: prof. dr. Enes Karić, prof. dr. Ugo Vlaisavljević i prof. dr. Nevad Kahteran.

*b) Tribina o prijevodima iz bosanske
književnosti i književnosti
južnoslavenskih naroda na arapski
jezik*

Džemaluddin Sejjid Ahmed je prevodilac s bosanskog na arapski mnogih reprezentativnih proznih, poetskih i dramskih književnih djela. On je zainteresiranima 25. oktobra 2010. god. u amfiteatru Fakulteta govorio o svome radu, općenito o privlačnostima i poteškoćama prevodenja te otkrio prisutnima da je posljednje djelo koje je preveo na arapski jezik "Islam u očima kršćanske Evrope" prof. dr. Adnana Silajdžića.

*c) Promocija knjige Tumačenje dragulja
poslaničke mudrosti Abdullaha
Bošnjaka*

U četvrtak, 23. 12. 2010. godine u amfiteatru Fakuleta islamskih nauka u Sarajevu održana je promocija bosanskog prijevoda *Tumačenja dragulja poslaničke mudrosti*, Abdullah-ef. Bošnjaka.

Prijevod komentara Abdullahe Bošnjaka promovirali su: prof. dr. Ismet Bušatlić, Mohammad Bagher Soleimaniamiri, direktor Instituta Ibn Sina; prof. dr. Enes Karić i dr. Mubina Moker. Prisutnima se na kraju obratio i akademik Rešid Hafizović, prevodilac komentara, koji je uz zahvalnost svima prisutnima, posebno promotorima, istakao da bez razumijevanja vlastite intelektualne i duhovne baštine, ne možemo govoriti o samosvijesti, jer ona je plod odnosa naše sadašnjosti sa našom prošlosti.

III. KADROVSKI PROJEKTI

U 2010. godini docenti dr. Murat Dizdarević i dr. hfz. Fadil Fazlić izabrani su u zvanje vanrednog profesora, zbog odlaska na bolovanje mr. Amine Arnautović-Bavčić, asistenta za Engleski je-

zik (Katedra jezika i književnosti), za održavanje vježbi angažirana je Lisa Klane, spoljni saradnik. Također je nastavljeno s ranjom praksom angažiranja uspješnih studenata kao demonstratora. Umjesto Mensura Kerle kao demonstrator na Katedri Kiraeta i Imame-ta angažiran je Abdulaziz Drkić, a umjesto Fatime Velić Amina Begić.

a) Dislocirana nastava FIN-a u Travniku

U Travniku u prostorijama FIN-a, Smjer za imame, hatibe i muallime 3. marta svečano je započelo s radom odjeljenje dislocirane nastave.

b) Studijski boravak u SAD-u

Mr. Dina Sijamhodžić-Nadarević, viši asistent na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, provela je ljetni semestar akad. 2009/10. godine na stručnom usavršavanju u Sjedinjenim Američkim Državama kao polaznik Junior Faculty Development Programa (JFDP). Mr. Dina Sijamhodžić-Nadarević svoj studijski boravak na nivou doktorskih studija realizirala je na Kent State univerzitetu, država Ohio, u oblasti visokog obrazovanja te evaluacije i mjerenja. Studijski boravak na Kent State univerzitetu koordinirao je "Gerald H. Read" - centar za internacionalno i interkulturnalno obrazovanje.

c) Ljetna škola u Štutgartu

Već šestu godinu studenti Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu pohađaju ljetnu školu o kršćansko-muslimanskim odnosima, koja se održava u Štutgartu. Organizator ove ljetne škole je Biskupska akademija u Rotenburgu, Štutgartu, odnosno njezin dekan dr. Hansjörg Schmid. U 2010. godini predstavnice Fakulteta bile su studentice Semha Seferović i Sanela Mešinović.

d) Međureligijski dijalog u Altenburgu

U Benediktinskom samostanu Altenburg u Donjoj Austriji od 4. do 24. jula 2010. god. održao se Drugi međunarodni kršćansko-islamski ljetni univerzitet. Ovim predavanjima se nastavila višedeničijska tradicija međureligijskog dijaloga u Austriji i na Bečkom univerzitetu. Ljetni univerzitet se održava svake druge godine u samostanu Altenburga, a nastava se odvija u sklopu Bečkog univerziteta te traje tri sedmice. Predavanja su držali eminentni profesoari poput: prof. dr. Ingeborg Gabriela, Mathisa Rohea, Javida Rehemana i dr.

Na Ljetnom univerzitetu učestvovalo je 46 studenata prava i teologije iz sedamnaest zemalja (Kamerun, Saudijska Arabija, SAD, Australija, Rumunija, Njemačka, Austrija...). Predstavnici Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu su bili: Azra Hadžić, Emina Husika i Orhan Jašić.

e) Studijski boravak u Siriji

U okviru saradnje Fakulteta s Islamskom fondacijom "Šejh Ahmed Kuftaro" svršenici dodiplomskog studija imali su priliku i ove godine pohadati dvomjesečni kurs arapskog jezika u Damasku. Kandidiralo se pet kandidata, a kurs su uspješno završili Dženan Imamović i Edin Suša. Finansiranje smještaja i organiziranje kursa osigurala je Islamska fondacija "Šejh Ahmed Kuftaro", odnosno njezin direktor dr. Salahuddin Kuftaro.

f) Potpisani Ugovor o nastavno-naučnoj i naučno-istraživačkoj saradnji

U petak, 26. 3. 2010. god., dr. Redžep Boja, dekan Fakulteta islamskih studija u Prištini, i dr. Ismet Bušatlić, dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, potpisali su Ugovor o nastavno-naučnoj i naučno-istraživačkoj saradnji.

IV. IZDAVAČKI PROJEKTI

Nastavljeno je s priređivanjem i publiciranjem obaveznih tekstova sakupljenih u hrestomatije za svaki pojedini predmet. Do sada ih je publicirano trideset i sedam, a jedna u protekloj godini *Engleski tekstovi* – priredio prof. dr. Murat Dizdarević. Osim hrestomatija Fakultet je u saradnji s IC "El-Kalem" priredio i objavio djelo: *Muhammed Pašić - zaboravljeni direktor Šerijatske sudske škole* prof. dr. Omera Nakičevića, a u saradnji sa Tarikatskim centrom u Sarajevu djelo *Abdulkadir Gaylani i derviški red kaderija* dr. Samira Beglerovića te *Zbornik radova br. 14.*

V. POSJETE

U prošloj godini predstavnici Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu posjetili su nekoliko institucija s ciljem uspostavljanja ili produbljivanja postojeće saradnje, kao što su bili i domaćini brojnim uglednim gostima iz zemlje i svijeta.

A. Posjete predstavnika Fakulteta drugima

Predstavnici Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu u 2010. god. posjetili su nekoliko naučno-obrazovnih institucija u zemlji i inozemstvu, ali istovremeno, posebno u mjesecu ramazanu, upriličene su posjete medžlisima IZ-e u BiH.

a) Dekani islamskih fakulteta u Sarajevu i Zenici posjetili Univerzitet u Linköpingu

Dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu prof. dr. Ismet Bušatlić i dekan Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici prof. dr. Zuhdija Adilović su od 3. do 6. maja 2010. godine boravili u službenoj posjeti Univerzitetu u Linköpingu/Norrköpingu. Radi se o

uzvratnoj posjeti Univerzitetu u Linköpingu s obzirom da su profesori ovog Univerziteta u jesen 2009. godine boravili u službenoj posjeti našim fakultetima.

Predavanje za studente Univerziteta Linköping o temi "Religioznost u BiH" održao je dr. Ismet Bušatlić. Istog dana, dekane je primio i biskup Martin Lind gdje su razmijenjena mišljenja o institucijama i aktualnim projektima. Dan poslije, predavanje za studente o temi: "Vjeronauka u odgojno-obrazovnom procesu u BiH" održao je dr. Zuhdija Adilović. Gosti su imali priliku posjetiti, osim različitih institucija i vjerske, kulturne i historijske znamenitosti Kraljevine Švedske.

b) Posjeta Tübingenu

U Tübingenu je 26 i 27. 11. 2010. god. održan međunarodni simpozij pod naslovom: "Islam, Religion and State". U programskim sesijama pod nazivom: "Religion, Ethnicity, and Political Orientation", "State and Religion", "Theological Education and Religious Instruction in (public) Schools - in Comparison", ispred FIN-a govorili su dekan prof. dr. Ismet Bušatlić, prof. dr. Hilmo Neimarlija, akademik prof. dr. Enes Karić i mr. Asim Zubčević a ispred Evangeličkog teološkog fakulteta u Tübingenu dekan prof. dr. Volker Drehsen, prof. dr. Jürgen Kampmann, prof. dr. Friedrich Schweitzer, prof. dr. Stefan Schreiner i dr. Alen Kristić sa Katoličkog teološkog fakulteta u Sarajevu.

c) Susret profesora teoloških fakulteta u Ljubljani

U petak, 14. maja 2010. godine, organiziran je susret profesora Fakulteta islamskih nauka s profesorima Teološkog fakulteta u Ljubljani. Susret je organiziran na Teološkom fakultetu u Ljubljani. Delegaciju iz Sarajeva predvodio je dekan prof. dr. Ismet Bušatlić. Zajedno s dekanom bili su prof. dr. Enes Karić i prof. dr. Adnan Si-

lajdžić. U ime domaćina spomenutu delegaciju primio je dekan Teološkog fakulteta prof. dr. Stanko Gerjolj, prof. dr. Drago Ocvirk, prof. dr. Janez Juhant, prof. dr. Marjana Hercet i prof. dr. Mari Osredkar. Susretu su prisustvovali muftija dr. Nedžad Grabus i sekretar IZ-e u Sloveniji Nevzet Porić.

d) Posjeta Islamskom centru u Zagrebu

U sklopu posljednje ovogodišnje tribine četvrtkom u Islamskom centru u Zagrebu 16. decembra organizirana je posjeta dekana prof. dr. Ismeta Bušatlića i profesora Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu: prof. dr. Hilme Neimarlije, akademika Enesa Karića i doc. dr. Dževada Hodžića. Tema tribine bila je: "Trideset i tri godine rada Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu".

e) Posjeta Teočaku

Profesori Fakulteta islamskih nauka iz Sarajeva u nedjelju, 13. 6. 2010. godine, posjetili su općinu Teočak i tom prilikom obišli prirodna i kulturna bogatstva ove općine. Upriličen je obilazak šehidskih mezarja u Centru i Sniježnici, linija odbrane tokom minule agresije na Grebenu, jezera Sniježnica, a ono što ih je posebno oduševilo jeste Fethija džamija stara 462 godine i tvrđava iznad nje. Povod ove posjete bila je promocija knjige "Teočak kroz protok vremena" autora Omera i Ibrahima Nakičevića.

f) Posjeta Srebrenici

U subotu 26. juna 2010. godine Univerzitet u Sarajevu je, treću godinu zaredom, organizirao posjetu nastavnika, saradnika i studenata Srebrenici. Među brojnim posjetiocima bili su studenti, profesori i ostali uposleni s Fakulteta islamskih nauka, njih trideset i četvero. Ovu priliku delegacija s Fakulteta iskoristila je da iskaže

svoju podršku povratku u Srebrenicu donirajući 1.000,00 KM za mektepsku djecu Srebrenice.

g) Ramazanska posjeta Tešnju

Delegacija Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, koju su činili mr. Orhan Bajraktarević, dr. Samir Beglerović i ass. Nedim Begović, posjetila je 21. 8. 2010. Medžlis Islamske zajednice Tešanj i gostovala na iftaru kojeg je glavni imam mr. Fuad-ef. Omerbašić upriličio za profesore islamskih fakulteta i medresa u BiH. Nakon iftara, članovi delegacije Fakulteta posjetili su tešanske džemate Raduša, Medakovo i Jelah te održali prigodna predavanja nakon teravih-namaza.

h) Ramazanska posjeta Cazinu

U dvodnevnoj posjeti Medžlisu IZ-e Cazin, 26. i 27. augusta 2010. godine, boravili su profesori Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu (dr. Zuhdija Hasanović, dr. Almir Fatić, mr. Mustafa Hasani i mr. Amrudin Hajrić). Posjeta je bila organizirana u znak zahvalnosti Medžlisu IZ-e Cazin na pomoći za izgradnju studentskog doma FIN-a, koja je realizirana kroz prikupljanje dobrovoljnih priloga po džematima ovog medžlisa. Ovom prilikom profesori su posjetili Stijenu, Donju Koprivnu, Gnjilavac, Glogovac, Slatinu i Donji Grad.

i) Iftar u Kapovom Hanu, općina Čajniče

Posjeta ovome džematu dio je aktivnosti uposlenika Fakulteta. Unazad nekoliko godina ovakve posjete organizirane su srebreničkim povratnicima a od ovoga ramazana odlučeno je da i drugi povratnički džemati budu uvršteni u program posjeta kao vid podrške i ohrabrenja ljudima koji su odlučili vratiti se na svoja ognjišta.

B. Gosti na Fakultetu

U toku 2010. god. Fakultet je posjetio veći broj uglednih domaćih i stranih ličnosti iz akademskog, kulturnog i javnog života. Spominjemo samo neke od njih:

- Visoki predstavnik za Bosnu i Hercegovinu Valentin Inzko je 26. 4. 2010. godine posjetio Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. U okviru svoje posjete g. Inzko se predavanjem "Uloga vjerskih zajednica u bosanskohercegovačkom društvu" obratio studentima Fakulteta.
- Ekmeleddin Ihsanoglu, generalni sekretar Organizacije islamske konferencije (OIC), u okviru svoje zvanične posjete BiH posjetio je 5. aprila Fakultet islamskih nauka (FIN) u Sarajevu, interirajući se posebno za izgradnju Studentskog doma;
- gospođa Farah Pandith, specijalni izaslanik za muslimanske zajednice pri Stejt departmentu SAD-a posjetila je 22. marta 2010. naš fakultet. U razgovoru sa studentima, saradnicima i rukovodstvom Fakulteta apostrofirani su problemi mladih i modaliteti njihova rješavanja;
- u ponedjeljak, 10. maja 2010. god. Fakultet je posjetila visoka libijska delegacija koju su činili ministar vakufa i zekata Libije gosp. Ibrahim Abdussalam Ibrahim Khalfalla i g. Amer Misurati. Goste su primili dekan FIN-a prof. dr. Ismet Bušatlić sa saradnicima, reisul-ulema dr. Mustafa Cerić, a prisutan je bio i ambasador BiH u Libiji g. Ferhat Šeta;
- u srijedu, 19. maja dekan prof. dr. Ismet Bušatlić primio je delegaciju Univerziteta u Tübingenu, rektora prof. dr. Berndta Engela, prof. dr Karl-Josefa Kuschela i prof. dr. Stefana Schreinera;
- delegacija njemačke biskupije Rottenburg-Stuttgart na čelu s biskupom dr. Gebhardom Fuerstom u kojoj su još bili dr. Heinz Spat, generalni vikar i dr. Hansjorg Schmid s Biskupske akademije u Stuttgartu posjetili su 26. maja 2010. god. Fakultet islamskih nauka u Sarajevu;

- gospođa Emel Turki, supruga ambasadora Kraljevine Saudijske Arabije, prva je žena koja je kao članica diplomatskog kora izazila interesiranje za ovom odgojno-obrazovnom ustanovom i počastila ga svojom posjetom. Posjeta je realizirana 12. oktobra 2010. godine. Uvaženu gospođu Turki dočekao je dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, prof. dr. Ismet Bušatlić, šef Katedre za arapski jezik prof. dr. Mehmed Kico i ostali članovi kolektiva;
- gosp. Muhammad Salih Al-Khanna, ugledni biznismen iz Kučavjata i bosanski vakif, zajedno sa saradnicima gosp. Abullahom al-Ansarijem i Abdullahom M. S. al-Khannaom posjetili su 18. 10. 2010. godine Fakultet;
- prorektor Instituta za islamske studije Darus-selam prof. dr. Amal Fathullah Zarkasyi, sa svojim saradnicima, 21. 10. 2010. godine posjetio je Fakultet islamskih nauka. Osim dekana Fakulteta prof. dr. Ismeta Bušatlića razgovoru su prisustovali dr. Almir Fatić, mr. Asim Zubčević i mr. Kenan Musić. Razgovarano je o mogućnosti potpisivanja sporazuma o saradnji između FIN-a i Instituta Darus-selam;
- novoimenovani ambasador države Palestine u Bosni i Hercegovini Nj. E. Khaled Alattrash u pratnji prvog sekretara Ambasade, gospodina Husseina Thaibala, 30. marta ove godine posjetio je Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. Domaćin ove posjete bio je šef Katedre za jezik i književnost, prof. dr. Mehmed Kico i prof. Kemal Kamil. Nakon obilaska Fakulteta visoku delegaciju primio je i dekan Fakulteta islamskih nauka prof. dr. Ismet Bušatlić i prodekan za nastavu doc. dr. Zuhdija Hasanović;
- veleposlanik Republike Hrvatske Tonči Staničić 21. 10. 2010. godine posjetio je Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. Veleposlanika Staničića primio je dekan Fakulteta prof. dr. Ismet Bušatlić sa saradnicima prof. dr. Enesom Karićem i doc. dr. Zuhdijom Hasanovićem. Razgovarano je, između ostalog, o studentima Bošnjacima iz Hrvatske, kao i saradnji FIN-a sa Sveučilištem u Zagrebu, a posebno teloškim fakultetima u Hrvatskoj. Velepos-

lanik Staničić zahvalio se rukovodstvu FIN-a na naporima koje uđažu u promoviranju kulture dijaloga i tolerancije;

- u srijedu 27. oktobra 2010. godine Fakultet islamskih nauka bio je domaćin posebnoj delegaciji. Ovaj put su nas svojom posjetom počastile supruge ambasadora islamskih zemalja akreditiranih u Sarajevu. Delegaciju na čelu sa gospodom Amal Turki Alotishan, suprugom ambasadora Kraljevine Saudijske Arabije sačinjavale su i gospođa Omajma Ahmed Ali Kandil, supruga egipatskog ambasadora, gospođa Fahima Senki, supruga libijskog ambasadora te gospođa Siti Hawa Othman, supruga malezijskog ambasadora akreditiranih u Bosni i Hercegovini. Ove drage gošće primio je dekan Fakulteta islamskih nauka, prof. dr. Ismet Bušatlić, mr. Asim Zubčević i uposlenice Fakulteta;
- reisul-ulema dr. Mustafa Cerić imamio je 12. mart 2010. džumu-namaz i održao hutbu u mesdžidu Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Dio hutbe reisul-ulema je posvetio šejhul-Azhara dr. Muhamedu Sejjidu Tantaviju koji je preselio na ahiret;
- u srijedu, 14. 4. 2010. godine, muftija zenički mr. Ejub-ef. Daučović boravio je u zvaničnoj posjeti Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu gdje se susreo s dekanom prof. dr. Ismetom Bušatlićem i prof. dr. Enesom Karićem, koordinatorom izgradnje studentskog doma Fakulteta islamskih nauka. Tom prilikom, muftija je dekanu dr. Bušatliću predao sredstva u iznosu od 5.000 KM, kao donaciju Zeničkog muftijstva za izgradnju studentskog doma;
- grupa od četrdeset studenata sa različitih fakulteta iz Slovenije 15. aprila 2010. godine posjetila je Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. Studentima je prigodno predavanje održao akademik prof. dr. Enes Karić;
- sličnu posjetu studenata iz Slovenije organizirao je 17. 8. 2010. god., prof. Božidar Jezernik, a prof. dr. Enes Karić održao je predavanje o temi "Islam na Zapadu";
- u petak, 4. juna 2010. godine, grupa studenata Evangeličkog teološkog fakulteta i Filozofskog fakulteta iz Tübingena, zajedno s prof. dr. Stefanom Schreinerom, profesorom za uporedne religi-

- je na Evangeličkom teološkom fakultetu u Tübingenu, inače velikim prijateljem Bosne, posjetila je Fakultet;
- visoka delegacija Crvenog polumjeseca Katara je 11. 11. 2010. godine u okviru posjete BiH kao gost Crvenog krsta/križa BiH, posjetila Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. Delegetaciju su činili: dr. Oussedik Fawzi, univerzitetski profesor, predsjednik Međunarodnog foruma za međunarodno humanitarno pravo, koordinator za međunarodne odnose i islamsko humanitarno pravo Crvenog polumjeseca Katara i saradnik Ahmad Ismail Alzeyara;
 - nakon četverogodišnjeg diplomatskog boravka u Bosni i Hercegovini, NJ.E., gospodin Ahmed el-Sayed Khattab, ambasador Arapske Republike Egipat, krajem decembra ove godine napustio je našu zemlju. Bila je to prilika da profesori Fakulteta islamskih nauka na čelu s dekanom Fakulteta prof. dr. Ismetom Bušatlićem upriličile susret s dragim gostom u petak, 10. decembra 2010. godine;
 - Nj. E. Dževher Selim, ambasador Islamske Republike Pakistan u BiH;
 - Nj. E. Eid M. Es-Sakafi, ambasador Kraljevine Saudijske Arabije;
 - dr. Denis Zvizdić, predsedavajući Skupštine Kantona Sarajevo;
 - gosp. Ibrahim Hadžibajrić, načelnik Općine Stari grad;
 - zatim grupe različitih asocijacija i udruženja iz SAD-a, Njemačke, Švicarske, Turske, Holandije, Švedske, Norveške, Saudijske Arabije, Libije i dr.

VI. POJEDINAČNE AKTIVNOSTI NASTAVNOG I STRUČNOG OSOBLJA

Nastavnici, saradnici i stručno osoblje Fakulteta su u 2010. god. bili angažirani na različitim projektima, učestvovali na naučnim skupovima u zemlji i inozemstvu, objavili značajne originalne radove i prijevode zbog čega su, neki od njih, dobili prestižna priznanja. U ovom Izvještaju, zbog ekonomičnosti prostora, prezentiramo samo njihove objavljene knjige, tekstove i prijevode.

Dr. Enes Karić, redovni profesor

Objavljeni tekstovi:

- *Eine gemeinsame Hermeneutik der Verständigung für Unsere gegenwärtige Zeit*, objav. u Hansjorg Schmid i Andreas Renz i Bulent Ucar (ur.), "Nahe ist dir das Wort..." (Schriftauslegung in Christentum und Islam), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2010., P. 235 – 243.;
- "Monografija o velikanu sa Dalekog istoka" (predgovor za knjigu: dra Wan Mohd Nor Wan Dauda, *Syed Muhammad Naquib al-Attas, obrazovna filozofija i praksa*), *Preporod*, 1. april 2010.;
- "Djela Abu I-Qasima Mahmuda ibn 'Umara az-Zamahšariya (kratak bibliografski pregled)", *Zbornika radova FIN-a*, XXIX/2010., br. 14, str. 9.-31.;
- "Narodna vjera bosansko-hercegovačkih muslimana", *Novi muallim*, god. XI, br. 42., ljeto 2010., str. 41 – 48.;
- "Qasidatu l-Burdah u Bosni", *Znakovi vremena*, Sarajevo, proljeće 2010., sveska 13., br. 47., str. 152 – 163.;
- "Hikaje Dževada Karahasana", KUN, *Oslobodenje*, Sarajevo, 2010., 13. maja 2010., str. 34 – 35.;
- "Kur'an u islamu", *Preporod*, Sarajevo, 2010., godište XL, br. 10/924., str. 34 – 35.;;
- "Svjetovi Kur'ana", *Preporod*, Sarajevo, 2010., godište XL, br. 17/931., str. 37 – 44.

Objavljeni prijevodi:

- Enes Karić, *Kenget E Zogjve Te Eger*, Drita, Gnjilane, 2010. (Roman *Pjesme divljih ptica* na albanskom u prijevodu);
- Wan Mohd Nor Wan Daud, *Syed Muhammad Naquib al-Attas, obrazovna filozofija i praksa*, Tugra, Sarajevo, 2010. (prevedena četiri teksta s engleskog jezika);
- *Az-Zanbaqatu s-Sawda'*, prijevod na arapski *Crnog tulipana*, El-Kalem, 2010.;

- *Kur'anska vizija*, prijevod djela *Ar-Ru'yah al-Qur'aniyyah*, autora Abdu l-Hamida Ahmada Abu Sulaymana, CNS i El-Kalem, 2010.

Dr. Rešid Hafizović, redovni profesor

Objavljeni prijevodi:

- Tokom 2010. godine objavio je treći svezak prijevoda s arapskog jezika "Komentara na Ibn 'Arabijev *Fusus al-Hikam* Abdulah-efendije Bošnjaka", u izdanju Instituta "Ibn Sina" u Sarajevu;
- objavio dva teksta na engleskom jeziku u dva međunarodna časopisa: "Ta'wil Teksta i Ta'wil ljudske duše prema metafizičkoj paradigmii 'Alauddavla Simnanija," u prvom broju međunarodnog časopisa *Philosophia Islamica*; "Bosanski tumač na Ibn 'Arabijevo djelo *Fusus al-Hikam* u 47. broju međunarodnog časopisa *Ibn 'Arabi's Society* koji izlazi u Londonu.

Dr. Adnan Silajdžić, redovni profesor

Tekst saopćenja:

- Ondokuz Mayis Üniversitesi İlahiyat Fakultesi-Samsun, *Islam and Muslims in the document Nostra Aetate: Challenges and prospects*, 21. novembar 2010. (tekst saopćenja pročitan u odsutnosti autora).

Dr. Ismet Bušatlić, vanredni profesor

Objavljeni tekstovi:

- "Zur Bedeutung der Ausbildung von Imamen in Europa", Bülent Ucar (Hg.), *Imamausbildung in Deutschland – Islamische Theologische im europäischen Kontext*, Mit 2 Abbildungen, V&R

unipres, Universitätsverlag Osnabrück, Osnabrück 25-27. Februar 2010.

- "Bihaćke muftije i njihov značaj u Cazinskoj krajini", *Cazinska krajina u XX stoljeću – politika, ljudi, događaji*, Bošnjačka nacionalna zajednica za grad Zagreb i Zagrebačku županiju, Islam-ska zajednica u Hrvatskoj – Medžlis islamske zajednice Zagreb, Zagreb 23. i 24. IV 2010.

Dr. Džemal Latić, vanredni profesor

Objavljeni prijevodi:

- *Cvjetovi iz Muhammedove, s.a.v.s., bašće /Muntekhabu l-ahadith/ Muhammeda Jusufa Kandehlevija* – zbirka 1505 hadisa s uvodnikom o značaju sunneta i komentarima
- Ebu Sulejman: *Islamizacija znanja*
- Džil Karel: *Dijalog civilizacija*
- Mehmet Ergene: *Svjedočenje tradicije u modernom dobu – Sociološka analiza Fethullah-hodžinog pokreta*

Objavljeni tekstovi:

- "Stilistička analiza prijevoda Kur'ana Esada Durakovića", *Zbornika radova FIN-a*, XXIX/2010., br. 14, str. 31.-43.
- Više tekstova u *Novim horizontima*

Dr. Mehmed Kico, vanredni profesor

Objavljeni tekstovi:

- "Arabizacija i prevođenje", *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 2007., br. 9-10., str. 837-852.;
- "Prevođenje kao užitak i zanimanje u praksi dr. Gamalu d-Dina Sayyida Muhammada", *Preporod*, Sarajevo, 2010., 15-30 novembar, str. 32-33.;

- "Arapski jezik u kulturnoj razmjeni među zajednicama u dodiru", *Zbornika radova FIN-a*, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 291-304.;
- "Časopis – najraširenije periodično glasilo", *Novi muallim*, Sarajevo, 2010., br. 42., str. 106-111.

Dr. Enes Ljevaković, vanredni profesor

Objavljeni tekstovi:

- "Fenomen izolovanih fetvi: uzroci i posljedice", *Zbornika radova FIN-a*, XXIX/2010., br. 14, str. 131.-149.

Dr. hfv. Fadil Fazlić, vanredni profesor

Objavljeni tekstovi:

- Referat pod naslovom: "Tradicija domaće izobrazbe imama u jednoj evropskoj multireligijskoj državi", preveden na njemački jezik, objavljen je u *Zborniku radova* učesnika na konferenciji u Osnabriku, pod naslovom: "Edukacija imama u Njemačkoj, islamska teologija u Evropskom kontekstu", (Imamausbildung in Deutschland- Islamische Theologie im europäischen Kontext), 2010., izdavač Univerzitet u Osnabriku, urednik Bulent Ucar, od 159-171.str.
- Hutba: "Ibrahim a.s. i kurban", objavljena u knjizi: *O začudnosti govora* 2, hutbe hafiza u BiH, Bookline, Sarajevo, 2010., str. 89-97.

Dr. Murat Dizzarević, vanredni profesor

Objavljeni tekstovi:

- "Valter Skot u kritici na srpskom, hrvatskom i bosanskom jeziku", *Zbornik radova FIN-a*, god. XXIX/2010., br. 14., str. 319.-334.

Dr. Omer Nakićević, profesor emeritus

Objavljene knjige:

- *Muhammed Pašić: zaboravljeni direktor Šerijatske gimnazije u Sarajevu*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.

Objavljeni tekstovi:

- "Iskrice iz korespondencije dvojice profesora Tajjiba Okića i hfvz. Omera Mušića", *Zbornik radova FIN-a*, god. XXIX/2010., br. 14., str. 247.- 261.

Dr. Jusuf Ramić, profesor emeritus

Objavljene knjige:

- *Naši prijevodi Kur'ana i stil kur'anskog izraza*, Connectum, Sarajevo.

Objavljeni tekstovi:

- "Bosanski namjesnici turskog (osmanskog) doba u Egiptu", *Glasnik Rijaseta IZ-e u BiH*, 2010., br. 9.-10.;
- "Bošnjaci – kadije u Egiptu", *Glasnik Rijaseta IZ-e u BiH*, 2010., br. 11.-12.;
- Intervju u *Preporodu* povodom 40 godina njegovog izlaženja, br. 19/933;
- "Dva dokumenta o vladaru i podanicima", *Zbornik radova FIN-a*, god. XXIX/2010., br. 14., str. 261.-273.

Dr. Zuhdija Hasanović, docent

Objavljeni tekstovi:

- "Šah Waliyullahova percepcija Sunneta", *Zbornika radova FIN-a*, XXIX/2010., br. 14, str. 99.-119.
- "Takva", *Takvim za 2011*, Rijaset IZ-e u BiH, 2010, str. 91-101.

Dr. Dževad Hodžić, docent

Objavljeni tekstovi:

- "Al-Attasova filozofija znanosti: islamizacija znanja", *Zbornika radova FIN-a*, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 215.-231.
- "Muhammed, alejhisselam, vjerovjesnik Allahovih dana", *Novi muallim*, broj 41, 2010.
- "Bošnjačko razumijevanje islama u XX stoljeću u odnosu spram suvremenih tokova znanosti", *Novi muallim*, br. 42., 2010.
- Redovna kolumna u *Oslobodenju* "Teologija oslobođenja" svakog drugog petka od augusta 2010. godine

Mr. Orhan Bajraktarević, predavač

Objavljeni tekstovi:

- "Ikbalova vjerskofilozofska misao", *Zbornika radova FIN-a*, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 231.-247

Mr. Mustafa Hasani, predavač

Objavljeni tekstovi:

- "Akademik Mehmed Begović", *Zbornik radova FIN-a*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 149-168.
- "Vakuf – zanemarena tema", *Takvim za 2011*, Rijaset IZ-e u BiH, 2010, str. 73-81.
- "Dr. Ahmed er-Rejsuni: *Ciljevi Šerijata: Eš-Šatibijeva teorija*", *Glasnik*, LXXII. Sarajevo, mart-april 2010., str. 333-337. (Prikaz knjige: Dr. Ahmed er-Rejsuni: *Ciljevi Šerijata: Eš-Šatibijeva teorija*, preveo Enes Ljevaković, El-Kalem i Centar za napredne studije, Sarajevo, 2009, 420. str.)

Mr. Ahmet Alibašić, predavač

Objavljene knjige:

- Jedan od urednika *The Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2010.

Objavljeni tekstovi:

- "Islamic Higher Education in the Balkans: A Survey", in Jorgen Nielsed, ed., *The Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2010, 619-634.
- "Serbia" country report in Jorgen Nielsed, ed., *The Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2010, 457-466.
- "Militantni ekstremisti: haridžije našega doba", *Preporod*, 15. 7. 2010.

Objavljeni prikazi:

- "Blagdan za um i oči", prikaz knjige *Islamska umjetnost i arhitektura*, Libris, 2010., Preporod.

Dr. hfv. Dževad Šošić, viši asistent

Objavljeni tekstovi:

- "Dijalekatske razlike među kira'etima", *Zbornika radova FIN-a*, XXIX/2010., br. 14, str. 43.-59.

Dr. Almir Fatić, viši asistent

Objavljeni tekstovi:

- "Metodologija, leksički opseg i izvori djela *Nuzhetu'l-e'qjuni'n-newāziri fī 'ilmi'l-wudžūhi we'n-nezaī'ir*", *Zbornik radova FIN-a*, XXIX/2010., br. 14, str. 59-73.;

- "Sura El-Ihlas: Trećina Kur'ana", *Takvim za 2011.*, 1432/1433, Sarajevo, 2010, 17-33.;
- "Nad tekstom *Stil kao argument*", *Godišnjak BZK Preporod 2009*, IX, Sarajevo, 2009., 415-422.;

Objavljeni prijevodi:

- Enes Ahmed Kerzun, *Pristup Kur'anu*: priručnik za kiraet, prijevod s arapskog, El-Kalem, Sarajevo, 2010., 101 str.;
- Dželaluddin es-Sujuti, "Sabiranje i ustrojstvo Kur'ana (II)", prijevod s arapskog, *Elif*, br. 64, Podgorica, 2010., str. 6-7.;
- Dželaluddin es-Sujuti, "Sabiranje i ustrojstvo Kur'ana (III)", prijevod s arapskog, *Elif*, br. 65, Podgorica, 2010., str. 6-7.;
- Aliaa Ibrahim Dakroury, "Ka filozofskom pristupu u hermeneutici Kur'ana", prijevod s engleskog, *Znaki vremena*, Vol. 13, br. 47, Sarajevo, 2010, str. 72-92.

Dr. Samir Beglerović, viši asistent

Objavljene knjige:

- 'Abd al-Qādir al-Ġaylānī i derviški red kaderija, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka i Hadži Sinanova tekija, 2010.

Objavljeni tekstovi:

- "Imam-i Gazalijeva kasida o smrti", *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 201.-215.;
- "O perspektivi mektepske nastave", *Novi muallim*, XI/2010., br. 43, str. 4.-6.;
- "Postepeno sazrijevanje u *sejri suluku* i poslanica imama al-Qušayrija: 'Postopenost u duhovnom putovanju (*tartīb as-sulūk*)'", *Šebi Arus*, Sarajevo, 2010.

Mr. hfz. Aid Smajić, viši asistent

Objavljeni prijevodi:

- Wan Mohd Wan Daud, *Syed Muhammad Naquib al-Attas: Obrazovna filozofija i praksa* (u saradnji s grupom prevodilaca), Sarajevo, Tugra, 2010.;
- Grupa autora, *Muslimanski doprinos svjetskoj civilizaciji*, u saradnji s grupom prevodilaca, El-Kalem i Centar za napredne studije, 2010.

Objavljeni tekstovi:

- U koautorstvu s Mirnesom Kovačom, "Bosnia and Herzegovina: Country Report", *Yearbook of Muslims in Europe*, Jorgen S. Nielsen, Samim Akgonul, Ahmet Alibašić, Brigitte Marechal i Christian Moe, (ur.) tom 2. Leiden: Brill, 2010, str. 89-105.

Mr. Zehra Alispahić, viši asistent

Objavljeni prijevodi:

- Prijevod romana *Ljubav u izgnanstvu*, egipatskog autora Bahi Tahera u izdanju IT Tugra

Objavljeni teQkstovi

- "Kako su mediji pratili odlazak dr. Ahmeda Smajlovića", *Zbornik radova FIN-a*, br. 13. za 2009. - objavljeno u 2010. godini;
- Uvodnik - *Novi muallim*, br. 42., ljeto 2010.
- "Kur'an i Poslanik ne kazuju da se žena smije tući i zlostavljati", Abdulhamid A. Sulejman: *Bračne nesuglasice – Vraćanje ljudskog dostojanstva posredstvom viših ciljeva Šerijata*, Centar za napredne studije i Ženski edukacioni centar "Nahla", Sarajevo, 2009., *Novi muallim*, br. 41., str.123.

Mr. hfv. Kenan Musić, viši asistent

Objavljene knjige:

- *Kadija muhaddis Mustafa Pruščak, život i djelo*, Sarajevo, Dershana Mak invest, 2010.

Objavljeni tekstovi:

- "Značaj i mjesto životopisa Muhammeda, s.a.v.s., među islamskim znanostima", *Zbornika radova FIN-a*, XXIX/2010., br. 14, str. 119.-131.

Mr. Amrudin Hajrić, viši asistent

Objavljeni tekstovi:

- "Najstariji semitski jezik", *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 305.-319.

Mr. Dina Sijamhodžić – Nadarević, viši asistent

Objavljeni radovi:

- "Komponente samovrednovanja kao strategije za unaprjeđivanje kvaliteta odgojno- obrazovnog rada", *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 337-353.

Nedim Begović, asistent

Objavljeni tekstovi:

- "Fikhski propisi o teraviji i bajram-namazima", *Takvim za 2011*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 2010., str. 63-81.
- "Ciljevi Šerijata: pregled savremene literature na arapskome jeziku", *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, XXIX/2010., br. 14, str. 169-183.

Fatima Žutić, bibliotekar

Objavljeni tekstovi:

- "Počeci štampe kod muslimana i najstarije štampane knjige na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu", *Zbornik radova FIN-a*, br. 14, 2010., str. 275-291.;
- "Symbol of the Bird on Bosnian Kilim: a Flight Towards Unity", *Al-Shajarah*, Journal of the International institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia (IIUM), Special Issue: The Mystical Aspects of Islamic Art and Architecture, 2010, str. 63-72.

Objavljeni prijevodi

Titus Burckhardt, "Perenijalne vrijednosti u islamskoj umjetnosti", iz knjige *Mirror of the Intelect: Essays On Traditional Science And Sacred Art*, Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 2010., br. 11-12, str. 1150-1161.

SADRŽAJ

UVODNA RIJEČ.....	7
TEFSIR.....	9
Dr. Almir Fatić ORIJENTACIJE, ODLIKE I NAUČNA VRIJEDNOST TEFSIRA U ENDELUSU.....	11
Prof. dr. Enes Karić IBN HALDUNOV TRETMAN KUR'ANA U AL-MUQADDIMI.....	31
Prof. dr. Fadil Fazlić EBU'L-QASIM EŠ-ŠATIBI I NJEGOVO DJELO	53
Dr. Dževad Šošić EL-KURTUBI- SLAVNI ANDALUZIJSKI MUFESSIR	75
HADIS	91
Dr. Zuhdija Hasanović BAQIYY IBN MAHLAD – UTEMELJITELJ ŠKOLE HADISA U ENDELUSU.....	93

Prof. dr. Omer Nakićević KADI İJAD I NJEGOV DOPRINOS HADISKOJ NAUCI	117
ŠERIATSKO PRAVO – AKAID	139
Dr. Enes Ljevaković IMAM EŠ-ŠATIBI I NJEGOVO RAZUMIJEVANJE CILJEVA ŠERIJATA	141
Dr. Mustafa Hasani IBN HAZM I NJEGOV ODнос PREMA IZVORIMA ŠERIJATSKOG PRAVA.....	163
Prof. dr. Enes Karić IBN HAZM I NJEGOVO DJELO AL-FIŠĀLU FI L-MILALI WA L-AHWĀ' WA N-NIHĀLI.....	185
FILOZOFIJA.....	193
Prof. dr. Adnan Silajdžić MUSLIMANSKI TEOLOŠKO-FILOZOFSKI DOPRINOS RAZVOJU EVROPSKOGA KULTURNOG IDENTITETA	195
Mr. Orhan Bajraktarević UTJECAJ IBN RUŠDA /AVEROESA NA RAZVOJ ZAPADNOEVROPSKE FILOZOFIJE	219
KNJIŽEVNOST.....	239
Prof dr. Jusuf Ramić ANDALUZIJSKA KNJIŽEVNOST	241
Prof dr. Jusuf Ramić IBN ZEJDUN – VELIKI PJESENICK MUSLIMANSKE ŠPANIJE.....	255

Prof. dr. Kemal Kamili ARGUMENTACIJA U POEZIJI IBN ZAYDŪNA	267
Prof. dr. Džemal Latić TAVQU'L-HAMĀME (GOLUBIČIN ĐERDAN) – NAJZNAČAJNIJE DJELO ARAPSKE PROZNE KNJIŽEVNOSTI U XI. ST.	285
LINGVISTIKA	299
Prof. dr. Mehmed Kico JEZIKOSLOVNA ZNANOST U ENDELUSU I POSEBNA OBILJEŽJA	301
Mr. Amrudin Hajrić ABU 'ALI AL-QALI – ENDELUSKI LEKSIKOGRAF	319
Mr. Amira Trnka ABU HAYYAN AL-GARNATI – GRAMATIČAR I MUFESSIR.....	335
Mr. Zehra Alispahić IBN MADA' – ZAGOVORNIK POJEDNOSTAVLJENJA ARAPSKE GRAMATIKE U ENDELUSU	349
SARADNICI	369
Prof. dr. Nusret Isanović ISLAMSKA UMJETNOST U ŠPANIJI – KRISTALI SVJETLOSTI MUSLIMANSKOG DUHA MAGREBA	371

Orhan Jašić	
ODNOS BOŽIJE OBJAVE I UMA U IBN TUFEJLOVOM ROMANU „HAYY IBN YAQZAN“.....	389
Mr. Mevludin Dizdarević	
ZNAČAJ SREDOZEMLJA ZA PRENOŠENJE KULTURALNIH VRIJEDNOSTI U MIŠLJENJU MUSTAFE BUSULADŽIĆA.....	405
POST FESTUM.....	421
Mr. Dina Sijamhodžić-Nadarević	
MUHAMMED IKBAL I MUSLIMANSKA ŠPANIJA	423
Fatima Žutić	
BOŽANSTVENA KOMEDIJA I ISLAM	443
Prof. dr. Džemal Latić	
HILAFET U ENDELUSU: UZROCI PROPASTI	463
Mr. Ahmet Alibašić	
STO DVADESET GODINA SAMOĆE: MUSLIMANI ENDELUSA 1492. – 1614. GODINE	489
PRIKAZI	507
Mr. Asim Zubčević	
MUSLIMANSKA ŠPANIJA NA TRISTOTRIDESET STRANICA	509
Prof. Dr. Ferid Muhić	
O ROMANU ISNAMA TALJIĆA „TAJNA KNJIGA ENDELUSA“.....	515

Isnam Taljić NAD TRAGEDIJOM „MJESEČINA ENDELUSKE NOĆI“ DŽEMALUDINA LATIĆA	521
DODATAK.....	533
Mr. Asim Zubčević BIBLIOGRAFIJA MONOGRAFSKIH IZDANJA O MUSLIMANSKOJ ŠPANIJI NA EVROPSKIM JEZICIMA	
Mr. Asim Zubčević HADŽI HAFIZ HALID-EF. HADŽIMULIĆ	537
Dr. Almir Fatić IZVJEŠTAJ O AKADEMSKIM AKTIVNOSTIMA NA FAKULTETU	541