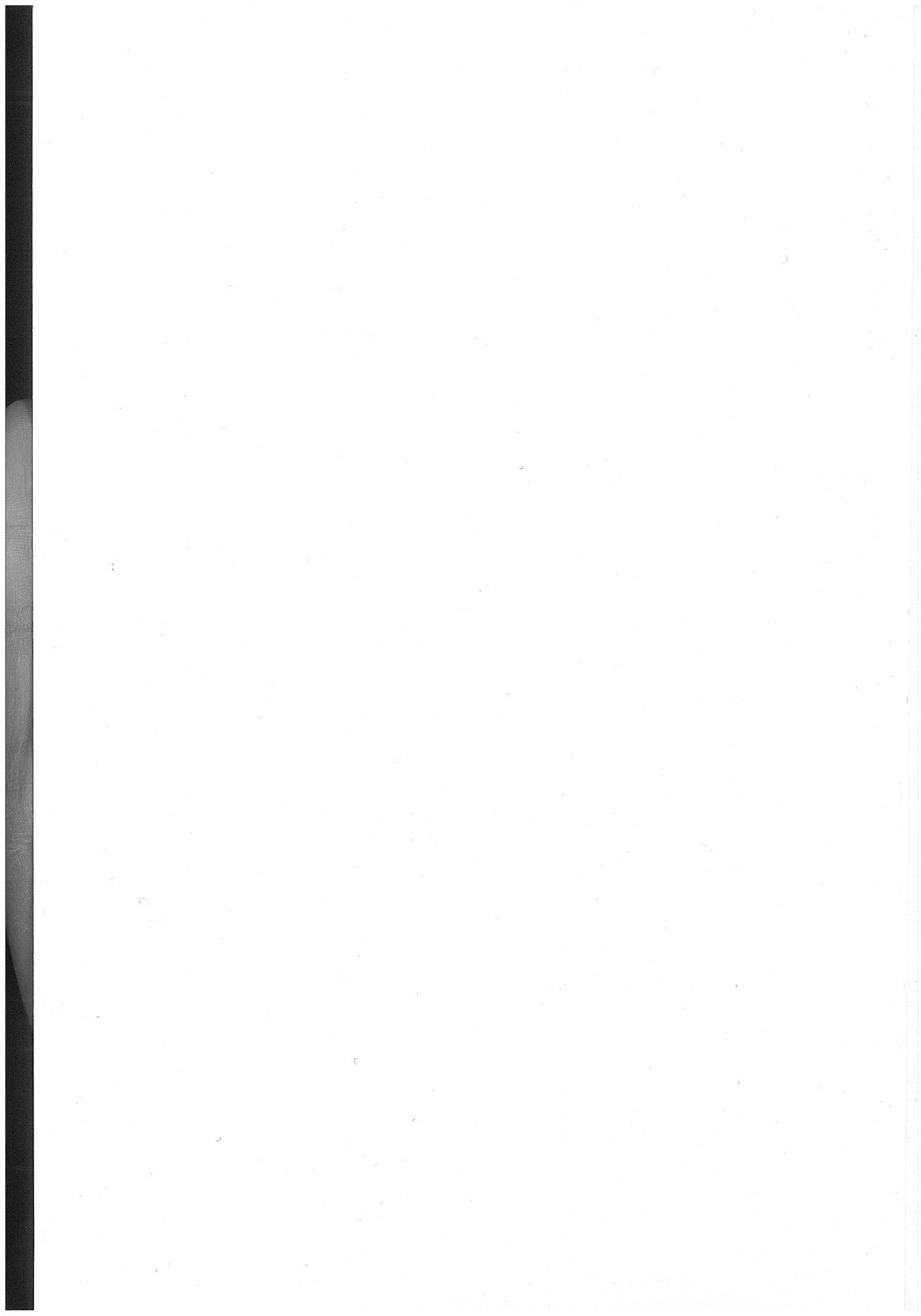
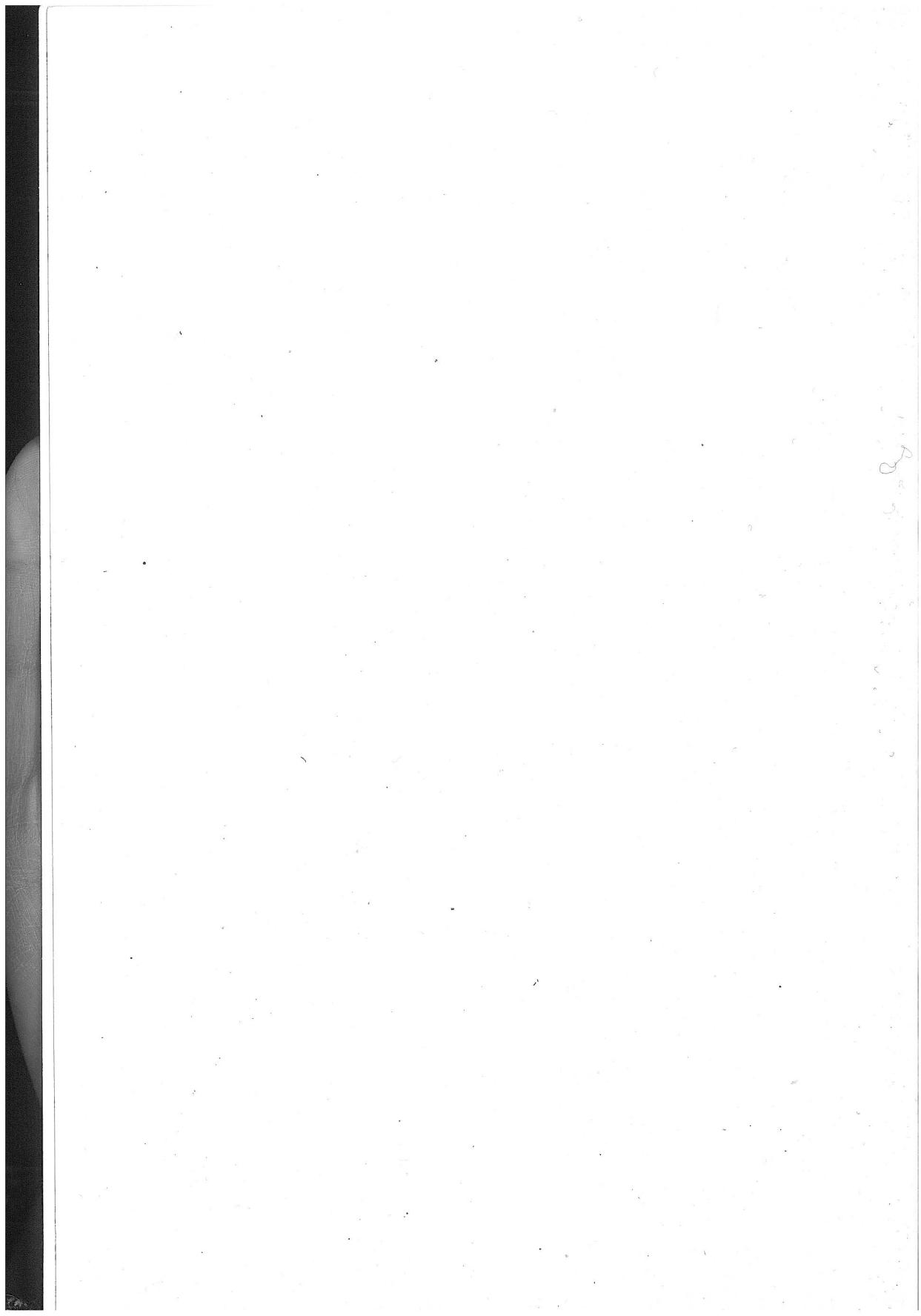

ISLAMSKI TEOLOŠKI FAKULTET U SARAJEVU

zbornik radova

3

1990





ISLAMSKI TEOLOŠKI FAKULTET

Priprema: Uzajamno odgovarajuće množstvo učenih i učenica.

العلم
El-Kalem

**A COLLECTION OF
ULISCELANEOUS WRITINGS
OF THE FACULTY OF ISLAMIC THEOLOGY
IN SARAJEVO
YUGOSLAVIA**

3/1990.

Editorial: Dr Jusuf Ramić, dr Omer Nakičević, dr Fikret Karčić
mr Adnan Silajdžić

Editor-in-Chief: Dr Jusuf Ramić

Editorial Office address:
Islamski teološki fakultet u Sarajevu
SARAJEVO, Sarači 33

Sarajevo 1990.

ZBORNIK RADOVA

ISLAMSKOG TEOLOŠKOG FAKULTETA
U SARAJEVU

3/1990.

Redakcija: Dr Jusuf Ramić, dr Omer Nakičević, dr Fikret Karčić
i mr Adnan Silajdžić

Glavni i odgovorni urednik: Dr Jusuf Ramić

Adresa redakcije:
Islamski teološki fakultet u Sarajevu
SARAJEVO, Sarači 33

Sarajevo 1990.



Dr Fikret Karčić,
docent

OPŠTI POGLED NA PRAVO U ISLAMU, NJEGOV ISTORIJSKI RAZVOJ, TEORIJSKE I PRAKTIČNE MOGUĆNOSTI REFORME

1. Struktura šerijatskog prava

Prema islamskom učenju, pravo je u normu pretočena Božja volja sadržana u dva glavna izvora: knjizi objave (Kur'an) i rijećima i djelima Muhameda, alejhiselam, (Sunet). Prvenstvena uloga teksta Kur'ana i Suneta je upućivanje pravoj vjeri i ispravnom načinu života te u njima naporedo uz iskaze teološke prirode stope moralne i pravne norme. Propisi islamskog prava sadržani u ova dva izvora prvo bitno su se nazivali *šerijat* (*shari'a*). Islamsko pravo, tako, nije dato u gotovom obliku već na osnovu priznatih izvora treba da se stvaralački konstruiše.¹ Taj zadatak spada u dužnost učenjaka (*'ulamā'*), odnosno pravoznalača (*fukāhā*). Postupak kojim se pravo saznaje iz jezika svetih tekstova naziva se *idžtihad* (*idjtihād*) a definiše se kao „napor pravnika radi formulisanja pravnih propisa na osnovu dokaza sadržanih u izvorima“.² Učenjak koji se smatra kvalifikovanim da crpi pravo iz priznatih izvora naziva se *mudžtehid* (*mudjtahid*), a rezultat njegovog umnog napora pravno mišljenje ili *fetva* (*fatwā*).

Idžtihad približno odgovara onome što se u evropskoj nauci naziva tumačenjem prava. Bernard Vajs, savremeni poznavalač islamskog prava, primjećuje da se idžtihad od tumačenja prava razlikuje po tome što je on tumačenje izvora prava a ne pravnih propisa. Pravo kao sistem normi u islamu je kraj procesa tumačenja a ne njegov početak. Zato je idžtihad istovremeno tumačenje i stvaranje prava.³

¹ Bernard Weiss, *Interpretation in Islamic Law: the Theory of Idjtiyahad*, „The American Journal of Comparative Law“ XXVI, (1978) str. 199 i dale.

² *Ibid* 200.

3 Ibid

Mudžtehid, prema tome, otkriva i autoritativno formuliše Božje pravo koje, po islamskom vjerovanju, objektivno postoji izvan i iznad ovog svijeta. Pri tome se ne zaboravlja da je to samo ljudski pokušaj dosezanja sadržine Božjeg prava te su i njegovi rezultati manje ili više vjerovatni ali ne i apsolutno izvjesni.

Postoji, međutim, način da se za praktične potrebe ustanovi visoki stepen izvjesnosti subjektivnih tumačenja izvora prava. To će biti u slučaju kada više pravnika nezavisno dođe do istovjetnog rezultata. Takav mehanizam verifikacije naziva se *idžma* (*idjmā'*), odnosno „jednoglasnost islamske zajednice“ ili „jednoglasnost islamskih učenjaka“. U osnovi koncepta idžma leži shvatanje da će Božje vodjstvo sprječiti muslimansku zajednicu da načini kolektivnu grešku a da se ljudi u svakodnevnom životu mogu osloniti na ono što se osnovano *smatra* izrazom Božjeg prava.

Tumačeći izvore prava mudžtehidi koriste sve poznate metode interpretacije: jezičku, logičku, istorijsku, sistemsku, itd. Pri tome su nekada, teorijski neadekvatno, pojedine metode tumačenja proglašene dopunskim izvorima prava (slučaj analogije) a neki materijalni izvori zanemarivani (slučaj običaja). Odnos obaveznih tekstova Kur'ana i Suneta (nass) i njihovog tumačenja izražava u islamu relacije uma i autoriteta, svetog i ljudskog, stalnog i promjenljivog. Za te odnose karakteristična je načelna nadmoć autoriteta nad umom („Nema mesta idžtihadu ako postoji obavezni tekst“) ali i praktično autonomna uloga uma pošto se ljudskom djelatnošću određuje smisao, cilj, obim važenja i način primjene svetog teksta. Na taj način, cjelina pozitivnog islamskog prava izražena je u obliku mišljenja pravnika i predstavlja izrazit primjer „pravničkog prava“ (juristenrecht). Neovisno o vjerovanju muslimana o božanskom porijeklu šerijata, pozitivno islamsko (šerijatsko) pravo je rezultat ljudske djelatnosti i formulacije.⁴

Pravo na idžihad načelno je dostupno svakom muslimanu koji ima odgova-

⁴ Na ovom mjestu je potrebno načiniti odsječnu razliku između onoga što se u islamu smatra Božjim zakonom (šerijat) i između ljudskog razumijevanja tog Zakona (fikh). To je razlika koja približno odgovara razlici između *ius divinum* i *ius humanum* u kanonskom pravu.

Serijatski pravnici su stalno imali na umu ovu razliku čuvajući se posebno da ne bi karakteristike Božjeg zakona protegli na njegovu ljudsku procjenu. Međutim, pošto se u stvarnosti primjenjuje Božji zakon onako kako su ga protumačili i razradili pravnici, termin *Šerijat* se poistovjetio sa terminom *fikh*.

Razlikovanje božanskih i ljudskih elemenata u teoriji islamskog prava je imalo veliki značaj, posebno u odgovoru na pitanje mogućnosti reforme ovog prava. Očigledno je da je s vjerskog stanovišta moguća promjena samo ljudskih elemenata prava, pošto bi intervencija u božanske norme rušila sam koncept prava zasnovanog na otkrivenju.

Ovom problemu su savremeni pravnici posvetili posebnu pažnju predlažući, između ostalog, i odgovarajuću distinkтивnu terminologiju. Na arapskom jeziku to se izražava tradicionalnim terminima *shari'a* i *fikh*. Autori koji pišu na engleskom jeziku obično koriste termin *Islamic law* (islamsko pravo) koji obuhvata norme objavljenog Zakona (*shari'a*) i tumačenja pravne nauke (*Islamic jurisprudence*). U literaturi na srpskohrvatskom jeziku je bilo prijedloga da se koristi termin *islamsko pravo* sa upućivanjem na norme božanskog porijekla i njihovo ljudsko tumačenje. Međutim, zbog tradicionalnog korišćenja termina *serijatsko pravo*, mislimo da se on može zadržati u značenju *fikh* ili *islamsko pravo*.

rajuće obrazovne i intelektualne prepostavke. Stvarno, idžtihad je bio mogućnost manjeg dijela učenih u muslimanskoj zajednici. Zbog toga je tokom vremena dobio status skupne obaveze (fard al-kifāya), koje se zajednica oslobođa ukoliko se makar jedno lice bavi takvom djelatnošću.

Pojedinci koji su se prihvatali zadatka stvaralačkog tumačenja šerijata uživali su veliki ugled u muslimanskoj zajednici. Oni su bili znalci Božjeg zakona, zemaljski tumači njegovih intencija i njima je, u ovo svjetskim okvirima, pripadalo pravo ocjene ljudskih djela. Pošto je funkcionalni izraz islamskog učenja ležao u pravu, istorijske muslimanske države su zadobile karakter nomokratija. Smatralo se da pravo prethodi državi i društvu i da je osnovna funkcija države da primjenjuje od učenjaka formulisano pravo koje su vjernici dužni da poštuju bez obzira na postojanje autoriteta nadležnog za njegovu primjenu.⁵ Na taj način, odmah nakon kratkotrajnog perioda „apostolske jednostavnosti“ u istorijskom iskustvu islama su razdvojene funkcije tumačenja i stvaranja prava i njegove primjene. Pravu su vršili učeni pojedinci izvan državnih struktura, često i u sukobu s njima, a druga je pripadala samoj vlasti.

Dinamički koncept prava po kome će se novi slučajevi u promjenljivom svijetu stalno zahvatiti i rješavati međudjelovanjem elemenata stalnosti i promjene odgovarao je prirodi države u izrastanju s pokretljivim društvenim strukturama i raznolikošću činjenica stvarnoga života. To vrijeme se poklapalo sa procesom istorijskog oblikovanja islamske kulture.

2. Istoriski proces izgradnje šerijatskopravnog sistema

Proces stvaralačkog tumačenja šerijata i oblikovanja islamskog pravnog sistema kretao se uzlaznom linijom od druge polovine I vijeka islama (VII vijeka n. e.) pa do posljednjih decenija IV/X vijeka. U prvo vrijeme idžtihad su praktikovali neformalni pravni savjetnici, pobožni učenjaci. U II/VIII vijeku po geografskom principu se organizuju rane škole prava da bi se početkom III/IX vijeka ove škole transformisale u škole personalnog karaktera, odnosno slijedjenja ličnog tumačenja istaknutih pravnika.

O intenzivnoj djelatnosti na području prava u to doba svjedoči podatak o postojanju oko pet stotina različitih škola pravnog mišljenja.⁶ Bogata stvaralačka djelatnost pravnika doveo je do pojave jednog od najinteresantnijih fenomena u vjerskoj istoriji islama. To je *mezheb* (madhab) koji se najprije prevodi kao „pravna škola“. Pod tim terminom se podrazumijeva krug pravnika koji slijede iste metode tumačenja i stvaranja prava, bez stroge unutrašnje hijerarhije i definitivno oblikovane doktrine.

Unutar ovog mnoštva pravnih škola tumačen je šerijat i oblikovane su raz-

⁵ Majid Khadduri, *From Religious to National Law*, Middle East: World Center, ed. Ruth Nanda Anshen, New York, 1956, 221.

⁶ George Makdisi, *Sunni Schools of Law in Islamic Religious History*, „International Journal of Middle East Studies“, X (1979), str. 3.

ličite verzije pravnog sistema islama. Razlike u tumačenju (*khilāf*) su postale predmet učenih polemika (*munāzara*) u toku kojih su u praksi ostajali samo oni stavovi koji su bili valjano argumentovani. Nedovoljno utemeljena ili ekstremna tumačenja su u areni polemika i sučeljavanja nestajala i padala u zaborav.⁷

U toku IV/X vijeka broj pravnih škola se naglo smanjio da bi krajem tog vijeka među predstvincima najuticajnijih škola došlo do prešutnog sporazuma o tome da se nove škole ne mogu više uspostavljati niti „separatističke“ tendencije ispoljavati. Uz ovaj stav je došao i zaključak o jednakoj vrijednosti četiri škole“ pravovjernog“, ehlisunetskog islama (*ahl al-summa wa' l-djamā'a*). Time je faktički priznato postojanje četiri uporedna tumačenja serijsata. Šerijatsko je pravo, unutar sebe, postalo komparativni pravni sistem.

Glavni razlog takve odluke je bio strah od idejne dezintegracije muslimanskog društva i vanjska ugroženost muslimanskih država. Uporedo s konceptom idžtihada kao stvaralačkog tumačenja izvora prava pojavljuje se ideja *taklida* (*taklīd*) ili „slijepog slijedjenja“, „imitiranja“. Pod ovim konceptom se podrazumijevalo prihvatanje određenih tumačenja na osnovu autoriteta pravnika koji ga je formulisao a ne na osnovu dokaza nađenih u samim izvorima.

Koncepcija taklida se u prvo vrijeme odnosila na držanje mase prema funkciji tumačenja izvora. U islamskom, kao uostalom i u svakom drugom pravu, bilo bi utopijski očekivati da svaki pojedinac bude istovremeno tumač i kreator prava, jer bi se time obesnažila ideja prava kao objektivnog, hijerarhizovanog sistema normi i pravne vlasti uopšte. Zato se dopušтало da masa slijedi tumačenje autoritativnih pravnika i to je bilo prvobitno značenje taklida. Međutim, od IV/X vijeka savremeni pravnici se vezuju za tumačenja svojih prethodnika, a funkcija kreativnog tumačenja ustupa pred priklanjanjem autoritetima. Pojam taklida dobiva novo značenje.⁸

Za objašnjenje pojave taklida u literaturi je ponuđeno više teorija od kojih je jedna od najcjelovitijih ona koju je dao poljski orientalista i savjetnik osmanlijske vlade početkom 20. vijeka grof Leon Ostrorog.⁹ Prema ovom tumačenju razlozi pojave taklida su:

1. U svakoj religiji postoji tendencija zaokruženja korpusa dogme radi osiguranja jedinstva vjerovanja. Analogan proces je npr. tekao i u jevrejstvu, gdje je, takođe, nakon perioda intenzivnog pravnog tumačenja u XIII i XIV vijeku nastupilo okamenjenje vjerskog zakonodavstva. Od tada Talmud više

⁷ *Ibid*, str. 2.

⁸ Wael B. Hallaq, *Was the Gate of Ljihad Closed*, „International Journal of Middle East Studies“, XVI (1984), str. 11.

Prilikom izlaganja istorije izgradnje islamskog pravnog sistema u najvećoj mjeri smo se držali saznanja od kojih je došao ovaj savremeni arapski autor.

⁹ Leon Ostrorog, *The Angora Reform*, London, 1927, str. 30-31.

nije služio prilagođavanju vjerskih propisa izmijenjenim okolnostima već je postao predmet sofisticiranih studija, komentarisanja ili jednostavnog upamćivanja.¹⁰

2. Sam sistem tumačenja izvora prava koji su dali klasični pravnici je logički i strukturalno bio gotovo perfektan, te je izazvao divljenje kasnijih pravnika.

3. Rušenjem abasijskog hilafeta od strane Mongola u VII/XIII vijeku muslimanski svijet uopšte i pravnici kao intelektualna njegova elita izgubili su ranije samopouzdanje i energiju i postali prvo svjesni, a kasnije fanatični imitatori klasičnih pravnika.

Prihvatanjem teorije taklida pravnici II/VIII i III/IX vijeka postaju klasični autoriteti i proglašavaju se „apsolutnim mudžtehidima“ (al-mudjtahid al-mutlak). To su bili tumači šerijata koji su ustanovili vlastite metode tumačenja i uspostavili samostalne škole pravnog mišljenja. Ovaj rang je priznat Ebu Hanifi (Abū Ḥanīfa), Maliku (Malik), Šafiji (al-Shāfi‘i) i Ibn Hanbelu (Ibn Ḥanbala).

Među pravnicima V/XI vijeka bilo je takođe mudžtehida, ali oni su bili zvanično nižeg ranga nego što su to bili klasični autoriteti. Nazvani su „mudžtehidi u okviru pojedinih pravnih škola“ (al-mudjtahid fi'l-madhab) tj. pravnici koji se u pogledu tumačenja pridržavaju metodologije pojedinih klasičnih pravnika, a u detaljima ostvaruju samostalne konstrukcije. Pored njih su postojali i „mudžtehidi za pojedina pitanja“ (al-mudjtahid fi'l-mas'ala).

U V/XI vijeku ostvaren je visoki nivo izgradnje pravnotehničkog aspekta šerijatskog prava. Na kraju tog i početkom narednog vijeka pojavljuje se ideja o „zatvaranju vrata idžtihada“ (insidād bāb al-idžtihād). Suština ove ideje je bila u tome što se smatralo da više nema učenjaka koji su kadri vršiti funkciju stvaralačkog tumačenja izvora prava. Oblikovanju ideje o „zatvaranju vrata idžtihada“ prethodila je oštra polemika između predstavnika četiri ehlisunetske škole o pitanju da li je načelno moguće da muslimani jednog doba budu bez učenjaka kompetentnog da tumači izvore šerijata u izmijenjenim okolnostima. Hanbelijska pravna škola i dio šafijskih pravnika isključili su i teorijski tu mogućnost s obrazloženjem da Bog tako nešto ne bi dopustio, jer bez mudžtehida muslimanska bi zajednica zapala u očigledni grijeh. Hanefijska i malikijska škola, te dio šafijā, teorijski su dopustili mogućnost nestanku samostalnih tumača šerijata.

Na kraju, o „zatvaranju vrata idžtihada“ nije postignuta jednoglasnost svih škola pravovjernog islama. Svaki mezheb je ostao na svojim pozicijama, a iz teorijskog opredjeljenja su proistekle veoma značajne praktične posljedice. Hanefijska pravna škola je zadobila status zvaničnog tumačenja šerijata u državi Ejubija (Banū Ayyūb), Seldžuka i Turaka Osmanlija. Tim faktom je državnom sankcijom potpomognuto i stanovište o načelnoj

¹⁰ Eugen Verber, *Savremeni razvoj verske misli i prakse u jevrejstvu*, u: „Religija i savremeni svet“, ur. Dobrica Vulović, Beograd, 1987, str. 165.

mogućnosti nestanka mudžtehida u jednom vremenu, neponovljivosti klasičnih pravnika i uopšte regresivnom toku istorije. S druge strane, u okviru hanbelijske i djelimično šafiske škole čuvano je učenje o neminovnosti postojanja mudžtehida u svakom vremenu. U okviru ovih škola su nastavljeni pojedinačni pokušaji samostalnog tumačenja šerijata i nezavisnog pristupa rješavanju novoiskrslih slučajeva. Međutim, prostorna ograničenost ovih škola (hanbelije na Arabijskom poluostrvu i dio šafija u Egiptu), te odustvo državnog sankcionisanja njihovog učenja, oduzeli su ovim intelektualnim pokušajima bilo kakav praktični značaj. Taj značaj će se aktuelizirati pojavom predmodernističkih i modernističkih reformatorskih pokreta. Svaki onaj ko je želio određenu reformu šerijatskog prava morao je posegnuti za argumentacijom i konkretnim rješenjima hanbelijske i dijela šafiske škole. Bilo kakva promjena većeg dometa u šerijatskom pravu je teorijski bila nezamisliva bez odbacivanja teze o „zatvaranju vrata idžtihada“.

Ovakav tok razvoja pravne misli je bio ograničen na ehlisunetsku muslimansku zajednicu. U ši'jskoj zajednici nije nikada preovladala teza o nestanku medžtehida i „zatvaranju vrata idžtihada“. Neposredno obraćanje na izvore šerijata nije prekinuto i traje do naših dana. Od više mudžtehida koji postoje u jednom vremenu neformalnim putem, a na osnovu učenosti i lične pobožnosti, bira se glavni autoritet u tumačenju šerijata. Njemu pripada naziv „izvor slijedenja“ (mardja-i taklīd), a njegova pravna mišljenja daju ši'jskoj zajednici i pojedincima opštu orientaciju prema različitim pojavama praktičnog života.¹¹ Kod pravnih škola ši'jske zajednice postoji, dakle, koncept taklida ali u značenju vezanosti mase i pravnika za žive mudžtehide. Takva predstava o taklidu postojala je, kako smo vidjeli, i u klasičnom periodu razvoja pravne misli u ehlisunetskoj zajednici.¹²

U okviru ehlisunetskih pravnih škola, posebno šafiske, pojavljuje se u V/XI vijeku ideja „vjerske obnove“ (tadždid al-dīn). Suština ove ideje je u vjerovanju da će Bog početkom svakog vijeka slati muslimanima čovjeka koji će im obnoviti vjeru. Takav obnovitelj je mogao biti samo mudžtehid, jer je obnova islama praktično shvatana kao obnova šerijatskog prava i njegove prisutnosti u svijetu. Ideje idžtihada i tedždida postale su, tako, povezane, a pokreti za reformu šerijatskog prava isprepleteni s obnoviteljskim pokretima. Ideje „vjerske obnove“ vremenom je prihvatile hanefijska i maličijska škola, što je u daljoj perspektivi oslabilo njihove stavove o nestanku mudžtehida.

Zamisao „vjerske obnove“ nije karakteristična samo za islam. Ideja perio-

¹¹ Hamid Alagar, *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran*, u: „Schoolars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions Since 1500“, ed. Nikki R. Kedie, Berkeley-Los Angeles-London, 1978, str. 235 i dalje.

¹² Kontinuitet stvaralačkog tumačenja šerijata i druge specifičnosti istorijskog razvoja šijske zajednice imali su za posljedicu odsustvo pokreta za reformu šerijatskog prava analognog onom u ehlisunetskom svijetu.

dičnog procesa obnove (aggiornamento) prisutna je i u učenju katoličke crkve te brojnim svjetovnim ideologijama. Ona je izraz potrebe da se istorijsko iskustvo ostvarenja određene ideje precispituje u svjetlu njenih glavnih izvora i na taj način podupiru elementi unutrašnje vitalnosti.

Nestankom ili smanjenjem broja mudžtehida u muslimanskom svijetu nije nestajao niti se smanjivao broj i značaj pravnih slučajeva koja je trebalo rješavati s osloncem na izvore šerijata. Takvi slučajevi su posebno iskrasavali u vrijeme Osmanlijske Carevine u X/XVI i XI/XVII vijeku. Pošto muftijama, pravnicima koji su ih rješavali, nije bio priznat status mudžtehida, oni su u svojim fetvama pribjegavali analogijama, fikcijama ili oživljavanju tumačenja pravnika klasičnog doba. Vladavina teorije taklida imala je za posljedicu progresivnu idealizaciju i glorifikaciju islamske prošlosti. Svaka novina je bila unaprijed osuđena na propast, te su i sadržajno nova tumačenja morala biti zaodjenuta u ruhu klasike.

Odvojeni od neposrednog uvida u izvore šerijata pravnici perioda taklida su zapadali u formalizam i cjeplidačenje, a u njihova djela su ušle predaje sumnjive vjerodostojnosti. Određena tumačenja i propisi su zadržavani i onda kada je nestao njihov zakonski razlog, pojedinačni propisi su zaklonili opšte norme, a forma pravnih poslova prestala je služiti ostvarenju motiva pravnih subjekata postajući samo sebi svrhom.¹³ Naučna obrada prava je zaustavljena na nivou definisanja pravnih pojmoveva i opštih načela. Generalna teorija šerijatskog prava nije izgrađena, niti su čisto pravne norme odvojene od onih religijske prirode.

U kriznim periodima pojedinih muslimanskih država nekim šerijatskim propisima je davano restriktivno tumačenje u odnosu na ono postignuto u klasičnom periodu.¹⁴ Poistovjećivanjem šerijata i fikha došlo je do promjene i u teorijskom određenju funkcije i društvenog položaja muslimanskih pravoznalača. Teorijski, oni više nisu gledani kao stvaralački umovi koji nastoje saznati sadržinu Božjeg zakona već kao neprikosnoveni posjednici konačne istine.¹⁵

Islamska pravna misao je, na taj način, prešla put od stvaralaštva, konkret-

¹³ Sobhi Mahmassani, *Muslims: Decadence and Renaissance. Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs*, „The Muslim World“, XLIV (1954), str. 188 i dalje.

¹⁴ U klasičnom periodu je formulisano tumačenje po kome se нико ко се у молитви (namaz) okreće Meki ne може назвати otpadnikom od вјере (murtadd), квалификацијом која је за собом могла повуći смртну казну.

¹⁵ U posljednjim vjekovima Osmanlijske Carevine, kako svjedoči zbirka pravnih mišljenja „Fatawa-i-'Ali efendi“, ova kvalifikacija je mogla biti protegnuta na sve one koji su svojim ponašanjem odstupili od opštprihvaćenih normi muslimanskih običaja (nošenje šešira ili kačketa, ples na zabavama nemuslima, itd.). Vid, L. Ostrorog, op. cit, str. 32.

¹⁵ U djelu „Fatawa-i 'Ali efendi“ nalazi se fetva po kojoj je dozvoljeno izreći smrtnu kaznu licu koje uvredljivo govori o muslimanskim pravnicima. Argumentacija na kojoj se ovo pravno mišljenje zasniva je sljedeća: Šerijatski pravnici posjeduju znanje ('ilm) o Božjem zakonu, znanje je odlika samog Boga, pa prema tome onaj koji govori protiv pravnika govori protiv znanja, a to znači i protiv samog Boga, za što slijedi smrtna kazna. Vid, L. Ostrorog, op. cit, str. 33.

Ovo tumačenje skreće pažnju na latentnu opasnost da se islamske države u formi nomokratije (vladavine zakona) pretvore u hijerokratije (vladavinu poznavalaca zakona).

nosti i kritičnosti do ukočenosti, apstraktnosti i dogmatizma.

3. Teorijske i praktične mogućnosti reforme šerijatskog prava

Odgovor na pitanje o mogućnosti reforme šerijatskog prava teorijski je bio određen učenjem o pravnoj prirodi normi koje čine ovaj sistem. Principijelno nije bilo moguće mijenjati onaj dio šerijatskog prava koji počiva na obaveznim tekstovima (naşṣ). To je značilo da se propisi Kur'ana i Suneta, čija je sadržina jasna, ne mogu mijenjati i da oni čine vječni, nepromjenljivi dio šerijatskog prava. To je bila neminovna posljedica učenja o božanskom porijeklu Kur'ana i božanskoj inspiraciji Muhameda, alejhiselam, u vrijeme izjava, dijela i prešutnih odobrenja kojima je tumačio, konkretizovao i primjenjivao propise Kur'ana. Ljudskom intervencijom načelno nije bilo moguće mijenjati propise za koje se vjerovalo da potiču od Boga ili Njegova Poslanika. U protivnom, bila bi osporena sama osnova obaveznosti šerijatskog prava.

Međutim, u stvarnosti se pokazalo da se i taj dio šerijatskog prava može reformisati putem tumačenja pojedinih tekstova. U slučaju kada se npr. o jednom pitanju govori na više mjesta u Kur'anu i kada se sadržaj tih propisa međusobno razlikuje pravna nauka je imala zadatak da utvrdi vremenski slijed tih propisa i primjenom teorije derogacije (naskh) ustanovi normu po kojoj se postupa (važenje pravila lex posterior derogat legi priori).

Tumačenje je, osim toga, imalo zadatak da odgovori na pitanje da li jedan propis Kur'ana ima opšte važenje ili važi samo za jednu određenu situaciju (takhṣīs).

Legitimnim područjem pravničke djelatnosti smatrano je utvrđivanje pravno-logičke prirode pojedinih propisa sadržanih u obaveznim tekstovima. Šerijatski pravnici su sve propise svrstavali u jednu od pet kategorija: stroga obaveza (fard), stroga zabrana (ḥarām) preporuka (mustaḥab), odvraćanje (makrūh) i dopuštanja (mubāh). Različito kvalifikovanje pojedinih propisa neposredno se održavalo na njihovu pravnu obaveznost. Različitim metodama tumačenja bilo je npr. moguće „obavezu“ prekvalifikovati u „preporuku“ i time faktički reformisati određeno pravilo ponašanja.

U slučaju Suneta ljudske ingerencije su bile još veće. Prema islamskom vjerovanju, Sunet je tumačenje Božje riječi, a ne sama Božja riječ. Pošto su obavještanja o Sunetu bila sadržana u usmenoj predaji i pisanim fragmentima pravnici su imali zadatak da ustanove njegov autentični tekst i klasifikuju ga s obzirom na pravnologičku prirodu. Bilo je moguće da određena pravna škola prizna vjerodostojnost određene predaje a druga ne. S druge strane, nisu svi Muhamedovi, alejhiselam, postupci imali karakter obaveznih normi za njegove sljedbenike. Pravnicima je pripalo u zadatku da ustanove što ima pravni a što moralno-vjerski značaj, što važi samo za Muhamedovo, alejhiselam, vrijeme, a što za kasnije generacije. Jednom date kvalifikacije mogle su u svjetlu novih okolnosti biti izmijenjene.

Propisi zasnovani na idžtihadu mogli su, po logici stvari, biti izmijenjeni novim idžtihadom. Ova oblast šerijatskog prava bila je načelno uvijek otvorena za reformu. Pri tome je odlučujuća uloga pripadala mehanizmu idžmaa, koji je bio jedno od najsnaznijih sredstava samoadaptacije u islamu. Naime, rezultat individualnog idžtihada pravnika postajao bi obavezan za muslimansku zajednicu kada bude sankcionisan konsenzusom šerijatskih pravnika jednog vremena.¹⁶ Ako bi uslijed izmijenjenih okolnosti bilo dato novo tumačenje, ono je moglo potisnuti prethodnō ukoliko novim konsenzusom zadobije podršku učenih predstavnika muslimanske zajednice.

Idžma kao izvor prava, a suštinski mehanizam verifikacije tumačenja šerijata, nije sam po sebi posjedovao postulativnu, niti normativnu vrijednost.¹⁷ U vrijeme izgradnje islamskog pravnog sistema jednoglasnost pravnika jedne generacije nije obavezivala pravnike narednog doba. Sa usvajanjem teorije taklida situacija se mijenja. Tumačenja klasičnih pravnika se smatraju konačnom istinom o sadržaju šerijata a jednom postignuti konsenzus se smatra apsolutno obaveznim. Idžma rane generacije (salaf) obavezuje kasnije naraštaje (halaf).

Treba istaći, takođe, da se u ranom periodu razvoja islamske pravne misli pojавio začetak nečega što bi se moglo označiti teorijom konzumacije šerijatskopravnih normi. Drugi halifa Omer el-Faruk (‘Umar al-Fāruk) izdao je fetvu o ukidanju materijalne pomoći iz fonda vjerskog poreza (zakāt) licima koje treba pridobiti za stvar islama, pošto ova kategorija, na koju ukazuje Kur'an (IX:60), nije više važna za širenje vjere. Drugim riječima, materijalno stimulisanje prihvatanja islama imalo je opravdanje u njegovim počecima, a kasnije, kada se islam dovoljno učvrstio, prestala je potreba za takvim sljedbenicima. Propis o materijalnom stimulisanju ovih „kolebljivih srca“ i dalje je dio šerijata, ali se više ne primjenjuje, jer je nestao njegov zakonski razlog ('illa al-shar'). Na osnovu ovih i sličnih tumačenja pravnici su konstruisali pravilo „Jedan propis se obustavlja kada prestane postojati njegov stvarni razlog“ (intāḥa al-hukm bi intihā 'ilatih). Međutim, zbog teorije taklida i prestanka zanimanja za stvarne razloge šerijatskih propisa cijelovita teorija konzumacije nije izgrađena u islamskoj pravnoj nauci.

Da bi se, dakle, reformisalo šerijatsko pravo u dijelu koji se smatra domenom ljudskog normiranja, bilo je potrebno:

1. osporiti valjanost teorije taklida;
2. otvoriti „vrata idžtihada“ i priznati da u svakom vremenu može i mora postojati apsolutni mudžtehid;
3. osporiti obaveznost idžtihada klasičnih pravnika.

Može se zaključiti da, s teorijskog aspekta, šerijatsko pravo dopušta djeli-

¹⁶ O značenju idžmaa najbolje govori fetva na osnovu koje se smatra otpadnikom od vjere svaki onaj koji bi smatrao dozvoljenim ono što je zabranjeno konsenzusom učenjaka. Vid, Anwar Ahmad Qadri, *A Sunni Shafi'i Law Code*, Lahore, 1984, str. 123

¹⁷ Gustave H. Grunbaum, *Modern Islam*, Berkeley-Los Angeles, 1963, str. 11.

mičnu reformu u oblasti tumačenja izvora i klasifikovanja iz njih izvedenih propisa te mnogo radikalnije promjene u oblasti koja se smatra područjem ljudskog normiranja.

Ove teorijske mogućnosti nisu korištene zbog zastoja u razvoju islamske pravne misli od V/XI do XIII/XIX vijeka.

Bez obzira na tu okolnost u praksi različitih muslimanskih država se tokom istorije afirmisalo više načina usklajivanja prava sa izmijenjenim društvenim okolnostima. Među ovim sredstvima akomodacije, pored selektivnog preuzimanja lokalnih običaja, nailazimo i na tri klasična metoda koja je u slučaju starih prava uočio poznati istoričar Henri Mejn (Henry S. Main). To su pravne fikcije, zakonodavstvo i pravičnost.¹⁸

a. *Običaj ('urf)*

Običaji i običajno pravo su odigrali značajnu ulogu kako u periodu izgradnje islamskog pravnog sistema tako i u procesu primjene njegovih normi. Sve pravne škole su u određenom obimu priznale mjesne običaje kao dopunski izvor prava sa najvećim značajem u građanskopravnoj, administrativnoj i finansijskoj sferi.

Osnova za prihvatanje običaja nalazi se u kur'anskom konceptu „ono što je ustanovljeno kao dobro“ (*ma' rūf*).¹⁹ Smatralo se da u tradiciji različitih naroda i kultura postoje elementi dobra koji reflektuju ostatke nekadašnjih nebeskih objava koje su ljudi vremenom iskvarili te da muslimani, kao nosioci posljednje u nizu takvih objava, baštine te vrijednosti.

Sa ovim teorijskim obrazloženjem u prvim vjekovima islama u šerijatsko pravo su inkorporisani lokalni običaji Bliskog istoka, među kojima i pojedine ustanove vizantijskog i perzijsko-sasanidskog prava.²⁰ Uvažavanje lokalnih običaja nastavljeno je i kasnije i nakon obustavljanja stavaralačkog tumačenja šerijata. U tom periodu običaji su posebno dobili na značaju kao način usklajivanja prava i društvenih okolnosti.

U osmanlijskim propisima koji regulišu zemljišne odnose, položaj i obaveze zavisnog stanovništva, oporezivanje i prekršaje zadržane su pojedine ustanove vizantijskog i slovenskih prava (*baština* kao zemljišna jedinica, *obručina* i *monopol* kao takse vezane za proizvodnju vina, itd.).²¹

Običaj se pokazao kao efikasno sredstvo akomodacije islamske religijsko-pravne tradicije u situaciji kada se ona sučelila sa različitim društvenim ti-

¹⁸. Herbert J. Liebesny, *Stability and Change in Islamic Law*, „Middle East Journal“, XXI (1967), str. 20.

¹⁹ Amin Ahsan Islahi, *Islamic Law. Concept and Codification*, Lahore, 1978. str. 78-80.

²⁰. O uticaju stranih prava na šerijatsko i polemika koje su o tome vođene vidi: Mehmed Begović, *Da li je rimsko pravo uticalo na šerijatsko pravo*, „Balcanica“, VIII (1977), str. 593-600.

U južnoj Palestini je još sredinom XIX vijeka običajno pravo seoskog stanovništva nazivano „Ibrahimov (Abrahamov) šerijat“ (*shari' at Khalil*) za razliku od „islamskog šerijata“ (*al-shari'a al-islamiyya*). Vid, Reuben Levi, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1957, str. 243.

²¹ Halil Inalcik, Kanun „The Encyclopaedia of Islam“, Leiden, 1979. IV, str. 556-562.

povima, segmentima plemenskog društva i izgrađenim kulturnim sistemima.²² Tim putem je bilo moguće u muslimansku zajednicu integrisati različite društvene grupe koje su primanjem islama zadržale dio svog tradicionalnog načina života ali koje su, istovremeno, prihvatanjem šerijatskog prava bile snadbjevene jednim od najačih kohezivnih faktora islamske kulture.²³

b. *Pravne fikcije (hiyal)*

Postupanje kojim se neposredno ne krši zakon, ali se prevorno izbjegava, odnosno izigrava njegov cilj ili svrha u šerijatskom pravu se naziva „pravnim doskočicama“. U njima je viđen jedan od mogućih načina pomirenja zahtjeva idealnog prava i prozaične stvarnosti. Teorijski su opravdani korišćenjem dva argumenta: tezom o „kvarenju vremena“ nakon prvih generacija muslimana po kojoj u novim okolnostima treba ljudima što je moguće više olakšati slijedenje šerijatskog prava i opštim pravilom da nuž da čini dozvoljenim ono što je inače zabranjeno. Na taj način, pravnim poslovima koji su sa stanovišta striktne teorije bili sumnjivi ili zabranjeni dat je oblik pravno dozvoljenih radnji.

Najčešća forma koja je korišćena pri izigravanju zakona bili su fiktivni pravni poslovi. Zabранa kamate (ribā) izigravana je sklapanjem fiktivnog ugovora o kupoprodaji uz ugovor o zajmu tako da je dužnik zajedno sa vraćanjem glavnice duga plaćao i kamatu u formi kupovne cijene za stvar koju mu je povjerilac navodno prodao. Da je riječ o fiktivnom pravnom poslu vidi se iz okolnosti da plaćanje navodne kupovne cijene uvijek prispjeva u vrijeme vraćanja duga i da taj iznos uglavnom odgovara visini zakkonske kamate u određenom vremenu.

„Pravne doskočice“ su bile predmet posebnog zanimanja hanefijske pravne škole. Izigravanje zakona, inače, nije posebna specifičnost šerijatsko prava ili prakse. Takav postupak premošćavanja jaza između normi i stvarnosti poznat je većini starih prava čiji su se izvori vremenom počeli smatrati ne-promjenljivim ili svetim (u rimskom pravu to su bile radnje *in fraudem legis agere*).

c. *Državno zakonodavstvo (al-siyāsa al-shar' iyya)*

Poznata je činjenica da je islam obeshrabriuo ideju državnog zakonodavstva. Formulacija pravnih normi bila je nadležnost pobožnih učenjaka. Državi je načelno pripadalo samo pravo primjene tih normi. Pri tome joj je priznata nadležnost donošenja uredaba kojim se uređuje pitanje primjene

22 G.H. Grunbaum, *op. cit.*, str. 9.

23 Richard T. Antoun, *The Islamic Court, the Islamic Judge and the Accommodation of Traditions: a Jordanian Case Study*, „International Journal of Middle East Studies“, XII (1980), str. 465-466.

šerijatskog prava, nadležnost i organizacija sudova i sankcionisanje jednog od opšteprihvaćenih tumačenja šerijata.

Ova ovlaštenja država je počela široko koristiti od XI/XVII vijeka, što je dovelo do pojave cjeline svjetovnog zakonodavstva, nazvanog kanun (kanūn). Najviši pravnotehnički nivo i praktični značaj kanuni su zadobili u Osmanlijskoj Carevini, gdje su postali glavni izvor prava u području kri- vičnih, upravnih i finansijskih odnosa.

Državno zakonodavstvo je teorijski trebalo biti u funkciji primjene šerijatskog prava te, prema tome, i saglasno njegovim principima. U stvarnosti kanuni su često išli mimo, pa i protiv šerijatskog prava. To je, sa svoje strane, bio pokazatelj stvarnih odnosa vjerskih i svjetovnih centara moći u određenoj državi.

d. *Pravičnost (al-nażar fi' l-mażālim)*

Ideja pravičnosti u islamu je izražena u vidu nadležnosti vladara ili od njega ovlašćenog tijela da razmatra stvari koje su presudili šerijatski ili drugi sudovi ili riješili upravni organi. Taj postupak je žalbom inicirala nezadovoljna stranka. Sudenje je bilo lišeno formalnosti šerijatsko-sudskog postupka a „savjet za ispitivanje nepravdi“ (majlis al-mażālim) je sudio na osnovu opšteg osjećanja pravde ('adāla) i pravičnosti (qist). Po svom karakteru i ulozi ovaj koncept bi se mogao uporediti sa idejom *Equity* u engleskom pravu. Vremenom je „savjet za ispitivanje nepravdi“ postao forum pred koga se i u prvoj instanci mogao iznijeti određeni spor.

Pojava ekstraordinarne jurisdikcije u šerijatskom, kao i u drugim pravima, izražava potrebu da se od jednog formalizovanog prava i sudstva okreće mnogo elastičnjim i efikasnijim sredstvima.

Može se na kraju zaključiti da šerijatsko pravo ne samo da posjeduje teorijske mogućnosti reforme, već i bogato iskustvo praktične adaptacije. Instrumenti prilagođavanja prava izmijenjenim društvenim okolnostima uglavnom korespondiraju metodima koje poznaju i drugi veliki pravni sistemi. Uopšte govoreći, šerijatsko pravo je bilo u onoj mjeri elastično i prilagodljivo koliko i društvo u kome je ono djelovalo.²⁴

²⁴ G.H. Grunebaum, *op. cit.* 12.

Fikret Karčić, D.Ph., docent

Summary

Islamic law is a set of norms which are either contained in the main sources of Islam (the Qur'an and the Sunna) or derived from them. These norms had been developed into a legal system through a process of the creation and interpretation of law (ijtihād) performed by competent Muslim lawyers. The concurrence of historic and other circumstances stopped the process of the independent interpretation of the main sources in Sunni Islam in the 4th/10th century.

The later practical adjustment of Islamic Law to the changed social conditions was carried out by means of legal fictions, secular legislation, extraordinary judiciary as well as on the basis of local customs considered as legal sources. These methods were suitable for keeping up with the changes in the structure of traditional Muslim societies but they proved to be quite inadequate for the challenges of modernity. The necessity of the theoretical acknowledgment of the possibility of and the need for reform of Islamic law appeared in the mid 19th century within a broader movement for reform of Islamic norms and institutions.

Mr Ibrahim Džananović,
predavač

EBU HANIFE I NJEGOV DOPRINOS RAZVOJU ŠERIJATSKOG PRAVA

Islamsko pravo nije dato u gotovom i dovršenom obliku. Kur'an, prvi i osnovni izvor islamske vjere, morala i prava, daje tek opšta načela i ne ulazeći u konkretniju razradu i detaljiziranje primjene pojedinih Božijih odredbi. To je prepusteno Muhamedu (‘alejhi-s-selām), za koga se u Kur'antu kaže da „*On ne govori po hiru svome, - to je samo Objava koja mu se obznanjuje.*“¹ U islamskoj pravnoj nauci se uzima da je Poslanik *legitimni*, ali ne i autentični tumač Kur'ana, jer je Kur'an Božiji, a ne Poslanikov govor. Autentično tumačenje pripada samo onome ko je izvor same norme, a to je u islamu samo Allah (dželle še'nuhu). U samom Kur'antu ima slučajeva kada se određeni kur'anski ajeti tumače drugim, kasnije objavljenim ajetima, pa se samo to uzima kao autentično tumačenje. Zbog toga se atribut Zakonodavac (Šāri‘) u šerijatsko-pavnoj nauci odnosi samo na Allaha (dž.š.), a ne i na Muhameda (a.s.), iako su i neke njegove odredbe bile zakonodavne naravi, a time i obavezujuće. Nužnost razlikovanja autoriteta kur'anskih odredbi od onih koje je donosio sam Vjerovjesnik objašnjava se činjenicom što je Muhamed (a.s.) samo tumačio i pojašnjavao Kur'an, a ondje gdje nije bilo kur'anske odredbe, rukovođen je principom opštih intencija, ciljeva i duha same Objave, dakle, principā koji su već uspostavljeni Kur'anom (maqāsidu-š-šari‘a), i iz tih okvira nije izlazio.

Poslije smrti Muhameda (a.s.) halife i njihovi savjetnici, pobožni i učeni ashabi, prihvataju *Sunnet* (Sunna)² kao drugi izvor šerijatskog prava, ili, tačnije rečeno, nastavljaju slijediti Poslanikov put onako kako su to činili dok je on bio živ. Na to ih je i Kur'an obavezao: „*Pokoravajte se Allahu i*

¹ An-Naġm, 3-4.

² Pod riječju *sunnet* misli se na sve ono što je Muhamed (a.s.) radio u toku svog vjerovjesničkog života, na ono što je govorio - *hadis* i na prečutnu saglasnost o pojedinim postupcima ashaba.

*Poslaniku...*³ Dakle, legitimitet *Sunneta*, kao drugog izvora islamskog prava, crpi se iz samog kur'anskog teksta. Pobožni i učeni ashabi na čelu sa prvim izabranim halifama⁴ preuzimaju na sebe čuvanje, prenošenje i tumačenje vjere u skladu sa Poslanikovom porukom da je „ulema nasljednik Božjih poslanika“. Za pitanja koja nisu regulisana Kru'antom i *Sunnetom*, rješenja su se tražila u kolektivnom mišljenju najučenijh ashaba. Ako bi se došlo do kolktivnog rješenja, uz saglasnost najkompetentnijih ashaba, to se uzimalo kao obavezujuće za sve muslimane, jer je nosilo visok stepen sigurnosti u njegovu šerijatsku ispravnost. Konzensus ashaba (iğmā'u-ş-şahābe) zadobio je primat trećeg izvora šerijata, što je bilo u skladu sa hadisom (hadīt) Muhameda (a.s.) da se „ummet ne može složiti u nečemu što je pogrešno“.

Širenje granica islamske države, uslovjava odlazak većeg broja ashaba u novoosvojene krajeve. Da bi zaštitio autoritet vladinih odluka, drugi halifa, Omer bin Hattab, zadржao je kod sebe nujučenje ashabe kao svoje savjetnike u upravljanju (walāyat), sudstvu (qaḍā) i tumačenju šerijatskih propisa (iftā) i bez njegove dozvole нико od ovih ashaba nije mogao iseliti se iz Medine.

Međutim, ubrzo poslije njegove smrti ova odluka će biti povučena, što će usloviti odlazak velikog broja ashaba iz Medine i prouzrokovati slabljenje centralne vlasti i gubljenje autoriteta halifinih odluka. S druge strane, ovo će imati pozitivnog učinka na širenje islamske nauke, jer su ashabi prihvatali i učili islam direktno od Muhameda (a.s.) i, kao neprikosnoveni autoriteti, prenosili vjeru u njenom izvornom obliku. Generacija koja je učila od ashaba naziva se *tābi'īni*.

Ashabi su se naseljavali u različitim krajevima islamske države, a jedan od najpoznatijih, Abdullah ibni Mes'ūd,⁵ izabrao je Kufu u Iraku. Pred njim su učili mnogi poznati *tābi'īni*, među kojima posebno mjesto zauzima Hammād ibn Ebi Sulejmān, učitelj Ebu Hanife. Na razvoj islamske nauke u Iraku, a posebno šerijatskog prava, osobit uticaj je izvršio četvrti halifa Alija bin Ebi Talib, koji je irački grad Kufu odabrao za preijestonicu islamske države.

Kraj prvog i početak drugog vijeka islama (VII vijek n.e.) smatra se početnim periodom dinamičnog stvaralačkog tumačenja šerijata, u kome će se proces oblikovanja islamskog pravnog sistema kontinuirano odvijati sve do pred kraj IV/X vijeka. Ebu Hanife je prvi koji je otpočeo ovaj proces i

³ Āli Imrān, 32.

⁴ Prva četvorica halifa su legalno izabrani i nose naziv ḥulefāu--r-rāśidīn (*pravedne halife*). Prvi halifa, Ebu Bekr, izabran je neposredno poslije Poslanikove smrti 632. god. i vladao je dvije godine i tri mjeseca. Drugi halifa, Omer bin Hattab (Omer el-Fārūk) vladao je do 644., treći halifa, Osman bin Affan do 656. i, Alija bin Ebi Talib do 660. godine. Od 660. godine n.e. - 40. god. p.h. (islamska era se računa od preseljenja Muhameda (a.s.) iz Meke u Medinu, 622. godine) na vlast je silom došla dinastija Emevija i uvela nasljedni hilafet.

⁵ Abdullāh ibni Mes'ūd je jedan od četvorice ashaba za koje je Poslanik rekao da od njih treba učiti Kur'an. (Imamu-l Qarrafī: *Al-Aḥkām fī tamyīz-l-fatāwā 'anī-l-ahkām wa taṣarrufāti-l-qādī wa-l-imām*. Haleb, 1967, str. 34)

zbog toga je nazvan Imamuu-l'Azam - Veliki imam.

1. Nastanak i razvoj hanefijske pravne škole

Sve pravne škole (*mezhebi*) u početku svoga nastanka nazivane su po imenima geografskih područja u kojima su nastajale. Tek kasnije će doći do transformacije geografskih u personalne nazive, pa će pravne škole ponijeti imena onih učenjaka koji se smatraju utemeljiteljima one metodologije koja je vremenom bila prihvaćena i priznata od strane muslimana. Tako je iračka pravna škola - nazvana i *madrasatu-ray* škola racionalizma i *madrastatu-l-qījās* škola analogije, dobila ime po Ebu Hanifi, njenom najistaknutijem predstavniku, koji je u tumačenju šerijatsko-pravnih propisa i popunjavanju pravnih praznina bio prvi koji je uveo i dodatne, sporedne izvore šerijata sa širokom primjenom analogije (*qījās*).

Pojavom Ebu Hanife, otvorena je nova stranica islamske nauke uopšte, a šerijatskog prava posebno. Za njegovo ime se veže otpočinjanje procesa stvaralačkog tumačenja šerijata, napose u onim oblastima koje nisu posebno tretirane u osnovnim izvorima (Kur'an i Sunnet) kao što je, na primjer, obligaciono pravo (*iltizāmāt*).

a) *Ebu Hanifa i vrijeme u kojem je živio*

Nu'mān je pravo ime Ebu Hanife koje je dobio od svojih roditelja. U nauci je, međutim, daleko poznatiji kao *Ebu Hanife* ili *Imamu-l-'Azam* - Veliki imam, pridjevak koji je dobio od svih muslimana u znak poštovanja i divljenja prema njegovoj čestitosti i učenosti. Rođen je u Kufi, 80. g. p.h. (699. n.e.)⁶, a umro u Bagdadu 150/767. godine. Njegov otac, Sabit, doselio je iz Perzije i nastanio se u Kufi. Tu se upoznao sa četvrtim halifom Alijom b. Ebi Talibom, družio se s njim učio od njega, upoznao Alijinu porodicu i od njih slušao o Muhammedu (a.s.). Mada je sasvim sigurno da je bio na strani Alije u sukobu sa Muavijom, nije utvrđeno da je i aktivno učestvovao u redovima njegove vojske.⁷ Simpatije koje će kasnije Ebu Hanifa ispoljiti prema *imamijama* (pristalicama Alije i njegovih potomaka) objašnjavaju se time što je Sabit, otac Ebu Hanife, svoju ljubav i poštovanje prema porodici Alije uspio prenijeti i na svoga sina.

Još kao dijete, Ebu Hanife je uz svoga oca počeo da se bavi trgovinom teksila i to će mu biti osnovno zanimanje kroz cijeli život. Međutim, sklonost prema nauci i moć pamćenja napamet (hafiz je postao kao dijete), sve više ga je približavalo krugu ljudi koji su se bavili naukom, pa učenje islamskih znanosti postaje njegovom glavnom preokupacijom. Najveći dio svoga

⁶ O godini rođenja Ebu Hanife ima više različitih mišljenja, ali se ova uzima kao najpouzdanija. O tome šire govori Muhammad Abū Zahra u djelu: *Abū Ḥanīfa, ḥayātuhū wa 'aṣruhū - ārāuhū wa fiqhuhū*. Al-Qahira, Dāru-l-fikri-l-'arabi, 1947, str. 14-17.

⁷ Muhammad Abū Zahra; *Tārīhu-l-madāhibi-l-islāmiyya*, Al-Qahira, bez god. izd., str. 153.ur. Dobrica

života proveo je u Kufi, koja je tada uz Medinu neosporno bila glavni naučni centar islamskog svijeta. Radi nauke je putovao i u Basru, ali je određeno vrijeme boravio u Meku i Medini i tu se, prije i poslije hadždža, sastajao sa tada najučenijim ljudima iz drugih krajeva islamskog svijeta i s njima razmjenjivao mišljenja, učio od njih, ali i oni od njega i, vraćajući se u svoje krajeve širili glas o Ebu Hanifi kao jednom od najboljih učenjaka tog doba.

Bez sumnje, najveći uticaj na Ebu Hanifu imao je njegov učitelj Hammad bin Ebi Sulejman, poznati učenjak i jedan od najboljih učenika ashaba Abdullaha b. Mes'ūda. Poslije Hammadove smrti (120. g. p.h.), Ebu Hanifa je izabran za njegovog nasljednika u kufanskoj džamiji i nastavio sa predavanjima na katedri koju je držao njegov učitelj. Tada je Ebu Hanife imao četrdeset godina i od toga perioda počinje njegov samostalni rad u stvaračkom tumačenju šerijatskog prava.⁸

Ebu Hanifa je živio četrdeset godina pod vlašću emevijske dinastije i bio svjedokom bespoštne borbe za vlast i konačnog pada ove dinastije što je silom uvela naslijedni hilafet i ukinula izborni sistem halife koji je bio uspostavljen neposredno poslije smrti Muhammeda (a.s.). Uvažavao je neka dostignuća ove dinastije, kao npr. širenje granica islamske države, ali, isto tako, nije mogao zaboraviti, niti oprostiti surovo kažnjavanje političkih protivnika, posebno proganjanje i tragičnu sudbinu nekih potomaka Alije b. Ebi Taliba, među kojima i njegovog sina Husejna, unuka Muhammeda (a.s.).⁹ Za vrijeme najžešćih krvavih nereda koji su, u krajnjem ishodu, imali za posljedicu pad emevijske dinastije i dolazak na vlast Abasija, Ebu Hanife se sklonio u Meku. U Irak se vratio tek onda kada je u potpunosti vlast prešla u ruke nove dinastije, za koju je iskreno vjerovao da će biti pravednija i ispraviti one silne nepravde koje su doživljavale pristalice Alije b. Ebi Taliba. Međutim, nadanja Ebu Hanife nisu se ostvarila. Kroz osamnaest godina, koliko je živio pod vlašću ove dinastije, upoznao je njihove halife i emire koji su sve podredili učvršćivanju i čuvanju osobne vlasti, služeći se istim metodama kojim su se služili njihovi prethodnici iz poražene, emevijske dinastije. Počeo je sve više da se distancira od postupaka zvanične vlasti koja je iznevjerila njegove nade i očekivanja. Sve je bilo jasnije da će netrpeljivost ubrzo prerasti u otvoreni sukob, naročito poslije izricanja zabrane po kojoj mu je uskraćeno pravo na davanje fetvi (pravnih rješenja) kao i zabrana komentarisanja sudske presude koje su, po Ebu Hanifi, bile pogrešne i na šerijatu neutemeljene.

Vlasti su, ipak, bile svjesne činjenice da je on neosporno najveći naučni autoritet i da njegov golemi uticaj nije bio ograničen samo na Irak. Ljudi su

⁸ Muhammad Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, str. 31.

⁹ Jezid, sin prvog emevijskog halife Muavije, poslao je vojsku na irački grad Kerbelu i, tu je, (61/680.godine) ubijen Husejn i gotovo sva njegova porodica, a njegove sestre (kćerke Fatime i unuke Muhammeda, a.s.), odvedene Jezidu kao roblje. Uporedi: Muhammed Abū Zahra, op.cit., str. 91-2, i Abdul'azim Šerefuddin, *Tārīdu-l-tešrī'u-l-islāmi*, Bengāzi, 1974, str.123.

mu, usprkos zabrani državnih organa, dolazili i tražili mišljenje o raznim pitanjima i čvrsto su vjerovali da im on daje ispravno šerijatsko tumačenje. Ukazujući povjerenje Ebu Hanifi, iskazivali su na određen način i nepovjerenje prema zvaničnim vlastima.

Ne želeteći dalju konfrontaciju sa Ebu Hanifom, vlasti su odlučile da mu ponude mjesto vrhovnog šerijatskog sudije (qādi-l-qudāt), što je on energično odbio. Ponuđeni položaj nije prihvatio ni kada mu se lično obratio halifa Ebu Dža'fer el-Mensūr. Nestrljiv i uvrijeden, halifa izdaje naređenje da se Ebu Hanife uhapsi. Nije pouzdano utvrđeno koliko je proveo u zatvoru, ali se svi istraživači slažu da su predaje po kojima je u zatvoru maltretiran i fizički mučen, potpuno pouzdane. O njegovoj smrti postoje više verzija od kojih se najčešće spominju tri: Prema prvoj verziji, odmah po ulasku u zatvor, fizički je mučen i od teških tjelesnih povreda umro je u zatvoru. Prema drugoj verziji, u zatvoru je doista fizički mučen, ali je umro otrovan. Dok se, po trećoj verziji, govori kako je iz zatvora prenesen kući i od teških fizičkih ozljeda ubrzo umro.¹⁰

Tako se 150/767. godine ugasio život jednog od najvećih umova islamske nauke u cijeloj njenoj dugoj i bogatoj istoriji, čije će ideje i misli, odmah poslije njegove smrti, postati zvaničnim mezhebom te iste abasijske dinastije i proširiti se u sve krajeve islamskog svijeta i do danas ostati mezheb sa najvećim brojem sljedbenika.

b) *Ebu Hanifini učenici i njihov doprinos očuvanju i prenošenju hanefijskog mezheba*

Nije pouzdano utvrđeno da je Ebu Hanife napisao bilo koje djelo, mada se njemu pripisuje autorstvo manjeg traktata pod naslovom *Al-Fiqhu-l-akbar*.¹¹ Iako naslov upućuje da se radi o fikhskom, ono je u cijelosti 'akāidsko štivo, što navodi na zaključak da je riječ fikh (fiqh) imala mnogo šire značenje nego što ga danas ima i da, u to doba, još nije bila izvršena sistematska podjela islamske nauke po užim oblastima i disciplinama.

Hanefijski mezheb je sačuvan u pisanim djelima najpoznatijih Ebu Hanifinih učenika, koji su poslije njegove smrti zauzimali značajne sudske i upravne funkcije u abasijskoj dinastiji.

Iz njihovih djela ne samo da se saznaće o njegovim fetvama, načinu tumačenja osnovnih izvora šerijata (Kur'an i Sunnet), metodologiji uvođenja i rangiranja pomoćnih izvora u postupku popunjavanja pravnih praznina i

¹⁰ Uporedi: M.A. Abdur-Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, Westport Connecticut, (USA), 1987. str. 27. i, Muhammad Abū Zahra, Abū Hanifa, str. 54-59

¹¹ U akāidskoj nauci *Al-Fiqhu-l-akbar* se smatra jednim od prvih napisanih i sačuvanih traktatata iz ove naučne oblasti. Od više raznih izdanja koja danas postoje, *Islamska Misao*, (Sarajevo, br. 1, od 1. decembra 1979. str. 10-12), u prevodu Muhamrema Omerdića, objavila je *Al-Fiqhu-l-akbar* po izdanju iz Hajderabada 1321. god. po Hidžri.

oblikovanju islamskog prava, već se ima potpuni uvid i u fetve samih Ebu Hanifinih učenika. U svojim djelima ostavili su izvorna svjedočenja o pojedinim ličnostima i njihovom odnosu prema Ebu Hanifi, o dogadanjima i okolnostima u kojima su donijete neke značajne fetve. Ukratko, sve što se pouzdano zna o osnivaču iračke pravne škole i njegovom mehzebu, zna se iz djela njegovih učenika.

U ovim djelima su i osobna promišljanja samih autora u kojima su izvršili i valorizaciju određenih pravnih rješenja koja, u svim pojedinostima, ne korespondiraju sa stavovima Ebu Hanife. Zbog toga se pod pojmom hanefijska pravna škola ne misli samo na pravna rješenja osnivača ovog mezheba, već i na njegove učenike i sve one koji su slijedili njihovu pravnu metodologiju (*uṣūl-l-fiqh*).

Najveće zasluge za očuvanje i širenje hanefijskog mezheba imaju: Imami Ebu Jusuf i Muhammed bin Hasan.

Ebū Jūsuf (Ja'kūb bin Ibrāhīm bin Ḥabīb) rođen je u Kufi (113/731), a umro u Bagdadu (182/798) godine. Ubrzo poslije smrti Ebu Hanife postavljen je za vrhovnog sudiju, što mu je omogućilo da hanefijski mezheb promoviše u zvanični mezheb abasijske dinastije. Napisao je brojna djela, kako o obredoslovju (Knjige o: namazu, zekatu, postu), tako i o nasljednom pravu - *Kitābu-l-farāid*, krivičnom pravu - *Kitābu-l-ḥudūd*, odgovor Māliku bin Enesu - *Kitābu-r-rad 'alā Mālik bin Anas* i brojne druge. Ipak, najveću pažnju pravna nauka poklanja djelu o ekonomskom sistemu islamske države - *Kitābu-l-harāg*, koje se, ujedno, smatra i njegovim najznačajnijim djelom. Velika važnost se pridaje i djelu *Kitābu-l-atār* u kome se navode hadisi koji su bili dostupni Ebu Hanifi i na kojima je gradio neke svoje fetve, kao što se navode i fetve ashaba i daje uvid u njihovo mjesto u popunjavanju pravnih praznina. Dat je pregled i nekih fetvi tabi'ina u Iraku, sa posebnim osvrtom na Kufu. Smatra se da je koautor ovoga djela Ibni Jūsuf, sin Ebū Jūsuфа. Značajno je spomenuti i djelo *Iḥtilāfū Abī Ḥanifa wa Ibn Abī Laylā* (Razmimoilaženje Ebu Hanife i Ibn Ebi Lejle), u kome je Ebū Jūsuf ukazao na najznačajnija pitanja o kojima su se razišla ova dva vodeća učenjaka toga doba. Uz potpuno uvažavanje stavova Ebu Hanife i odbacivanje mišljenja Ibn Ebi Lejle, još više je doprinio učvršćivanju hanefijskog mezheba i njegovom definitivnom inauguiranju u zvanični mezheb abasijske dinastije.

Muhammad bin el-Hasan eš-Šejbānī (132/749 - 189/804) je, uz Ebu Jusufa, najzaslužniji za očuvanje hanefijskog mezheba. Kada je Ebu Hanife umro, imao je svega osamnaest godina, pa je školovanje nastavio kod Ebu Jusufa. Družeći se i sa drugim učenjacima toga doba kao što su Šafi'i Al-Avzā'i u Siriji stekao je široko obrazovanje i potpuni uvid i u druga idejna usmjerenja, posebno malikijskog mezheba,¹² koji je nastao u Medini. Ipak,

¹² Osnivač malikijske pravne škole je Malik ibni Enes (93/712 - 179/796), a njegovo najpoznatije djelo je *Al-Muwatta'*, koje se smatra temeljnim djelom ovog mezheba. U nauci se tretira kako pravnim, tako i hadiskim djelom, pa se ova pravna škola naziva i *školom hadisa* (*madrasatu-l-hadīl*).

Muhammed je ostao dosljedan pobornik hanefijskog mezheba, nastojeći da što više afirmira i proširi ideje Ebu Hanife, pa će čak napisati i djelo Ar-radd 'alā ehli-l-Medīne (Odgovor Medinelijama). Od mnogobrojnih djela koja je napisao najznačajnije i najobimnije je djelo Al-Mabsūt. U njemu je dat opširan pregled fetvi Ebu Hanife. U knjizi se ukazuje i na određene razlike o nekim manje bitnim pitanjima između Muhammeda i Ebu Jusufa. Ovo djelo sadrži i fetve drugih učenjaka, prije svih Ibn Ebi Lejle. Među značajnija djela Muhammeda bin Hasana spadaju: *Al-ğāmi' u -l-kebīr*,¹³ *Al-ğāmi' u -ş-şgīr*, *As-sijeru-l-kebīr*, *As-sijeru-ş-şagīr i Kitābu-z-zijādāt*.

Sve što se odnosi na Ebu Hanifu i njegov mezheb, saznaje se, dakle, prije svega iz djela Ebu Jusufa i Muhammeda, čija djela važe kao prvi i glavni pouzdan pisani izvor ove pravne škole.

U očuvanju i prenošenju hanefijskog mezheba nemale zasluge imaju i učenici koji su usmenom predajom (javnim predavanjima po džamijama npr.) širili i objašnjavali fetve Ebu Hanife. Među ovima najpoznatiji su: Zufer bin Huzejl (u. 158/775), koji je još za života Ebu Hanife bio sudija u Basri, i Hasan bin Zijād Lu'lūī (u. 204d/813), poznat i kao ravija (prenosilac hadisa).

2. *Ebu Hanifin pristup tumačenju Kur'ana i Sunneta*

Karakteristika pojedinih kur'anskih pravnih normi je da one, u najvećoj mjeri, određuju esencijalnu zbilju čovjeka i uvjete njegova opstanka. Za ove uvjete se kaže da nemaju privremeni karakter, već predstavljaju trajne vrijednosti immanentne ljudskom rodu u cjelini. Do ovih, općepoznatih konstatacija, nije se moglo doći analizom samo pojedinih ajeta i uvidom u njihovu vanjsku, vidljivu (zāhir) poruku, već na osnovu cjelovitog sagledavanja i pronicanja u unutarnji, na prvi pogled, skriveni (bātin) smisao cjelokupne kur'anske poruke koja nije parcijalna, već nedjeljiva koherentna cjelina iz koje se dobijaju *opcje intencije šerijata* (*maqāsidu-ş-şerī'ati*). Ove, opće intencije islamskog učenja usmjerene su ka zaštiti pet osnovnih trajnih vrijednosti koje čine osnovnu srž islamske vjere i prava. Na osnovu općih kur'anskih poruka, i sunneta, drugog izvora šerijata koji pojašnjava ove odredbe; islamska ulema je došla do jedinstvenog zaključka da se šerijatom imperativno traži:

- a) zaštita života i tijela;
- b) zaštita vjerskog ubjedjenja;
- c) zaštita privatne i zajedničke imovine;
- d) zaštita braka, časti i javnog morala;
- e) zaštita razuma i trezvenosti.

¹³ *Veliki kompendij* (*Al-ğāmi' u-l-kebīr*) napisan je i sačuvan u dvije verzije. Druga verzija razlikuje se od prve u tome što je, prema mišljenju islamske uleme, ne samo obimnija i sadržajno bogatija, već je jezički i stilski dotjeranija.

Nepoštivanje jednog od ovih vrijednosti predstavlja krivično djelo za koje je Zakonodavac u Kur'anu odredio sankcije koje se nazivaju *hudūd* (pl. od *hadd*).

Ebu Hanife je u svom idžtihadu i stvaralačkom radu na popunjavanju pravnih praznina posebno razvio princip *općih intencija šerijata*, pa se može reći da je ovaj princip bio dominantan u njegovom idžtihadu. U tumačenju nekog ajeta pravne naravi nastojao je da pronikne u njegov unutarnji smisao, a potom bi to dovodio u cjelokupni kontekst kur'anske poruke. Tek poslije takve analize, davao bi pravno rješenje. Neka pitanja o kojima se Kur'an nije direktno izjasnio, a život je tražio da se normiraju, Ebu Hanife je do rješenja dolazio koristeći se principom *općih intencija šerijata*, tj. analizom većeg broja ajeta koji se na bilo koji način mogu dovesti u vezu sa predmetnim pitanjem.

Ilustracije radi, navodimo fetvu Ebu Hanife po kojoj je zaštita života i tijela univerzalni islamski princip koji se podjednako odnosi i na muslimane i na nemuslimane. Vjerska pripadnost počinitelja krivičnog djela ne može uticati na visinu kazne i ona je jednak za sve one koji bespravno posegnu za tudim životom, pa se, tako, smrtna kazna može izreći muslimanu ako ubije nemuslimana, i obratno. Do ovog pravnog rješenja (fetve) Ebu Hanife je došao tako što je pošao od konstatacije da islam priznaje druge vjere, što se jasno vidi i iz ajeta koji podučava Muhammeda a.s. „*Da Gospodar tvoj hoće, na Zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici?*“¹⁴ Ima li se u vidu da Kur'an pojašnjava i ovaj ajet i izričito naglašava: - „*U vjeru nema prisiljavanja,*“¹⁵ pa je Muhammed (a.s.), rukovođen ovim kur'anskim jasnim odredbama, to striktno sprovodio u svojoj vjerovjesničkoj misiji, što je došlo do izražaja ne samo u brojnim verbalnim predajama od Poslanika, koje su za muslimane obavezujuće, već i kroz njegovu praksu, koja nedvosmisleno govori o islamskom učenju koje traži poštivanje drukčijih vjerskih opredjeljenja.

Onako kako je zaštićena vjera, tako je zaštićena i imovina nemuslimana. Za krađu Kur'an propisuje sankciju koja se sastoji u odsijecanju ruke kradljivcu,¹⁶ a usvojeni stav cjelokupne islamske uleme je da se sankcija primjenjuje i na muslimane ako ukradu od nemuslimana; a za uništenu imovinu moraju izvršiti adekvatnu nadoknadu.

Ebu Hanife rezonuje da u Kur'anu ništa nije uzaludno rečeno, niti bez svrhe i cilja propisano, već sve ima svoj duboki smisao i univerzalnu poruku. Isto tako, u Kur'anu ništa nije višak, pa bi uz spominjanje zaštite vjerskog

¹⁴ Yūnus, 99.

¹⁵ Al-Baqara, 256.

¹⁶ „Onome koji ukrade i ona koja ukrade odsijecite ruke njihove neka im to bude odmazda za ono što su uradili i kazna od Allaha“. (Al-Mā'da, 38)

ubjeđenja i imovine nemuslimana, bilo suvišno spominjanje i zaštite tijela i života¹⁷, jer se ovo samo po sebi podrazumijeva. Bilo bi nelogično propisivati zaštitu imovine i materijalnih dobara, kao i slobodu vjeroispovijesti, a da se pod tim ne podrazumijeva i lična sloboda čovjeka. U Kur'anu nema nelogičnosti, niti propisa koji su bez svrhe i cilja.

Kod praktične primjene ajeta koja sadrže sankcije Ebu Hanife je bio vrlo oprezan. Kazna nije sama sebi svrha, već ona mora imati odgojnju funkciju, a onaj ko je izriče i ko je nadležan za njeno sprovođenje mora biti stručan i pravedan. Ebu Hanifin doprinos se ne ograničava samo na teoretsku razradu šerijatskog prava, već i na praktičnu primjenu i razvoj sudstva. U podučavanju sudija često je isticao hadis Muhammeda (a.s.) po kome će od trojice sudija jedan u Džennet, a dvojica u Džehennem. „U Džennet će onaj sudija koji pravedno sudi. U Džehennem će onaj sudija koji spozna istinu, ali namjerno donese pogrešnu presudu. U Džehennem će i onaj sudija koji nije stručan, ali se stidi da to prizna i kaže: - Ja to ne znam“¹⁸

Kako je Ebu Hanife pristupao tumačenju ajeta koja sadrže odredbe o sankcijama i koliko je držao do pravednosti čak i pod cijenu da bude izložen velikim neugodnostima i ličnom trpljenju, može poslužiti sljedeći primjer, koji je kasnije ušao u gotovo sve udžbenike šerijatsko-pravne nauke. U Kufi je, naime, sudija Ibni Ebi Lejla, čuo svađu jedne žene sa muškarcem i ova mu je uputila pogrdne riječi, između ostalog nazvala ga je i „sinom bludnika i bludnice“. Kada je saslušao ove riječi, Ibn Ebi Lejla se naljutio i naredio da mu tu ženu uvedu u džamiju i odmah je kaznio dvostrukom kaznom kazfa (qazf); jednu za potvoru oca, a drugu za potvoru majke čovjeka s kojim se svađala. U stvari Ibn Lejla je primjenio 4. ajet, sure Nūr: „*One koji okrive poštene žene, a ne dokažu to sa četiri svjedoka, izbičujte ih sa osamdeset udaraca bićem i nikada više svjedočenje njihovo ne primajte; to su nečasni ljudi, osim onih koji se poslije toga pokaju i poprave, jer Allah prašta i sami lostan je*“.

Ebu Hanife je živio u Kufi i istog dana saznao za ovaj slučaj. Sastao se sa svojim učenicima i ovu presudu sudije nad ženom pod imenom Umm 'Umrān, proglašio pogrešnom. Smatrao je da je sudija pogriješio kako u vođenju cijelog postupka, tako i prilikom izricanja presude, jer sudija, prema hadisu Muhammeda (a.s.), „ne smije suditi dok je ljut“. Pogrešno vođen postupak, nužno vodi i pogrešnoj odluci i samoj primjeni sankcije. Ukratko, Ebu Hanife je konstatovao sljedeće:

- Kazna je izvršena u džamiji, a utvrđeno je da se u džamijama ne smiju vršiti nikakve sankcije.
- Objedinio je dvije kazne: jednu za oca, a drugu za majku. Poznato je,

¹⁷ Uporedi: °Abdullāh ibn Muhammād ibn Mawlūd - Müşli al-Hanafī (taḥqīq Muhammād Abu Daqīqa) Al-Iḥtijār-lī-ta°līl-l-muhtār, Al-Qahira, 1961, t.v. str.27.

¹⁸ °Abdulhalīm Čundī, Abū Ḥanīfa, Al-Qahira, bez god. izd.str.198.Bengāzi, 1974, str. 123.

međutim, da je kazna *kazfa* samo jedna bez obzira na broj osoba koje su oklevetane. Šerijatsko pravo ne poznaje kumulaciju kazne.

- Pogrešno je vodio postupak, jer je morao utvrditi mentalnu sposobnost okrivljene. Ustanovljeno je da dotična nije bila najboljeg mentalnog zdravlja, a sankcijama, prema islamskom učenju, podliježu samo potpuno mentalno zdrave osobe.

- Žena je kažnjena zbog optužbe da su (neki) muškarac i žena počinili preljubu, pa je samo njima nanesena moralna šteta i zbog toga su samo oni mogli podnijeti tužbu, odnosno, morali su se izjasniti o optužbama koje su im upućene.¹⁹

Ovakav pristup Ebu Hanife tumačenju konkretnog ajeta i njegove primjene u praksi otvorice mnoga pitanja među kasnijim učenjacima, između ostalog i pitanje mogućnosti oprosta oklevetane osobe, ko može podići tužbu, kako postupiti kada su oklevetane umrle osobe, načinu svjedočenja, da li se može izvršiti kleveta i muškaraca ili samo žena itd; što je posebno važno, sve je to ubrzalo proces konačnog uobičavanja i dovršenja propisa o vođenju kričnog postupka (*murāfa'āt*).

Kritika upućena Ibni Ebi Lejli zbog jednostranog pristupa tumačenju konkretnog ajeta i njegove površne i nestručne primjene bez dubljeg ulazeњa u smisao i osnovnu poruku koja ova odredba krije u sebi imala je za posljedicu da je Ebu Hanifi bilo zabranjeno davanje fetvi i komentarisanja sudske odluke, ali je, pod pritiskom javnosti i ostale uleme, namjesnik Kufe ovu odluku morao povući.

Ebu Hanife je, dakle, u svom idžtihadu nastojao da pronikne u smisao norme i njenu unutarnju sadržinu, a ne samo da se drži njene formalne spoljne strane. Onako kako je pristupao tumačenju Kur'ana isti odnos je zadržao i kod tumačenja hadisā. Tako, na primjer, hadis Muhammeda (a.s.) kojim se muslimanima naređuje da na četrdeset ovaca moraju izdvojiti jednu ovcu na ime zekata, tumači tako što obvezniku ostavlja na volju da izdvoji ovcu ili izvrši obavezu u protuvrijednosti (novcem, npr.), jer se i ovom drugom mogućnošću zadovoljava osnovna funkcija norme.

Karakteristika hanefijskog mezheba, posebno njenog osnivača, je što je iskazana stanovita opreznost u prihvatanju hadisa, jer u to vrijeme nije bilo relevantnih hadiskih zbirki, a Irak je bio mjesto u kome je, zbog bespoštедne borbe za vlast, bila prava poplava lažnih hadisa, pa je u interesu očuvanja autoriteta Sunneta, Ebu Hanife prihvatao samo provjerenu i pouzdanu predaju od Muhammeda (a.s.). Da bi jednan hadis bio prihvacen i kao pravni izvor, predaja je morala biti vjerodostojna i sasvim pouzdana. Ako se radilo o hadisu koji je prenošen samo jednom predajom (*âhād*), Ebu Hanife je postavljao slijedeće kriterije:

1. Hadis nije smio biti u suprotnosti sa Kur'anom i drugim hadisom koji je imao potpuno sigurnu i utvrđenu predaju od Poslanika, bilo da je predaja riječju (*qawl*) ili djelom (*fi'l*).

¹⁹ ¨ Abdulhalim Čundi, op. cit. str. 78-79

2. Da ne proturječi drugoj āhād predaji. Ako se to desi, onda se uzima onaj koji dolazi od ashaba koji je poznatiji kao fekih.
3. Da prenosilac (rāvija) hadisa ne radi suprotno od predaje koju sam prenosi.
4. Da hadis sa jednom predajom ne sadrži neku obavezu od posebnog značaja, kao što je npr. utvrđivanje sankcija u krivičnom pravu.
5. Da ga u nekom sporu dvojice ashaba nije ispustio ni jedan od njih kao dokaz. U suprotnom, neće se prihvati, jer su ashabi uvažavali hadise sa jednom predajom, pa ako ga jedan od njih nije uzeo sebi za dokaz, to znači da i nije hadis.
6. Da ne protivuječi utvrđenim postupcima ashaba i njihovoj praksi, jer oni nisu mogli raditi suprotno Sunnetu. Praksa ashabā se ne ograničava samo na Mekku ili Medinu.
7. Sam prenosilac hadisa mora biti pouzdan, da pamti prethodnog raviju, vrijeme i mjesto kada je hadis čuo i da u međuvremenu nije bio sklon zaboravljanju ili bio izložen nekim drugim psihičkim smetnjama.
8. Da ga niko iz prethodnih generacija nije na bilo kakav način osporavao.
9. Da nije u suprotnosti sa usvojenom metodologijom koju je usvojio i kojom se služio.²⁰

Razlika između mezheba Ebu Hanife i drugih pravnih škola velikim dijelom su uslovljene i zbog postavljanja različitih kriterija za prihvatanje hadisā pravne naravi. Za Ebu Hanifu je prenosilac hadisa pouzdaniji ako je poznatiji kao fekih (poznavalač islamskog prava), dok se kod drugih pravnih škola ovome nije pridavao osobit značaj.²¹ Ebu Hanife je isticao: „Onaj ko skuplja hadise a ne zna fikh sličan je apotekaru koji skuplja lijekove a ne zna od čega liječe dok ne dođe ljekar. Tako i sabirač hadisa bez fekiha ne zna njihov smisao i suštinu.“²²

O izvorima šerijatskog prava i svom idžtihadu, Ebu Hanife je rekao: „Prvo se obraćam na Kur'an, pa ako rješenje ne nađem, onda na Sunnet Allahova Poslanika. Ne nađem li rješenja ni u Kur'anu ni u Sunnetu Njegova Vjerovjesnika, onda rješenje tražim u onome o čemu je postignuta opća saglasnosti među ashabima. Ako su se razišli uzimam ono koje je, po mom mišljenju, najbliže općoj intenciji Kur'ana i Sunneta. Ako ne nađem mišljenja ni jednog ashaba o konkretnom pitanju, ne prihvatom mišljenje *tabi'īna*, većだjem svoj sud onako kako su i oni davali svoj.“²³

Ebu Hanife se u svom idžtihadu koristio analogijom (qijās), pa mu je često

²⁰ Uporedi : Muṣṭafā as-Sibā'i, *As-sunna wa makānatuhā fit-teṣri i-l-islāmi*, Bejrut, 1396/1976, str.422-423, i Muṣṭafā Kamāl at-Tārizī *Al-iğtihādu wa taḡidu fit-teṣri i-l-islāmi*, Tunis, s.a., str.177.

²¹ Ove razlike (kao posljedica uslovljavanja da *ravija* treba biti *fekih*) došle su do izražaja čak i u obredoslovnim poslovima. Hanefijska pravna škola ne poznaje dizanje ruku prilikom obavljanja namaza kada se ide i vraća sa *rukū'* a, jer su prenosioci predaje od Muhammeda a.s. ovakvog načina vršenja ovog vjerskog obreda bolji *fakihi* od onih koji drukčije prenose.(Opšimije vidi: Muhammad Abū Zahra, *Abū Hanifa*, str. 314)

²² Muṣṭafā as-Sibā'i, n.dj. 421.

²³ Muṣṭafā Kamāl at-Tārizī, op. cit. str. 176. Vulović, Beograd, 1987, str. 165.

prigovarano da u tome pretjeruje, jer zapostavlja hadis. Takve prigovore je odlučno odbijao, posebno što analogiju nije uzimao, niti priznavao u krijičnom pravu. Kasnije se ispostavilo da su neka njegova rješenja iz obredoslovnog ('ibādāt), a posebno porodičnog prava (al-ahwālu-š-ṣahsiyya) temeljena čak i na slabim (da'if) hadisima,²⁴ što upućuje na zaključak da je prigovor hanefijskoj pravnoj školi o prevelikoj upotrebi analogije, u osnovi, netačan.

3. Pojam općeg dobra (*maṣlaḥa*) u hanefijskom mezhebu

Ebu Hanife je u svom idžtihadu bio rukovođen općim načlom po kome je islamsko učenje, kako u pojedinostima tako i u cjelini, *opće i javno dobro* (*maṣlaḥa 'āmma*), čiji je osnovni i jedini cilj - obvezbođenje sreće pojedincu i zajednici. Prema njegovom shvaćanju, kur'ansko-sunnetska poruka, a time i cijelo islamsko učenje, u središtu pažnje postavlja čovjeka kao pojedinca. Zajednica može biti sretna samo onda ako su srećni svi njeni pojedinci, a sreće nema bez pune lične slobode svakog člana zajednice.²⁵ Sloboda i individualni interes (*maṣlahatu-l-ferd*) pojedin(a)ca može biti ograničen i podložan društvenoj kontroli samo onda kada se vrši atak na jedan od glavnih postulata islamskog učenja i kada se ugrožava jedna od trajnih vrijednosti zaštićenih islamom. Slijedeci ovakav pristup tumačenju osnovnih izvora šerijatskog prava, Ebu Hanife je dao mnoga pravna rješenja koja su kasnije detaljnije obrazložena u mnogim fikskim djelima ove pravne škole.

Ilustracije radi navodimo mišljenje Ebu Hanife o pitanju starateljstva nad maloljetnom djecom, rasipnicima i osobama sa manjim znacima duševne zaostalosti. On smatra da u određenim okolnostima može doći do zloupotrebe položaja staratelja nad ovim licima i ugrožavanja njihovih prava, pa donosi fetvu po kojoj starateljstvo mora biti vremenski ograničeno, nakon čega se imovina mora predati stvarnim vlasnicima, kao što detaljno propisuje prava i dužnosti staratelja, ali i štićenika po kojima se maksimalno štite interesi lica koja su lišena poslovne sposobnosti. U tom smislu Ebu Hanife kaže da se imovina maloljetnim licima sa izvjesnim znacima duševne zaostalosti može zadržati maksimalno do dvadeset pete godine njihova života,²⁶ nakon čega se sudska mera naložiti starateljima da predaju imovinu, svejedno radilo se o rasipniku ili osobi sa određenim znacima mentalne zaostalosti. On kaže: „Stid me je reći da treba staratelj osobi koja, teoretski, i djed može biti“²⁷ Dakle, hanefijska pravna škola ograničava trajanje starateljstva

²⁴ U terminologiji tadašnje generacije slabi (da'if) hadis je onaj koji je kasnije označen kao *hasen* - dobar. Uporedi: Wahbī Suljejmān al-Albānī, op. cit. str. 235, i Muṣṭafā as-Sibā'i, n. d. str. 241.

²⁵ Pišući o Ebu Hanifi, Muhammed Ebu Zehre ističe: „Bio je čovjek slobodnih pogleda i širokih vida, tražio je slobodu za druge, kao što ju je tražio za sebe“. Svojim pravnim rješenjem ograničio je „i društvo i vladara da ulazi u privatni život pojedinca...“ (Vidi djelo: *Abū Ḥanīfa*, str. 443)

²⁶ Muhammad Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, str. 451-458

²⁷ Abdulhalim Gundūl, op. cit. str.

do dvadeset pet godina, a njegovo produžavanje smatra nasiljem i nepravdom nad pojedincima, što je suprotno islamskom poimanju slobode i pravičnosti. Druge pravne škole ne poznaju vremensko trajanje starateljstva, što je uslovilo da se u zakonodavstvima suvremenih islamskih zemalja kad je u pitanju ova problematika primjenjuje hanefijski mezheb.

Razlike između hanefijskog mezheba i drugih pravnih škola evidentne su i u pitanju tretmana dužnika. Ebu Hanife smatra da se dužniku ne može rasprodavati imovina, niti može izgubiti poslovnu sposobnost, pa čak ni onda kada je u stanju da vrati dug. Ako se radi o licu koje se silom prilika moralo zadužiti, a samo nije u stanju da taj dug izmiri, njegovu postojeću imovinu treba zaštititi od potražitelja, a zajednica mora da učestvuje u podmirenju duga, bilo da to čine pojedinci ili čitava zajednica kroz instituciju zekata.²⁸ Materijalna dobra nisu privilegija samo bogatih i ona, kako kaže Kur'an, ne smiju da „kruže iz ruku u ruke bogataša vaših“. Islam je učinio čovjeka subjektom prava, on ima obaveze prema svojoj zajednici, ali i zajednica prema njemu. Društvo se mora štititi od pojedinaca koji nanose štetu zajednici i atakuju na opće vrijednosti, ali se i pojedinac mora zaštititi od zajednice koja nekada može biti nepravedna i od vlasti i vladara koji mogu biti nasilni. U ovakvom pristupu šerijatu treba tražiti motive zbog kojih Ebu Hanife uvodi i *istiṣḥāb* kao pomoći izvor šerijata, mada se može reći da se ovdje radi više o šerijatsko-pravnom pravilu nego izvoru prava.

Istiṣḥāb (status quo ante) je, naime, trajanje nekog propisa, stanja ili svojstva, utvrđenog u prošlosti, sve dotle dok se ne dokaže suprotno.²⁹ Slijedeći ovo pravilo, hanefijska pravna škola konstatiše da se svaki čovjek rađa pravno nevinim i to svojstvo ga prati sve dotle dok se ne dokaže suprotno. Sumnja nije dovoljna da se neko proglaši krivim. Slutnja o nečijoj krivici koja se ne može dokazati legalnim i šerijatom priznatim putem čovjeku ne smije prouzrokovati nikakve neugodnosti, jer ga štiti šerijatski princip utvrđene nevinosti (*berāetu-l-aṣliyya*) koju nosi od svoga rođenja. Prema hadisu Muhammeda (a.s.) da se „kazne ne smiju izricati na sumnijivim dokazima“ navelo je Ebu Hanifu da izrazi šerijatski stav po kome se okrivljena osoba kojoj se šerijatom predviđenim postupkom krivica ne može dokazati mora oslobođiti, jer indicije i optužbe same po sebi nisu dokazi. Dosljedan je i u primjeni šerijata po kome je bolje stvarnog krivca ne kazniti nego nevinog osuditi.

Princip *istiṣḥāba* svoju primjenu ne nalazi samo u krivičnom pravu, nego i u drugim pravnim oblastima. Tako, npr. nestala osoba (*mafquḍ*) ima status živog sve dok se ne dokaže suprotno, pa ako u međuvremenu bude umro neko od njegovih ostavilaca, njegov naslijedni dio mu pripada kao i da je prisutan.

²⁸ Kur'an (at-Tawba, 60), propisuje da se ovo vjersko materijalno davanje može vršiti u korist onih koji su prezaduženi. Iz istorije islama saznaće se da je davanje zekata u korist prezaduženih vršeno iz državne blagajne (bejtu-l-mâl).

²⁹ Dr. Abdulkerim Zejdân, *Al-wâğızu fi usûli-l-fiqhi*, Bagdad, 1970, str. 224-225.

U pomoćne izvore šerijatskog prava, Ebu Hanife je uveo i *istihšān* (smatrati nešto podesnim, opravdanim, korisnim)³⁰

Istihšān je odustajanje mudžtehida od nekog pravnog rješenja utvrđenog prvenstveno analogijom, zbog javljanja skrivene, ali naglašene društvene potrebe ili olakšice u vršenju, vjerom dozvoljenih poslova. Istihšān je našao svoju primjenu naročito u imovinskom pravu (al-mu-‘āmelātu-l-māliyya), pa ako se ima u vidu da je hanefijska pravna škola najdalje otila u razradi ove pravne oblasti, onda je i razumljivo što je *istihšān* vrlo značajan u hanefijskom mezhebu, dok ga druge pravne škole, posebno šafijska, ne priznaju kao izvor prava.

Islam je, dakle, prema Ebu Hanifi, opće dobro, pa sve što vodi napretku, sreći i zadovoljstvu pojedinca i zajednice, a nije u otvorenoj suprotnosti sa kur'ansko-sunnetskim intencijama, ima se smatrati dopuštenimm.

³⁰ Muhammād Abū Zahra, op. cit. str. 387-395

Ibrahim Džananović, M.A., lecturer

ABU HANIFE AND HIS CONTRIBUTION TO THE DEVELOPMENT OF ISLAMIC LAW

Summary

Abu Hanife, the founder of the Iraqi Shari'a school, is one of the most eminent theoreticians in the history of Islamic law science. Although he himself was never engaged in writing, his legal solutions as well as the methodology he applied in the interpretation of the basic Islamic legal sources (the Qur'an and the Sunna) remained preserved in the works of his best known disciples Abu Jusuf and Muhammad.

His interpretation of the Qur'anic legal norms does not deal only with the exterior form of the verse but he tries to get to the very essence of the basic intention of the entire Qur'anic message which, according to Islamic teachings, can be reduced to five elementary and permanent values: a) protection of one's life and body, b) protection of the faith, c) protection of the family and public morals, d) protection of private and social property, e) protection of reason and sober-mindedness. With regard to the Tradition of Muhammad (peace be upon him) or the Sunna, Abu Hanife was of the opinion that it was acceptable only on condition that, concerning the legal issues, it was completely reliable and trustworthy.

Since the Hanefi legal school is known for the frequent application of analogy in judgment, it is also called the school of analogy (madrasat al-qiyās). The work on the method of analogy brought Abu Hanife to another source of judgment, i.e. the principle of equity (al-Istihsan), which, taking into consideration public interest, allows deviations from the rules established by the method of analogy.

Abu Hanife's special contribution to the development of Islamic law is his thorough elaboration of Civil law (mu'amalat) so that some of his legal solutions have become part of the legislature of modern Islamic countries.

Dr Jusuf Ramić, redovni profesor

FIKHSKA (ŠERIJATSKO-PRAVNA) TUMAČENJA KUR'ANA

Kur'an je objavljen kao uputa i putokaz ljudima. U njemu se nalazi veliki broj ajeta koji govore o šerijatsko-pravnim propisima. Ti ajeti se zovu *ajatu-l-ahkami*, a tefsiri koji te ajete komentarišu *tefasiru-l-ahkami*.

Muhammed (a.s.) je od pojave islama pa do kraja svoga života bio jedini legitimni šerijatsko-pravni tumač Kur'ana: „*On ne govorи по своме хиру - то је само Објава која ми се обзанђује*“ (en-Nedžm, 3-4).

Poslije Muhammedove (a.s.) smrti Kur'an su šerijatsko-pravno tumačili njegovi drugovi, ashabi. Njihova tumačenja, kao i tumačenja generacije poslije njih, nisu u cijelosti sačuvana. Neke fragmente o tome nalazimo u djelima koja su nastala za vrijeme i poslije perioda bilježenja.

Mnogo kasnije, kada je život nametnuo nove probleme a rješenje se nije moglo naći u Kur'anu i Sunnetu, muslimani su bili prinuđeni da ga potraže u *idžmau* (saglasnosti vecine) i kijasu (prosudjivanju na osnovu analogije). Otuda je moralo doći i do razilaženja u mišljenju i prosudjivanju na osnovu analogije. Tako su nastale pojedine šerijatsko-pravne škole (*mezhebi*), koje su imale svoje predstavnike i svoje sljedbenike. Najpoznatije su četiri: hanefijska, šafi'ijska, malikijska i hanbelijska pravna škola.

Kur'an i Sunnet su, međutim, i dalje bili glavni izvori šerijatskog prava. Ono što je novo u ovom periodu jeste da je, ne dugo nakon formiranja šerijatsko-pravnih škola, došlo do oponašanja (*taklida*), a sa taklidom i do šerijatsko-pravne isključivosti (*te'assub-mezhebi*). Svi su pokušavali da u Kur'anu i Sunnetu pronađu argumente kojima bi potkrijepili svoje mišljenje, a opovrgli mišljenje drugih. Tako npr. Abdullah el-Kerhi (umro 340/952), poznat po glorifikovanju hanefijskog mezheba, kaže: „Svaki ajet ili hadis koji nije u skladu sa našim učenjem je derogiran (*mensuh*), ili je *muevvel*, tj. ne daje sam po sebi nikakvog određenog značenja.“¹

¹ Dr Bakri Sheikh Amin, *Artistic expressions in al-Qur'an*, str. 125-126, Bejrut 1976.

Ovoj isključivosti kod jednih suprotstavljen je tolerancija i širokogrudnost kod drugih, koji su uvijek tragali za istinom i samo istinu slijedili ma gdje se ona nalazila.

NAJPOZNATIJI TEFSIRI ŠERIJATSKO-PRAVNOG SMJERA

Među najpoznatije tefsire šerijatsko-pravnog smjera spadaju:

1. *Ahkamu-l-Kur'ani*, čiji je autor Ahmed b. Ali er-Razi el-Džessas (305-370/917-980). Džessas je jedan od najvećih pravnika četvrtog hidžretskega stoljeća. On nosi časni naziv *hudždžetu-l-islami* (autoritet islama). Pisac je najboljeg tefsira hanefijske pravne škole; u njemu je dao tumačenja samo onih kur'anskih ajeta koja govore o šerijatsko-pravnim propisima. Tefsir je štampan 1335/1916. godine u tri velika toma i prema naslovima poglavlja više liči na djelo iz oblasti šerijatskog prava, nego na tefsir, tumačenje Kur'ana.

Od 114 kur'anskih sura, koliko ih ima u Kur'anu, Džessas je protumačio samo 82 (56 mekanskih i 26 medinskih) i o tome napisao 1514 stranica velikog formata. Trideset i dvije kur'anske sure koje ne tretiraju problematiku šerijatskog prava Džessas je izostavio, a to su: El-Hidžr, En-Neml, Eš-Šura, Ed-Duhan, Et-Tegabun, El-Mulk, El-Hakka, Nuh, El-Džin, En-Nebe', En-Naziat, Abese, Et-Tekvir, El-Insitar, El-Mutaffifun, El-Burudž, Et-Tarik, El-Gašije, El-Fedžr, Eš-Šems, El-Lejl, Et-Tin, El-Alck, Ez-Zelzele, El-Adijat, El-Karia, Et-Tekasur, El-Asr, El-Humeze, El-Fil, Kurejš, El-Felek i sura En-Nas.²

Pored ovoga tefsira, Džessas je napisao još i ova djela: *Usuli fikh*, *Šerhu muhtesari-l-Kerhi*, *Šerhu muhtesari-t-Tahavi*, *Šerhu esmai-l-husna*, *Edebu-l-kudati* i druga koja navodi El-Mekarri u djelu *Nefhu-t-Tajjib*.

2. *Ahkamu-l-Kur'ani* od Taberija. Ali b. Muhammed et-Taberi (450-504/1058-1110) bio je mufessir šafi'ijske pravne škole i on je, za razliku od Džessasa, tumačio i ona kur'anska ajeta koja ne govore o šerijatsko-pravnim propisima.

3. *Ahkamu-l-Kur'ani* od Ibn Arebija. Muhammed b. Abdullah el-Endelusi (468-543/1075-1148), u naučnim radovima poznat kao Ibn Arebi, sljedbenik je malikijske pravne škole i njegov tefsir je pisan u duhu te škole.

4. *El-Džamiu li ahkami-l-Kur'ani* od Kurtubija. Muhammed b. Ahmed b. Ferh el-Kurtubi (umro 671/1272) mufessir je malikijske pravne škole. Pored tefsira on je napisao još i ova djela: *El-Esna fi šerhi esmai-l-husna*, *Et-Tezkire bi umuri-l-ahire*, *Šerhut-tekassi i Et-Tizkaru fi edfali-l-ezkari* - djelo napisano po uzoru na Nevevijev *Et-Tibjan*, ali mnogo opšimije i korisnije. Među ovim djelima posebno mjesto zauzima *Urdžuza* (pjesma u redžezu), u kojoj je sakupio imena posljednjeg Božjeg poslanika Muham-

² Džessas, *Ahkamu-l-Kur'ani*, Istambul 1335/1916; Hamid Hadžibegić, *Usuli fikh* (skripta za I godinu Islamskog teološkog fakulteta), str. 66, Sarajevo 1984.

meda (a.s.).

U uvodnom dijelu svoga tefsira Kurtubi naglašava, na što ukazuje i Mehmed Handžić, da je umjesto raznih beskorisnih priča, osim onih koje su neophodne da se neki ajet pojasni, u svoj tefsir unio rasprave o šerijatskim odredbama i načinu kako se one izvode iz Kur'ana.³

Međutim, Kurtubi u tome nije bio dosljedan. On je često posezao za predajama i pričama koje nisu neophodne za razumijevanje kur'anskog teksta. Nije, recimo, neophodno za razumijevanje kur'anskog ajeta „*Fihi zulumatun ve ra'dun ve berkun*“ predaja (*rivajet*) od Ibn Abbasa u kojoj stoji da je Poslanik, upitan o grmljavini (*ra'dun*), rekao: „To je jedan od meleka koji u ruci drži organja i njime tjeri oblak onako kako to Allah hoće.“⁴ Nije također neophodno za razumijevanje ajeta „*On je za vas sve što postoji na Zemlji stvorio, zatim je Svoju volju prema nebu usmjerio i kao sedam nebesa ga uređio; On sve zna*“ (El-Bekare, 29) priča koju prenosi od Ka'ba el-Ahbara o kitu na čijim ledima stoji Zemlja, ili npr. rasprava o imenu i boji psa stanovnika pećine itd., u kojima je Kurtubi oponašao mufessire koji su prije njega obilat koristili judeo-kršćansku tradiciju (*israilijate*) u tumačenju kur'anskog teksta, posebno onih dijelova koji govore o prirodnim pojavama i stvaranju nebesa i Zemlje.⁵

Ono što je najbitnije za ovaj tefsir jeste da je njegov autor bio vrlo tolerantan prema ostalim šerijatsko-pravnim školama. Tako npr. kod tumačenja kur'anskog ajeta „*U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur'ana...*“ (El-Bekare, 185) Kurtubi raspravlja o ramazanskom bajram-namazu i mogućnosti njegovog klanjanja drugog dana Bajrama. Imami Malik i pravnici malikijske pravne škole smatraju da se bajram-namaz može obaviti samo u njegovo vrijeme prvog dana Bajrama. Kurtubi, suprotno svome imamu, smatra da se bajram-namaz može obaviti i drugog dana Bajrama. Za ovakav stav on nalazi uporište u hadisu u kome stoji: „Ko nije klanjao dva rekata sabahskog sunneta, neka ih klanja poslije izlaska Sunca“, tj. ko je stigao da klanja farz, a nije zbog oskudice u vremenu klanjao i sunnet, neka to naklanja poslije izlaska sunca. Analogno ovome, Kurtubi zaključuje da se i bajram-namaz može klanjati drugog dana Bajrama, posebno ako se ima u vidu da se bajram-namaz klanja dva puta u godini. Ovome treba dodati i narедbu Poslanika ashabima, koji su zapostili, a kasnije vidjeli mlađak, da prekinu sa postom i da bajram-namaz klanjaju sljedećeg dana.⁶

Ili npr. kod tumačenja kur'anskog ajeta „*Dozvoljava vam se da se u noćima dok traje post sastajete sa svojim ženama...*“ (El-Bekare, 187), kada navodi razilaženje islamskih pravnika u pitanju statusa onoga koji za vrijeme posta jede iz zaborava, za što Imami Malik smatra da je dotični pokvario post i da

³ Kurtubi, *El-Džamiu li ahkami-l-Kur'ani*, str. 1/3, Kairo 1967; Mehmed Handžić, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, str. 55, Sarajevo 1972.

⁴ Kurtubi, *El-Džamiu li ahkami-l-Kur'ani*, str. 1/217

⁵ *Ibid*, str. 1/257

⁶ *Ibid*, str. 2/304

to povlači naknadu (kada'), Kurtubi, međutim, ne dijeli mišljenje svoga imama i smatra da dotični nije pokvario post. Ovo je jedino ispravno mišljenje, tvrdi on, a to je i mišljenje većine (*re'ju-l-džumhuri*), a zatim kao podlogu ovom mišljenju navodi riječi Božjeg Poslanika: „Kada postač jede iz zaborava ili piće iz zaborava, to je opskrba kojom ga je Allah opskrbio. To ne traži naknadu posta“. U drugom rivajetu (predaji) stoji: „Neka nastavi svoj post jer ga je Allah nahrario i napojio“.⁷ Kurtubi, dakle, nije bio isključiv. Iz tih razloga smo se i opredijelili da prevedemo neke odlomke iz ovoga, za mnoge, „najboljeg i najkorisnijeg“ tefsira.⁸

Kurtubi

EL-DŽAMI'U LI AHKAMI-L-KUR'ANI (*Fragmenti*)

5. Uzvišeni Allah je riječima: „*J ne ogovarajte jedni druge*“⁹ zabranio ogovaranje (*gibet*). To je kada se spomene nešto negativno što se nalazi kod nekog čovjeka, a da on tu nije prisutan. Ako se to što je spomenuto kod njega ne nalazi, onda je to potvora (*buhtan*).

Muslim prenosi od Ebu Hurejra da je Božji Poslanik rekao:

„Znate li šta je ogovaranje?“

„Allah i Njegov Poslanik to bolje znaju,“ odgovoriše prisutni.

„Ogovaranje je kada spominješ svoga brata onim što mu ne bi bilo drago“, reče Poslanik.

„Šta misliš, Božji Poslanič, ako je to što sam rekao o svom bratu istina?“ - reče jedan od prisutnih.

„Ako je to istina, onda si ga ogovorio, a ako nije, onda si ga potvorio,“ završi Poslanik...

Hasan el-Basri ogovaranje dijeli na: *gibet*, *ifk* i *buhtan*. Sve tri ove kategorije se nalaze u Kur'anu.¹⁰ *Gibet* je kada se o čovjeku kaže nešto što se kod njega nalazi. *Ifk* je kada se o nekome kaže ono što se o njemu negdje čulo. A *buhtan* je kada se o čovjeku kaže nešto što se kod njega uopće ne nalazi. Od Šu'be se prenosi da mu je Muavija ibn Kurra rekao: „Ako bi pored tebe prošao sakat čovjek, a ti rekao, ovaj je čovjek sakat', ogovorio bi ga. Šu'ba navodi da je to ispričao Ibn Ishaku, a ovaj je to potvrdio kao istinito.

⁷ *Ibid*, str. 2/322

⁸ Muhamed Husein ezz-Zchebi, *El-Tefsiru ve-l-mufessirune*, str. 3/125, Kairo 1962; Mehmed Handžić, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, str. 55, Sarajevo 1972.

⁹ Ovo je dio dvanaestog ajeta sure El-Hudžurat: „*O vjernici, klonite se mnogih sumnjičenja, neka sumnjičenja su zaista grijeh. I ne uhodite jedni druge i ne ogovarajte jedni druge!*...“ Kurtubi je ovom ajetu posvetio deset pitanja, a mi smo od tih deset preveli peto, šesto, sedmo, osmo i deveto pitanje.

¹⁰ *Gibet* (El-Hudžurat, 12), *Ifk* (En-Nur, 11,12; Furkan, 4; Sebe', 43; El-Ahkaf, 11), *Buhtan* (En-Nur, 15; el-Mumtehine, 12; en-Nisa, 112,156; El-Ahzab, 58).

Ebu Hurejre priča da je Božjem Poslaniku došao jedan čovjek po imenu El-Eslemi i priznao da je počinio blud, nakon čega je kamenovan. Poslije izvjesnog vremena Poslanik je čuo dvojicu kako međusobno razgovaraju: „Pogledaj šta uradi ovaj čovjek. Allah mu grijeh pokri, a on se otkri i bi kamenovan kao pas“.

Božji Poslanik je šutio sve dok nije prošao pored krepanog magarca. Tada je upitao gdje su oni koji su malo prije razgovarali o slučaju El-Eslemija? „Evo nas, Božji Poslaniče“, rekoše i on im reče: „Jedite meso ovog magarca.“

„Allah ti oprostio, a ko će ovo jesti“, začudiše sc.

„Ono što ste malo prije govorili o onom čovjeku mnogo je teže od jedenja ovog mesa. Tako mi Onoga u čijoj je ruci moj život, onaj o kome ste malo prije razgovarali sada uživa u blagodatima Dženneta - reče Božji Poslanik.

6. Uzvišeni Allah je riječima: „*Zar bi nekom od vas bilo drago da jede meso umrlog brata svoga*“ prispodobio ogovaranje jedenju mesa umrlog brata svoga, jer umrli to ne osjeća, niti zna, kao što ni onaj ko je živ ne zna za ogovaranje onoga koji ga ogovara. Ibn Abbas kaže: „Allah je ovo naveo kao primjer, jer je jedenje mesa umrlog brata zabranjeno (*haram*), pa je analogno tome i ogovaranje zabranjeno. Katada kaže: Kao što vam je zabranjeno da jedete meso umrlog brata svoga, tako vam je zabranjeno i da ga ogovarate dok je živ. Mesu (*lahm*) je ovdje upotrebljeno umjesto ogovaranja (*gibet*), jer je ovakva upotreba bila poznata kod predislamskih Arapa. U njihovoj poeziji nailazimo na iste usporedbe...“

U islamskom periodu Poslanik je također pravio ove usporedbe i želio na taj način da ukaže na odvratnost ovog čina: „Ne posti onaj koji jede ljudsko meso“, tj. ne posti onaj koji druge ogovara.

Ebu Davud bilježi od Enesa ibn Malika da je Poslanik rekao: „Kada sam bio na miradžu, prošao sam pored jedne skupine ljudi, koji su imali bakrene nokte i njima trgali svoja lica i svoje grudi. Ko su ti ljudi upitao sam Džibrila, a on mi je odgovorio: „To su oni koji su jeli ljudsko meso tj. ogovarali druge...“

O hadisu „O vi koji vjerujete jezikom, a ne srcem, ne ogovarajte druge“ ili riječima koje je Božji Poslanik jednom prilikom uputio dvojici ljudi: „Ja i dalje vidim ostatke mesa u vašim ustima“ već je bilo govora.¹¹ Ebu Kilaba er-Rekkaši prenosi od Ebu Asima izjavu da nikada nikoga nije ogovarao od vremena kada je saznao šta je to ogovaranje. Mejmun b. Sijah ne samo da se nije bavio ogovaranjem, nego je upozoravao svakoga ko bi u njegovom društvu pokušao da ogovara. Ako bi dotični i poslije upozorenja nastavio sa ogovaranjem, on bi ga napuštao.

Sa'lebi prenosi od Ebu Hurejra da je rekao: „Bili smo kod Božjeg Poslaniča kad jedan od prisutnih ustade i ode. Poslije toga neki rekoše: „Božji Poslaniče, kako je ovaj oslabio!“ nato im on reče: „Zakinuli ste meso svoga bra-

¹¹ Str. 16/331

ta i ogovorili ste ga“. Od Sufjana cs-Sevrija se prenosi da je rekao: „Najniži stepen ogovaranja jeste da drugom kažeš da je kratak, odnosno škrt, a on to ne voli da mu se kaže“. Omer, drugi halifa iz grupe hulefai rašidina, rekao je jednom: „Čuvajte se ogovaranja, jer je ogovaranje bolest, a držite se zikra, prizivanja Allaha, jer je to lijek“. Kada je Ali b. el-Husejn čuo jednog čovjeka kako ogovara drugog, rekao je: „Čuvajte se ogovaranja. To je začin ljudi pasa“. Kada je Amr b. Abidu rečeno da je jedan čovjek na njega tako žestoko nasrmuo da smo molili Allaha da ti oprosti, rekao je: „Za njega vi oprosta tražite“. Jedan čovjek je Hasanu cl-Basriju rekao: „Čujem da me ogovaraš“, a Hasan mu odgovori: „Nisi kod mene na tako visokom mjestu da bih s tobom dijelio svoja dobra djela“.

7. Neki smatraju da predmet ogovaranja može da bude samo vjera, a ne čovjek i njegovo porijeklo, jer je to Božje djelo. Drugi zauzimaju suprotan stav i kažu da je ogovaranje Božjih stvorenja najteži vid ogovaranja, jer onaj koji istražuje mahane nekog djela istražuje i mahane onoga koji je to djelo stvorio. Oba mišljenja se moraju odbiti.

Prvo, jer je u suprotnosti sa hadisom koji prenosi Aiša, kojoj je Poslanik, nakon što je za Safiju rekla da je kratka, rekao: „Rekla si jednu riječ koja bi mogla, ako bi pala u more, da ga zamuti“. Hadis prenosi Ebu Davud, a Tirmizi ga svrstava u kategoriju hasen-sahih-hadisa.¹² Na istom su stupnju i drugi hadisi ovog značenja o kojima je ranije bilo riječi. Među šerijatskim pravnicima je postignuta potpuna saglasnost da je gibel' ako se želi da istakne neka ljudska mahana.

Druge mišljenje je također neprihvatljivo. Ashabi i generacije poslije njih smatrali su da je ogovaranje vjere najteži vid ogovaranja. Svakom vjerniku to teže pada nego bilo šta drugo vezano za njegovu ličnost. Dovoljan odgovor onima koji stoje iza ovog mišljenja su riječi Božjeg Poslanika: „Ako si o svome bratu nešto rekao što on prezire, ogovorio si ga“. A ko tvrdi da to nije ogovaranje taj se bahato odnosi prema tekstu ovog hadisa. Dovoljno je ovdje napomenuti i riječi Božjeg Poslanika izgovorene na Oprosnom hadžu: „Vaši životi, vaši imeci i vaše časti su vam zabranjene“. Ili, hadis u kome stoji: „Ko bude učinio nasilje svome bratu u odnosu na njegovu čast ili u odnosu na njegov imetak, neka se s njim izmiri i neka od njega iskup zatraži“. Svi ovi hadisi obuhvataju i vjeru i sve drugo i oni imaju opće značenje, a onaj koji iz toga izdvaja jedno, a zanemaruje drugo, taj se udaljava od onoga što je rekao Božji poslanik Muhammed (a.s.).

8. Nema sumnje da je ogovaranje veliki grijeh i da se onaj koji druge ogovara mora pokajati Allahu (dž.š.) Da li je klevetniku potreban iskup ili nije islamski pravnici se u tome razilaze.

Jedni smatraju da mu to nije potrebno, jer je to grijeh između njega i njegova Gospodara, a kao dokaz navode činjenicu da on ničija materijalna dobra

¹² Hasen-sahih-hadisi su dobri i vjerodostojni hadisi. Njihovo predanje je označeno kao dobro (*hasen*) i utvrđeno drugim putem koji ima uslove vjerodostojnosti (M. Handžić, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, str. 93-95; O. Nakićević, *Uvod u hadiske znanosti* str. 107, Sarajevo 1986).

nije prisvojio niti je ikoga fizički povrijedio. To nije nasilje (*mazlimetun*) koje zahtijeva naknadu za prouzrokovani štetu u imovini i tijelu.

Drugi kažu da je to nasilje, a iskup je traženje oprosta od onoga kome je nasilje učinjeno. Za ovakav stav oni nalaze uporište u hadisu koji se prenosi od Hasana el-Basrija: „Iskup za ogovaranje je traženje oprosta od onoga koga si ogovarao“.¹³

Treći smatraju da je to nasilje koje zahtijeva naknadu za učinjenu štetu, a kao dokaz navode hadis u kome stoji: „Ko bude učinio nasilje svome bratu u odnosu na njegovu čast ili u odnosu na njegov imetak, neka se iskupi, jer na Ahiretu neće biti ni dinara ni dirhema, nego će se dugovi podmirivati dobroim djelima. A ko ne bude imao dobrih djela uzeće se grijesi oštećenog pa će se pridodati njegovim“.

Buharija prenosi od Ebu Hurejra da je Božji Poslanik rekao: „Ko je učinio nekom nasilje u pogledu njegove časti ili nečeg drugog, neka se iskupi danas prije Dana u kome neće biti ni dinara ni dirhema, jer toga Dana ko bude imao dobro djelo oduzeće mu se koliko iznosi njegovo nasilje, a ako ne bude imao dobrih djela oduzeće se njegovom drugu zla djela i na njega natovariti“.

O ovome značenju bilo je više riječi u suri Ali Imran kod tumačenja kur'anskog ajeta „*Nikako ne smatraj mrtvim one, koji su na Allahovom putu izginuli! Ne oni su živi!*“¹⁴

Od Aiše se prenosi da je kod nje došla jedna žena i kada je ustala da ide, druga je rekla: Ala ima dugačke skute! Aiša je tada rekla: „Ogovorila si je. Iskupi se!“. Ovi hadisi ukazuju da je gibet nasilje i da je za to potreban iskup.

Što se tiče onih koji gibet svode samo na materijalna dobra i fizičku povredu, oni zaboravljaju da je za uvredu časti propisana kazna, a to očito nije fizička povreda, niti je neko materijalno dobro. To je dokaz da predmet nasilja može da bude i čast i tjelesna povreda i materijalno dobro. O onome koji druge kleveće i potvara Allaha (dž.š.) kaže: „*A pošto svjedoke nisu doveli, oni su onda kod Allaha lažljivci*“. Božji poslanik Muhammed (a.s.) je rekao: „Onoga koji vjernika kleveće za ono što on nije, Allah će na dno džehennema bacati“. A sve ovo se ne može podvesti pod zajednički imenitelj materijalno dobro i fizička povreda.

Mišljenje koje kaže: To je nasilje, a iskup je traženje oprosta od onoga kome je nasilje učinjeno je u osnovi proturječno, jer nasilje ukazuje na zulum, a kada se zulum utvrdi, onda to ništa ne može oprati osim iskupa. Hasanovo mišljenje nije dokaz, jer je Poslanik u vjerodostojnom hadisu rekao: „Ko bude učinio nasilje svome bratu u odnosu na njegovu čast ili u odnosu na njegov imetak, neka se iskupi“.

¹³ Seneđ ovog hadisa je daif (slab). (Gazali, *Ihjau ulumi-d-din*, str. 1616 (hamiš), Kairo bez datuma izdanja).

¹⁴ Str. 12/203.

Neki odbacuju mogućnost iskupa i smatraju da im nije dopušteno da prateštaju ono što je Allah zabranio. Seid b. Muscjeb kaže da ne može oprostiti onome ko je prema njemu nasilje učinio.

Kada je Ibn Sirinu rečeno da ga jedan čovjek moli da mu oprosti nasilje koje je prema njemu počinio, rekao je: „Ja mu to nisam haram učinio, pa kako da mu oprostim. Allah je to zabranio, a ja ne mogu oprati ono što je Allah zabranio“. Zabilježeno je da je Poslanik pratešao. Prateštanje ukazuje na rahmet, a rahmet je jedan vid oprosta. Allah kaže: „A ko oprosti i izmiri se nagrada mu je kod Allaha“.

9. Iz ogovaranja se izuzimaju:

- Razvratnici, grijesnici koji se javno kao takvi pokazuju. „O onome ko izgubi stid, nije grijeh govoriti, jer to više nije ogovaranje“ - stoji u jednom hadisu, a u drugom Poslanik kaže: „Razvratnika i ono što radi, javno istaknite, kako bi se drugi sačuvali od njegovog zla“. Od Hasana el-Basrija se prenosi da je rekao: Trojica se ne mogu nikako ogovoriti: javni razvratnik - grijesnik, kada se želi ukazati na njegovu razvratnost; novator u vjeri, kada se ukazuje na njegovu novotariju, i vođa, vlastodržac nasilnik, kada se upozorava na njegovo nasilje. ..
- Heretici, krivovjerci, prema Hasanu el-Basriji, kao i riječi upućene sudiji: taj i taj me tukao, potvorio, iznevjerio, nasilje učinio. O tome Božji Poslanik kaže: „Ko ima pravo potraživanja, ima i pravo rijeći“. U drugom hadisu stoji: „Nasilje je da bogat zateže isplatu duga“, a u trećem Poslanik kaže: „Kada bogat odugovlači isplatu duga, on dozvoljava povredu svoje časti i kažnjava sebe“.
- Traženje mišljenja i u kontekstu toga isticanje da je neko škrt i tome slično, kao riječi Hinde upućene Božjem Poslaniku: „Ebu Sufjan je škrt čovjek. Za mene i dijete izdvaja vrlo malo. Da li sam grijesna ako bez njegova znanja uzmem više?.. „Uzmi“, reče Poslanik.
- Traženje savjeta i u kontekstu toga isticanje nekih nedostataka, kao što su riječi Božjeg Poslanika: „Što se tiče Muavije, on je siromašan čovjek, a što se tiče Ebu Džchma, on je vječiti putnik“. Isticanje ovih nedostataka je dozvoljeno, a svrha mu je da Fatima bint Kajs, čiju su ruku zatražili, ne bude prevarena.¹⁵

6. Hutba je šart za valjanost džume-namaza. To je mišljenje većine. Hasan el-Basri smatra da je hutba poželjna, a to isto misli Ibn Madžišun: Hutba je sunnet, a ne farz. Seid ibn Džubejr kaže: Hutba je kao dva rekata podne-namaza. Ko izostavi hutbu, a klanja džumu-namaz, taj je izostavio dva rekata podnevnog namaza. Dokaz da je hutba neizostavna su riječi Uzvišenog Allaha „I tebe ostave sama da stojиш“.¹⁶ Ovo je prijekor, a šcrijatom je oba-

¹⁵ Str. 16/334-340

¹⁶ Ovo je dio jedanaestog, posljednjeg ajeta sure El-Džumu'a: „Ali kad oni kakvu robu trgovacku ili veselje ugledaju, pohrle mu i tebe ostave sama da stojis...“ Kurtubi je ovom ajetu posvetio sedamnaest pitanja, a mi smo od tih sedamnaest preveli šesto, deseto i jedanaesto pitanje.

vezno (*vadžib*) ono zašto se oni koji to izostavljaju prekoravaju. Konačno, Poslanik nikada nije obavio džumu-namaz bez hutbe.

10. Da bi hutba bila valjana potrebno je najmanje da se hatib zahvali Allahu, donese salavat na Božjeg Poslanika, ukaže na bogobojsnost i pobožnost i prouči jedan ajet iz Kur'ana. Drugi dio hutbe podrazumijeva sve što je donešeno u prvom dijelu s tim što će hatib umjesto kur'anskog ajeta u drugom dijelu hutbe proučiti dovu. Ovo je mišljenje većine. Ebu Hanifa smatra da će hutba biti valjana čak ako je svedemo samo na tahmid (*El-hamdu lillahi*), tesbih (*Subhanellahi*) ili tekbir (*Allahu ekber*). Zabilježeno je da je Osman (r.a.) sa minbera proučio „*El-hamdu lillahi*“ (Hvala Allahu), a zatim je drhtavim glasom rekao: „Ebu Bekr i Omer su za ovu priliku pripremali govore. Vama je, međutim, više potreban imam koji je djelotvoran od onoga koji je orator, a govora (*hutbi*) će biti. Poslije toga je sišao i sa ashabima klanjao dva rekata džume-namaza, a da mu niko od njih nije prigovorio, niti je taj njegov postupak osporio. Jusuf i Muhammed, učenici Ebu Hanife, kažu: „Vadžib je ono što pretpostavlja samo ime hutbe, a to je i mišljenje Šafije. Ebu Omer b. Abdulbir kaže da je to najbolje što je na ovu temu kazano.“

11. U Muslimovoј zbirci hadisa stoji da je Ja'la b. Umejje čuo Božjeg Poslanika kako na minberu uči „*Oni će dozivati: „O Maliku!“*“. U istoj zbirci stoji da je sestra Amre bint Abdurahman rekla da je kur'ansku suru Kaf (*Kaf. Tako Mi Kur'ana slavnog*) izravno uzela od Božjeg Poslanika koju je on svakog petka sa minbera učio. O ovome je bilo riječi prilikom tumačenja ove sure.

Ebu Davud u djelu *Merasil* prenosi od Zuhrija da je Božji Poslanik svoje hutbe otvarao na ovaj način:

„Hvala Allahu. Njemu se zahvaljujemo, od Njega pomoći i oprost tražimo. Njemu se utičemo od poroka i ružnih djela svojih. Onoga koga Allah na pravi put uputi - niko u zabludu ne može dovesti, a onoga koga On u zabludi ostavi - niko na pravi put ne može uputiti. Svjedočim da je samo Allah Bog i da je Muhammed Njegov rob i Njegov poslanik, koga je On uistinu poslao da radosnu vijest donese i da opomene prije nego što nastupi Sudnji dan. Onaj ko se pokorava Allahu i Njegovom Poslaniku na pravom je putu, a onaj ko se Njemu i Njegovom poslaniku ne pokorava u velikoj je zabludi. Molimo Allaha, našeg Gospodara, da nas uvrsti među one koji se Njemu i Njegovom poslaniku pokoravaju, koji slijede Njegovo zadovoljstvo i koji se čuvaju Njegove srdžbe. Mi smo, zaista, Njegovi i Njemu pripadamo“. Od Zuhrija se također prenosi da je Božji Poslanik, kada bi držao govor, između ostalog, rekao i ovo:

„Sve što će doći blizu je. Ono što treba da dođe nije daleko. Allah neće ništa požuriti zato što to neko požuruje, niti će nešto usporiti zato što to neko usporava. Sve se odvija onako kako to Allah hoće, a ne onako kako to ljudi žele. Allah hoće jedno, a ljudi drugo, a biva onako kako to Allah hoće, makar se to ljudima i ne svidjalo. Ono što Allah približi niko ne može udaljiti, a

ono što On udalji niko ne može približiti. Ništa se ne događa bez Allahova dopuštenja“.

Džabir prenosi da je Božji Poslanik jednog petka na džuma-namazu, poslije zahvale Allahu i blagoslova upućenog Allahovim poslanicima, održao sljedeći govor:

„O ljudi, vi imate svoj putokaz. Idite tim putokazom. Vi imate svoj cilj. Idite prema tom cilju. Vjernik živi između dva straha: prošlosti za koju ne zna šta je Allah s njom uradio i budućnosti za koju ne zna šta mu je Allah u njoj odredio. Zato neka svako od vas uzme od sebe za sebe, od dunjaluka za ahi-ret, od mladosti za starost, od života za smrt. Tako mi Allaha, u čijoj je moći moj život, poslije smrti nema pokajanja, poslije dunjaluka nema staništa osim Dženneta ili Džehennema. Kažem vam ovo i molim Allaha da nam oprosti“.

O njegovoj hutbi na prvom džuma-namazu, prilikom seobe iz Meke u Medina, ranije je bilo riječi.¹⁷

¹⁷ Str. 18/114-116

Jusuf Ramić, D.Ph., a full profesor

JURISPRUDENTIAL INTERPRETATION OF THE QUR'AN

Summary

The Qur'ān was revealed to people as the guidance and mercy of God. There are quite a number of verses in it dealing with legal regulations. Such verses are called *ajatu-l-ahkami*, while their interpretations are referred to as *tafsiru-l-ahkami*.

From the very beginning of Islam till the end of his life Muhammad (peace be upon him) was the only legitimate interpreter of the Qur'anic law. After his death the legal interpretation of the Qur'anic prescriptions was carried on by his companions. Later on when solutions to new problems could be found neither in the Qur'ān nor in the Sunna, Muslims looked for the best solutions in the *ijma* (the consensus of the Muslim scholars) and the *qiyas* (the judgment by analogy). Naturally, in such situations disagreements of opinion were inevitable which brought about the formation of different legal schools (*mashabs*). The best known among Muslim legal schools are the Hanefi, the Shafe'i, the Maliki and the Hanbeli school. Soon after these schools had been established there appeared the *taqlid* (the blind following of the classical jurisprudence) and together with it a certain rivalry among the schools (*te'assub mashabi*). Their followers resorted to the Qur'ān and the Sunna to try to find the arguments by which to support their opinion and refute the opinion of the other schools.

Muhammad b. Ahmad b. Farh al-Krtubi (died in 671/1272) belonged to those rare scholars who gave preference to tolerance and broadmindedness over rivalry and who constantly looked for truth no matter where it was. For those reasons we decided to translate some fragments from his *tafsir al-Jami'u li ahkami-l-Qur'ani*, which is considered to be one of the best and the most useful works written on the topic of the jurisprudential interpretation of the Qur'ān.

Dr Enes Karić,
docent

UTICAJ KIRAETA KUR'ANA (QIRĀ'ĀT AL-QUR'ĀN) NA FIKH - RAZLIČITA NORMATIVNA TUMAČENJA KUR'ANA (SKICA)

Tokom svoje zemaljske, četvrtostoljetne povijesti Kur'an „doživljava“ i jedno od najznačajnijih tumačenja za praktični život muslimana - normativno tumačenje (التفسير الفقهي¹). Gotovo da postoji saglasnost da Kur'an, sam po sebi, nije ni normativno, ni filozofsko, ni teološko, ni mističko... štivo, već je, kao Božja objava, izvor za normativna, filozofska, teološka, mistička... tumačenja.² S jedne strane, nijedno tumačenje Kur'ana ne može se poistovetiti sa *samim Kur'anom*, jer bi to, naime, značilo poistovećenje ljudskog i božanskog, ali, s druge strane, svako tumačenje Kur'ana u nekoj je vezi s Kur'anom. Čak i tada kad imamo r a z l i c i t a t u tumačenja Kur'ana u jednoj fiksiranoj oblasti (normativnoj sferi, npr.), i tada su te razlike, na неки način, u vezi s Kur'anom, jer je njegovo štivo značenjski neiscrpljivo i ljudi ga različito shvataju i u različitim vremenima ga tumače. Muhammed Abduhu ('Abduhū) je, aludirajući na različita vremena i različita tumačenja Kur'ana, govorio o „potrebi vremena“ (حاجة العصر³), što ne determinira Božiju objavu, već samo *shvatanje* Božje obajve. Zato je tema o različitim vremenima i različitim tumačenjima, i međuodnosima toga dvoga, u povijesti tumačenja Kur'ana jedno od najznačajnijih pitanja *tafsīr*-literature.

Ovdje ipak neće biti riječi o historiji kao determinanti većine tumačenja Kur'ana, te u sklopu toga i determinanti normativnih hermeneutika kur'anskog teksta, već o jednom drugom, iznimno značajnom pitanju pri

¹ Ovom sintagmom - dr Muhammed Husejn Zehebi (Ad-Dahabi) označava normativno tumačenje Kur'ana. (Usp. njegovo dvotomno djelo *At-Tafsīr wa l-mufassirūn*, Kairo, 1972). Sintagma o kojoj je ovdje riječ je u svesku II, str. 432. i dalje.

² Naime, Kur'an je Božija objava a *pravo, filozofija, teologija* itd. jesu ljudske tvorevine koje mogu ili ne mogu biti inspirisane glavnim izvorom islama - Kur'anom.

³ O potrebi tumačenja Kur'ana u svakom dobu 'Abduhu govor u uvodnoj raspravi tefsira *Al-Manār*. Usp. izdanje iz Kaira 1346. po hidžri, str. 19.



svakom ophođenju sa ovom svetom knjigom - uticaju kiracta Kur'ana na fikih, napose, na različita deriviranja normi u tumačenju Kur'ana pravne naruči.

Ovdje ne polazimo od slutnje, nego od činjenice da u četmaestostoljetnoj povijesti islama postoji više pravnih škola utemeljenih na različitim tumačenjima izvora islama. Postojanje više različitih pravnih škola ukazuje na sljedeće fakte:

- da se izvori islama mogu različito tumačiti;
- da izvore islama razumijevaju različiti ljudi (heterogenih kulturnih, jezičkih, historijskih... karakteristika);
- da postoje istovremena naporedna (sinhronijska) tumačenja izvora islama;
- da postoje mnoga različita raznovremena (dijahronijska) tumačenja islamskih izvora;
- da do sada nije bilo moguće jedno jedinstveno tumačenje tih izvora;
- da nije grijeh različito tumačenje izvora islama, itd.

Ovoj različitosti jednim dijelom je, smatra se, uzrok i sama narav kur'anskog teksta koji se od početka svoga zemaljskog pojavljivanja različito ne samo razumijeva već i *čitao*. Ovdje nema potrebe ponavljati poznate stvari, prihvaćene od svih stručnjaka u tumačenju Kur'ana: da je Muhammed, alejhiselam, promicao različite kiracte (čitanja) Kur'ana i da je od Boga tražio da se njegovim sljedbenicima tako olakša,⁵ da je Kur'an pisan u prvo vrijeme bez vokala i dijakritičkih znakova,⁶ kako bi se time omogućilo da *mnoštvo* smislova i razina kur'anskog *ductusa* dode do izražaja, odnosno da se kur'anska poruka ne svede na samo ona značenja koja bi proishodila iz *samo jednog* kiracta (čitanja) Kur'ana.⁷

⁴ Naravno, historija je samo jedna među mnogim drugim determinantama tumačenja Kur'ana. Njoj se ne smije davati presudni značaj u *tefsiru*, ali ni potcjenjivati činjenica da su ljudi vremenska bića koja zive „podno mjeseceve sfere“ i da ih „smjena dana i noći“ na неки način određuje.

⁵ Hadis o tzv. *sedarn harfova* prenosi doista veliki broj suvremenika-pristalica Božijeg poslanika Muhammeda, a.s. Šubhi Šālih o tome kaže sljedeće:

ورد حديث « نزل القرآن على سبعة أحرف » من رواية جمع من الصحابة : أبي بن كعب ، وأنس ، وحذيفة بن اليمان ، وزيد بن أرقم ، وسمة بن جنديب ، وسليمان بن صرد ، وأبي عباس ، وأبي مسعود ، وعبد الرحمن بن عوف ، وعثمان بن عفان ، وعمر بن الخطاب ، وعمرو بن العاص ، ومعاذ بن جبل ، وهشام بن حكيم ، وأبي بكر وأبي جهم ، وأبي سعيد الخدري ، وأبي ملحة الانصاري ، وأبي هريرة ، وأبي أيوب ، فهو لا أحد وعشرون صحابياً (الاتفاق / ٧٨/١).

⁶ Tzv. rasm *uṭmānī* ili pismo kojim je napisana prva serija umnoženih mushāfā pružalo je niz mogućnosti da se u njemu (njime) izrazi mnoštvo dozvoljenih čitanja Kur'ana. Tako jedna riječ, u kojoj po prirodi stvari može biti više čitanja (*katratul-qirā'at*) Kur'ana, ako je napisana rasm *uṭmānī* pisom zadovoljava u isti mah dva ili tri čitanja dotičnog mesta u Kur'anu. O tome Müsā Šāhin Lašin kaže:

فيها أن الكلمة إذا كان فيها قراءتان أو أكثر كتبت بصورة تحتمل هاتين القراءاتين أو الأكثر ...
(Alla ḥāliu l-Ḥisān fi ulūmi l-Qurān, Kairo, 1968. str. 79).

⁷ Danas je preovladajući *qirā'at* Hafṣa i Āsimā i najrašireniji je u islamskom svijetu. Međutim, u *tefsiru* ma su oduvijek ravnopravno uvažavani svi *mutawātir* *qirā'ati* Kur'ana. Najviše ih navodi Tabarī, Qurṭubi, Zamahšāri, Ibn Kaṭīr, a od novijih muftessira Aṣ-Šābūnī.

Pođimo od znamenite Zerkešijevc (Az-Zarkaši)⁸ tvrdnje koji, nabrajajući bitne karakteristike čitanja Kur'ana (qirā'at al-Qur'ān), u petoj stavki kaže: Različitost kiraeta Kur'ana očituje različitost u propisima!

أن اختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام

Šta to u biti znači Zerkeši nam objasnjava posredstvom sljedećih primjera:
a) Iz činjenice različitih mogućnosti čitanja kur'anskog teksta (sura Nisa, 43) znalci prava u islamu su temeljili svoju teoriju o potrebi mijenjanja abdesta i obrnuto, da se abdest ne mijenja. Naime, ako se kur'anski tekst:

وَانْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمْسِتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيْمِمُوا صَعِيدًا طَيْبًا فَامْسِحُوا بِوْجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ

(„Ako ste bolesni, ili na putu, ili ako je neko od vas obavio prirodnu potrebu, ili ako ste se sastajali sa ženama a ne nađete vode, onda dlanovima čistu zemlju dotaknite i lica vaša i ruke vaše potarite...“) vokalizira upravo kao što je to u vokalizaciji Kur'ana Asima i Hafsa, a koju smo i mi naveli (dakle (او لامستم النساء معنى) , onda se zaključuje da je intencija (da se treba izvršiti čišćenje, u našem slučaju, treba se uzeti abdest. U drugačijoj vokalizaciji (او لمستم النساء لمس) abdest ne treba mijenjati. Naravno, mnoge promjene vokalizacije ujedno su i promjene *značenja*. Treća glagolska forma (امتنان) intenzivnija je od prve forme istog trilitera (مس). Prema komentatorima Kur'ana, na primjer, Sabuniju (As-Sâbûni),⁹ sintagma (او لامستم النساء ان المراد به الجماع) označava koitus a sintagma (او لامستم النساء ان المراد به المس باليد...) označava doticanje supruge rukom

b) Idući tragom Zerkešijevih napomena dolazimo do sličnog problema kao što je i prethodni. Zerkeši tvrdi da postoji, takoder, dvojba u pogledu deriviranja propisa¹⁰ iz čitanja kur'anskog ajeta II: 222;

وَلَا تَقْرِبُو هَنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرُنَ

Naime, da li se u nevokaliziranoj kur'anskoj cjelini حتى يطهرن

⁸ Badru-d-Din Muhammed b. Abdillah Az-Zarkaši (umro 794. H.) je napisao veliki kompendijum iz uvođa u tefsirske znanosti pod naslovom *Al-Burhān fī ulūm I-Qur'ān*. U prvom svesku izdanja koje nam je na raspolaganju (Kairo, 1957) Zerkaši govori i o teoriji qirā'ata Kur'ana. Stavka koju gore navodimo tek je jedna od nekoliko karakteristika čitanja Kur'ana. (Usp. *Al-Burhān fī ulūmi I-Qur'ān*, I, 326. i dalje).

⁹ Muhammad Ali as-Šâbûni, *Tafsîru Ayâti I-Ahkâm I*, Damask, 1977., str. 487.

Aş-Šâbûnijevo dvotomno djelo *Tafsîru Ayâti I-Ahkâm* gotovo redovito donosi brojne *qirā'at*-varijante i njihov uticaj na različito deriviranje fiqhskih propisa. Primjerice, Aş-Šâbûni navodi da većina tefsirske autoriteta prihvata intenzivniji oblik čitanja u 43. ajetu sure An-Nisâ' - tj. *lâmasa* a ne *lamasa*:

قرأ الجمور « او لا مستم النساء » وقرأ حمزة والكسائي « لمست النساء » بغير الف .

Hanefijska pravna škola daje prioritet čitanju koje konotira tzv. doticanje žene rukom (المس باليد), a što je posljedica čitanja lamasa oblika. Stoga Abū Ḥanifa smatra da doticanje žene ne poništava abdest (vjersko pranje pred namaz - molitvu) bez obzira da li to doticanje bilo sa požudom ili ne.

ذهب أبو حنيفة إلى أن المس المرأة غير ناقض للوضوء سواء كان بشارة أم بغير شهرة ...

Takvo „liberalno“ mišljenje Abū Ḥanife posljedica je prihvatanja čitanja lamasa (dok oblik lamasa konotira bračnu noć - koitus, arap. الجماع).

Često je fraza kod Aş-Šâbûnija و قد ترجع ذلك بالقراءة a koja znači da je neki mufassir dao prioritet jednom čitanju pred drugim čitanjima (tzv. tarâigh).

¹⁰ Az-Zakaši, Ibid., str. 326.

alaudira na zabranu vršenja koitusa sa suprugama dok se one ne očiste od menstruacione krvi (حتى يطهرون), ili se tom cijelom misli na (još) i fizičko očišćenje, kupanje (حتى يطهرون). Hamza i Kissai, dva važna znalca čitanja Kur'ana, prihvataju ovaj posljednji kiraet - po njima je kupanje uslov za šerijatski legalan koitus, a ne samo potpuno jenjavanje menstruacione krvi.¹¹ Eyo kako to Sābūnī komentira:

وجوه القراءات : قرأ الجمهور « ولا تقربوهن حتى يطهرن » بسكون الطاء وضم الهاء ، وقرأ حمزة والكسائي « يطهرون » بتشديد الهاء وفتحهما ، ورجح الطبراني قراءة تشديد الطاء وقال : هي بمعنى يغسلن . قال الفخر : « فمن خف فهو زوال الدم من طهرت المرأة من حيضها اذا انقطع الحيض ، والمعنى : لا تقربوهن حتى يزول عنهم الدم ، ومن قرأ بتشديد فهو على معنى يتطهرون »

, Većina (poznavalaca tefsira učača Kur'ana) ovaj tekst u č i ovako: *Ne približavajte im se dok im krv ne prestane*. Slovo *T* je *sākin* (tj. bez vokala), a slovo *H* je sa kratkim vokalom *ū* (dammom). Hamza i Kissai ovaj tekst uče /čitaju ovako: *Ne približavajte im se dok se ne okupaju!* Slovo *T* je sa *tešdīdom* (geminacija) kao i slovo *H*, a oba su sa vokalom *fetha* (c/). Taberani (Tabarānī) daje prioritet čitanju koje ima *tešdīd* na slovu *T* i tvrdi: Tada ova riječ znači (dok) se ne okupaju. Fahruddin Razi (Ar-Rāzī) tvrdi: Ko uči / čita ovu riječ *يطهرون* bez *tešdīda* ona tada znači prestanak krvi od koje se žena čisti u svojoj menstruaciji kad joj menstruacija prestane. A značenje (bez tešdida) je: Ne približavajte se ženama dok im ne prestane krv! A ko uči / čita sa *tešdīdom* (oblik: *يطهرين*) - to je onda u značenju: dok se ne očiste /okupaju¹²

Ovakvo diferenciranje samog čitanja kur'anskog teksta direktno se odražava na značenje (intentio - معنى) a u sifku i na propis (decision - حكم). To, naime, vidimo sasvim jasno iz činjenice opredjeljivanja pravnika (فقهاء) i komentatora Kur'ana (مفسرون) za jedno od ovih čitanja, a time i za jedno od rješenja koja su determinirana *načinom čitanja*. Sābūnī nam jasno stavlja do znanja sljedeće:

وسيب الخلاف ان الله تعالى قال : (ولا تقربوهن حتى يطهرن ، فإذا تطهرن فائتهن من حيث أمركم الله) الاولى بالتحقيق ، والثانية بالتشديد ، كلمة (طهر) يستعمل فيما لاكتست فيه للإنسان وهو انقطاع دم الحيض ، وأما (تطهر) فيستعمل فيما يكتسبه الإنسان بفعله وهو الاغتسال بالماء .

Uzrok razilaženja, da parafraziramo Sābūnija, jeste u tome što se kur'anska cijelina: *ولَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ* može čitati u prvom obliku bez geminacije (بالتشديد), a u drugom obliku sa geminacijom (بالتحقيق). A

¹¹ As-Sābūnī, *Ibid.*, str. 295.

¹² Teufik Mustić Arapsko-srpskohrvatski rječnik, II, Sarajevo, 1973, str. 2097) navodi da je jedno od značenja trilitera طهير - يطهرون prestativ krvatiti.

¹³ As-Sābūnī, *Ibid.*, str. 295.

riječ ṭahura (طَهْرٌ) upotrebljava se i za nešto u čemu nemaju ljudskog udjela¹⁴ - to je prestanak menstruacione krvi. A što se glagola تَطْهِيرٌ tiče on se upotrebljava u nečem gdje čovjek svojim djelovanjem ima udjela - a to je čišćenje vodom. Sābūnī nadalje za Ebū Hanifu (Abū Ḥanīfa) kaže da on dovodi u vezu sa حَتَّى يَطْهُرَنَّ kur'anske riječi (فَحَمِلَ أَبُو حَنِيفَةَ) sa prestankom menstruacione krvi, a riječi kada se očiste (فَإِذَا طَهَرَنَّ) sa značenjem kada prestane menstruaciona krv...¹⁵

فَحَمِلَ أَبُو حَنِيفَةَ (حَتَّى يَطْهُرَنَّ) عَلَى انْقِطَاعِ دَمِ الْحِيْضُورِ، وَقَوْلُهُ (فَإِذَا طَهَرَنَّ) عَلَى مَعْنَى فَإِذَا انْقَطَعَ دَمِ الْحِيْضُورِ، فَاسْتَعْمَلَ الْمُشَدَّدُ بِمَعْنَى الْخَفْفِ.

Ebu Hanife je, stoga, najliberalniji i smatra da se može obaviti koitus prije nego li se žena okupa, pod uslovom da je prestala menstruaciona krv.¹⁶ C) Naš izvor, Ez-Zekreši, nadalje navodi i 25. ajet sure Neml (An-Naml), tačnije rječicu الا. Ako se ova rječica pročita bez tešdida (... الْا يَسْجُدُوا ...), onda ajet

الْا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يَخْرُجُ الْخَبَرَ

u prevodu glasi: Zašto se oni Allahu ne klanjaju, Njemu koji izvodi ono što je skriveno... A ako se pročita geminirano (ألا) onda kako tvrdi Ez-Zerkeši, nema naredbe za sedždu:

وَكَذَلِكَ (آيَةُ) السَّجْدَةُ ۲۳ فِي سُورَةِ النَّمَلِ مُبَنِّيَّةٌ عَلَى الْقَرَاءَتَيْنِ . قَالَ الْفَرَاءُ : مِنْ خَفْفٍ (ألا) كَانَ الْأَمْرُ بِالسَّجْدَةِ ، وَمِنْ شَدَّدٍ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إِمْرَةٌ

i tada prevod glasi: Ne klanjaju se Allahu, Njemu koji izvodi ono što je skriveno...

الْا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يَخْرُجُ الْخَبَرَ ...

Ovakve primjere mogli bismo navoditi još. Ali, bitnije je ovdje, smatramo, kazati nekoliko riječi o tefsirskom tretmanu multiinterpretabilnosti kur'anskih ajeta u normativnoj sferi.

U tefsiru se na ove razlike gleda normalno; štaviše, one su uslovile stvaranje pravnih škola, koje su različite glede odabiranja različitih intencija (معنى) iz kur'anskog tcksta (نص).

Dr Muhammed Husejn Zchebi (ad-Dahabi) navodi da se u dosadašnjem normativnom tumačenju Kur'ana (التفسير الفقهي) zapažaju izvjesne devijacije što je prouzrokovano težnjom da se svoje tumačenje ili tumačenje svoje pravne škole (مذهب فقهي) smatra jedino ispravnim (التعصب المذهبى).¹⁷ Sastav je prirodno da će se normativna tumačenja Kur'ana raz-

¹⁴ Ibn Manzūr (Lisān al-'Arab, IV, Kairo, bez god. izdanja) također pravi razliku između intencija koje se javljaju kod ovog glagola. On govori (na str. 2712) o značenju prestati menstruaciona krv: *Inqata'a 'anha d-damnu...*

¹⁵ Aṣ-Ṣābūnī, *Ibid.*, str. 301-302.

¹⁶ Aṣ-Ṣābūnī, *Ibid.*, str. 301. Aṣ-Ṣābūnī se ne slaže s Ebū Hanifom i tvrdi da se većina mufessira slaže da je intencija ajeta osjetilno čišćenje:

وَظَاهِرُ الْلُّفْظِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ بِهِ الطَّهَارَةُ الْحَسِيبَةُ وَهِيَ الْاغْتِسَالُ بِالْمَاءِ ...

Muhamed Seid Serdarević, kao hanefijski sljedbenik fikske propisa, tvrdi da se „spolno općenje može vršiti i prije kupanja ako je pranje prestalo navršenim desetim, a čišćenje navršenim četrdesetim danom“. *Fikh-ul-ibada*, Sarajevo, 1968. str. 32.

¹⁷ Ad-Dahabi, *Ibid.*, II, str. 432.

likovati u direktnoj srazmjeri sa brojem pravnih škola, odnosno tzv. sljedbi u islamu ¹⁸ تنوع الفقهي تبعاً لتنوع الفرق الإسلامية Dr Zehebi potom nabraja velike tefsirske kompendijume i kaže da niti jedan tefsir nije pisan s univerzalnih pozicija (jer nema univerzalne normativne hermeneutike Kur'ana, kao ni bilo koje drukčije hermeneutičke vrste koja bi polagala pravo na univerzalnost i konačnu *protumačenost* Božije Riječi).¹⁹ Zehebi posebno izdvaja Kurtubija (al-Qurtubī, umro 671. H.), koji je napisao komentar Kur'ana pod naslovom *Kompendijum propisa Kur'ana*²⁰ I Kurtubī navodi načine čitanja Kur'ana, kao i gramatičke analize kur'anskog teksta.²¹ Kortubijevu komentara dr Zehebi smatra umjerenost

انصاف القرطبي وعدم تعصبه : وخير)
يصل الى ما يرى أنه الصواب ايا كان قائله.²²

„Kod Kurtubija je najbolje to što nije prištran prema svome, malikijskom pravcu. Naprotiv, Kurtubi iznosi dokaz da bi tako stigao do onog što je ispravno pa ma ko bio ko je taj dokaz zagovarao“.²³ Ovom prilikom (u sklopu teme o kojoj govorimo) navećemo Kurtubijevu otvorenost prema kur'anskom tekstu, s obzirom na njegovu malikijsku orijentaciju ovu otvorenost treba shvatiti kao otvorenost cijelokupnog klasičnog ehlisunnetskog islama pravne provenijencije. Tu se nije dozvoljavala okamenjenost kur'anskog teksta, već se u skladu sa klasičnim čitanjima Kur'ana tražio izvjesni pluralizam različitih (a ne suprotnih), naporednih razumijevanja kur'anske poruke.

vanja kur'anske poruke.
Raspravlјajući o dijelu 184. ajeta sure Bekare, koji u Hafsinom i Asimovom
čitanju - vokalizaciji glasi:

čitanju - vokalizaciji glasi: **وَعَلَى الَّذِينَ يُطْبِقُونَهُ فَذَيْهُ طَعَامٌ مَسْكِينٌ**
 (tj. „onima koji post jedva podnoće - otkup je da jednog siromaha nahrane“), Kurtubi govori da ima legitimnih čitanja koja riječ *miskīn* čitaju u množini - *mesākin*. Tako će onda značenje biti: „Onima koji post jedva podnoće - otkup je da nahrane više siromaha“. Bez obzira na to što Kurtubi

18 Ad-Dahabī, str. 435.

¹⁹ Na primjer, komentar Kur'ana od Džašša (Gassas, umro 570. H) p.1-11 je šafiske provenijencije. Ibn 'Arabijev (Ibn 'Arabi, umro 543. H) tafsir spada u red malikijski inspiriranih komentara kao i Kurtubijev . Naravno, ni šije nisu bez svojih posebnih komentara Kur'ana normativne naravi.

20 Izdanje koje nam je pri ruci štampano je u Kairu 1935. godine.

21 Ad-Dahabī, *Ibid.*, II, str. 458.

22 *Ibid.*, str. 459.

Kao primjer Al-Qurtubijevе otvorenosti i širine Ad-Danabu navodi njegovo razmatranje
Baqara. Kod šesnaestog problema o kojem raspravlja u vezi sa ovim ajetom Qur'ubi se dotiče i teme -
obavljanje namaza za mladim imamom (malodobnom osobom). I pored toga što Qur'ubi cijeni
Málikija, svoga imama i autoriteta u fiqhу, on se s njim razilazi u mišljenju, i smatra da je legitimno da
malodobna osoba, pod određenim uslovima, bude imam.

23 *Ibid.*, str. 459.

ovaj kiraet, koji je prihvaćen, kako on kaže, u Medini i zemljama Šama, smatra podređenim u odnosu na kiraet *miskīn* oblika, jasno je da on tolerira i oblik *mesākīn*. On govori da je kiraet koji daje jednину jasniji buduci da je jasnije deriviranje norme (tj. treba za propušteni dan posta oni koji post jedva podnose da nahrane *jednog* siromaha). Iz kiraeta *ta'āmu masākīn* (nahraniti više siromaha) izvire dvojba da li svaki dan nahraniti više siromaha, ili jedan propušteni dan posta - jedan siromah!

وَقَرَا أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَالشَّامَ «فَدِيَةُ طَعَامٍ» مُضَافًا ، «مساكن» جمعا . وَقَرَا أَبْنُ عَبَّاسٍ «طَعَامٌ مُسْكِنٌ» بِلَفْرَادٍ فِيهَا ذِكْرُ الْبَخَارِيِّ وَأَبْوَ دَادِ وَالنَّسَائِيِّ عَنْ عَطَاءٍ عَنْهُ ، وَهِيَ قِرَاءَةٌ حَسَنَةٌ ؛ لَأَنَّهَا بَيَّنَتِ الْحَكْمَ فِي الْيَوْمِ ؛ وَاخْتَارَهَا أَبُو عَبْدِ ، وَهِيَ قِرَاءَةُ أُبَيِّ عَمْرُو وَحْمَزَةَ وَالْكَسَابِيِّ . قَالَ أَبُو عَبْدِ : فَبَيَّنْتَ أَنَّ لَكُلِّ يَوْمٍ إِطْعَامًا وَاحِدًا ؛ فَالْوَاحِدُ مُتَرَجِّمٌ عَنِ الْجَمِيعِ ، وَلَيْسَ الْجَمِيعُ بِمُتَرَجِّمٍ عَنِ الْوَاحِدِ . وَجَمِيعُ الْمَسَاكِينِ لَا يَدْرِي كُمْ مِنْهُمْ فِي الْيَوْمِ إِلَّا مِنْ غَيْرِ الْأَلِيةِ . وَتَخْرُجُ قِرَاءَةُ الْجَمِيعِ فِي مَسَاكِينِ لِمَا كَانَ الَّذِينَ يَطْبِقُونَهُ جَمْعًا وَكُلًّا وَاحِدًا مِنْهُمْ يَلْزَمُهُ مَسَاكِينٌ قَبْعَمْ لِفَظِهِ ؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى : «وَالَّذِينَ يَرْمَوْنَ الْحَصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةَ شَهَدَاءَ فَاجْلُدوْهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا» أَى اجْلَدُوهُمْ كُلًّا وَاحِدًا مِنْهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا ؛ فَلَيْسَتِ الشَّمَانُونَ مُتَفَرِّقَةٍ فِي جَمِيعِهِمْ ، بَلْ لَكُلِّ وَاحِدٍ ثَمَانِينَ ؛ قَالَ مَعْنَاهُ أَبُو عَلَى .

Sam Kurtubi pribjegava metodi tumačenja Kur'ana Kur'anom i navodi ajet koji govori o tome da „oni koji okrive poštene žene, a ne dokažu to sa četiri svjedoka, sa osamdeset udara biča izbičujte...“²⁴ tj. svakom od njih treba udariti toliko udaraca a ne razdijeliti taj broj na sve njih!²⁵ Otuda je kiraet (čitanje) *ta'āmu miskīn* preciznije, ali bogatog čovjeka ništa ne sprečava da za jedan propušteni dan posta nahrani više siromaha. Kur'anska otvorenost ovdje dolazi do punog izražaja.

Međutim, vrlo rano su se javila pitanja da li je Božija intencija (*muradullāh*) sadržana u svim kiraetima koji, to je očito, proizvode različita značenja tzv. mushafi imama (*al-Imām-al-Muṣḥaf*), prvog mushafa koji je pisan bez dijaktičkih znakova za vokale, konsonante i interpunkciju. O tome i Zerkeši kaže sljedeće:

إِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ فَاخْتَلَفُوا فِي آيَةِ إِذَا قَرَئْتَ بِقَرَاءَتِيْنِ عَلَى قَوْلِيْنِ : أَحَدُهُمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ بِهِمَا جَمِيعًا . وَالثَّانِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ بِقَرَاءَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَّا أَنَّهُ أَذْنَانِيْنِ يَقْرَأُ بِقَرَاءَتِيْنِ .

„Ako se jedan ajet čita po dva kiraeta mufessiri su se razišli na dva mišljenja (kako to shvatiti): Jedno mišljenje je da je Bog rekao svoju namjeru kroz oba kiraeta/čitanja. Drugo mišljenje je da je Bog rekao svoju namjeru samo po jednom kiraetu, a da je dozvolio da se čita prema oba čitanja“!²⁶

U činjenici različitog čitanja samog kur'anskog teksta, a da je pritom više

²⁴ Kur'an, XXIV, 6.

²⁵ Al-Qurṭubī, *Al-Čāmi u li aḥkāmi l-Qur'ān*, II, Kairo, 1935., str. 287.

²⁶ Az-Zarkaši, *Ibid*, str. 326.

čitanja ispravno,²⁷ muslimani su uviјek gledali jednu od formi božanstvenosti Kur'ana, preciznije *kur'anske forme*.

Slavni Zerkeši govori da je kur'anska poruka višestruko neiscrpna, pa samim tim i značenjski. U tzv. *Pomno čuvanoj Ploči* (Lawh Mahfuz - Tabula Sacra) slova Kur'ana su već zapisana, a svako slovo je veliko poput brda Qāf! Ispod svakog slova ima toliko značenja da ih sva samo jedini Bog zna. U ovom smislu je i Gazali kazao da su ova slova Kur'ana što ih mi pišemo samo zastor (skrivač) kur'anskih značenja!²⁸

وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ : كل حرف منها بقدر جبل قاف ، وأن تحت كل حرف معانٍ لا يحيط بها إلا الله عزوجل ، وهذا معنى قول الغزالى : إن هذه الأحرف سترة لمعانٍ .

Kad se čita Taberijev (At-Tabarī), Zamahšarijev (Az-Zamahšārī), Kurtubi-jev (Al-Qurtubī) ili pak mnogi drugi klasični tefsiri (*tafsīr*) uviđa se redovito raspravljanje o kiraetima Kur'ana. To je konstanta Kur'ana koja je nezabilazna u normativnim tumačenjima Kur'ana.

Zehebi smatra da je u normativnom tumačenju Kur'ana u prvo vrijeme došlo do velikih rezultata zahvaljujući upravo slobodi tumačenja koja nije bila svedena na tzv. taklid (*taqlīd*), bezrezervno i beskritično slijedenje autoriteata.²⁹ Muhammed 'Abduhu govori o „slijepom prihvatanju“ (*at-taslīm al-a'mā*) prethodnih spoznaja.³⁰

Osim toga, Zehebi kaže da su nekritički duhovi u normativnom tumačenju Kur'ana na stavove svojih imama gledali sa takvim „strahopoštovanjem“ kao što se gleda na tekst Kur'ana. Uz takvo gledanje došlo je i do napada na druge vrste ili pravce normativne hermeneutike Kur'ana, te se sam Kur'an koristio - jasno, tendencioznim tumačenjima - za opovrgavanje drugih mezheba.

Poznat je slučaj 'Abdullāha al-Karhīje (umro 340. H) koji je sa odlučnom gorljivošću podržavao hanefijski pravni tok u tumačenju Kur'ana da je čak rekao: „Svaki ajet ili hadis koji je suprotan onom na čemu su pripadnici našeg pravca je ili drugčije pretumačiv ili je derogiran!“³¹

التفصير الفقهي بعد ظهور التقليد والتعصب المذهبى
ثم خلف من بعد هؤلاء الأئمة خلف سرت فيهم روح التقليد لهؤلاء
ائمة ... التقليد الذي يقوم على التعصب المذهبى ، ولا يعرف التسامح
، ولا يتطلب الحق لذاته ولا ينشده تحت ضوء البحث الحر ، والنقد
البرىء .

²⁷ Dr Muhammed Ibrāhīm al-Hafṣnāwī u djelu *Dirāsāt fī l-Qur'āni l-Karīm*, Kairo (bez god. izdanja), str. 38. navodi tri uslova za valjanost qirā'âta/čitanja Kur'ana:

1) *Istiqāmatu l-I'rabi wa l-ma na* (ispravnost sintakse i značenja),

2) *sahħatu s-sanad* (ispravnost predaje), i

3) *Muwafaqaqtu rasmi l-mušħaf* (slaganje sa rukopisom prvoga mushafa).

²⁸ az-Zarkaši, *Ibid.*, str. 229.

²⁹ ad-Dahabī, *Ibid.*, str. 434.

³⁰ Al-Manār, I, str. 27.

³¹ ad-Dahabī, *Ibid.*, str. 434.

كما ينظرون إلى نص الشارع ، فوقفوا جهدهم العلمي على نصرة مذهب امامهم وترويجه ، وبذلوا كل ما في وسعهم لابطال مذهب المخالف وتنفيذه ، وكان من اثر ذلك ان نظر هذا البعض الى آيات الاحكام فأولها حسبما يشهد له مذهب إن امكنه التأويل ، والافلا أقل من أن يؤولها تأويلا يجعلها به لا تصلح أن تكون في جانب مخالفه ، وأحياناً يلحًا على القول بالنسخ أو التخصيص ، وذلك أن سدت عليه كل مسالك التأويل ، فهذا عبد الله الكرخي المتوفى سنة ٢٤٠ هـ وهو أحد المتعصبين لمذهب أبي حنيفة يقول : (كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مقول أو منسوخ)²

Jasno je da je veliki dio nesporazuma u neshvatanju različitih pristupa kur'anskom tekstu uslijedio i iz područja tzv. kiraeta (čitanja Kur'āna). Ta čitanja omogućuju mnoga ali tek za nijansu različita razumijevanja kur'anskog arhetipa (*al-mušaf al-imām*). Uzimati samo jedno čitanje valjanim a druga potiskivati od početka se smatralo nedozvoljenim postupkom. Naime, iz Kur'ana prirodno izvire više mezheba, više teologija, više različitih pristupa. Ali, recimo na kraju, da ova različitost ne znači i suprotnost. Ako neki šiijski pravnici predlažu potiranje (*mesh*) nogu u obrednom pranju, abdestu, a sunnijski opet predlažu pranje, onda je i jedno i drugo ispravno i rezultat čitanja koja izviru iz nevokaliziranog kur'anskog teksta *Ma'ide*,
بِإِيمَانِ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قَمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغسلُوا فُؤُلَّا وَجْهَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ
.....
آلی المرافق وامسحوا برؤسکم وأرجلكم الى الكعبین

(Prevod: „.... kada hoćete da molitvu obavite, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite - dio glava svojih potarite - i noge svoje do iza članaka“).
يَا إِيَّاهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قَمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغسلُوا فُؤُلَّا وَجْهَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ
.....
الى الكعبین

uslovjava drukčiji postupak. (Prevod: „.... kada hoćete da molitvu obavite, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite, a dio glava svojih potarite i potarite noge svoje do iza članaka“). Šiti su, uglavnom, pristalice ove potonje vokalizacije.

Iz ovih nekoliko primjera jasno je zašto нико nije u stanju polagati pravo na konačnu protumačnost Kur'ana. Kur'an se pred čitaocem otvara, ali se u isti mah i skriva i ne dā se dokraja iscrpiti.

Otuda su sve klasične islamske pravne škole utemeljene na Kur'anu i Sun-

³² Usp. Muhammed Ali as-Sābūnī, *Ibid.*, str. 533-534. As-Sābūnī kaže sljedeće:

قرأ الجمهرة (أرجلكم الى الكعبين) بفتح اللام ، وقرأ حمزة وابن عمرو (أرجلكم) بالكسر ،
قراءة النصب بالعلف على الرجزه والأيدى اى فاغسلوا بوجهكم وأيديكم وأرجلكم ، وقراءة
الجر للمجاورة

(Prevod: Većina čita: „operite svoje noge do iza članaka“, tako da je riječ *noge* u akuzativu. A recitatorji Hamza i Abū 'Amr čitaju: „potarite svoje noge“, tako da je riječ *noge* u genitivu. Čitanje u akuzativu u vezi je s riječju lica i ruke (što svaki Peru, prim. E.K.), to jest: „operite svoja lica, svoje ruke i svoje noge“. A čitanje u genitivu je zbog blizine (to jest u susjedstvu) su riječi *glave* i *noge* u ovom stavku, prim. E.K.).

netu, ali svaka ponaosob ne može samo sebi prisvajati pravō posjedovanja konačne intencije Božijeg teksta. Pluralizam teološke, pravne, filozofske misli u islamu nadaje nam se kao prirodna posljedica različitih tumačenja, prevodenja i privođenja kur'anske poruke.

Enes Karić, DPH., docent

S u m m a r y

In this paper the author discusses the influence of the different readings of the Qur'an on the so-called normative interpretations of the meanings of this book (fiqh). As a starting point for the discussion the author accepts Al-Zakarshi's assertion that „different readings of the Qur'an induce differences in religious regulations.“

This assertion is backed up by a number of examples from the normative interpretations of the Qur'an which greatly prove the multiinterpretability of God's revelation even at the normative level.

Mr Rešid Hafizović,
predavač

STVARANJE IZ NIŠTA U SVJETLU MUSLIMANSKE VJERSKE NAUKE

- U v o d -

Nauka o stvorenosti svijeta iz ništa sa strane Boga i, shodno tomu, posve mašnja ovisnost njegova o Bogu po *stvaranju*, a ne istjecanju od Boga (emanatio) ili razvitku iz predbivstvujuće materije (evolutio), spada u same temelje tradicionalnog obrasca muslimanskoga *Creda*. Po svome sadržaju i vjerskome značenju istina o *stvaranju iz ništa* jednaka je istini o jedinosti Božjoj (svjedočanstvo vjere), tako što prva raspravlja o posebnom odnosu Boga i svijeta (cosmologia), a potonja o tajni nutarnjega božanskoga života (ontoteologija).

Ovaj tekst upravo ima za cilj baviti se značenjem ovoga članka vjere, raspravljajući isključivo o opstojnosti i naravi čina stvaranja, ukoliko se shvaća kao stvaranje prvoga časa (*creatio ex nihilo*) pod vidom *tvornog, uzornog i svršnog* uzroka stvaranja, i kao stvaranje drugoga časa ili produženo stvaranje (*continuatio creationem*) u smislu *uzdržavanja* i Božjeg sudjelovanja u djelima stvaranja.

1. *Definicija i narav čina stvaranja*

Stvaranje u strogom smislu riječi jeste proizvodjenje nečega iz ničega, što ranije nije postojalo ni oblikom niti tvarno. To bi bila općenita definicija stvaranja, koju nije tako precizno definirala ni Objava, niti Poslanikova (a.s.) Predaja. Razlog je jasan samim tim što ni Objava ni Predaja ne izražavaju bilo kakvo znanstveno štivo ili skup racionalno odmišljenih istina, već osnovna vredna koja normiraju vjeru, uspostavljaju pravila za njeno tumačenje i primjenu, te nude i objavljaju mjerodavne i smjerodavne podatke ljudskome razumu da ih u svome naravnome svjetlu sponzna, prizna i znanstveno argu-

mentira. Tim prije što je, sada, ljudski razum u posebnom i povlaštenom položaju naspram Objave i Predaje, u čiji kontekst nije samo postavljen kao počelo mišljenja, nego u trajnom tumačenju i razumijevanju njihovih podataka, pored počela, razum postaje i norma tumačenja dotičnih podataka iz Objave i Predaje.

U tom smislu treba shvatiti što nijedna definirana istina vjere, pa ni ova o stvaranju iz ništa, nije proizašla iz teksta Objave i Predaje kao cjelovito i jasno definirana istina. Definiranu istinu vjere, u svakoj duhovnosti, pruža jedino teologija u kojoj je razum norma mišljenja, a ona proizilazi iz objavljene istine vjere, koju objavljuje i normira riječ Božja.

Prema tome, rana muslimanska teologija je iz sadržaja Objave i Predaje izvela definiciju stvaranja iz ništa na osnovu tri temeljna glagola, koje je pronašla u tekstu Objave i to: *halaqa* (stvoriti iz ništa), *baraā* (oblikovati bez uzorka) i *ga'ala* (oblikovati već postojeće).¹ Blagodareći razvitku teološke tradicije, glagol *halaqa* danas zadržava dostojanstvo *teološkoga glagola* koji označava stvaranje iz ništa, makar što u jeziku Arapa nikada nije imao to značenje. (*Qur'an*, III, 49). Isti je slučaj i sa judeo-kršćanskim Objavom, u čijem sadržaju nalazimo glagol *bārā* (Gen I,1), koji je tek u kasnijoj teološkoj tradiciji zadobio značenje stvaranja iz ništa.²

Štoviše, arapski glagol *bara'a*, iz kojega je izvedeno Allahovo ime *Al-Bārī*, mogao bi imati, u označavanju stvaranja iz ništa, svojevrsnu prednost nad glagolom *halaqa*, budući da označava stvaranje bez imitacije.³

Što se tiče glagola *ga'ala*, on ne može označavati stvaranje prvoga časa, tj. nastajanje nečega iz ničega, već stvaranje u smislu oblikovanja (ar. *sawara* ili lat. *formatio*), ili stvaranje duhovne dimenzije unutar bića⁴.

Muslimanska egzegeza, međutim, sve objavljene glagole o stvaranju iz ništa je sintetizirala i svela na glagol *awgada* (darovati postojanje). Razlog bi mogao biti taj što su se skoro svi komentatori Objave bili usmjerili na tumačenje stvaranja u njegovu drugome času, tj. ukoliko je shvaćeno kao uzdržavanje (ar. *sawwara* ili *kawwana*).⁵

U oblasti muslimanskog *kalama* (spekulativna teologija) započelo je, od najranijih vremena, svestranije tumačenje stvaranja iz ništa, kao temeljnog članka unutar dogmatskog traktata o teologiji stvaranja. Stoga, danas raspolaćemo obilnom teološkom gradom iz te oblasti muslimanskoga mišljenja. Najpoticajniji duhovni kvasac za nastanak i razvoj književnoga korpusa iz teologije stvaranja, u formativnom periodu islama, nesumnjivo je činila najranija mu'tazilitska duhovna tradicija. Nalazimo da u njoj uglavnom dominira

¹ Ismail Haqqī, *Rūh al-bayān*, tom VIII, Istanbul 1331 H., str. 205/6.

² H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge Massachusetts and London, 1976, p. 357.

³ Altmann, „Note of the Rabbinic Doctrine of Creation“, The Journal of Jewish Studies, Jerusalem, 1956, 7, pp. 196-205.

⁴ Ibn Katīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, tom IV, Al-Qāhira, (-), str. 481/2.

⁵ Ism'ī Haqqī, *Rūh...*, tom X, Istanbul, 1928, str. 105/8; Ibn Hazm, *Fisāl* tom V, (-), str. 55; Aš-Šahrastānī, *Nihayāt*, (-), str. 151.

ra glagol awgada u kojemu mu'taziliti prepoznaju obje faze stvaranja: nastajanje i bivstvovanje (wugūd i baqā').⁶

Ar-Rāzī će odnos prvog i drugog časa stvaranja izraziti međusobnim prožimanjem dva Allahova imena: Al-,Hāliq i Ar-Rāziq (Stvaralač i Uzdržavalac), razumijevajući stvoriteljni čin kao aktivno Božje djelovanje, koje je jedno s Božjom naravi, ali je različito od stvorenja. Preciznije kazano, on će zaključiti da je stvoriteljni čin ona iskonska snaga, koja je istodobno stvaračka i uzdržavalačka, koja ima svoga izvorišta u Bogu, ali se očituje u dva vida: kao stvaračka snaga kroz božansko ime Al-,Hāliq, i kao uzdržavalačka snaga kroz ime Ar-Rāziq. Zatim, stvaračka snaga, kao aktivno božansko djelovanje koje proizilazi iz Uma Božjeg i Volje Božje, ne djeli po načelu opctovanoga stvaranja, nadalje uči Ar-Rāzī nego djeluje u smislu produženoga stvaranja (continuatio creationem), budući da Bog ne stvara svijet u jednom času, da bi ga uništilo u narednom trenutku, i tako u krug. Naprotiv, stvoriteljni čin traje kroz nastajanje, uzdržavanje i sudjelovanje u ljudskim djelima. Osobito trajno djeluje kroz promisao Božju kao naročiti vid uzdržavanja svega u bivstvovanju na način upravljanja svijetom.⁷

Ar-Rāzijevu nauku će kasnije njegovati i promicati Al-Baqilānī u svome atomizmu i okacionalizmu koji će, u odnosu na kasniju muslimansku teologiju, imati mjerodavni karakter i smjerodavnu snagu u artikuliranju autentične teologije stvaranja u sunnitskom islamu.

Rana muslimanska filozofija takođe nije zaobišla pitanje stvaranja. Odmah je usvojila tradicijski glagol *halaqa* da bi definirala stvaranje, ali je tom glagolu dala značenje stvaranja *ab aeterno*, a ne stvaranja iz ništa.⁸ Dočim se ši'itska teozofska misao zadržala na značenju precgzistentnoga stvaranja „svjetlosnih oblika“ koji istječu, kroz pet oblika, iz *plerome*. Ona je „muhammadansku svjetlost“, kao uzorni uzrok stvaranja, poistovetila sa samom stvoriteljnom snagom koja sve čini iz ništa.⁹

Premda u ranoj muslimanskoj teologiji stvaranja vlada prava disonanca u određivanju i definiranju naravi stvoriteljnog čina, ipak valja ustvrditi da je u onomad uskvasaloj i fermentirajućoj muslimanskoj vjerskoj nauci dominirala i bitno ju usmjeravala nauka aš'arizma. Prema toj nauci, koja i u suvremenoj muslimanskoj teologiji ima normativni karakter, stvaranje iz ništa jeste transcendentno, aktivno i prvo djelovanje vječnoga božanskoga uma i volje, kojim Bog sam, slobodno i u vremenu, čini da sve iz ništa nastaje, traje i prestaje. Dakle, s obzirom na svoju narav, stvoriteljni čin je transcendentno djelovanje koje proizilazi iz Boga kao jedinog polazišta stvaranja, i stoga je s njim jedno; dočim je različito od stvorenja koje je dolazište ili

⁶ 'Abd al-Gabbār, *Šārh al-usūl al-Hamsa*,..., str. 39.

⁷ Isto.

⁸ Ibn Rušd, *Fasl al-Maqāl*, (-), str. 13.; H.A. Wolfson, „The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation“, „JQR“, No. 36, 1946, pp. 371-391; Ibn Hazm, *Fisāl*, tom IV, str. 202.

⁹ Ibn Babuyeh de Qomm, *A Shī'ite Creed*, London, 1952.

krajnja tačka stvoriteljne snage. Potom, budući da je riječ o takvom djelovanju, ono je prvo, jer čini sve iz ništa, i jer je aktivno djelovanje, dok je samo stvorene, kao učinak takvoga djelovanja, drugo ili tek pasivno djelovanje tvornoga čina.

U gornjem učenju su se načelno složili mu'taziliti i sunniti, s tom razlikom što su prvi mislili da sama bit Božja stvara iz ništa, dočim su potonji takav učinak pripisivali božanskome atributu. Ovo je, dakako, samo jedan u nizu problema koji se rodio iz napora definiranja odnosa božanskoga bića i njegovih atributa. Ta je rasprava krajnje zaoštrela odnose između mu'tazilata i sunnita.¹⁰

Ukratko, istaknimo još da bi stvaranje iz ništa bilo sasvim pogrešno definirati na način mijenjanja ili gibanja, koje podrazumijeva postojanje materijalnoga uzroka (*causa materialis*), s kojim se postaje tvar mijenja i promeće u neki drugi oblik. Jer, kod stvaranja ne može nikako biti riječi o materijalnom uzraku stvaranja, budući da Bog sve stvara iz ništa. No ljudski razum, i pored toga, upozoravamo, i stvaranje iz ništa ipak razumijeva na način gibanja ili mijenjanja, polazeci sa stajališta krive utvare ljudske mašte.¹¹

2. *Allah kao jedini Stvoritelj iz ništa*

Iz sadržaja Objave jasno slijedi da je Allah jedini Stvoritelj svijeta iz ništa, te da je svijet *po naravi stvaranja* u donosu posvemašnje ovisnosti o bogu na svim stupnjevima svoga bitka i savršenstva. Odmah da kažemo da nije bilo nikakve dileme oko toga da se Boga prizna za jedinog tvornog uzroka svijeta. Jedino je poteškoća iskrsnula, na samom početku, prigodom određivanja počela stvaranja: da li je stvaranje, naime, odista otpočelo iz ništa ili ga je Bog izveo iz svoje biti (*emanatio*) ili neke predležeće materije (ar. *al-hajula*; grč. *ek ipkeimenos hyle*). Baš tu je nastala poteškoća oko koje su se lomila pera i judeo-krišćanskih i muslimanskih teologa kao i filozofa. Da li *ništa*, naime, treba odrediti kao neku negativnu zbilju koja je od ranije postojala u nekoj bezobličnoj formi, ili se odista radi o jednom logičkom i naravnom *ne-ništa*?

Muslimanski teolozi su bili na osobitoj probi, budući su imali, s jedne strane, široko stilizirane podatke o tomu u sadržaju Objave i Predaje, i bujno i izobilno teorijsko iskustvo grčkoga i judeo-krišćanskoga mišljenja, s druge strane.

Judeo-krišćanska vjerska misao se, naime, vrlo brzo suprotstavila tada legitimiranoj helenističkoj učenju o vječnom stvaranju svijeta, koje je naročito bilo izostreno kod platonika, koji su stvoriteljni čin definirali posredničkim djelovanjem demiurgā, koji svijet izvode iz *preegzistentne materije* (ek *ipekeimenos hyle*).¹²

¹⁰ A.N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazilites*, Beyrouth, 1965.

¹¹ J. Durantel, *La Notion de la création dans S. Thomas*, Annales de phil. chrēt., 1912.

¹² Werner, *Aristot et l'idealisme platonicien*, Paris, 1910.

Plotin će, međutim, gornju neoplatoničku sintagmu preformulirati u pojам *nepostojanja* (ta me onta)¹³, a Ivan Damaščanin u puko *ništa* (ek toi me ontos). U svom djelu *Adversus Marcionem* Tertulijan je takođe gornju sintagmu preveo u smislu *creatio ex nihilo*.¹⁴

U kasnijoj hagadičkoj literaturi Jevreja nauka o stvaranju iz ništa će se još jasnije kristalizirati, tako da će stvaranje iz ništa prevesti kao *me-ajin* - iz ničega.¹⁵

Protagonisti muslimanskoga *Kalama* nisu bili zaskočeni dilemom samo zato što su bili inspirirani dijalektikom Grka ili judeo-kršćana, koji su se već dobro hvali sa idejom o *vječnoj materiji*, već i stoga što je ta dilema uveliko izbijala i iz same naravi arapskoga jezika. Preciznije, nadolazio je iz temeljnog znanstvenog pojmovlja što ga je u naslijede dobio muslimanski kalam kroz prijevode kapitalnih djela čiji je sadržaj prenesen i ucjepljen u jezik, duh i kulturu Arapa. Budući da je predilekcija prevodilaca bila na strani grčkoga jezika i grčke duhovnosti, logično je bilo za očekivati da će arapski pojmovi, koji treba da prenesu osnovno značenje i poruku grčkoga teksta, biti traženi mimo onih koje je vjerska tradicija islama znanstveno i životno legitimirala. Tako će, primjerice, namjesto pojma *šay'* (nešto-ništa) ili *la-šay'*, rana muslimanska teologija, u domeni stvaranja, koristiti pojam *al-'adam* (nepostojanje) ili *al-ma'dum* (nepostojeci). Posebna zasluga za ovaku preorientaciju pripada Ivanu Damaščaninu i Pastoru Hermae, čija nauka o stvaranju iz ništa je najbolje pogodovala muslimanskim teologima da izraze istinu o Bogu kao jedinom tvornom uzroku iz ništa.¹⁶

Rana mu'tazilitska duhovna tradicija, za razliku od drugih teoloških tradicija ranoga islama, bila je pod izravnim utjecajem neoplatonika. Dok su mu'tazilitski promicatelji kalama, zajedno sa sunnitima, odbijali aristotelijansku ideju o vječnosti svijeta, dотле su, s druge strane, svesrdno prihvatali Platonovo učenje o stvorenosti svijeta iz vječne preegzistentne materije, suprotstavljajući Bogu, kao tvornome uzroku svijeta iz ništa, demiurga kao posrednika u izvođenju svijeta iz vječne predležeće materije.¹⁷ Takvo učenje, među mu'tazilitima, jedino nije promicao Hišam Ibn 'Amr al-Fuwatī, jer je izrijekom učio stvaranje iz ništa sa strane Boga kao jedinog tvornog uzroka, i odbijao nauku, u svezi s tim, da nepostojeće (*al-ma'dum*) izražava tvarljivost u strogom smislu riječi, koja je vječna i beskonačna. Pored Hazma, istovetno svjedočanstvo nalazimo i kod Šahrastanija, koji veli da su mu'taziliti i Ibn Sina učili stvaranje iz predležeće materije koja izražava izvanvremensku i neoblikovanu zbiljnost.¹⁸

¹³ F.H. Colson and G.H. Whitaker, *Philo*, vol. XII, London, 1963.

¹⁴ Tertulijan, *Adversus Marcionem* II, str. 307-347.

¹⁵ *Sefer ha-Gebulim*, Leipzig, 1896, p. 140, II, 29-30.

¹⁶ Wolffson, *op. cit.*, str. 363.

¹⁷ Isto, 363/4.

¹⁸ Aš-Šahrastānī, *Nihayāt*, str. 151, II, 2-3.

Pored Al-Fuwatija valja takođe upozoriti i na učenje Abu Huđajla al-'Allafa, tvorca mu'tazilitske duhovne tradicije, koji takođe uči da Bog stvara bit i akcidente iz ništa; dočim Mu'ammar uči da Bog stvara samo bit, a akcidente ulijeva u tijela (nadnaravni) ili oni proizilaze iz moći subjekta ili stvorenja (naravni).

Da bi izbjegli nesporazum oko tumačenja pojma *al-ma'dûm*, iz kojega su mu'taziliti izvukli dva kontroverzna učenja o stvaranju, svi ostali promicateli kalama, koji su ostajali na tragu izvornoga muslimanskoga vjerskoga učenja, radije su prihvatali, kod opisivanja stvaranja iz ništa, tradicijski pojam za puko *ništa* (la šay') iz kojega je Bog stvorio sve, kako s obzirom na oblik, jednako tako i s obzirom na tvar. Gornji pojam je u istoj značenjskoj vrijednosti kao i onaj što ga susrećemo u Drugoj Makabejskoj (7:28), što ga izvornik spominje u obliku *me-ajin* (iz ništa), a Septuaginta u obliku *oik eks onton*, koji je doslovce prenesen u Vulgatu u značenju *creatio ex nihilo*. Očigledno je da sve verzije navedenoga teksta, provedene kroz najraniju teološku tradiciju, smjeraju na odbranu vjerskoga članka o stvorenosti svijeta iz *ništa* sa strane Boga kao jedinoga, glavnog i svršnog, tvornog uzroka svega.

Sunnitsku nauku o Bogu kao tvornome uzroku iz ništa u cijelosti su prenijeli i, unutar svoga učenja, primjenili slavni židovski teolozi u tumačenju stvaranja iz ništa na osnovu starozavjetnih biblijskih podataka što aktualiziraju ovu problematiku. Ovdje je osobito važno, kod toga, spomenuti Isaka Israelija, koji je čak na izvornom arapskom jeziku napisao djelo *Hudûd*, u kojem je sustavno izložio sve značenjske nijanse starozavjetnoga pojma *me-ajin* i kur'anskoga pojma *šay'*, u njegovu negativnome određenju. On je najprije iz gornja dva pojma u hebrejskom i arapskom jeziku pronašao dva druga interpretativna pojma u smislu *lays* (ništa) i *ha-hefed* (ništa) i suprotstavio ih arapskom pojmu *al-'adam* (nepostojanje). Potom je uspostavio odnos hebrejskog pojma *mi lo-dobar* (iz ničega) i arapskoga pojma *min la šay'* (iz ničega) i suprotstavio ih arapskom pojmu *la min šay'*, kojim se služila mu'tazilitska tradicija, i, uz nedefinljivost arapskoga pojma *al-ma'dûm*, razvila nauku o stvorenosti svijeta iz predležeće materije. Na kraju je zaključio da predležeća materija, makar da i postoji, ne izražava nikakvu pozitivnu zbiljnost, koja čak ne može ni u mišljenju postojati u tom smislu. Naprotiv, ona je čista pripadnost, privacija, nešto što ide uz stvoreno biće kao njegova skrivena mogućnost povratka u ništavilo kao čisto *ne-ništa*.¹⁹

Nešto slično je napisao i Saadia Gaon u svom Komentaru na *Sefer Yeširah* (Knjiga o Jeciri)²⁰, dočim je Mojsije Ben Majmon stvaranje iz ništa izrazio hebrejskom sintagmom *aḥar haheder* (nakon ničega), izjednačivši je značenjski sa sintagmom *mi lo-dabar*, što odgovara arapskoj sintagmi *ba'd al-'adam* (nakon nepostojanja).²¹

¹⁹ Isaac Israeli, *Kitâb al-Hudûd wa ar-rusûm*, „LQR“ 15, 1902-1903, pp. 689-693.

²⁰ Saadia Gaon, *Kitâb al-amanât wa-l-Iliqâdât*, Leiden, 1880.

²¹ Isto.

Bog kao jedini tvorni uzrok *iz ništa*, prema učenju sunnijskih vjeroučitelja, ne stvara svojom biti iz ništa, ukoliko je ona ncopisiva, nesaopćiva i nepri-reciva, nego stvara vječnom spoznajom svoga uma i vječnom odlukom svoje volje, ukoliko su oni shvaćeni kao djelatni čini vječne božanske egzistencije, koja pozitivnim uzdržavanjem, preko čina stvaranja, prenosi na stvorenja moć egzistencije, koja ne proizilazi iz moci bilo kakvog, stvorenog ili nestvorenog, naravnog ili nadnaravnog, akcidenta, nego iz djelatne snage božanskih imena Al-„Haliq i Ar-Rāziq.²² Ovo pitanje neće biti samo predmet žestokoga spora između Al-Gazalija i filozofa. Nego prije njih će se zaoštiti rasprava između mu'tazilita i sunnita kod odnosa stvoriteljnoga čina i Stvoritelja, s jedne strane, i stvoriteljnoga učinka ili stvorenja, s druge strane. Analogno svome učenju o božanskim atributima, mu'taziliti će stvoriteljni čin i stvoriteljni učinak podjednako dovoditi u najtješnju vezu s božanskom biti, pripravljajući na taj način pogodno tlo za razvijanje nauke o međusobnoj vršnoj sličnosti tvornoga uzroka i njegova učinka. Sunniti, s druge strane, brane posve drukčije stajalište, naučavajući da čin stvaranja spada na božansko svojstvo spoznavanja i htijenja, a ne uma i volje Božje, ukoliko oni bitno spadaju na narav božanske esencije.

Svojevrsni izuzetak kod ovoga pitanja predstavlja 'Abdal-Gabbar koji brani središnju poziciju između mu'tazilita i sunnita, smatrajući da je stvoriteljni čin transcendentno djelovanje koje se razlikuje i od tvornoga uzroka i od njegova učinka, dočim će Abu Hašim, mimo svih mu'tazilita, tvrditi da je stvoriteljni čin predikmentalno djelovanje koje je istovetno sa stvorenjem, bitno određeno njegovom voljom, ali sasvim različito od Boga kao tvornogā uzroka.²³

Stvoriteljni čin, prema sunnitskome učenju, jedno je s Bogom kao tvormim uzrokom, dočim je učinak, ili skrajnje dolazište stvoriteljnoga čina (ar. *mahlūq*, lat. *spectato termino ad quem*) samo stvorenje koje nastaje, pod vidom razumne ili nerazumne naravi, neposrednom odlukom božanske volje. Ovu je znanost najprije utemeljio, shodno osnovnim podacima iz tradicijskih muslimanskih vrela, Abū Hanifa.²⁴ Istu je znanost promicao i Al-Aš'ārī, definirajući narav stvoriteljnoga čina i njegov odnos spram tvornoga uzroka kroz sustavnu nauku o razvrstavanju i značenju božanskih atributa i njihovu odnosu prema božanskoj naravi i bitku.²⁵ Posebno se osvrnuo na definiranje odnosa stvoriteljnoga čina i slobodnog ljudskog djela, o čemu ćemo govoriti kod rasprave o stvaranju pod vidom božanskoga uzdržavanja i sudjelovanja u slobodnim činima stvorenja.

At-Tahāvī je do kraja slijedio misao Abū Hanife u definiranju tvornoga uzroka i njegova odnošenja prema činu stvaranja i stvorenju, određujući vječno božansko predznanje o svakom stvaranju, koje je oduvijek

²² F. Ar-Rāzī, *Al-Muhaṣṣal* (-), str. 1-32.

²³ 'Abd al-Gabbār, nav. djelo., str. 458.

²⁴ *Kitāb Šarḥ al-Fiqh al-Akbar II*, Heiderabad, 1321 H. p. 15.

²⁵ Al-Aš'ārī, *Maqālāt al-Islamijīn*, Istanbul, 1929/30., str. 366/7.

smješteno u Božjem umu, izvorištem *stvaranja iz ništa*, uzdržavanja i sudjelovanja u činima stvorenja, osobito sudjelovanja pod vidom promisli u najrafiniranim značenju riječi (providentia specialissima), koja je određena za razumnu narav stvorenja.²⁶

Svoje raspravljanje o stvaranju iz ništa, Al-Māturīdī nije principijelno razrješavao kroz posebnost odnosa Boga i fizičkoga svijeta, nego ga je isključivo sveo na tumačenje i razrješenje odnosa božanskoga predznanja i voljne odluke, s jedne strane, i čovjekova slobodnog opredjeljenja na vlastito djelo, s druge strane. On, dakle, raspravlja o stvaranju prvoga časa isključivo na način trajanja stvoriteljnoga čina (continuatio creationem), a ne na način prvoga stvaranja (creatio ex nihilo).²⁷ Dočim Ibn Hazm bezuslovno prihvata istinu vjere da je Bog jedini tvorni uzrok svega, koji sve stvara iz ništa, čovjeka jednako kao i njegovo djelo. Stvaranje, uzdržavanje i sudjelovanje, sve se to neosporno događa i odvija po vječnoj i neprikosnovenoj odluci božanske volje koja sve unaprijed preodređuje i predgiba na neporecivu poslušnost i slijed božanske namisli.²⁸

Prema gore iznesenim podacima o *stvaranju iz ništa* sasvim je jasno da dotična nauka izražava neporecivi predmet vjere, koji je samo uključno spomenut u tekstu Objave i Predaje, ali je u dobroj mejeri sustavno proveden, obrazložen i odbranjen u najranijoj teološkoj tradiciji, u judeo-kršćanskoj u istoj mjeri koliko i u islamskoj. No i pored toga, valja nam istaći da, unatoč tako izobilnoj teološkoj građi o spomenutom pitanju, iz nauke vjerskih učitelja ne možemo pouzdano zaključiti da li ljudski razum, prosvjetljen vjerom, može znati što je to stvaranje u sebi, ili kako Bog sve stvara iz ništa. Prosudjujući dokaze na osnovu kojih su teolozi dokazivali stvaranje iz ništa, sve više nam postaje jasno da nije bilo moguće dokazati što je to stvaranje u sebi, ali se posredno moglo dokazati da je takvo djelovanje mogućno i da ono postoji.

Iz mnoštva dokaza izdvajamo onaj što su ga teolozi i filozofi osobito preferirali, suprotstavljajući se Platonovu stavu o nedokazivosti stvaranja svijeta iz ništa ili iz nepostojanja. Riječ je o dokazu stvaranja iz ništa na temelju stvorenih stvari u svijetu. Iz stvorljivosti stvari iz ništa teolozi su prispjeli dvostrukoj spoznaji: da stvari svoje nastajanje blagodare nekom osebnom biću (ens aseitatis), koje je jedno i apsolutno savršeno u tolikoj mjeri da se nikako prema sebi ne može odnositi samoograničavajuće, bilo u ravni uzrokovanjem (efficienter, ar. sababijjah) ili u (sc)bivanja (formaliter, ar. nafsjjan), jer se nužnost naravi i nužnost savršenosti u tom biću ne isključuju, nego su jedno kao što su jedno esencija i egzistencija u Bogu; da su stvari ograničene i nesavršene, te da na svakom stupnju svoga bivstvovanja ovise,

²⁶ Sadr ad-Dīn 'Ali Ibn Muhammad Adra'yiju, *Kiṭāb Šarḥ al-Taḥawiyah fī al-'aqīdat al-Salafiyyā*, Makka, 1349 H., str. 190.

²⁷ Al-Māturīdī, *Kiṭāb at-Tawḥīd*, Al-Qāhirah, 1893, str. 115 i 165.

²⁸ Ibn Hazm, *Al-Iḥkām*, tom IV, (-), str. 147.

po stvorenosti iz ništa, o biću koje je o sebi i po sebi. Ovu vrstu dokaza nalazimo zabilježenu kod Aš-Šahrastanija,²⁹ potom kod Ibn Rušda u njegovu Komentaru na Aristotlovu *Metafiziku*³⁰. Ovu vrstu dokaza je osobito razvio židovski teolog Izak Israeli u djelu *Yesodot*, svodeći cjelokupni stvoriteljni čin, u njegovu polazištu, dolazištu i uzrokovaju, na stvoriteljnu silu Božju koja tvori nešto iz ništa.³¹ Dočim Majmonides, koristeći isti dokaz kao dokaz iz analogije (hekesh), tvrdi kako je on prisutan u djelima svih promicatelja *kalama*.³² Jedino Abū Hasan Al-Bahili ne priznaje ovu vrstu dokaza, i ostaje vjeran Platonovu stavu o stvorenosti svijeta iz vječne predbivstvujuće materije.³³

Interesantno je spomenuti i dokaz o stvorljivosti akcidenata za vjersku istinu o stvaranju iz ništa. Radi se o takvoj vrsti dokaza koja je bila veoma omiljena kako židovskim i kršćanskim, jednako tako i muslimanskim teologima Kalama. Svi akcidenti, naime, koji prianjaju uz stvari što postoje u naravnom redu, stvoreni su iz ništa ili se sustvaraju proizilaženjem iz moci stvorenja koje je stvoreno iz ništa. Tako su učili svi aš-'ariti, osobito Al-Guwainî i Al-Baqilânî³⁴. Nalazimo ga i kod kršćanskog apologetičara Ibn Suwâra, koji veli da je ova vrsta dokaza prisutna kod svih mutekellimûna.³⁵ Zatim kod Josefa al-Basîra, koji je smatrao čak da se akcidenti ne sustvaraju, nego se stvaraju iz ništa kao i svaka druga stvar.³⁶ A da i ne spominjemo posebno njegova učenika Ješuu ben Jehudu, koji takođe zagovara izravno stvaranje akcidenata (*yigga'el*);³⁷ ili Judu Halevija, koji izričito veli da akcidenti, makar bili i sustvarani, nužno supostojje sa stvarima kao njihova privacija ili pripadnost.³⁸

Ne smijemo, naravno, smetnuti s uma napomenuti da svi oni prave razliku između akcidenata koji su stvoreni ili sustvoreni u naravnom redu stvari, i onih koji postoje u svrhnaravnom redu, a koje Bog ne stvara, nego ih ulijeva u stvorenja po nedugovanoj milosti (*rahmah*) ili po zasluzi moci pokornosti stvorenja (*bi tāqati itā'ah*). U tom slučaju su prvi akcidenti mimonaravni, a drugi su nadnaravni.³⁹

Eto na temelju takvih i sličnih dokaza o stvorenosti svijeta iz ništa musli-

²⁹ Aš-Šahrastânî, *nav. djelo*, str. 151.

³⁰ Wolfson, *The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas*, Saadia's Anniversary Volume of the American Academy for Jewish Research, 1943, pp. 197-245.

³¹ Isaac Israeli, *Sefer ha-Yesodot*, Drohobycz, 1900, s. 57.

³² M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, vol. III, London, 1885, str. 13.

³³ Schreiner, *Kalam*, Berlin, 1895, p. 51, n. 3.

³⁴ Al-Guwainî, *Al-Îrâd*, tom I, Paris 1938.; Al-Baqilânî, *Kitâb at-Tamhîd*, (-), str. 42.

³⁵ Wolfson, *nav. djelo.*, str. 373.

³⁶ Isto.

³⁷ Isto.

³⁸ Isto.

³⁹ Isto, str. 392-400.

mansi, kao i židovski i kršćanski, učitelji su obrazlagali, tumačili i branili objavljenu istinu vjere da je Bog svijet stvorio iz ništa. Iz te spoznaje su, nadalje, izvukli zaključak da je svijet, po naravi stvaranja iz ništa, u posve mašnjoj ovisnosti o Bogu, jer je stvaranjem postavljen na nesavršen stupanj svoga bivstvovanja koji čini osnovu spoznaje stvaranja u strogom smislu riječi, tj. iz ništa, a ova opet temeljni poticaj za njegovanje spoznaje o Bogu istinitom, nužnom, jedinom i osobnom biću.

3. *Uzorni uzrok stvaranja*

U prethodnom odjeljku smo obradili pitanje tvornoga uzroka stvoriteljnoga čina ustanovivši, prema muslimanskoj vjerskoj nauci, da je Bog jedini tvorni uzrok stvaranja koji sve čini iz ništa. Na taj način smo osuđetili svaki mogući govor o Bogu kao materijalnom uzroku stvaranja, koju nauku je promicao Platon, socinijevci i arminijevci, monisti, dualisti, gnostici i neki materijalisti.⁴⁰

Pošto smo ustanovili da Bog sve stvara iz ništa stvoritelnjom snagom svoga vječnoga uma i volje, ukoliko ona стоји u posebnom odnosu prema svijetu, sada se postavlja drugo značajno pitanje: Prema čemu Bog stvara sve iz ništa? Ukoliko Bog, naime, u proces stvaranja uključuje svoj božanski um i volju, neminovno je tvrditi da takav Stvoritelj svijeta stvara mudro i skladno, a nikako slijepo i slučajno. Tim prije ukoliko imamo na pameti božanska stvoriteljna imena Al-Bārī i Al-Musawwir, od kojih prvo ukazuje na božansku stvoriteljnu moć koja prvo stvaranje (*creatio ex nihilo*) izvodi bez imitacije, bez ikakva stvorenenoga primjera, dočim drugo izražava stvoriteljnu snagu u drugom stvaranju, ukoliko je ono oblikovanje onog prvostvorenoga iz ništa (*formatio*).

Prema tome, valja ustanoviti da Bog u svom vječnom znanju ima mudru zamisao, osnovnu paradigmu, koju Tradicija naziva *slikom* (surah), prema kojoj želi stvoriti sve stvorene (taswîr) i pojednačiti ga sa skladnim obličjem one *Slike* koju ima u svom znanju (taswiyah).⁴¹ Ta mudra zamisao, ili *slika*, nije identična s božanskim umom, nije istobitna s božanskom bîti (zat-ullâh), niti je sjedinjena s božanskim bivstvom (wugud-u-llâh). Ona je proizvod božanskog znanja, prvostvorenō ili prvolik svakog stvorenja, idealna bît sve stvorene, razumne i nerazumne naravi stvorenja, za koju se vječna božanska volja opredjelila da ju učini puninom milosti i čudoreda u čijem zakonu će rasti svako stvorenje, dozrijevati i prerastati iz naravnoga u svrhunaravni svijet milosti i blaženstva. Kao takva, ova zamisao, ili *slika* čini uzorni uzrok stvaranja, prema kojem Bog stvara sve u prvome času, uzdržava sve u duhu zakona te *slike* kao idealne bît svega i, napokon, sudjeluje u činima stvorenja vukući ih da svojom *ortopraksom* naslijeđuju

⁴⁰ Ismâ'il Haqqî, *nav. djelo*, tom X, Istanbul, 1928, str. 105-108.

⁴¹ *Sahîh Muslim*, Gannah 28.

ćudoredno savršenstvo dotične *slike* kao uzornoga uzroka stvaranja.

Odmah da upozorimo da tvorni i uzorni uzrok nisu isto, budući da vjerski učitelji pod tvornim uzrokom misle Boga kao Stvoritelja koji svoje tvoračko djelovanje izvodi prema uzornome uzroku koji označava idealnu narav Poslanika (a.s.) islama, koja nije počelo egzistencije, nego samo počelo i izvorište savršenoga ćudoreda čija snaga održava sklad međusobne povezanosti stvari u svijetu. Jednom riječju, uzorni uzrok je savršeno mjerilo mudrosti u stvaranju i uzorito pravilo u oblikovanju svega. Kao mjerilo mudrosti uzorni uzrok stvaranja se očituje u svijetu pod vidom uzrokovanja koje odražava opažaju sliku uzornoga uzroka u stvaranju pod vidom srazmjernosti i skladne ravnoteže (taqdîr); dočim, u svijetu razumne naravi, čija je kruna čovjek, uzorni uzrok se očituje pod vidom duhovne slike ili sličnosti, koju Predaja naziva *sûrah* (slika), a Objava *taqwîm* (obnovljena slika). Obnavljanje uzornoga uzroka u svakom stvorenju nije uvjetovano grijehom u muslimanskoj teologiji, već nuždom nezaslužene milosti koja se izlila na Poslanika (a.s.) kao uzora ljepote stvaranja, duhovne usavršenosti i ćudorednoga odgajanja.⁴²

Bog, kao tvorni uzrok svijeta, odlučan da sve stvori iz ništa prema uzornome uzroku, snagom svoga vječnoga uma je znao uzornoga uzroka, kao temeljnu zamisao stvaranja, u svim elementima i stupnjevima života (duhovni, materijalni, ćudoredni) na način koji je dostupan svakom životu (stvorenju) da ga vlastitim životom proživi i naslijeđuje. Najidealniji način takve spoznaje Objava je izrazila u sintagmi: *primjer jednakosti (uswah Has-anah)* pod kojom egzegezi podrazumijevaju Poslanika (a.s.) kao uzornoga uzroka stvaranja, dočim je najkonkretniji i povjesno legitimirani vid božanske spoznaje uzornoga uzroka prepoznatljiv u poslaničkom naslovu '*Abdullâh*'.⁴³

Poslanikova (a.s.) Tradicija nam nudi najidealniji način spoznaje uzornoga uzroka u sintagmi *slika Božja*, u kojoj neki najeminentniji tumači poslaničke Tradicije prepoznaju Poslanika (a.s.) kao uzornoga uzroka u smislu oličenja i najsavršenijega znaka milosti koja je izljevena na njega. Kao *slika* ili *prvolik* od svega stvorenoga Poslanik (a.s.) je prvo stvorenje prema čijoj idealnoj ljudskoj naravi je udešen cijeli svijet, bilo na način traga što se očituje u nerazumnoj naravi stvorenja kroz uzročno-posljedični niz, ili na način slike i duhovne sličnosti što se preslikava u biti svakog razumnog stvorenja kroz čin rađanja u okolišu one autentične Poslanikove (a.s.) idealne naravi (*fitrah*).⁴⁴ Makar i prvo stvorenje, Poslanik je takođe spoznat i stvoren izvan božanske *bîtî* i, utoliko, kao i svako drugo stvorenje, posve različit od nje. Budući da ne odražava savršenu sličnost s božanskom *bîtfî*, nego puni nu i savršenost stvaralačkog Zakona božanske milosti po kojoj je nastao

⁴² *Sahîh Buhârî*, Isti'ân I, Anbiyâ', 1; *Muslim*, Zuhd.

⁴³ Ibn 'Arabî, *Inshâ' Ad-Dawâîr*, ed. Nyberg in Kleinere Schriften, str. 22.

⁴⁴ *Buhârî* i *Muslim*, *Kitâb al qadar*.

svijet, po njoj se održava i uznosi u svijet neprolazne svrhunaravi. Dakle, uzoritost i idealnost Poslanika (a.s.) kao uzornog uzroka stvaranja, ne proizilazi iz nedokućive tajne božanskoga života, već iz naravi savršene čudorednosti i pravičnosti Vjerozakona što ga je Božja mudrost objavila i njegova vječna volja odabrala za život svijeta, kako u naravnom, tako i u svrhunaravnom poretku stvari. Takav stav se jasno razabire iz Poslanikove (a.s.) tradicije u kojoj je sebe oslovio *krunom ljudskoga roda i žigom* koji obilježava svako srce živo.⁴⁵

Teološka tradicija islama, uvažavajući i šire tumačeci tradicijske naslove za Poslanika (a.s.) kao uzornoga uzroka stvaranja, dala je još neke nove naslove za njega kako bi što bolje rastumačila odnos uzornoga uzroka (Poslanika) i tvornoga uzroka stvaranja (Boga). Tako ga Ismaīl Ḥaqqī oslovjava *onim na kome počiva pažnja Božja* (mawtin al-'ayni) i *paradigmom vidljivoga svijeta* (našat al-wugūdī al-hārigiyi).⁴⁶ Ibn 'Arabī ga naziva *Prijestoljem Milostivoga* preko kojeg Bog vlada nad svakim srcem živim,⁴⁷ dočim ga 'Abd al-Karīm al-Ġillī imenuje *prvolikom istine i čudoređa*⁴⁸. As-Suhrawardī, za razliku od gore spomenutih, smatra da u kur'anskome imenu *Ar-Rūh* (Duh) treba prepoznati Poslanika (a.s.) kao uzornoga uzroka stvaranja koji je prvo stvoreni od svega stvorenja na način čovjeka andeoske naravi i savršenosti.⁴⁹ Aš-Šajh Abī Tālib al-Makkī ga naziva *skrivenim realitetom* u svakome biću, koji potiče svaku dušu živu na dobročinstov.⁵⁰ Gotovo svi muslimanski teolozi govore o uzornome uzroku, u sklopu svoje nauke o stvaranju, na ovaj ili onaj način, ali smo mi ovdje izaželi samo one najkarakterističnije naslove nekih vjeroučitelja, koji su sa posebnim žarom raspravljavali ovo pitanje.

Na kraju istaknimo još i to da je uzorna ideja ili uzorni uzrok stvaranja jedan, ukoliko se promatra u subjektivnom značenju riječi, ali je objektivno višestruk, jer se odražava i preslikava u mnoštvu stvorenih bića, bilo na način traga, ili na način duhovnoga nalikovanja na Poslanika (a.s.) kroz posadašnjenje njegove *ortoprakse* unutar pojedinačnog ili skupnog vjerničkog življenja.⁵¹

⁴⁵ Muslim bi Šarh an-Nawawī, tom XVI, Al-Qāhirah, 1981, str. 204/5.

⁴⁶ Ismaīl Ḥaqqī, *op. cit.* tom X, str. 105-108.

⁴⁷ Ibn 'Arabī, *nav. djelo*, str. 1.

⁴⁸ Al-Insān Al-Kāmil, Al-Qāhirah, 1981, tom II, str. 71.

⁴⁹ U djelu 'Awārif al-Ma'ārif koje je odštampano na marginama Al-Gazalijeva Ihya III, Qahirah, (-), str. 207-215.

⁵⁰ Isto.

⁵¹ Tirmizi, *Manaqib*; Hanbal, tom IV, str. 66; tom V, str. 59 i 279.

4. Svršni uzrok stvaranja

Bog je sami svršni uzrok stvaranja. Ne stoga što stvaranjem teži za nekim izvanjskim dobrom kojega još nema, nego zato jer u samome Bogu stoji svršni razlog stvaranja svijeta. Taj razlog se ogleda u samoj dobroti i slavi koju on u sebi nosi od vijeka i stvaranjem ih priopćuje razumnim stvorenjima kako bi tu slavu i dobrotu spoznali, priznali pohvalili i razglasili, te, napolokon, postali dionici te priopćene dobrote i slave.

Što će reći da se svrhovitost stvaranja (Ali 'Imrân, 191) ogleda u priopćenju vječne božanske dobrote razumnoj naravi stvorenja koja će biti priznata i proslavlјana, te u udioništvu stvorenja u toj dobroti po čijim dobrim djelima će dotična dobrota biti umnažana (Al-Mulk, 2).⁵²

Iz teksta Objave je jasno da stvaranje, promatrano pod vidom svršnoga uzroka, stoji u dvostrukom odnosu: u odnosu prema *dobru* i u odnosu prema *slavi*. Svršno djelovanje, kakvo je stvaranje, može biti potaknuto snagom ljubavi prema dobroti koja se već ima, ili snagom čežnje za onim što se još ne posjeduje. Božje djelovanje, koje je uvijek savršeno svrhovitosti, redovito je potaknuto snagom ljubavi prema svojoj vječnoj dobroti koju objavljuje razumnoj i nerazumnoj naravi stvorenja, dočim je djelovanje stvorenja, kao relativno savršeno i svrhovito, uvijek vođeno snagom čežnje i željanja za nečim čega još nema. Prema tome, skrajnja svrha stvaranja uopće jeste *dobro* od kojeg veće svrhe nema. Stoga je dobro uvijek neki savršeni bitak koji je dostatan po sebi da zapođene i dovrši vječnu stvaralačku težnju k svrhovitosti. U ovom slučaju riječ je o *dobru ontološke naravi*, koje izražava ontološku ili metafizičku savršenost stvari koja, snagom vlastite naravi, budi, privlači i usavršava težnju onoga ko želi svrhovito djelovati. Ontološka dobrota, kod čina stvaranja, predstavlja iskonsku savršenost same božanske bît koja uz spoznaju i volju Božju sve čini iz ništa.

Kada je *ontološka dobrota* saopćena razumnoj naravi stvorenja u vidu usvjesnog iskustva moralne obaveze, tada se ona prometce u *moralnu dobrotu* koja je sposobna snagom spoznaje stvorenoga razuma privući slobodnu volju stvorenja i obavezati ju na poslušnost.⁵³

Što se tiče *slave*, nju je takođe mogućno promatrati u odnosu prema Stvoritelju i u odnosu prema stvorenju. Promatrana u odnosu prema Stvoritelju, slava je formalna jer rada plodovima vječne božanske ljubavi, blagodareći svome izvorištu u samospoznaji božanske savršenosti. Formalni karakter, dakle, slava blagodari božanskome umu iz kojega proizilazi kao njegova iskonska osobitost i mudrost, koja je iznutarnje povezana sa hvalom i dobrotom što proizilaze iz vječne odluke savršene božanske volje.

Za razliku od formalne slave, božanska slava, božanska slava je i fundamentalna, i u tom vidu predstavlja izvorište i uzrok formalne slave. Iako im je izvorište jedno, tj. božanska bêt, formalna slava ipak predstavlja vječnu

⁵² Isma'il Haqqi, nav. djelo., tom IX, Istanbul, 1926, str. 413.

⁵³ Isto, str. 407, 410, 413.

božansku spoznaju i ljubav kojom Bog sama sebi zna i ljubi, dočim fundamentalna slava izražava samu božansku dobrotu, uzvišenost i sjaj božanske naravi.

Promatrana u donsu prema stvorenju, božanska slava je ili izvanska formalna slava koja se očituje kroz spoznaju, priznanje, hvalu, poštovanje i ljubav razumnih stvorenja što ih iskazuju prema Bogu, ili je objektivna izvanska slava Božja u vidu savršenosti (duhovne, tjelesne i moralne), dobrote i odličnosti koja se nastanila u stvorenjima i čiji su oni baštinici. Ovaj potonji vid slave za stvorenja, osobito ona s razumnom naravi, predstavlja njihovo osobno dobro i sreću, što je konačna svrha samih stvorenja u stvaraju uopće.⁵⁴

Da budemo jasniji, razumno stvorenje nije samo stvoreno da bi naprsto postojalo na slavu Božju, nego je stvoreno da u svome postojanju *bude svjesno toga* da postoji na slavu Božju. Upravo to izražava formalnu izvansku slavu Božju.

Svrhovitost stvaranja svijeta, u drugom obziru, naime, očituje se u odnosu slave Božje i sreće stvorenja (Ar-Rahmân, 3-5).⁵⁵ Mada postoji pojmovna razlika između *slave Božje i sreće stvorenja*, gotovo je očito da se čovjekova sreća ne razlikuje od formalne slave Božje. Blaženstvo i sreća čovjeka ogledaju se, naime, u doživljavanju Boga, preko tradicijskih vrela i temeljnih institucija vjere, kao najvišeg i neizmjernog dobra. A posjedovanje Boga se postiže preko *spoznaje* Boga, koja kod čovjeka budi neizmjerna ljubav i čežnju za njim, budući da je baš ta spoznaja ono unutarnje obilježje sličnosti čovjeka i prvolika kao uzorne ideje ili uzornoga uzroka stvaranja. Što će reći da čovjek istim činima (spoznajom, htijenjem i poslušnošću) iskazuje slavu Božju i stiče svoje osobno blaženstvo.⁵⁶

Iz dvostrukog odnosa dobra i slave nameće se pitanje za preciznije određenje naravi svršnoga uzroka stvaranja, koje ga izražava Bog navlastito. Kako je, dakle, Bog svršni uzrok stvaranja?

Činom stvaranja Bog, naime, proizvodi stvorenje kojemu želi priopćiti nešto od svoje vječne dobrote i savršenosti. Mada različito od Boga, stvorenje je, s druge strane, po svom bitnom nutarnjem određenju neka sličnost s Poslanikom (a.s.), kao *slikom* ili *prvolikom* svega stvorenja, poradi koje sličnosti Bog želi, potaknut svojom vječnom dobrotom, koja ga u nepravom smislu giba na tvoračko djelovanje, stvoriti čovjeka kao ono drugo izvan Sebe. Stvarajući čovjeka po uzoru analogne međusobne sličnosti, koju smo gore spomenuli, Bog čini da čovjek na taj način, po poslaničkom *primjeru jednakosti* (usva hasantu), očituje njegovu dobrotu i pronosi njegovu izvansku objektivnu slavu.

U drugom odnosu, stvarajući stvorenje i očitujući svoju dobrotu drugome,

⁵⁴ Al-'Aš'arî, *Risalah fi Istihsân al-Hawd*, Hyderabad, 1926.

⁵⁵ Ismâ'il Haqqî, *nav. djelo*, tom IX, Istanbul, 1926, str. 289.

⁵⁶ Isto, str. 309.

bezuvjetnost same naravi božanske dobrote zahtijeva svoje naravno nadopunjene i završetak u spoznavanju i priznavanju očitovane dobrote sa strane onoga kome je očitovana. Očitovanu dobrotu kod stvaranja može spoznati, priznati, hvaliti i razglašavati samo razumno stvorene, jer samo takvo stvorenje, dosljedno svojoj spoznaji, može Boga proslavljati kroz suodnos pokornosti božanskoj dobroti. Na taj način se izražava i tjesna veza između stvaranja i slave Božje uopće, iz koje jasno slijedi da stvaranje nije uzrokovano slavom, nego obratno. Ne stvara Bog, naime, da bi bio slavan, kao da teži za nečim čega još nema, nego je slavan i hvaljen Bog samim tim što stvara, jer tako svijetu otkriva u sebi od vijeka prisutnu dobrotu, slavu, savršenstvo i ljubav.⁵⁷

Sasvim je zato shvatljivo da Bog, kao jedini tvori uzrok, čineći sve na najljepšu sliku, kao takav bude jedini slavljen i hvaljen poradi dobrote koju je neizmјerno očitovao svijetu i razumnoj naravi čovjeka. Tim prije što cijeli svijet po nuždi svoje stvorene naravi teži Bogu na onaj način i s onom svrhom s kojom je Bog bio rukovoden kod stvaranja. Sila koja vuče svijet Bogu jeste ona *baština* što ju je svijet dobio od Boga kroz stvaranje i Objavu u vidu poslaničke naravi (*fitratullāh*), koja ljudi glasom sviju stvorenja zove da Boga slušaju i slave.

Napokon, samo razumna narav stvorenja može shvatiti božanski zov na vječno zajedništvo s Bogom koje je mogućno postignuti po blagoslovu posebne promisli koja postoji u svijetu i koju je Bog namijenio razumnoj naravi stvorenja.

5. Stvaranje pod vidom uzdržavanja

Stvaranje prvoga časa (creatio ex nihilo) jest proces koji se zbiva u jednomu hipu, i njime Bog izvodi stvari u postojanje. No s tim činom Bog nije prestaо voditi brigu o svijetu, jer ga i dalje uzdržava u postojanju. U protivnom, svijet bi se ponovo vratio u ništa. Baš to uzdržavanje svijeta sa strane Boga u teologiji se naziva trajanjem stvoriteljnog čina pod vidom produženoga, a ne opetovanoga stvaranja. Produceno stvaranje se odvija pod vidom uzdržavanja uopće i pod vidom suradnje u slobodnim činima stvorenja kao naročitog vida uzdržavanja, što poglavito spada na poseban vid providnosti u smislu saopćenoga Božjeg sudjelovanja u činima stvorenja. Uzdržavanje je naime aktivno produživanje bivstvovanja kojim Bog zahvata određenu stvar u čitavom njenom bitku apsolutno, pozitivno i neposredno. Ukoliko se stvaranje, u strogom smislu riječi, i uzdržavanje promatraju iznutra, kao immanentna djelovanja, očito je da se radi o jednom istom djelovanju koje crpi jednu istu snagu što proizilazi iz same božanske bili. Ondje je prisutna samo virtualna razlika koja se ogleda u tome što kod uzdržavanja imamo već stvoreni bitak, dočim u nastajanju (creatio) nemamo ništa, ali

⁵⁷ isto.

zato imamo jedan isti uzrok nastajanja i uzdržavanja.⁵⁸ Uzdržavanje obuhvata svaku stvorenu supstanciju i njene akcidente, samo ne svrhunaravne akcidente, jer njih ne proizvodi nikakav naravni uzrok, nego ih izvodi Bog po moći pokornosti duše. Takvi akcidenti su, primjerice, milost i ulivene krijeponstti. Za uzdržavanje akcidenata se takođe ne može reći da je produženo stvaranje, nego produženo proizvođenje iz subjekta, jer se akcident ne stvara, nego se proizvodi iz moći subjekta.⁵⁹

6. *Stvaranje na način sudjelovanja*

Stvaranje na način sudjelovanja jeste suradnja Boga, kao prvoga uzroka, u djelima stvorenja kao drugoga uzroka. Sudjelovanje može biti naravno, ukoliko se odvija u naravnom poretku stvari, ili svrhunaravno, ukoliko pripada svrhunaravnemu poretku. Ono je ili fizičko - ukoliko fizički utječe na djelovanje stvorenja, ili moralno - ukoliko djeluje u smislu savjeta, zapovijedi ili nagovora da razumnii uzrok djeluje u skladu s određenim savjetom ili zapovijedi.

No ovdje se ne kanimo naširoko baviti pitanjem sudjelovanja Boga u djelima stvorenja, već prvenstveno želimo precizirano odrediti o kakvom se sudjelovanju radi kada je riječ o slobodnim činima stvorenja i, napose, kada je riječ o grešnom činu stvorenja. Na taj način ćemo otkriti odnos božanske apsolutne i ljudske, stvorene volje.

Pitanje Božje suradnje u slobodnim činima stvorenja bitno zasijeca u suodnos apsolutne Božje i stvorene ljudske slobodne volje. Da li Božja volja uvjetuje volju stvorenja, i obratno, pitanje je koje će izazvati žučne rasprave, ne samo kod ranih muslimanskih teologa, nego, podjednako, i među latinskim teolozima iz razdoblja rane, pa sve do visoke skolastike.⁶⁰

Ovo pitanje su najprije natuknuli mu'taziliti i kadariti, koji su sasvim isključili mogućnost Božjega sudjelovanja u kojem ljudskom činu, nalažeavajući apsolutnu ljudsku odgovornost za počinjena djela. Oni nisu ni načelno dopustili raspravljati o bilo kojoj, u današnjoj teologiji, legitimiranoj teoriji Božjega sudjelovanja u djelima stvorenja, bilo da je riječ o teoriji istodobnog sudjelovanja (*tawfiq*) ili o teoriji fizičkoga predgibanja ljudske volje na djelovanje (*taqdir*).

Za razliku od gore spomenutih, ortodoksi i gabriti su se upravo opredjelili za teoriju fizičkoga predgibanja, smatrajući da Bog apsolutno stvara sva ljudska djela, pa i ona grešna i, dosljedno tome, da je Bog počeo dobra i zla. No zašto Bog hoće grijeh u čitavom njegovom opsegu, tj. u smislu i fizičkoga i moralnoga zla, niko od njih nije dao odgovor, niti je dopustio

⁵⁸ Isto, str. 346-351.

⁵⁹ Isto, str. 351-353 i 399.

⁶⁰ E.E. Salisbury, *Materials for the History of the Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will*, AJOS, 8, 1866, str. 103-181.

mogućnost razmišljanja o tome zašto bi Bog uopće mogao pripustiti grijeh i poradi koje to svrhe.⁶¹

Najaveći broj muslimanskih teologa je ipak bio sklon teoriji o tzv. istodobnom sudjelovanju Božjem u djelima stvorenja na način ponuđenoga ili saopćenoga sudjelovanja.

Ponuđeno sudjelovanje je neodređeno sudjelovanje, pod kojim Al-Gazalī misli božansku promisao,⁶² koje Bog principijelno nudi za onaj čin za koji se ljudska slobodna volja bude opredjelila, dočim je saopćeno sudjelovanje neka vrsta posebne božanske promisli, koja je namijenjena razumnome stvorenju, koja neminovno sudjeluje u onome činu za koji se ljudska slobodna volja već konkretno opredjelila. To ne znači doduše, kako će primijetiti At-Tahāwī i Al-Maturidī,⁶³ da u tom slučaju ljudska slobodna volja uvjetuje Božju apsolutnu volju, jer saopćeno sudjelovanje, kao naročit vid božanske promisli, proizilazi iz ponuđenog sudjelovanja koje je proizvod samoga božanskoga uma i mudrosti u smislu apsolutne božanske promisli, koja je neodvojiva od božanske bñi, oduvijek spoznavana vječnim umom i odlučena vječnom božanskom voljom. Kao takva, ona obuhvata predznanje svih budućih stvari, napose uvjetno budućih, i samu predodluku svega što se ima dogoditi ili pripustiti, bez povrede ljudske slobodne volje.⁶⁴

Za ovu teoriju o sudjelovanju su se izrijekom opredjelili At-Tahāwī i Al-Maturidī, mada donckle iznenađuje u njihovim djelima vrlo često ponovljeni stav da Bog sve stvara i da je on podjednak začetnik dobra i zla, što je vrlo sukladno nauci promicatelja teorije o tzv. fizičkom predgibanju i preodređenju ljudske slobodne volje u djelovanju.⁶⁵

Ovoj teoriji, čini se, takođe naginju Al-Baqilānī i Al-Guwainī, napuštajući stav svoga učitelja Al-Aš'arija Al-Aš'ari je u ovome pitanju pokušao slijediti jednu neutralnu liniju, i to tako da je doslovce primijenio pojam *istodobnoga sudjelovanja*, nastojeći razriješiti odnos božanske apsolutne i ljudske slobodne volje, kod sudjelovanja u slobodnim činima stvorenja, na način zasluge koja podjednako pripada Bogu i čovjeku, uslijed neposrednog sudjelovanja, sa tom razlikom što Bog utječe pod vidom bitka, a čovjek pod vidom naročitog načina egzistiranja. Cijelo naše djelo, naime, je zaslužno od Boga, ali ne ukoliko ga Bog za nas zaslužuje, nego samo ukoliko ga svojom promisli „stvara“ i pripušta onoga časa kada se za njega naša slobodna volja slobodno odlučila.⁶⁶

Imajući pred očima Al-Aš'arijeve tekstove, koji raspravljaju o ovome pitan-

⁶¹ Al-Aš'arī, *Maqālat*, str. 538-554.

⁶² Al-Gazalī, *At-Tahāfu*, Bayrūt, 1927, str. 159.

⁶³ At-Tahāwī, *Al-'Aqīdah*, (-), str. 3 i 7.; Al-Maturidī, *Kitāb at-tawhīd*, str. 115, 117, 161 i 167.

⁶⁴ Al-Gazalī, *Iḥyā*, tom IV, Al-Qahirah, 1939, str. 6.; Usp. Wolfson, „The Internal senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts“, Harv. Theol. Review, 28, 1935, pp. 69-133.

⁶⁵ Al-'Aqīdah, 3; *Kitāb at-Tawhīd*, 161.

⁶⁶ Al-Maqālat, 221, 484, 539-554.

ju, stičemo utisak da se u njima podjednako prepliću obije teorije: teorija o fizičkom predgibanju i preodređenju, i teorija o istodobnom sudjelovanju. Osobno smatramo da je mnogo prihvatljivija teorija o istodobnom sudjelovanju, jer nudi manje poteškoća kod razrješenja odnosa Božjega sudjelovanja u grešnim ljudskim djelima, nego li teorija o tzv. fizičkom predgibanju. Premda se ni za jednu od njih ne može kazati da su temeljito i sustavno iznesene u klasičnim djelima muslimanskih učitelja. Stoga upozoravamo na 'Abduhuovu teoriju o „svjedočenju savjesti“ koja je uklijешtena između onoga što se naziva općeniti osjećaj (*sensus communis*) i objavljenoga Zakona, s jedne strane, i *principa uzročnosti* preko kojega se postiže najveći stupanj ravnoteže između božanske apsolutne i ljudske slobodne volje, s druge strane.⁶⁷ Ta teorija je veoma poticajna za razmišljanje o definitivnom razrješenju ovoga krupnoga pitanja unutar dogmatskoga traktata o činu stvaranja, što će biti predmet poscbnog rada, *inša'allah*.

⁶⁷ Muhammad 'Abduhū, *Risāla at-Tawhīd*, Al-Qāhirah, 1897, rasprava o dogmi i razumu.

Rešid Hafizović, M.A., lecturer

Summary

The article about the creation from nothing, aims at explaining, in the light of Islamic religion science, the signification of such a creation by God as the only Creator. The article treats the matter in the aspect of the triple causality: creative, exemplary and terminal as well as in the aspect of the belief that God sustains everything that exists in the sense of the continuous creation and His participation in the free conduct of His creatures.

The whole significance of the creation from nothing is formulated and considered in the context of the Divine providence which is the common denominator for the phenomenon of creation no matter which way it is considered: as the creation from nothing (*creatio ex nihilo*) or as the continuous creation (*kontinuatio creationem*). The text is permeated with Sunni religious science as a relevant and directing authority in scientific work and the teachings of the best promoters of that science are referred to through the contents of the paper.

Dr Mustafa Cerić,
docent

EBŪ MENSŪR EL-MĀTURĪDĪ GLAVNA DJELA O FIQHU, TEFSIRU I KELEMU

Ebū Mensūr el-Mātūrīdī¹ je bio originalni islamski mislilac koji je živio i djelovao u postformativnom, klasičnom periodu islamske civilizacije.² To je bio period kada su glavne grane islamskoga religijskog i kulturnog izražaja, tj. pravo (*fiqh*), tradicija (*hadīth*), egzegeza (*tefsīr*), filozofija (*felsefah*) teologija (*kelām*) i druge supkulturne aktivnosti bile poprimile prirodni tok svog razvoja³ i kada je naslijede kako političkih (na relaciji 'Ali - Mu'awija, haridžije - ši'ije i Umajjidi i Abbasidi) tako i teoloških nesuglasja (tj. džahmiti, qaderiti, murdž'iti, mu'teziliti i antropomorfisti) ostavilo traumatičan trag u svijesti svih muslimana. U stvari, bila je to jedna od onih *cul-de-sac* (bezizlaznih) situacija u procesu razvitaka islamske civilizacije kada su samo izuzetno hrabri islamski umovi smjeli tražiti nove moguće puteve za svoj intelektualni prodror naprijed. Maturidi je bez sumnje bio jedan od tih umova koji je smjelo prihvatio izazov svog vremena i koji je u završnici svoga intelektualnog pothvata postigao velike rezultate na različitim područjima islamske misli.

¹ U daljem tekstu Maturidi

² Maturidi je rođen u Mātūridu ili Mātūritu (mjesto u Semerkandu) oko 235/850, a umro je u Semerkandu 333/944. godine. Ništa se ne zna o njegovom osobnom životu, njegovoj porodičnoj lozi i bližoj obitelji. Ono što se pobliže zna o njemu jeste da je osnovno islamsko obrazovanje stekao i istaknutih učenjaka hanefitske škole toga doba, poimenice: Ebū Našra el-'Ajjādija, Nušeјra el-Belkhija, Ebū Bekra el-Džuzadžānija i dr., te da je i sam postao znameniti hanefit; da je zapamtio 12 abbasidskih halifa od El-Mutewwakkila (842-861) do El-Mutteqija (940-944) i da je doživio vrhunac lokalne vlasti Samanida (819-1005) u Horasanu i Transoksijsani. (*Shorter Encyclopaedia of Islam*, predmet: Mātūridī)

³ Glavne škole islamskog prava su bile formirane: hanefitska, malikijska, Šafijjska, hanbelijska i zahijska; glavne zbirke hadisa su bile kompletirane; *el-kutub el-sitte*; el-Taberi (umro 310/922) je oblikovao egzegetski *isnād* metod u tumačenju Kur'ana; filozofija se pojavila u djelima El-Kindija (umro 873) i El-Fārābi (umro 950); i teologija je postala posebna znanost odvojena i od *fiqh-a i felsefe* prije svega naporom nekoliko generacija mu'tezilita.

Za Maturidija taj izazov je imao dvije dimenzije. Prvo, odbrana sveukupnog islamskog učenja od mogućih napada svih vrsta dualizma, tj. maniheizma, dejsanizma i makrionizma, kao i judaizma i kršćanstva i, drugo, konsolidacija islamske doktrine, koja je već bila uzdrmana dijametralnim suprotnostima doslovnog tradicionalizma antropomorfista i suhoparnog racionalizma mu'tezila. Da bi to postigao, Maturidi je svoj intelektualni napor usmjerio uglavnom na tri oblasti islamskih znanosti: 1) na principu islamskog prava (*usūl*); 2) na egzegezu (*tefsīr*) i na teologiju (*kelām*), gdje je tražio svoje vlastite odgovore na pitanja koja su mu se nametala. Pa ipak, njegova pažnja je bila najviše okrenuta prema teološkim pitanjima, čemu je posvetio i svoja egzegetska istraživanja. Otuda i proizilazi da je naročito poznat po svom teološkom učenju i da je njegovo ime postalo eponim posebne sunnitske teološke škole.

Fiqh

Pored određenih pravnih mišljenja koja su primjetna u njegovom jedinstvenom egzegetskom djelu *Te'wīlāt ehl al-sunne*, Maturidi je napisao i nekoliko posebnih knjiga iz oblasti islamskog prava i to:

- (1) *Kitāb me'ākhidh el-ṣerā'i fī usūl el-fiqh*⁴
- (2) *Kitāb el-džedel fī usūl el-fiqh*⁵
- (3) *Kitāb me'ākhidh el-ṣerā'i fī el-fiqh*⁶
- (4) *Kitāb el-usūl ili 'usūl el-dīn [ili el-fiqh]*⁷

Nažalost, samo je posljednje od tih djela sačuvano i ono se, kako Brockelman navodi, nalazi u bibliotekama Berlina (Gotha), Bodeleiana (Oxford), Kaira i Cambridgea. M. M. Rahman tvrdi da je ono istovjetno djelu nepoznatog autora pod naslovom *Risāla* koje se nalazi u Bodeleianu, Cambridgeu i Dār el-Kutub (Kairo). On dalje kaže da: „Uvodne rečenice tih rukopisa glase:

el-eṣjā' elleti jeqa'u bihā el-'ilm thelātēh

⁴ Ibn Qutlūbūghā (umro 879/1474), *Tādż el-terādžīm fī tabeqāt el-hanefijeh*, Mektebet el-methī, Baghdād, str. 59.

⁵ Ibid; el-Leknāwī (umro 1290/1873), *el-Fewā'd el-behijeh fī trādžīm el-hanefijeh*, Kairo, 1324/1906, str. 195.

⁶ Ibid. Mislim da se radi o istom djelu pod br. (1).

⁷ Brockelman, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 1, str. 209; SI, str. 346; M.M. Rahman, *Al-Maturidi's Ta'wilāt Ahl al-Sunah*, Islamic Foundation, Bangladesch, 1981, (Introduction, str. 45). Niti el-Qurešī (umro 775/1337) u svom djelu *El-Džewāhir el-mudi'ah fī tabeqāt el-hanefijeh*, Haidarabad, 1332. br. 397), niti el-Zebidi u svom *Ithāf ef-se'ādeh el-mutteqīn bi šerh esrār Ihja' 'ulūm el-dīn* str. 51, spominju naslove ovih knjiga. Oni samo navode njegovih pet knjiga o *Kelāmu*, uključujući i *Te'wīlāt*, ali pri tome dodaju: *we lehū ghajr dhālike min el-kutub el-Nesefī* (umro 508/1114) u svom djelu *Tebṣirel el-edilleh* spominje samo dva Maturidijeva djela: *Kitāb me'ākhidh el-ṣerā'i* i *Kitāb el-džedel*, napominjući da je Maturidi napisao još dvije knjige koje opovrgavaju qarāmite pod naslovom: *El-Reddit alā el-qarāmita* od kojih je jedna namijenjena da opovrgne njihove *usūle* a druga njihove *furū'e* (Tanci, *Ilahiyat Fakultesi Degrisi*, I-II, 1955, str. 8-9).

- (1) *el-hawās el-selīmeh*
- (2) *el-'uqūl el-musteqīmeh we*
- (3) *el-akhbār el-sādiqah*⁸

Ovaj tekst je Rahmana naveo na zaključak da je to djelo traktat o *kelamu*, pa je moguće da predstavlja dodatak Maturidijevom djelu *Kitāb el-tewhīd*. Međutim, ta tvrdnja zahtijeva jaču potvrdu.

Ako bi se i ostala navedena djela jednog dana pronašla, imali bismo vrlo zanimljivu informaciju o ranom razvoju kodifikacije islamskog prava. Jer, kako tvrdi Ibn Khaldūn,⁹ El-Šafija (umro 204/819) je bio prvi islamski učenjak koji se ozbiljno pozabavio problemom kodifikacije islamskog prava. Međutim, El-Mekkī (umro 568/1172) navodi da su prije Šafije na kodifikaciji islamskog prava radili i hanefitski učenjaci, poimenice, Ebū Jusuf (umro 182/798) i Muhammed el-Šajbānī (umro 189/805).¹⁰ Stoga, da su nam navedena Maturidijeva djela na raspolaganju, ovo Mekkijevo zapaženje bi se moglo pobliže osvjetliti pa bi i proces formulacije islamskog pravnog kodeksa, s jedne strane, dobio sasvim drugačiju sliku i, s druge strane, uloga hanefitske škole u tome bi bila jasnija. Jer je Maturidi bio dosljedan sljedbenik hanefitske pravne škole i pouzdan poznavalac njezinih fundamentalnih principa.

Iz naslova Maturidijevih fikhskih djela može se zaključiti da se Maturidi više zanimalo za temeljne principe (*uṣūl*) islamskog prava negoli za detalje svakodnevne primjene (*fūrū'*) fikhskih propisa. Ozbiljnija analiza pokazuje da je on u stvari nastojao napraviti povezaniji odnos između temeljnih principa islamskog vjerovanja (*uṣūl el-dīn*) i principa islamskog prava (*uṣūl el-fiqh*).

Potpuno za to nalazimo u zapažanju 'Alā el-Dīna (umro početkom šestog stoljeća po Hidžri) kojeg Hadždži Khalīfa (umro 1067/1658) citira da je rekao:

Uṣūl el-fiqh je ogrank *uṣūl el-dīna* i stoga je nužno da bilo koje djelo iz ove oblasti bude u skladu s autorovim uvjerenjima.

Maturidijeva djela *Me'ākhidh el-ṣerā'i* i *Kitāb el-džedel* su dva obrasca koja sadrže kako *uṣūl* (principle) tako i *fūrū'* (probleme).¹¹

⁸ „Spoznaće (suštine) stvari je moguća na tri načina:

(1) na način osjetilnih čula,
(2) na način ispravnog rezoniranja i
(3) na način istinske predaje“

Brockelman, *Geschichte*, I, str. 209; Sl, 346; M.M. Rahman, *al-Maturidi's Ta'wilet*, str. 44-45.

⁹ *Muqaddima*, Būlāq, 1320 h., str. 428-433.

¹⁰ Menāqib el-imām el-E'zam Ebī Hanīfa, Dār el-Me'rīsch, Haidarbad, 1321 h., sv. II, str. 245; Rahman, *Al-Maturidi's Te'wilāt* (Introduction str. 44).

¹¹ Hadždži Khalīfah, *Keşf el-zunūn 'an esmā' el-kutub we el-funūn*, Wikalet el-me'ārif, Istanbul, 1360-1362/1941-1943, sv. I, str. 110-111; Rhaman, str. 45.

Tefsīr

Bilo kako bilo, Maturidijev doprinos islamskom pravnom promišljanju je minimalan u odnosu na njegov doprinos islamskoj egzegezi i teologiji. Vjerovatno je to zbog toga što Maturidi nije osjećao veliku potrebu da se bavi problemima islamskog prava pošto su se time njegovi prethodnici hanefitske škole Ebū Hanifa (umro 150/767), Ebū Jusuf, Muhammed el-Šejbānī već naširoko bavili i za sikska pitanja dali su zadovoljavajuće odgovore. Maturidija je očito više privlačilo polje *tefsīra*, jer je u njemu vidovali veliki jaz između čistog tradicionalnog (*naql*) i racionalnog ('*aql*) pristupa razumijevanja kur'anskog teksta. Ali ne samo to, već i slijepo slijedeњe ranijih interpretacija Kur'ana, koje zdrav razum nije prihvatao, ponukalo ga je da se ozbiljnije pozabavi *tefsīrom*. Stoga je Maturidi nastojao pokazati da je moguće razum poučiti da shvati Božju objavu i dovesti ga tako u sklad s njom. Prema tome, njegovo djelo *Te'wilāt ehl el-sunneh* ili *el-Qur'ān* je zapravo prvi pokušaj jednog sunnitskog učenjaka da osloboди Kur'an od interpretacija nepotrebnog haggadizma i masoretizma koje su se već tada bile uvukle u mnoga egzegetska djela, pa čak i u djelu vodećeg mufessira El-Taberijā, te da tako kur'ansku poruku učini razumljivijom u historijskom kontekstu svog vremena.

Jednoglasna je predaja o autentičnosti Maturidijevog *Te'wilāt ehl el-sunneh*.¹² Na sreću, postoje mnogi rukopisi tog djela koji se danas čuvaju u različitim bibliotekama u svijetu i to:

1. Atif Efendi MS. N. 76
2. Atif Efendi MS. No. 77
3. Berlin (Tubingen), MS. No. Pr. 'fol. 4156
4. Beşir Agha, MS. No. 9
5. British Museum, MS. No. Or. 9432
6. Kairo (Dār el-kutub), MS. No. 47
7. Corlulu Ali Paša, MS. No. 16
8. Faiz, MS. 'No. 16
9. Halet Efendi, MS. No. 22
10. Hamidiye, MS. No. 30
11. Hamidiye, MS. No. 31
12. Carullah (Velieddin) MS. No. 47
13. Carullah (Velieddin) MS. No. 48
14. Carullah (Velieddin) MS. No. 49
15. Kara Čelebi Zade (Husameddin), MS. No. 5
16. Köprülü, MS. No. 47
17. Köprülü, MS. No. 48

¹² 'Alā el-Dinova tvrdnja da djelo *Te'wilāt* nije napisao sam Maturidi već da je nastalo iz njegovih diktata učenicima nema osnove. Usporedi Rahman, str. 71; 107-108; Ibrahim i Sejjid 'Awdain, *Te'wilāt Ehl el-sunneh*, cd. 1971, Kairo, (Introduction, str. 17-18).

18. Laleli, MS. No. 100
19. Mihrisah, MS. No. 8
20. Murad Buhari, Tekkeler Murad), MS. No. 14
21. Nur Osmaniya, MS. No. 122
22. Nur Osmaniya, MS. No. 123
23. Nur Osmaniya, MS. No. 124
24. Nur Osmaniya, MS. No. 125
25. Raghib Paša, MS. No. 35
26. Raghib Paša, MS. No. 36
27. Raghib Paša, MS. No. 37
28. Rašid Efendi, (Kayscri) Ms. No. 47
29. Regenstein Library (Chicago). Mikrofilm (negativ) preuzet iz biblioteke Sülejmanye Umum i Kütübhanesi Carullah Efendi Kütübhanesi, 1977; Call No. BP 31
30. Revan Odasi, (Top Kapi), MS. No. 182
31. Saraye Ahmed III (Top Kapi), MS. No. 27/1
32. Saraye Ahmed III (Top Kapi) MS. No. 28/2
33. Saraye Medine, MS. No. 180
34. Selim Agha, MS. No. 40
35. Selim Agha, MS. No. 140
36. Šehid Ali, MS. No. 53
37. Taškent (Sovjetski Savez), MS. No. 5126
38. Taškent (Sovjetski Savez), MS. No. 5127
39. Yusuf Agha (Konya) MS. No. 5552
40. Zahiriyya, (Dār al-kutub, Damask), MS. No. 495 ¹³

Maturidijevo djelo *Te'wilāt* još nije potpuno objavljeno. Samo djelimičnu obradu rukopisa tog djela uradili su Ibrahim i Scjjid 'Awđajan, što ga je *El-Medžlis el-E'lā li el-Su'ūn el-Islāmijje* objavio 1971. godine u Kairu. To djelimično izdanje *Te'wilata* obuhvata kompletno poglavlje *El-Fatihe* (str. 5-29) i poglavlje *El-Beqare* (str. 30-317) do 134. ajeta. Pri editovanju, autori su koristili tri različita rukopisa i to:

1. Köprülü, MS. No. 48 (No. 17) koji se čuva u Kairu (Dār el-kutub, No. 873), a koji je napisao Ahmed Muhammed Yūsuf el-Khalidī el-Safadī (umro 818 h.).
 2. Fotokopija koja se čuva u Dār el-kutub el-masrijjh, No. 6 i broj 27306, koja sadrži tri djela. Ovaj rukopis je potpuno sačuvan osim prve folije; napisao ga je Mustafa ibn Muhammed ibn Ahmed potiče iz 1165 h. godine.
 3. Originalni manuskript u jednom tomu gdje je početak svakog ajeta napisan crvenom tintom i jasno čitljivim rukopisom. Na marginama tog manuskripta nalaze se komentari i objašnjenja. Autori napominju da je ovaj manuskript bio osnova za njihovu ediciju, jer je kompletan i jasan.
- Maturidijeva tefsirska metoda je originalna. Karakterizira je tumačnje

¹³ M.M. Rahman *Introduction*, str. 42-43)

Kur'ana ajet po ajet, ali vrlo često pojedini ajet se objašnjava pomoću nekoliko drugih ajeta koji se odnose na datu temu. To nas navodi na zaključak da je Maturidi više vodio računa o predmetnom sadržaju Kur'ana u cjelini nego li o pojedinačnim leksičkim, gramatičkim ili historijskim značenjima, što je bila uobičajena praksa njegovih prethodnika.

Značajnija strana Maturidijeve metode u *tefsiru* jeste njegov racionalni pristup tumačenju Kur'ana. On tu metodu naziva *te'wīl*, da bi je razlikovao od tradicionalne metode (*tefsir*), prepostavlja tumačenje Kur'ana na striktno *isnād* principu.¹⁴ Baveći se *tefsirom*, Maturidi je želio postići dva cilja. Prvo, nastojao je razumjeti svaki kur'anski ajet u njegovom historijskom, doktrinarnom i, gdje je to bilo potrebno, gramatičkom značenju i, drugo, želio je to značenje usporediti s određenim kelamskim učenjem svoga vremena, naročito s mu'tezilijskim, te na temelju tog njegovog razumijevanja pobijao je suprotna kelamska mišljenja, odnosno iznosio je svoje vlastito mišljenje o tom kelamskom pitanju temeljeći ga na racionalnim dokazima. Maturidi je rijetko koristio *hadīth* za tumačenje Kur'ana. Pa i onda kad ga je koristi, činio je to koncizno citirajući samo onaj dio *hadītha* koji se tiče predmeta o kojem je raspravljao i koji je imao potvrditi njegovo mišljenje. Općenito govoreći, Maturidi je u svom djelu *Te'wilāt* nastojao pokazati da Kur'an nije statičana i u vremenu zaledena poruka, već dinamična Božja riječ koja se kreće u vremenu i s vremenom. Možda je on bio prvi među ranim sunnitskim učenjacima koji je shvatio da muslimani u Kur'antu moraju naći poticaj za intelektualnu snagu koja bi ih jačala i vodila prema rješavanju njihovih suvremenih socijalnih, političkih, ekonomskih i doktrinarnih problema. Ukratko, Maturidijev razum nije samo primao poruku Kur'ana, već je na njen poziv pozitivno odgovarao.

Pored *Te'wilāt el-Qur'an*, Maturidi je napisao i traktat *Risāla fī mā jedzūzu el-waqf 'alejhi fī el-Qur'ān*, u kojem kaže da postoji pedeset i dva mesta u Qur'antu gdje, ako bi čovjek namjerno stao dok ga uči, izašao bi iz vjere.¹⁵ Rukopis tog djela se nalazi u sljedećim bibliotekama:

1. Hadži Mahmūd, Istanbul, MS. No. 892/2, ff. 179a - 179b
2. Köprülü, MS. No. III, 705, ff 44a - 44b
3. Paris (Bibliothèque Nationale) MS. No. 6367, ff. 13 - 14
4. Shehid Ali, MS. No. 2790/6, ff. 59a - 59b
5. Talat, mag., Istanbul, MS. No. 940, ff. 167 - 168
6. Y. Teb. Istanbul, MS. No. 146/4, ff. 102a - 105a¹⁶

¹⁴ Vidi Von Manfred Götz, „Maturidī und sein Kitāb Ta'wilāt al-Qur'ān“, u *Der Islam*, 41. 1965, str. 27-70.

¹⁵ M.M. Rahman, *Introduction*, str. 44;

¹⁶ Ibid

Kelām

Pa ipak, Maturidi se najviše bavio islamskim teološkim pitanjima, o čemu je napisao više djela. Evo naslova tih djela koji se spominju u različitim izvorima hanefitskih *tabeqata*.¹⁷

1. *Kitāb bejān el-wehm el-mu'tezila*
2. *Kitāb reddewā'il el-edilleh li el-Ke'bī*
3. *Kitāb redd tehdhib el-džedel li el-Ke'bī*
4. *Kitāb redd we'id el-fussāq*
5. *Redd kitāb we'īdel-fussāq li el-Ke'bī*
6. *Redd el-uṣūl el-khamseh li Ebī Muhammed el-Baāhilī*
7. *Kitāb el-redd 'alā el-Qarāmiṭa*
8. *Kitāb el-redd 'alā usūl el-qarāmita*
9. *Kitāb el-redd 'alā furū' el-qarāmiṭa*
10. *Redd kitāb el-īmām li be 'del-rewāfid*
11. *Kitābel-meqālāt*
12. *Kitābel-tewhīd*

Nažalost, samo je posljednje djelo *Kitābel-tewhīd* sačuvano i to u samo jednom primjerku rukopisa koji se čuva u Biblioteci Kembridžskog univerziteta (The Library of the University of Cambridge) No. Add. 3651. Fethllah Khulejf je editovo *Kitāb el-tewhīd* na temelju tog jedinog rukopisa i dao ga objaviti 1970. godine u izdanju Dār el-Mašriq, Bejrut.¹⁸

Kitāb el-tewhīd počinje s objašnjenjem da *teqlīd* (oponašanje ili nekritički pristup) pitanjima vjere nije valjan, te naglašava razum kao mjerilo za iznalaženje doktrinarnog temelja. Nadalje, Maturidi navodi da su *Sem'* i *'Aql* dva osnovna izvora religijske spoznaje, dok su *Sem'*, *Hiss* i *Nazār* izvori za spoznaju predmeta u prirodi. Tako je Maturidi vjerovatno prvi sunnitski mutekellim koji je sistematski definirao teoriju islamske teološke spoznaje i na taj način usmjerio kasniji razvoj islamske teološke misli.

Osnovni cilj *Kitāb el-tewhīda* je uspostavljanje islamskog ortodoksnog teološkog mišljenja. Da bi ostvario taj cilj, Maturidi se trudio da sačuva originalno značenje Kur'ana i vjerodostojnost tradicionalnog aspekta islamske doktrine, ali je pri tome uvažavao i značaj razuma kao sredstva za promatanje islamskih doktrinarnih pitanja.

Maturidijev zadatak u *Kitāb el-tewhīdu* je dvovrstan. Prvo je trebalo iznutra očistiti islamsko vjerovanje od svih vrsta ultratradicionalnog poimanja, koje je isključivalo razum i utapalo se u čisti antropomorfizam, ali i ultraracionalnog koje je zanemarivalo tradiciju i ograničavalo se suhim racionalizmom. i, drugo, trebalo je odgovoriti na sve vanjske izazove dualizma Srednje Azije i one koji su dolazili s uvođenjem grčke filozofije u sistem islamskog mišljenja. Može se reći da je Maturidi dobro poznavao metodu i značenje

¹⁷ Vidi bilješku br. 7.

¹⁸ O kritičkoj analizi ovog izdanja vidi: Van Hans Daiber, „Zur Erstausgabe von al-Māturīdī, *Kitāb el-Tawhīd*“, u *Der Islam*, 1975, str. 299-313.

dualizma pa je i njegova kritika te doktrine bila uspješna. Međutim, njegovo poznavanje grčke filozofije je bilo manjkavo, pa je i njegova rasprava filozofskih pitanja u *Kitāb el-tewḥīd* površna. Pa ipak, treba reći da je Maturidi prvi sunnitski teolog koji je primijetio značaj filozofskog pristupa teološkim pitanjima i koji je određena filozofska rješenja integrirao u sistem islamske teološke misli. Naravno, kao dosljedni sljedbenik islamske tradicije, on je mnoge filozofske pretpostavke kritikovao i odbacio. Jer Maturidi je prije svega bio i ostao klasični teolog svoga vremena.

Na kraju *Kitāb el-tewḥīd* Maturidi raspravlja o različitim značenjima izraza *Islām* i *Īmān*. Ukratko, Maturidijevo djelo *Kitāb el-tewḥīd* je *Summa Theologica* rane sistematične islamske ortodoksne teologije.

Maturidijev utjecaj u *kelamu* i *tefsiru* (već smo rekli da njegov utjecaj u *fīqhu* nije bio tako značajan) nije bio izravan već posredan. Razlog za to je vjero-vatno težak i nerazumljiv stil njegovog arapskog i njegovo naglašavanje racionalne metode koja u to doba nije imala veliku podršku zbog stigme mu'tezilitskog racionalizma od koje su bježali islamski ortodoksi. Tako je Maturidijevo učenje ostalo dugo vremena nezapaženo. Na značaj njegovog učenja prvo je ukazao Ebū el-Ma'īn el-Nesefī (umro 1114), zatim Ebū Hafs 'Umer el-Nasefī (umro 1142), Nūr el-Dīn el-Sābūnī (umro 1184), Ebū el-Berekāt el-Nesefī (umro 1310) i mnogi drugi pristalice njegova učenja.

Najznačajniji doprinos za islamsku teološku misao Maturidi je dao svojim originalnim naporom sistematiziranja islamske ortodoksne doktrine i uvođenjem razuma u postupak i strukturu islamskog teološkog promatranja. Njegov doprinos *tefsiru* ogleda se u tome što je dozvolio, ali i precizno definiroao, aktivnu racionalnu interpretaciju Qur'ana umjesto pasivne *isnād* interpretacije, koja je bila dominantna u njegovo doba.

Maturidijeva metoda u *kelamu* je značajno utjecala i na razvoj suvremene kelamske misli, naročito na poznatog egipatskog učenjaka Muhammeda Abduhu (umro 1905).

U toku svojih studija (Abduhu) je stekao široko i precizno znanje o ortodoksnoj teologiji, tako da se u njegovim pisanim radovima može jasno vidjeti ne samo utjecaj Ghazalija već i Maturidija. U stvari, u slučaju pitanja o kojem se različite škole nisu složile, Abduhu je izgleda prihvatao radije Maturidijevo nego li Ghazalijevi mišljenje - na primjer o pitanju da li je moguće spoznati dobro i zlo neovisno od objave.¹⁹

Međutim, Maturidijev utjecaj na razvoj suvremene islamske teološke misli nije ni izdaleka izučen. Bilo bi posebno zanimljivo da se izuče tragovi tog utjecaja na islamsku teološku misao kod nas.

Iz navedenog može se zaključiti da se Maturidi vrlo aktivno bavio različitim islamskim znanostima, ali da mu je *kelam* bio u središtu njegovog razmišljanja. To se najbolje vidi iz spiska svih djela koja mu se pripisuju:

¹⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962.

1. *Kitāb te'wīlāt chl el-Sunnch* (*Te'wīlāt el-Qur'ān*)
2. *Risāleh fī mā lā jedžūzu el-waqṣu 'alcjhi fī cl-Qur'ān*
3. *Kitāb me'ākhidh el-ṣcrā'i fī uṣūl cl-fiqh*
4. *Kitāb el-džedel fī uṣūl cl-fiqh*
5. *Kitāb me'ākhidh el-ṣcrā'i fīcl-fiqh*
6. *Kitāb el-uṣūl ili Usūl el-dīd* (*ili cl-fiqh*)
7. *Kitāb bejānel-wehm cl-mu'tezila*
8. *Kitāb redd ewā'il el-cdillch li el-Ke'bī*
9. *Kitāb redd tehdhib el-džedel li cl-Kc'bī*
10. *Kitāb redd we'id cl-fussāq*
11. *Redd kitāb we'idcl-fussāq li cl-Ke'bī*
12. *Redd el-uṣūl el-khamseh li Ebī Muhammed cl-Bāhilī*
13. *Kitāb el-redd 'lā el-Qarāmiṭa*
14. *Kitāb el-redd 'alā uṣūl el-qarāmiṭa*
15. *Kitābel-redd 'alā surū'el-qarāmiṭa*
16. *Redd kitābel-īmām li bc'del-rcwāfid*
17. *Kitābel-meqālāt*
18. *Kitābel-tewhīd*
19. *Wesajā we munādžat* (naperzijskom)
20. *El-'Aqīdeh* (kontroverzna autentičnost)
21. *Risāleh fī el-tewhīd*
22. *Šerh el-fiqh cl-ekbcr* (kontroverzna autentičnost)
23. *Šerh el-ibāneh 'an cl-uṣūl cl-dijānch* (također kontroverzne autentičnosti)

Summary

Abū Mansur al-Māturīdī (ca. 235/850-333/944) was an original Muslim thinker who lived and worked in the post-formative, classical age of Islamic civilization. That was a period when only the serious and outstandingly bold minds of the Muslim scholars dared to search for new possible roads in their intellectual go-ahead. Al-Māturīdī was one of them who took up the challenge of his time and scored great points in different fields of Islamic thought by the final round of his rational adventure.

For al-Māturīdī the challenge had two overall dimensions. First, the vindication of the total teaching of Islam against potential external attacks of all sorts of dualism as well as Judaism and Christianity and, second, the consolidation of the Islamic doctrine itself which had been already severely shaken by the diametrical opposition of brutal traditionalism of the Anthropomorphists and dry rationalism of the Mu'tazilites. To meet them, he stretched his sober mind mainly into three areas of Islamic learning, namely, to the sciences of principles of Islamic jurisprudence (*Uṣūl*), of exegesis (*Tafsīr*) and theology (*Kalām*). However, his special attention was centered around the theological issues of his time to which he mostly devoted his exegetical writing as well. This is why his name was attached as the eponym to a special Sunnite theological school.

This paper presents al-Māturīdī's salient writings in the area of *Uṣūl*, *Tafsīr* and *Kalām*, and explains his influence on the overall development of Islamic theological thought.

LITERATURA:

- Ali, Ayyub, *el-'aqīde el-māturidije we el-imām el-Maturīdi*, Bangladash, 1983. Albert, Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962.
- Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, SI, Leiden, 1973.
- Dalber, Von Hans, „Zur Erstausgabe von al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, *Der Islam*, 1975.
- Götz, Von Manfred, „Māturīdī und sein *Kitāb Tawīlāt al-Qur'ān*“, *Der Islam*, 41, 1965.
- Hadždži, Khalifa, *Keşf el-żunūn 'an esmā cl-kutub we el-funūn*, 2 sv., Istanbul, 1360-1362/1941-1943.
- Ibn Qutūbughā, *Tadž el-terādžim fī ṭabeqāt el-hanefijje*, Baghdād, 1962.
- El-Leknāwī, 'Abdel-Hāī, *cl-Fewā'id el-behijjeh fī ṭabeqāt el-hanefijjeh*, Kairo, 1324.
- El-Māturīdī, Ebu Mensūr, *Te'wīlāt ehl el-sunnah*, ed. Ibrahim i el-Sejjid 'Awdejn Kairo, 1971.
- Kitāb el-tewhīd*, ed. Fethallah Khulejf, Dār el-Šcrq, 1970.
- El-Mekkī, Ebū Muejjed, Menāgib el-imām *cl-E'zam Ebū Hanīfa*, 2 s., Dār el-me'ārif, Haidārabād, 1321 h.
- El-Qurešī, Ebū el-Wāfi, *el-Džewāhir el-mudī'ah fī ṭabeqāt el-hanefijjah*, Haidārabād, 1332 h.
- Rahman, M.M., *An Introduction to el-Maturidi's Te'wīlāt ahl el-Sunna*, Bangladash, 1981.
- Tancı, B. Tavut, „Abū Mansūr al-Māturīdī“, *İlahiyat Fakultesi Dergisi*, I-II, 1955. El-Zabīdī, Murteđđ, *Ithāf el-sādeh el-muttcqīn bi šerh esrār 'Iḥjā' ulūmel-dīn*, bez datuma.

Muharem Omerdić

AL-FERGANI I NJEGOVA QASIDA AL-ĀMĀLI

U nastojanju da našim čitaocima približimo akaidsku literaturu koja se nalazi na arapskom jeziku do sada smo mogli pročitati nekoliko vrlo značajnih traktata iz ove temeljne islamske nauke, koja je potka svih drugih islamskih znanosti.¹ O kraćim i širim studijama i značajnijim člancima i osvrtima iz akaidske nauke objavljenim na našem jeziku ovdje je nemoguće govoriti s obzirom na njihovu mnogobrojnost, zbog čega bi vrijedilo tome posvetiti poseban rad, u kome bi se dala analiza svih tih pokušaja i nastojanja.² Takođe bi bila neophodna bibliografija tih radova.

U našim medresama do drugoga svjetskog rata akaid se izučavao iz udžbenika i djela na arapskom jeziku, koja su bila nedostupna širem krugu čitalaca. Taj nedostatak se lagahno i postupno otklanja, tako da ćemo uskoro imati u prevodu sva djela ili udžbenike koji su se izučavali u tim medresama iz područja ove nauke, što ima nesumnjivi značaj za daljnja istraživanja i našu ukupnu duhovnu baštinu.³

Qasida *al-Amāli* je djelo u stihu koje se niz godina izučavalо u najvećem broju naših medresa, npr.: Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu⁴, Elči Ibrahim-pašinoj medresi u Travniku,⁵ Sultan Ahmedovojoj medresi u Zenici, Behram-begovojoj medresi u Tuzli, Bihaćkoj medresi, Cazinskoj medresi, u Medresi u Pojskama kod Zenice,⁶ Karadžoz-begovojoj medresi u Mostaru itd. Uz ovo djelo se koristio Komentar od 'Ali al-Qāriā *Daw-ul-me'ālī li bad-il-*

¹ Al-Maturidi, An-Nasafi, Abu Hanifa, Ibn Tajmiyya, Al-As'ari i dr.

² Prije nekoliko godina bilo je planirano obilježavanje stogodišnjice Rijaseta, u sklopu čijeg programa je trebalo istražiti razna područja islamskih znanosti i doprinosa u nas. Meni je bilo palo u obavezu obrada doprinosu u akaidskoj nauci. Sakupio sam vrijedan materijal, ali nakon odustajanja od obilježavanja tog datuma i navedeni materijal je i dalje nesređen i neobraden.

³ Ja sam do sada objavio Al-Maturidijev *Traktat o islamskom vjerovanju*, An-Nasafijev *Akaid*, pred čitaocima je prevod *Bed-u al-amaliye* i u rukopisu je pripremljen prevod *Qaside an-Nuniyye*.

⁴ Prema kazivanju h. Fejzullaha ef. Hadžibajrića *Bed-u al-Amaliyu i Qasidu an-Nuniyyu* je predavao hfvz. Hamdi ef. Berberović.

⁵ Nezir ef. Elkaz, muderris u Travniku, rodom iz Prusca kod D. Vakufa.

⁶ Predavao Derviš ef. Spahić, muderris iz Pojska kod Zenice.

āmâlî, kao i neka druga djela dostupna tadašnjim muderrisima primjerena planiranom nastavnom programu tog predmeta.

Qasida *al-Amâlî* po obimu je malo djelo od 67 normiranih distiha kroz koje su na majstorski stručan i nadahnut način izložena glavna pitanja islamskog vjerovanja (akaida): O Božijem tevhidu, atributima, vjerovjesništvu, mu'džizama, islamskoj eshatologiji itd.

To nije tipično književno umjetničko djelo u stihu, koje strogo ima svoj početak, sredinu i kraj, koje se razvija polazeći od inspiracijskih poticaja da bi se došlo do zaokružene jedinstvene sadržajne strukture. Da nije prvog i poslednjeg stiha, u kojima se, prirodno, govori o razlogu pisanja djela i izražava veličanje i pohvala vrijednosti samog inspiracijskog poticaja, svakim njenim stihom bismo mogli započeti nizanje. S druge strane, stihovi se međusobno prepliću i, u svoj svojoj ljepoti, tematski naslanjavaju jedan na drugi. Želeći zaokružiti sliku o al-Amâlijii možemo kazati da je ona sastavljena od distiha koji imaju, sami po sebi, koherentnu značenjesku strukturu.

Pisac *Al-Amâlige* je 'Ali ibn 'Usman Siradžuddin al-Uši al-Fargâni al-Hanâfi, um. 569/1173. godine.⁷ Ismail-paša al-Bagdadi navodi da je umro 575. h. od kuge, da je u fikhu slijedio hanefijsku pravnu školu i bio dobar pravnik.⁸ O njegovom životu se skoro ništa ne zna. Uglavnom se proslavio po ovom djelu. U daleka i nesigurna vremena, bez odgovarajućih podataka u izvorima, nije moguće prodrijeti. Takvih slučajeva ima mnogo, jer autori sami o sebi nisu ništa kazali, pa ako njihovi savremenici nisu o njima nešto potpuno ostavili, ostale su buduće generacije uskraćene značajnih informacija. Tako se često dešava da pred sobom imamo značajno djelo a da jedva znamo ko mu je autor, a kamo li da nešto više znamo o njegovom životu, radu i djelovanju.

Zbog oskudnih podataka o životu, radu i djelu Al-Farganija, možemo samo kazati da je, i pored uvjerenja da je on bio daleko plodniji pisac od onoga čime danas od njegovih djela raspolaćemo, napisao sljedeća djela:

1. *Qasida al-Amâlî*, koja se spominje pod raznim imenima.⁹
2. *Guraru al-ahbâr wa duraru al-âs'âr*, djelo koje sadrži izbor od hiljadu hadisa raspoređenih u stotinu poglavljja.¹⁰
3. *Al-Fatâwâ as-Sirâzîyya*, zbirka njegovih fetvi.¹¹
4. *Mašâriqu al-anwâr wa šârhu nisâbu al-ahbâr*.
5. *Nisâbu al-ahbâr li tazkirati al-ahyâr fi muhtasari Gurar al-ahbâr*.

⁷ Brock. G I, 429-430; S I, 764-765.

⁸ *Esmau-l-muellîfîn*, Istanbul 1951, I, 700. Ima mišljenja da je umro 660/1261. (HH, br. 733); 575/1179 (Dobrača, *Katalog*, I, 67-395 i dr.

⁹ Pojavljuje se u stampi vrlo rano, na Istoku i na Zapadu. U zbirci značajnih tekstova *Medîmu'a muhimmat al-mutûr* u Kairu se štampa i ova kasida 1273, 1281, 1295 i 1323.h., u Singapuru 1295.h., u Delhipu 1317.h. u prevodu i prepjevu na hindu od Mevlana Nazir Ahmed Hana, i mnogo puta kasnije, sve do naših dana.

¹⁰ Manuskript ovog djela se nalazi u Berlinu (*Ahlwardt*, br. 1/1330), Kairo (*Katalog*, str. 444) idt.

¹¹ H. Halifa kaže (br. 8767) da je ovo djelo završeno u Ušu 569/14. avgusta 1173. Štampano je u Kalkuti 1243. h. Brockelmann spominje još dva izdanja ovog djela.

6. *Jawâqîtu al-ahbâr.*

Al-Farganija kratko spominje 'Abdulqadir ibn abu al-Vafa al-Quršî u djelu *Al-Džavahiru al-mudietu fi tabaqâti al-hanafiyya*.¹² Djelo je Al-Fargani napisao 569/1173. godine i naslovio ga *Al-Qasidatu al-lâmi'a at-tawhîd*, poznatije pod naslovima: *Bad-u al-Amâlî* ili po početnim riječima *Qasîdatu jeqûlu al-'abd*.¹³ Spomena o djelu i autoru ima i u *Madžmu'atu muhimmati al-mutûn*¹⁴ i u marginalnim bilješkama Saffânatu an-nadžâ' od Selima ibn Sumejra.¹⁵ Na indijskim prostorima ovo djelo je prezentirao Meylevi Muhammed Nazir Ahmed Han.¹⁶ Koliko je doživjelo izdanja teško je reći, jer je interes za ovom Qasidom bio živ sve do naših dana. O prepisima da i ne govorimo, jer je njih toliko u raznim bibliotekama u svijetu da ih je nemoguće prebrojati.

Isto tako, brojni su komentari na ovu Qasidu o kojima se u izvorima daje obilje podataka. Među najstarijim se spominje Komentar od Muhammada ibn Bakra ar-Razya, pisca *Tuhfatu al-muluka* (660/1262) pod naslovom *al-Hidayatu min al-i'tiqâdi li kasratî nefî bayna al-'ibâd*.¹⁷

U istanbulskim katalozima kao poznati komentar ovom djelu spominje se Al-Dav-u al-lâmi' od 'Ali ibn Sultan Muhammed al-Qâri al-Harevî (um. 1014/1605), koje je napisao četiri godine prije svoje smrti u Mekki.¹⁸ Ovaj komentar na turski jezik preveo je Husni-efendija 1204. h. U Kairu je štampan jedan komentar Al-Amalije od nepoznatog pisca (1309.h.) pod naslovom *Tuhfatu al-e'âlî*. Takođe su štampana dva komentara na ovo djelo na perzijskom jeziku pod naslovom *Nazmu al-leali*, jedan od Muhammeda Behâš Refikija (1869), a drugi od Ahmeda Dervize Nenkerharija (Lahor, 1891. i 1900.). Poznat je takođe komentar na turskom jeziku pod naslovom *Marrahu al-me'âlî* od Ahmada 'Asima Ajnitabija, (Istanbul, 1304.h.) i komentar od Islambulija od koga se jedan primjerak manuskripta čuva u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu (R-1102,2). Takođe postoje komentari: od Karasija,¹⁹ od Bergilija,²⁰ od nepoznatog pisca,²¹ od Muhammada ibn Sulajmana al-Halabi al-Rajhani pod naslovom *Nehjetu al-lelâlî li šarh Bed-u al-emâlî*,²² od Ebu Fadla al-Nalasti Iftihara²³ od Mustafe ibn Jusufa ibn Murada Eyyubi-zadeta - Šejh Juje (1651-1707) pod naslovom *Badru al-*

¹² Štampano u Hajderabadu 1332.h., I, str. 367-368.

¹³ Z.D.M.G., br. 16, str. 865; FLUGEL, III, 94; Brock., I, 429; ZETTERSTEEN, 152,25; F.Spaho, Arapski, persijski i turski rukopisi, I, Sarajevo 1942, str. 58.

¹⁴ Kairo 1273, 1295 i 1323.h.

¹⁵ Singapur, 1295.h.

¹⁶ Delhi 1317.h. Djelo je preveo na jedan od lokalnih jezika.

¹⁷ GALJ, str.383.

¹⁸ Štampano: Istanbul 1293.h.;Bombaj 1295.h.;Delhi 1884. U Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu ima preko dvadeset manuskriptata ovog komentara.

¹⁹ GHB, Sarajevo, R-1102, Dob. I, 428.

²⁰ GHIB, R-2677, Dob. I, 433.

²¹ GHIB, R-1287, Dob.I, 433; R-1737,Dob.I, 187;R-3559,Dob.I, 436; R-1753,Dob.I,481,na arapskom,R-3936,Dob.I,432,na turskom.

²² GHB,R-1611,Dob.I,430.

²³ GHB,R-3630,Dob.I,487.

me'ālī šerhu Bed-u al-emālī fi al-'aqāid,²⁴ od Muhammada Šukrija na turskom jeziku,²⁵ od Fadla al-Karabagija, na čiji komentar je glose napisao Šejh Jujo²⁶ i brojni drugi komentari ove Qaside.

U mnogobrojnim bibliotekama i arhivima mogu se naći prevodi ove kaside, posebno na turskom i perzijskom jeziku, od poznatih i nepoznatih prevodioča,²⁷ što upućuje na zaključak da se, zaista, radi o djelu od velikog značaja i važnosti, za kojim je bila zainteresirana naučna javnost od vremena njegovog nastanka pa do današnjih dana.

Prevod ove Qaside je nastao 1985. godine u vrijeme naših redovnih aktivnosti u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu, a na poticaj dra Ahmeda Smajlovića, profesora akaida i islamske filozofije na Islamском teološком fakultetu u Sarajevu, koji je namjeravao, nakon objavlјivanja ovog rada i prevoda djela, sa svojim studentima proučavati ga. Pošto on nije više među živima i ovim putem mu iskazujem dužnu zahvalnost.

²⁴ Orientalni institut u Sarajevu, 57/5 ili 237, 2, rukopis iz 1100/1688-9; M.Handžić, *Književni rad Bi'll Muslimana*, Sarajevo 1934,9.

²⁵ Štampano u Istanbulu 1305.h.

²⁶ Autograf ovog djela se nalazi u Arhivu Hercegovine u Mostaru pod br.R-334,2.

²⁷ Npr. Ahmed ibn Mustafa Lâli (971/1563), *Terdžume Qasidetu Bed-u al-amali bi-t-turkiyya* (GIIB, R-3630); od nepoznatog pisca prevod *Jaqulu al-'abd* na persijskom jeziku (Arhiv Hercegovine, R- 510,7), itd.

'Ali ibn 'Usman Sirādžuddīn al-Fargānī

QASIDA BAD-U AL-AMALI

1. Nakitih ja, rob Allahov,¹ u *Bed-u al-Amaliji* svojoj,
struku bisera o jednoti Gospodarevoj.²
2. Oduvijek je Stvoritelj svijeta čitavoga,³
i opisan svojstvima savršenstva uzvišenoga.⁴
3. On je vječno Živi i Kreator svega,
On je Istina, Svemoćni i Uzvišeni.⁵
4. Po Njegovoj volji se dešava dobro, čak i zlo ružno,
mada je nezadovoljan s onim što je besmisleno.⁶

¹ Iskazuje svoje uvjerenje i malenkost naspram veličine Boga. Robovanje Bogu, u pravom smislu te riječi, predstavlja potpunu predanost Njemu, živeći u skladu sa Njegovim zapovijedima i zabranama. To robovanje iskazuje se kroz aktivni život a ne fatalističku pasivnost. To je vrhunска sloboda...

² Ibn ebu Hadid vidi:

Allahami! Musa, Isa i Muhammed nisu znali,
a ni Džibril, iako se do uzvišenog odredišta penje,
ni prosta duša, ni zdravi um - ne znaju Tvoju suštinu,
osim da si Vječan i jedini!

Vjerovanje u Allahovu jednotu (tewhid) duša je islama, temelj islamske akide i osnova svih vjerničkih aktivnosti, tj. da je sve u ime Boga. Islamski tewhid je vrhunsko poimanje vjere. (Usp.: al-Maturidi, „Traktat o islamskom vjerovanju“, *Islamska misao*, 7/1985, br. 76, str. 20; an-Nasaffi, „Akaidu an-Nasafi“, *Glasnik VIS*, 48/1985, br. 6, str. 676; 'Ali ibn Sultan Muhammad al-Qârif, *Šarh al-Amâli*, Istanbul, 1316.h., str. 3.)

³ Bog je vječan. Bio je Stvoritelj i prije stvaranja ovoga svijeta. Po učenju sunnija, ko bi tvrdio da Bog nije bio Stvoritelj prije stvaranja ovog svijeta, zanijekao bi Ga. Al-Maturidi konstatiše: „Svijet ima svog stvoritelja (Sâni) koji je vječan. Kada Stvoritelj ne bi bio obuvijek bio bi počtan (nastali), a nastalo mora imati onoga ko ga je stvoro...“ (Ibid, 20).

Učenje o slučajnom nastanku svijeta u islamu je neprihvatljivo. Takođe, učenje materijalista (dehrijuна). „Zar su oni bez Stvoritelja stvoreni ili su oni sami sebe stvorili? Zar su oni nebesa i Zemlju stvorili? Ne, oni neće da vjeruju.“ (Kur'an 52,35-36). Naše poimanje svijeta ne može se ute-meljiti na „slučaju“. Danas ne postoji ozbiljan naučnik koji bi se usudio braniti teoriju slučajnog nastanka čovjeka i svijeta. Svakim danom sve je više onih koji upućuju na postojanje stanovitog nauma, stanovita Uma u pozadini pojavnog svijeta koji nas okružuje. Mikrobiologija je utvrdila da se oblikovanje živih stanica, velikih molekula, proteina ne može protumačiti bez određene strukture planiranja. Zadubivši se u sebe, otkrivamo znakove o postojanju duhovnog, neumrlog načela. Kao što se svijet ne može protumačiti „slučajem“, ni čovjek se, isto tako, ne može protumačiti samo fizičkom i hemijskom.

⁴ Zdravim rasudivanjem dâ se ustanovaći da postoji razlika između Stvoritelja i stvorenja. Te razlike, međutim, su nepojmljive. Bog ni po Biću ni po atributima nema sličnosti sa stvorenjima. On je savršen!

⁵ Život je atribut Bića. Nezamislivo je da nije živ onaj koji stvara. Takav stav je i o drugim atributima: znanju, volji, moci itd. Kaderije i mutecilije imaju drugačije stavove, prije svega poriču navedene atribute. Gornji stih iznosi stav sunnija i daje odgovor na suprotna mišljenja. (Takođe vidi stav al-Gazalija i ibn Rušda u: Nedim al-Džisr, *Vjerovanje u Boga u svjetlu filozofije, nauke i Kur'ana*, Sarajevo, 1984, str. 63-64).

⁶ Ništa se ne može desiti mimo Božije volje. Međutim, sa nekim djelima On nije zadovoljan. Ovo je stav al-Maturidija koji potkrepljuje Kur'anom (6,125 i 72,30). Usp. „Traktat...“, ibid, str. 21, kao i an-Nasaffi, „Akaid...“, ibid, str. 677.

5. Allahova svojstva nisu Njegovo biće,
a ni nešto drugo izvan Njegova bića.⁷
6. Svojstva Bića i kreacije, sva,
od praiskona su i imuna od nestajanja.⁸
7. Kažemo za Allaha: Nešto, ali ne kao nešto drugo,⁹
i Bićem koje je izvan svih šest strana¹⁰
8. Ime nije nešto drugo od Imenovanog,
tako su shvatili oni koji zdrav razbor imaju.¹¹
9. Moj Gospodar nije ni materijalan, ni tjelesan,
niti je neko cijelo, ni dio nečega.¹²

⁷ Ovo pitanje je stalna tema u akaidskoj nauci. Autor je izložio stav ehlī-sunneta. Ebu Hanifa mu je prvi dao navedenu formulaciju a kasniji autori su je ponavljali. Tako el-Maturidi veli: „Božiji atributi nisu On, a ni nešto drugo mimo Njega, kao npr. boja u nečemu. Atributi nisu nastali, bilo da se radi o atributima stvaranja ili o atributima Bića.“ (Ibid,20). Isto mišljenje daje an-Nasafi. (Ibid, 676). Ovu tešku formulaciju „da atributi nisu identični sa Božanskom suštinom, niti su različiti od nje“ pokušao je razjasnit i pojednostaviti služeći se negativnom mutezilijskom dijalektikom koja u krajnjoj liniji potiče od neoplatonizma. (Fazlur Rahman, *Duh islama*, Beograd, 1983, str. 137) Naš poznati naučnik Hasan al-Qašī al-Aqhsārī (1544-1616) u svom djelu *Rewdatu al-džannat fi usūli i'tiqādāt* veli: „Njegova svojstva nisu ista što i Njegovo Biće, jer nije moguće da svojstvo bude isto što i biće koje ima to svojstvo, a nisu ni potpuno nešto drugo, jer prema običaju upotrebe riječi, kad se kaže 'drugo' razumijeva se drugo lice osim prvog, a svojstvo nije lice, te prema tome, ne može ni biti nešto potpuno drugo...“ Vjerovatno je na al-Qafīn stav o Biću i atributima reagovao naš poznat pjesnik iz Dobruna kod Višegrada Vahdeti označavajući takvo rezonovanje praznim govorom, nerazumijevanjem Božije jednoće i ukupnog učenja o tevhidu i egzistenciji. (Vidi, dr Muhammed Hadžićahić, „Hamzevija sektu i njen osnivač Hamza Bošnjak“, *Život*, 25/1976, br. 1, str. 88.) Takode vidi naš rad, „Pitanje Božijih atributa u djelima Ebu Hanife“, *Islamska misao*, 2/1980, br. 19, str.18-19.

⁸ Vidi naš rad, „Pitanje Božijih atributa u djelima Ebu Hanife“, ibid, str. 18-19; Hilmo Neimarlija, „Allahova svojstva-negativna ili negirajuća“, *Preporod*, 10/1979, br. 4/204, str. 3.

⁹ Abu Hanifa se prvi pojavljuje sa stavom: „Allah je Nešto“, pa kaže: „On je Nešto, ali ne kao druge stvari. 'Nešto' označava Ono što sigurno opстојi bez tijela, supstancije, oblika, granica, suprotnosti, prilike i lika.“ (Fīkh-al-akbar“, *Islamska misao*, 2/1979, br. 13, str. 10.) Ovaj problem je povlačen živu polemiku između maturidija i mutezilija. Maturidin stav je: „Mišljenje o 'Nečemu' podrazumijeva shvatanje egzistencije, ali ne u formi tijela!“ Potom dodaje: „Ono što ne postoji nije ništa“, čemu je suprotan stav mutezilija.“ („Traktat...“, ibid, str. 21.) Džehmije drže neshvatljivim opisivanje Boga kao Nešto jer to daje mogućnost upoređivanja sa onim što je 'nešto' drugo i što je stvoreno.

(Ali al-Qari, *Šarhu al-Amāli*, str. 6)

¹⁰ Ovo je odgovor mutezilijama i kaderijama koji kažu: Bog je na svakom mjestu! Takođe i muščebihijama i kerramijama na njihovu tvrdnju: Bog se nalazi na Aršu! Međutim, Allah je Gospodar svakog mjestra, On je stvorio Arš i ne ovisi o njemu... (Ibid, str. 7). At-Tahavi to pitanje razrješava jednostavno i efikasno: „Allah je izvan granica, poimanja, uslova, dijelova i stvari. Ne ograničava ga šest strana kao što je slučaj sa ostalim stvorenjima. (Abu Dža'far at-Tahavi, „Tahavijev akaid“, *Islamska misao*, 8/1986, br. 85-86, str. 7).

¹¹ Ime i imenovani su jedno, veli Maturidija, kako se to vidi iz ajeta: „Hvali ime Gospodara svoga...“ (Kur'an: 87,1), jer kad bi se to odnosilo na nekog drugog a ne na Njega, naredba bi se odnosila za hvaljenje nekog drugog mimo Allaha Uzvišenog. Neki vele, nastavlja al-Maturidi, da je ime nešto drugo a ne On, shodno Božijim riječima: „Allah ima najljepša imena.“ (Kur'an: 7,180), jer kad bi On bio što i Njegovo ime, kažu oni, došlo bi do višebrojnosti Bića... („Traktat“, ibid, str. 20) Ibnu al-Džema'a veli da je čuo od svojih profesora da su se čudili kako je moguće da se razumni ljudi razilaze oko ovog pitanja... (Šarhu al-Amāli, str. 7)

¹² Al-Maturidi o ovome veli: „Stvoritelj niti je akcident niti supstanca. Supstanca je korijen složenih akcidentata, atom koji se ne dijeli, nije aktivan, niti ima moć shvatanja i razmišljanja. Stvoritelj je jedan, sam po Sebi opstoji, posjednik je atributa koji su, neshvatljivim nekim, suprotni jedni drugima. Nemoguće je da Stvoritelj bude formiran od složenih egzistenata ili da On bude 'njedra' u koja se smještaju stvorenja i akcidenti. On je nepojmljiv kao tijelo... („Traktat...“, ibid, str. 20)

10. Priznajemo umom svojim postojanje jednoznačne supstancije,
ali ipak, ne upuštajući se u opise toga, moj rode.¹³
11. Kur'an nije stvorenje uzvišenog Gospodara,
Vec je pravi govor Njegov, bez riječi i jezika.¹⁴
12. Allah je Gospodar Arša i iznad Arša,
bezmjestan je, neopisiv i neovisan od bilo čega.¹⁵
13. Milostivom Bogu niko i ništa ne sliči,
Upoređivanja se čuvaju, redom, svi muslimani.¹⁶
14. Uzvišeni Gospodar je vječan, a ne vremenit,
jer ne podliježe dimenziji vremena, niti kakvih stanja.¹⁷
15. Moj Gospodar nema potrebe za ženama,
nema poroda, ni ženskog, ni muškog.¹⁸
16. Allahu nije potreban pomagač, a ni branioc kakav,
On je sâm Sebi dovoljan, Veličanstven je i Uzvišen.¹⁹

¹³ An-Nasafi kaže: „Svijet u svom totalitetu je proizveden. Prema tome, svijet je u osnovi supstancija i akcidencija. Svijet supstancije je onaj koji bivstvuje sam po sebi, a može biti složen kao tijelo ili jednoobrazan (jednoznačan) kao atom koji je nedjeljiv.“ („Akaid...“, ibid, str. 676). Ehli-sunnetski naučnici, koji su se bavili ovim pitanjima, utvrđili su postojanje nedjeljive egzistencije, koja je spojiva sa drugim egzistencijama a sama je nedjeljiva. Najtortodoksniji o ovome nisu htjeli raspravljati držeći to novotarijom (bid'a), filozofskom i mutesilijskom zamkom. U jednom manuskriptu u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu (R-6740, fol. 80b) stoji ova zabilješka: „Supstancija ('ajn) ne postoji po sebi. Ili je sastavljena (murekkeb) što odgovara tijelu (djism), ili nije sastavljena, pa je dio (džuz'), koji je nedjeljiv, a to je atom.“

¹⁴ Polemike o Kur'antu kao Božnjem govoru nastale su kada su mutesilije uspostavili tezu da je Kur'an stvoren i nastao. U aksajskoj nauci ova rasprava ima značaj i svoje mjesto. Ibn Tajmija je osporio stav mu'tezilija i eš-arija o ovom pitanju, valorizujući mišljenje selefista. Njegova formulacija ide do tvrdnje o bitnom govoru Boga... Raspravu o ovom pitanju vidi: Al-Maturidi; Traktat..., ibid, str. 21; at-Tahavi, „Akaid...“, ibid, str. 6; Abu Hanifa, „Fikhu al-akbar“, *Islamska misao*, 2/1979, br. 13, str. 10.

¹⁵ „Istiva' Arša“ tretira Kur'an na sedam mesta. To je tajna ciju suštinu čovjek nikada neće saznati. Ne može se podrazumijevati kao sjedenje na Aršu, jer bi to vodilo lociranju Boga, što je apsurd. Više vidi naš rad: „Pitanje istiva-a“, *Islamska misao*, 2/1980, br. 20, str. 27, kao i: 'Abdul' aziz Muhammad as-Salman, *Al-Kavâsi'f al-džâliyya*, Rijad, četvrtvo izdanje, str. 269-281.

¹⁶ Smatramo ispravnim stanovište Selefa, koji su nejasni i dvosmislene ajete i hadise tekstualno prihvatali. Um prihvata razliku između Stvoritelja i Njegovih stvorenja, Njegovih i njihovih svojstava, te da je ta razlika nesrazmjerna i neuporediva. Međutim, kada se umu postavi pitanje: Kakav je Allah?, on ostaje zapanjen od samog pitanja, ne može da kaže bilo šta, jer je odgovor izvan granica svijeta u kojem razum uspiješno djeluje. Konačno, nemoguće mu je da shvati bit materijalnog svijeta oko sebe, razne fenomene, sâmō svoje biće i dušu, a kako da pojmi Apsolutnog? Šire vidi naše rade: „Mušebbihijska frakcija i njeno učenje“, *Islamska misao*, 7/1985, br. 77, str. 18-23; „Jedullah u shvatanju Abu Hanife“, *Islamska misao*, 2/1980, br. 20, str. 26, kao i: Muhammad al-Gazali, *'Aqidatu al-muslim*, Kairo, 1960, str. 40-42.

¹⁷ An-Nasefi veli da On „nije kompleksan niti konačan, nije opisiv agregatnim stanjima niti se može kvantitativno odrediti, ne može se locirati niti smjestiti u vremenske tokove i nije antropomorfian.“ („Akaid...“, ibid, str. 676, takođe: at-Tahavi, „Akaid...“, ibid, str. 6)

¹⁸ Autor se osvrće na vjerovanje kršćana i makedonskih idolopoklonika. Kur'anski stav je jasno izražen u ajetima: 5,73 i 75; 17, 40; 43, 19. Vidi šire: al-Gazali, 'Aqidetu al-muslim, ibid, str. 51-96.

¹⁹ Usp. bilješke br. 17 i 18.

Ibnu al-Džema'a veli da autor ovim stihom pobija vjerovanje kršćana, idolopoklonika i dualista-maga koji vjeruju u dva božanstva. Kur'an veli: „Allah kaže: Dvojici bogova se ne klanjajte! - samo je jedan Bog, i samo se Mene bojte!“ (16,51), kao i: 17,111.

17. Usmrtice čitav svijet,²⁰ potom novi život dati,²¹
i svakome nagradu il' kaznu prema zasluzi odrediti.²²
18. Na dobra djela uzvratiće: džennetima, nagradama,
nevjerni će kušat' kazne u nesnosnim džehennemima.²³
19. Džehennem i dženneti imaju trajan vijek,²⁴
stanovnici njihovi tu će ostati za navijek.²⁵
20. Vjernici će vidjet Boga al' ne pitaj: Kako?
Za to primjer nećeš naći jer je umu neshvatljivo.²⁶
21. Najveća je to blagodat vidjet Njega, šta ćeš više,
i gubitak svima onim' okrenutim od Istine.²⁷
22. Ono što je bolje za čovjeka, nije obaveza
na Uzvišenog i Časnog Upučivača.²⁸
23. Stroga je dužnost vjerovati poslanike sve,²⁹
i meleke plemenite-od Allaha obdarene.³⁰
24. Vjerovati da je Pečat poslanikâ prvi od stvorenja,
i vjerovjesnik časni, iz roda hašimijskoga.³¹
25. Pejgamberški on je imam, u to niko i ne sumnja,

²⁰ Usp. Kur'an: 3,185.

²¹ Usp. Kur'an: 23, 15-16; 22, 5-7. Takođe: Mehmed Handžić, „Razlozi koji opravdavaju nužnost ponovnog proživljjenja“, *Glasnik VIS-a*, 29/1966, br. 3-4, str. 92-100.

²² Usp. Kur'an: 2,134 i 139.

²³ Usp. Kur'an: 3,136;29,58;39,74;18,105;24,39;27,4. itd.

²⁴ Usp. al-Maturidi, „Traktat...“, *ibid*, str. 24

²⁵ Usp. Kur'an, o patnjama: 10,81-82; 50,28-29;45,21.itd., o nagradama; 70, 38-39;16,32,45,21.itd.

²⁶ Vidi: Fadlu-l-Kerim, „Gledanje u Allahovo uvišeno Biće“, *Islamska misao*, 1/1979, br. 6, str. 14-17; Mehmed Handžić, *Ilmu-l-kelam*, Sarajevo, 1934, str. 30; al-Adžiri, *Kitabu at-taṣdīk bi an-nazari ilallahi te’āla fi al-āhireti*, Rijad, 1405.h.; an-Nasafi, ‘Akaid...“, *ibid*, str. 676; al-Maturidi, „Traktat...“, *ibid*, str. 20; at-Tahavi, „Akaid“, *ibid*, str. 6.

²⁷ Usp. izvore po bilj. br. 26.

²⁸ Bog je čovjeku dao punu slobodu u izboru vjerovanja ili nevjeronovanja, pokornosti ili neposlušnosti. Dao mu je razum, Objavu, vjerovjesnike... Usp. al-Maturidi, „Traktat...“, *ibid*, str. 22; an-Nasafi, ‘Akaid...“, *ibid*, str. 678. Što se tiče drugih pitanja, ljudski sud je relativan: nekad misli da je nešto dobro za njega a to bude loše, i obratno. Dobro dolazi od Boga, a što loše zadesi čovjeka to je posljedica njegove zloupotrebe Božijih blagodati, odnosno nepravilne procjene u slobodnom djelovanju.

²⁹ Usp.: al-Gazali, ‘Akidetu al-muslim, *ibid*, str. 195-220; Muhammed Abduhu, „Vjerovjesništvo Muhammeda, a.s.“, *Islamska misao*, 7/1985, br 83, str. 14-17; Handžić, *Ilmu-l-kelam*, *ibid*, str. 37-57; Šeyh Mansur 'Ubayd „Al-īmanu bi ar-rusul as-sābiqūn“, *Minbar al-islam*, 35/1977, br. 8, str. 65-66.

³⁰ Šire vidi: Kasim Hadžić, „Kur'an o melekima“, *Takvim*, 1984, str. 35-57; Al-Majdani, „Vjerovanje u meleke i džine“, *Preporod*, 16/1985, brojevi: 17, 18 i 19, str. 4; Kasim Hadžić, „Iblis nije melek“, *Islamska misao*, 2/1980, br. 22, str. 22-24.

³¹ Šire vidi: M. Abduhu; Vjerovjesništvo..., *ibid*, str. 14-17; Ibrahim Hodžić, „Kur'an o Muhammedu, a.s.“, *Preporod*, 7/1976, br. 6/133, str. Šaban Hodžić, „Kur'an je najveća Muhammedova a.s., mudžiza“, *Glasnik VIS-a*, 2/1934, brojevi: 7,8,9,10., a postoji i separat.

- kruna časnih i čestitih, bez njihovog protivljenja.³²
26. Vjerozakon će Mu trajat dok je svijeta i vijeka, do Sudnjeg' časa i odlaska s' ovog' svijeta.³³
 27. Događaj miradža, to je istina prava, potvrđen Kur'anom i hadiskim tradicijama.³⁴
 28. Uistinu, svi su poslanici bili sačuvani od grijeha, svjesnih ili nesvjesnih.³⁵
 29. Ni jedan od poslanikâ nije bio ženskog roda,³⁶ ni rob, niti lika pokuđenoga.³⁷
 30. I za Zulkarnejna ne zna se da li je bio poslanik,³⁸ i za Lukmana, pa, čuvaj se rasprave oko tog.³⁹
 31. Isa će sigurno doći⁴⁰ i uništiti tada,

³² Tirmizija bilježi sljedeći hadis: „Svi će Božiji poslanici, od Adema pa do posljednjeg, biti na Sudnjem danu pod mojom (Muhammedovom, a.s.) zastavom, ali se ja time ne uzdižem.“ Po jednom mišljenju *al-asfiјā* (odabranii) se misli na evlike, prave alime, šchide i prave pobožnjake, a po drugom, misli se na sve ljudе koji su se svojom čistotom i čednošću uzdigli na stepen odabranih ljudi. (al-Qari, Šerh al-Amali, ibid, str. 18-19). Takođe: Sejjid Hasejn Nasr, „Posljednji Poslanik i univerzalni čovjek“, *Islamska misao*, 5/1983, br. 50, str. 15-25; Rešid Hafizović, „Poslanička navještenja 'Radosne vijesti' o dolasku poslanika Muhammeda, a.s.“, *Takvim*, 1986, str. 77-96; 'Abdulahad Dawud, *Muhammad in the Bible*, Katar, 1980; 'Abdulhalik Atije Nusajr, „Raniji vjerovjesnici i objave najavili su Muhammedovo poslanstvo“, *Islamska misao*, 5/1983, br. 59-60, str. 30-32.

³³ Vidi, S.H.Nasr, „Islam-posljednja i praiskonska vjera“, *Islamska misao*, 7/1985, br. 83, str. 3-13; M. Abduhu, „Vjerovjesništvo Muhammeda, a.s.“, *Islamska misao*, 7/1985, br. 83, str. 14-17; Adem Abdullah al-Eluri, „Nubuvvet i risalet kod sljedbenika islama“, *Islamska misao*, 6/1984, br. 72, str. 9-20.

³⁴ I danas su žive rasprave o israu i miradžu. Ehli-sunnetski stav je: Poslanik ga je doživio u budnom stanju, duhovno i tjelesno. Vidi više: 'Abdulhalim Mahmud, „Isra i miradž kroz Kur'an i Sunnet“, *Islamska misao*, 3/1981, br. 30, str. 32-37; Imnan N. Husejn, „Značaj miradža“, *Islamska misao*, 6/1984, br. 64, str. 14-16; Ibrahim Hodžić, „Svjetlo i glas miradža“, *Glasnik VIS-a*, 37/1974, br. 7-8, str. 298-302.

³⁵ Al-Maturidi smatra da su vjerovjesnici bili sačuvani od velikih (kabair) grijeha a ne od malih. („Traktat...“, ibid, str. 25.; al-Aluri, „Nubuvvet i risalet...“, ibid, str. 10-11.)

³⁶ Stanovište je svih akaidskih naučnika da ni jedan vjerovjesnik nije bila žena. Ibn al-Andalusi tumačeći kur'anski ajet: „Mi smo i prije tebe samo ljude kao poslanike slali i objavljivali im - pitajte sljedbenike Knjige ako ne znate.“ (16-43) smatra da su i neke žene primale neku vrstu objave putem meleka kao: Sara, majka Ishakova, a.s., Musaova, a.s., majka, Merjema... Drugi dodaju i: Hawwa, Hadžera i Asija. Usp. A. al-Aluri; Nubuvvet i risalet...“, ibid, str. 11-12.

³⁷ Al-Aluri, ibid, str. 12-13.

³⁸ Vidi više: „Ko je bio Zul-Karnejn?“, sa arapskog: A. Hukić, *Glasnik VIS-a*, 26/1963, br. 0-10, str. 388-390.

Prema al-Aluriju, Zul-Karnejn je bio Božiji poslanik, na osnovu ajeta 18, 86-88. U Ibn Asakirovoj zbirci hadisa se bilježi Poslanikova predaja: „Ne znam o Zul-Kamejnju da li je bio vjerovjesnik ili kralj? (al-Aluri, „Nubuvvet i risalet“, *Islamska misao*, 6/1984, br. 71, str. 22-23.)

³⁹ Al-Aluri, ibid, str. 23. Lukman je bio Nubijac, crmac. Kur'an o njemu veli da mu je Allah dao mudrost... (31,12-19).

⁴⁰ Većina komentatora *Kur'an* ajet 4,159 smatraju dokazom Isaovog ponovnog dolaska na ovaj svijet. Ibn Tejmije drži hadise o ponovnom dolasku Isaa, a.s., na stepenu tevatura. ('Abdul-aziz ibn Abdullah ibn Báz i dr., „Fetâwâ 'an al-Mesij alayhisselam“, *Medželletu al-buhūs al-islamiyyati*, 12/1405, str. 108.) Takođe vidi: Ibn Kesir, 'Alamatu al-Qijame, Kairo, 1980, str. 105-111; an-Nasafi, „Akaid...“, ibid, str. 687.

- napasnog Dedžala, podlog smutljivca.⁴¹
32. Keramet evlje moguć je na ovom svijetu,
to je istiniti dar odabranom čovjeku.⁴²
33. Velija, bilo kog vremena, ne može nadmašiti,
plemenite pejgambere u stepenu i časti.⁴³
34. Es-Siddiku pripada prvenstvo jasno,
pred drugim ashabima! To govorim glasno.⁴⁴
35. I al-Faruku, u vrijednosti, naprijed se mjesto daje,⁴⁵
ispred Osmana Zunnurejna, cijenjenog zeta Poslanikova.⁴⁶
36. A on, Zunnurejn, u prednosti je i vredniji,
od neustrašivog junaka Alije, lava i delije.⁴⁷
37. A Alija, nakon Osmana, slijedi po vrijednosti,
iznad svih drugih ljudi koji će iza njega doći.⁴⁸
38. Iskrena Aiša, znaj, ima prednosti neke,
po svojstvima svojim od Fatme az-Zehre.⁴⁹
39. Jezid je mrtav, pa ga neće prokljinjati,
niko osim onog ko želi rovariti.⁵⁰

⁴¹ Pojava Dedžala se smatra predznakom propasti svijeta. Vidi: Ibn Kesir, *ibid*, str. 65-104; an-Nasafi, *ibid*, str. 687.

⁴² Usp.: al-Maturidi, *ibid*, str. 25; an-Nasafi, *ibid*, str. 683.

⁴³ Usp. al-Aluri, „Razlika između nubuveta i velajeta“, *Islamska misao*, 6/1984, br.72, str. 20.

⁴⁴ Usp. Kasim Hadžić, „El-hulefau-r-rašidun“, *Preporod*, 6/1973, brojevi: 12,13,14,15,16 i 17, str. 10; al-Maturidi, *ibid*, str. 26.

⁴⁵ Hafiz Muhammed-Hamdi Pandža, Hazreti Omer, I-III, Sarajevo 1933-1935; al-Maturidi, *ibid* str. 26; Šayh Hafiz ibn Ahmad Hakemi, *Al-'Aqidetu al-Islamiyyatu*, str. 95.

⁴⁶ Prema Osmanu je Vjerovjesnik gajio posebnu pažnju. Za njim su bile dvije Vjerovjesnikove kćerke. Ipak mu to nije pribavilo prednosti nad Omerom, r.a. Poslije Omerove tragične smrti Osmana je za halifu izabralo šestočlano Savjetodavno vijeće.

⁴⁷ Osmanove osobine i njegov doprinos islamu dali su mu veće prednosti nad Alijom u procesu izbora za Omerovog nasljednika.

⁴⁸ Izuzimajući trojicu njegovih prethodnika. Šijje mu daju prednost nad svim ashabima a najekstrem niji (gulat) ga uzdižu na stepen veći od poslaničkog, čak ga proglašavaju božanstvom.

⁴⁹ Al-Maturidi prenosi različite stavove o gornje dvije ličnosti, po kojima jedni daju prednost Aiši a drugi Fatimi. (Usp. „Traktat...“, *ibid*, str. 25) Tahavijev stav je odabran: „Ko lijepo govorí o drugovima Resulullahu, a.s., njegovim čestitom ženama i njegovom čestitom potomstvu, bez i najslitije mrlje, udaljio se od licemjerstva.“ („Akaid“, *ibid*, str. 8) Licemjeri su pokušali uništiti ugled Aiše, r.a., o čemu govorí Kur'an, kao i Fatimin opisujući je kao gramežljivu za očevim nasljedstvom. Vjerovatno je, zbog toga, ovo pitanje ušlo u akaidsku literaturu. (Takođe vidi: K. Hadžić, „Ehlul-bejt-porodica Muhammeda a.s.“, *Preporod*, 11/1980, brojevi od 16 do 24, str. 8; dr Ahmed el-Hufi, „Ehlul-bejt fil-Kur'ani-l-kerim“, *Minber al-islam*, 35/1977, br. 11, str. 22-24).

⁵⁰ Prema stavu ehl-sunneta on je griješnik. Jezid sin Muavijin je postao halifa 680. godine a umro je tri godine kasnije. Njegove su trupe na Kerbeli masakrirale hz. Huseina i njegovu pratnju. Šijje, haridžije i mutezilije zahtijevaju njegovo prokljinjanje zbog nemilosrdnog odnosa prema Poslanikovoj, a.s. porodici.

40. Iman oponašatelja je sasvim ispravan,
ovaj stav je na dokazima utvrđen.⁵¹
41. Ko ima zdrav razbor nema ispriku za neznanje,
o Stvoritelju onog sitnog i nepregledne vasione.⁵²
42. Kasno je na smrtnom času reći: Vjerujem!?
ukoliko je život protekao sa nevjernim stremljenjem.⁵³
43. Dobra djela nisu sastavni dio imana,
niti nužni ogranač našeg vjerovanja.⁵⁴
44. Ni nevjerstvom i otpadništвом nije se ogrnuo,
onaj ko je zinaluk, ubistvo ili krađu izvršio.⁵⁵
45. Ko kaže da će napustiti vjeru trenutka nekog,
Kuku njemu, izgubio ju je tog momenta istog.⁵⁶
46. Izgovaranje bogohulne riječi, makar ne osjeć'o tako,
ako je svjesno rečeno izvodi iz vjere, svakako.⁵⁷
47. Vjerniku u stanju pijanstva ne ubraja se u nevjerstvo,
nesvjesno buncanje i naklapanje njegovo.⁵⁸

⁵¹ Tu se misli na one koji prihvataju vjerovanje bez dokaza. Po al-Aš'ariju dokazi su nužni a za al-Gazalija relativni. Prema mucezilijama vjerovanje oponašatelja malo vrijedi. Većina ehli-sunnetskih autoriteta iman oponašatelja drže potpuno valjanum

⁵² Razum je pomagač vjere a tradicija (Kur'an i Sunnet) su njezini stubovi. Cilj akaidske znanosti je trasiranje puta do spoznaje Allaha i Njegovih atributa, priznavanje istinitosti Njegovih poslanika na osnovu čvrstog uvjerenja u kom se, oslonjena na dokaze, duša smiruje a ne na osnovu slijepog imitiranja, veli Muhammed Abduhu u uvodu svog *Risalatu at-tawhid-a*

⁵³ Ovo je kur'anski stav 4,18.

Al-Bagavi u *Tefsiru* tumačeci ovaj ajet smatra da nema vrijednosti kajanja grijesniku kada smrt ugleda, jer uslov je pokajanja ne vraćati se grijehu...

⁵⁴ Aš-Šafi'i u sastav imana ubraja i vršenje dobrih djela dok Abu Hanifa smatra iskreno uvjerenje (at-tasdiq) jedinim uslovom a al-Maturidi mu pridodaje i izjavu vjerovanja (al-iqrar). Šire vidi: „Traktat...“, ibid, str. 22; Ahmed Huršid, „Tevhid, iman i 'amel - osnovne pretpostavke islama“, 1986, str. 17-30.

⁵⁵ Za navedena tri grijeha Šerijatom su propisane kazne kao vid „iskupljenja“. Ehli-sunnet ne pripisuje nevjerstvo osim za širk, suprotno haridžijama i mucezilijama. Uz iskreno pokajanje veliki grijeh postaje mali...

⁵⁶ Ovakav je stav al-Maturidija koji kaže: „Ko bi kazao da će narednog dana postati nevjemik, istog časa postaje nevjemik samim činom svog nevjemičkog iskaza, makar u biti ne bio takav, jer je to učinio svojevoljno.“ („Traktat...“, ibid, str. 24)

Sa drugim grijesima nije takav slučaj. Sama namjera učiniti grijeh ako se ne realizuje, neće biti grijeha, kao što se ističe u jednoj Poslaničkoj izreci: „Ko naumi počiniti jedan grijeh pa ga ne uradi, neće mu se upisati grijeh, a ako ga uradi, upisaće mu se samo jedan grijeh.“

⁵⁷ To je znak ponižavanja vjere i omalovažavanja vjerskih svetišta. Kod većine islamskih naučnika bogohulne riječi izgovorene bez prisile izvode iz vjere. Za to nema ispriku ni neznalica. Neki smatraju da bogohulna riječ ne izvodi iz vjere ako je srce ostalo vjerno. Za ovačve, međutim Ibn al-Džama'a i mnogi drugi ne nalazi nikakvu ispriku. (Šarhal-Amāli, ibid, str. 33)

⁵⁸ Kufr je svjesno i dobrovoljno poricanje, psovanje, omalovažavanje i nipođaštanje vjere i njene institucija. Čovjek u pijanom stanju nema razbora. Prednjeg stava je većina naučnika al-maturidijske akaidske škole na čelu sa osnivačem. (Vidi, „Traktat...“ ibid, str. 24)

48. Nepostojeće ne postoji, za opažanje nije,⁵⁹
kao znanje o mlađaku koji se rodio nije.
49. Postojeće nije kao nastajuće, shvati!
Ovo je ispravan stav, pa ga treba znati.⁶⁰
50. Pojedeni haram, nafaka je, k'o i halal,
makar svako ne prihvatio moj zaključak.⁶¹
51. U grobovima će o jedinosti moga Boga,
biti ponaosob pitana svaka osoba.⁶²
52. Za nijekanje Boga i za grijehu, ma ko oni bili,
Kušat će kaznu u grobu, jer su ružno postupali.⁶³
53. Ulazak ljudi u džennet dobrotom je Boga,
o vi koji se nadate u rahmet Općeg Milosnika.⁶⁴
54. Polaganje računa nakon proživljjenja, to je hakk,
da ne bude kasno, nek se za ovo pripremi svak.⁶⁵

⁵⁹ „Nepostojeće nije ništa“ kaže an-Nasafi, a Šajh Muhammad Abduhu: „Govoriti o spoznaji nemogućeg znači koristiti se metaforom, jer objekat istinske spoznaje mora obavezno imati postojanje prema kome se formira ta spoznaja. Nemoguće, međutim, nije ove kategorije, kao što se vidi u rasudivanju o njemu, a formalno ga je um izmislio da bi predstavom o njemu bio moguć razgovor u teorijskom smislu. „Nešto kasnije veli:“ Apsolutno nepostojeće ne postoji, niti će postojati ikad. Čak ni umu nije moguće predočiti njegovu stvarnost postojećem...“ (*Risalatu at-tawhid*, Kairo, peto izdanje, str. 35.) Mutezilije nepostojeće (ma'dum) drže utvrđenom mogućom činjenicom...

⁶⁰ Autor potvrđuje ehli-sunnetski stav suprostavljujući se mutezilijama koji ove dvije kategorije smatraju jednom, nedjeljivom.

⁶¹ Stav maturidija vidi: „Traktat...“, ibid, str. 22.

⁶² Naš poznati naučnik Hasan Kafi al-Aqisari (um.1616) u svom poznatom djelu *Nūr al-jaqīn* veli: „Učenje o ispitu u grobu od strane dva meleka je na osnovu autoritativnih predaja. Kada nekoj predaji bude potvrđena njena nesumnjiva vrijednost i istinitost, kao što je Objava, to je dužnost prihvatići i vjerovati, ne upuštajući se u bespotrebne rasprave. Razum nije autoritativan da prosuđuje o kakvoći zagrobnih iskušenja i uživanja, ispitivanja umrlih u grobu, jer ponovni kontakt duše sa tijelom nije primjeren ovosvjeskom njihovom odnosu, već je to povraćanje duše u svoje tijelo u grobu na neki drugi način izvan ovosvjetskih spoznaja obzirom da će tijelo biti proživljeno tek na Sudnjem danu. Postoje tri „kuće“ ljudskog obitavanja: dunjaluk, zagrobeni svijet i Budući svijet. U svakom od njih Allah je dao zakone primjerene za taj svijet...“ (Rukopis br. 4579/1, Orientalni institut u Sarajevu, str. 70-71)

At-Tahavi ističe: „Vjerujemo u meleke Munkira i Nekira koji će u grobu umrle ispitivati o Bogu, Vjeri, Vjerovjesniku, kako su prenijeli Vjerovjesnikovo učenje njegovi ashabi...“ itd.

⁶³ Tahavija veli: „Grob je džennetska bašča ili džehennemska provalija. Al-Kaff dodaje: „Ovo razum ne može pojmiti iako je potpuna istina... Treba znati da je kazna ili užetak u grobu nešto različito od našeg poznavanja tih stvari u dimenzijama ovoga svijeta...“ (Nav. rukopis, str. 71) Takođe vidi: Ibrahim Ridanović, „Je li zagrobeni život samo duhovni ili je duhovni i tjelesni“, *Glasnik VIS-a*, 27/1965, br. 3-4., str. 89-96; isti, „Život poslije smrti“, *Glasnik VIS-a*, 48/1985, br. 6, str. 587-591; Ebu A'la al-Mawdudi, „Život poslije smrti“, *Takvim*, 1978, str. 45-53; isti, „Vjerovanje u život poslije smrti“, *Takvim*, 1982, str. 54-59

⁶⁴ Muhammed, a.s., veli: „Niko neće unici u džennet po svojim djelima.“ Rekoše: „Zar ni ti, Božiji poslanice?“ Odgovori: „Ni ja, bez Božije milosti!“ Ehli sunnetski stav je: Ulazak u džennet je po Božijoj milosti a u džehennem po Njegovoj pravdi. Po mišljenju mutezilija, djela su od primarnog značaja.

⁶⁵ Usp. bilješku br. 63. Takođe, M. Handžić, „Razlozi koji opravdavaju nužnost ponovnog proživljjenja“, *Glasnik VIS-a*, 29/1966, br. 3-4, str. 92-100.

55. I podijeliće se knjige djelâ: nekom u desnu,
nekom za leđa a nekom u ruku lijevu⁶⁶
56. Da će biti vaganje djela, to je istina prava,⁶⁷
i da će se, bez sumnje, prelaziti preko Sirata.⁶⁸
57. Treba se nadat' u šefa'at dobrih ljudi,
za teške grijesnike čiji su kao brda grijesi.⁶⁹
58. Dovama se, nesumnjivo, postiže željeni cilj,
al' u to ne vjeruju oni u kojih se pomutio razuma vid.⁷⁰
59. Ovaj svijet jeste stvoren, a pramaterije što se tiče,
i ona nije postojala k'o i drugo što postojalo nije.⁷¹
60. Dženneti i džehennemi, dakako, postoje,⁷²
i imaju različita stanja i pojave svoje.⁷³
61. Ko je umro sa vjerovanjem, to će njega izbaviti
iz paklenog doma gdje će zbog grijeha boraviti.⁷⁴
62. Učenje o jednoti Allaha nanizo sam stihovima,
-

⁶⁶ Ibn al-Džema'a kaže da je dužnost vjerovati u polaganje računa na Sudnjem danu i u prijem knjige djela u kojoj je registrovan čitav čovjekov život i sve aktivnosti. Primanje tih knjiga je utvrđeno Kur'anom (17,13;84, 7. itd.) Brojne muzelilijske sljedbe poriču ovakav kategorički stav islama. (*Šarhu al-'akaid*)

⁶⁷ Usp. stavove al-Tahavija (str.8) i an-Nasafija (str. 679).

⁶⁸ Mišljenje da je Sirat put kroz ovaj život je pogrešno.

To je težnja onosvjetske činjenice poistovjetiti sa osovjetskim. Ovaj i Onaj svijet su bitno različiti i nemoguće ih je poistovjećivati s analogijom tumačiti. Vidi takav jedan pogrešan sud u: Fadil Bušić, „Kako preci preko Sirat-čuprije“, *Preporod*, 9/1978, br. 3/178, str. 16). Brojni su vjerodostojni hadisi koji potvrđuju postojanje Sirata.

⁶⁹ Šefa'at je potvrđen Kur'anom i Sunnetom. Postoji šest vrsta šefa'ata. (Vidi, Šayh Hafiz ibn Ahmad Hakamî, *Al-'Aqidetu al-islamiyatu*, str. 58-59.)

U izvorima je utvrđeno i zagovorništvo dobrih vjernika. (an-Nasafi, „Akaid“, ibid, str. 680).

⁷⁰ Značaj dove potvrđuje Kur'an (40,60) i brojni hadisi, kao: „Na sudbinu može utjecati samo dova.“ (Tirmizi) „Cuvajte se dove (kletve) obespravljenog, pa makar on ne vjerovao, jer njoj nema zapreke.“ (Ahmad i dr.) „Dajite poklone vašim umrlim.“ Upitaše ashabi: „A kakav je za njih poklon?“ Odgovori: „Dova i sadaka.“ Muzelilije smatraju da dova ne može uticati na anuliranje kazne, niti ona ima efikasnost na sudbinu već umrlih ljudi. Njihov stav se smatra pogrešnim.

Takođe vidi, A.Ponteba, „Riječ dvije o sudbinu“, *Takvim*, 1982, str. 29-38.

⁷¹ Usp. al-Maturidi, „Traktatt...“, ibid, str. 20; Nedim al-Džisr, *Vjerovanje u Boga...*, ibid, str. 62.

Ibn Rušd smatra da je Bog iz neke materije stvorio ovaj svijet. (*Fast-al-meqal*). U slična razmišljanja je zapao i Ibn Tufajl. 'Abduhu ne smatra nevjernicima one koji zagovaraju takva stanovišta mada ističe njihovu grešku u početnim stadijima razmišljanja o tom problemu, jer su se više oslonili na razum nego na autoritet tradicije.

⁷² Njihovo postojanje potvrđuje Kur'an i Sunnet. Vjerovanje u gajb/neviđeno je dužnost. (Usp. Seid Smajkić, „Vjerovanje u gajb/ neviđeno“, *Takvim*, 1984, str. 17-23; 'Abdul' aziz 'Atiyya, *Al-'Aqida al-islamiyya fi al-mirâi*, Aleksandrija, nedat., str. 109).

⁷³ Ebu Hurayra prenosi hadis: „Džennet ima sto stepeni...“ (Buherija) Usp. 'Abdullahif 'Ašûr, *Ne 'imu al-džannati fi-l-Qur'ani wa as-Sunnati*, Kairo, nedat.

Takođe džehennem ima sto stepeni. Usp. A. 'Atiyya, ibid, str. 116-120.

⁷⁴ Prema ehli-sunnetu vjerniku-teški grijesnik ako umre bez pokapanja neće vječno ostati u džehennemu, suprotno stavu muzelilijski i haridžija koji vjeruju da grijesnje izvodi iz vjere. Uz iman svaki je grijeh oprostiv. (Usp. *Šarh al-Amâlî*, str. 44).

- umilnoga sadržaja kó čarolija dopuštena.⁷⁵
63. Koji razveseljuju, veseljem ugodnosti, srca,
i okrepljuju dušu k'o hladna voda sa studenca.⁷⁶
64. Uronite u stihove ove učenjem i vjerovanjem,
Za što će te biti nagrađeni Allahovim darovanjem⁷⁷
65. Budite na mojoj strani, pisca Qaside ove,
i sjetite me se zračkom hajir-dove svoje.⁷⁸
66. Možda će mi oprostiti Allah dobrotom Svojom,
i darovat sreću na vječnom Svijetu onom.⁷⁹
67. Evo i ja, neprekidno, Uzvišenog Boga molim,
za sve one koji me daruju dòvama svojim.⁸⁰

⁷⁵ Autor je ovu *Qasidu* o tewhidu nakitio najljepšim rijećima, u stihu, tako da je čitalac doživljava kao čudo, ili kao sihr dozvoljeni, kao što je Poslanik rekao: „Neke vrste iskaza su kao sihr. Autor kaže da je ovaj njegov sihr (iskaz, qasida) dozvoljen, jer je njime želio da na najljepši način izloži učenje o tewhidu.

⁷⁶ Vjernik sa užitkom čita štiva o svojoj vjeri. Autor kaže da onaj ko bude čitao ovu *Qasidu* će biti okrijepljen....

⁷⁷ U *Qasidi* su iznesena najvažnija pitanja akaida. Čitaoc treba biti pažljiv i sa razborom i razmišljanjem čitati stih po stih...

⁷⁸ Ovo je bio običaj mnogih islamskih pisaca da na kraju djela mole za hajr dovu čitalaca.

⁷⁹ Možda će skrušena i iskrena dova smjernog čitaoca ove *Qaside* biti primljena i postati razlog Božjeg oprosta i obilnih nagrada autoru, na Ahiretu.

⁸⁰ Moleći za čitaoce zadužuje ih da se i oni za njega na isti način mole.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	الْكَافِرُونَ مُلْكُ الْأَفْلَامِ	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا
يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا	يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا

Qasida al-Amali, rukopis br. 1514, l. 169-173,
Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo

بیکت المخلوق نهاده شد	الله علی خیر خاتم الرسل	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد
بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد
بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد
بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد
بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد	بیکت المخلوق نهاده شد

AL-FARGANI AND HIS QASIDA AL-ĀMALI

Summary

Before the Second world War the Islamic belief - Akaid as a school subject in our madrasas had been taught mostly from textbooks written in Arabic. Qasida al-Amāli used to be one of the primary works to serve this purpose. It consists of 67 verses, which are written in a highly competent and inspired manner and which explain the basic points of the Islamic belief - Akaid. It is not a standard literary-poetic work consisting strictly of an introduction, exposition and conclusions. It is rather a work in which, on the one hand, each verse represents a whole of its own, both in terms of the language and the contents and, on the other hand, is only one bead tightly tied with the rest into a necklace, so that all the beads, though each having a value of its own, taken together are in an unbreakable corelation.

We know little about al-Fargani's life. On the basis of the available literary legacy of the only thing we can say is he left tell the best story of their author, in the first place being the Qasida, which is given here in translation together with the necessary notes.

THE PRACTICAL USE OF AERIAL

PHOTOGRAPHY

Practical aerial photography is now being carried out mainly from aircraft which have been specially equipped for aerial photography. The cost of equipping these aircraft is high, but the cost of operating them is low. They are used for surveying, mapping, and other purposes. They are also used for aerial photography. They are used for aerial photography, mapping, and other purposes. They are also used for aerial photography, mapping, and other purposes.

Aerial photography is now being carried out mainly from aircraft which have been specially equipped for aerial photography. The cost of equipping these aircraft is high, but the cost of operating them is low. They are used for surveying, mapping, and other purposes. They are also used for aerial photography, mapping, and other purposes.

Aerial photography is now being carried out mainly from aircraft which have been specially equipped for aerial photography. The cost of equipping these aircraft is high, but the cost of operating them is low. They are used for surveying, mapping, and other purposes. They are also used for aerial photography, mapping, and other purposes.

Aerial photography is now being carried out mainly from aircraft which have been specially equipped for aerial photography. The cost of equipping these aircraft is high, but the cost of operating them is low. They are used for surveying, mapping, and other purposes. They are also used for aerial photography, mapping, and other purposes.

Aerial photography is now being carried out mainly from aircraft which have been specially equipped for aerial photography. The cost of equipping these aircraft is high, but the cost of operating them is low. They are used for surveying, mapping, and other purposes. They are also used for aerial photography, mapping, and other purposes.

Aerial photography is now being carried out mainly from aircraft which have been specially equipped for aerial photography. The cost of equipping these aircraft is high, but the cost of operating them is low. They are used for surveying, mapping, and other purposes. They are also used for aerial photography, mapping, and other purposes.

Aerial photography is now being carried out mainly from aircraft which have been specially equipped for aerial photography. The cost of equipping these aircraft is high, but the cost of operating them is low. They are used for surveying, mapping, and other purposes. They are also used for aerial photography, mapping, and other purposes.

Dr Omer Nakićević.
vanredni profesor

**VRSTE NAUČNIH DISCIPLINA O HADISU
ILI
TERMINOLOGIJA HADISKIH ZNANSTVENIKA**

Hadisu, kao posebnoj znanosti u islamu, posvećena je u islamskom svijetu izuzetna pažnja, a njegova praktična primjena našla je vrlo rano svoje mjesto u svakodnevnom životu muslimana. Obiteljski život, odnos među ljudima, brak, odgoj, obrazovanje, kao i svi muslimanski običaji i postupci vezani za vjerski život, bazirani su na hadisu ili su protkani hadiskim porukama.

Poznato je da je do pada naših krajeva pod osmansku vlast, hadiska nauka već bila fundirana; sačinjene su glavne zbirke, a brojne prateće discipline hadiske nauke već uveliko su bile izučavane. To je dalo povoda ranijim istraživačima da ustvrde da je hadiskoj nauci u ovim našim krajevima posvećivana neznatna pažnja.¹ Međutim, što više proučavamo naše nasljeđe, to sve više uočavamo da su kulturni pregaoci iz ovih krajeva, primajući islam, i obrazujući se na vjerskim izvorima, bavili se i hadisom, ne samo kao drugim islamskim izvorom, zakonom i njegovom pravnom primjenom,² nego i njegovim pratećim naučnim disciplinama.

Mostarska škola³ dala je veliki, ali, nažalost, još uvijek nedovoljno proučeni doprinos u izučavanju hadisa u našim krajevima. U tom pogledu istakao se, pored ostalih, muhadis Ahmed, sin Muhameda ili Mehmeda (Ahmad b. Muhammad), koji je djelovao u XVIII stoljeću.

¹ M. Handžić u svom radu KNJIŽEVNI RAD BOSANSKOHERCEGOVAČKIH MUSLIMANA, Sarajevo, 1933, str. 7. i H. Šabanović u radu KNJIŽEVNOST MUSLIMANA BiH NA ORIENTALNIM JEZICIMA, Svjetlost, Sarajevo, 1973, str. 68; E. Čelebi, PUTOPIS, Svjetlost, Sarajevo, 1967, str. 109. zastupaju takvo mišljenje, dok M. T. Okić u djelu BAZI HADIS MESELELERİ UZERINDE TETKIKLER, Istanbul 1959. ima suprotan stav Vidi str. 105-114.

² Brojni su radovi koji tretiraju razne pitanja iz oblasti islamskog učenja zasnovani na odrednicama hadisa, objavljeni i na našem jeziku, pa i kompletne hadiske zbirke.

³ Vidi više: Dr O. Nakićević, ARAPSKO-ISLAMSKE ZNANOSTI I GLAVNE ŠKOLE OD XV-XVII VIJEKA (Sarajevo, Mostar, Prusac), Sarajevo, 1988, str. 149-188.

Veliki broj alima iz Mostara nosio je ime Ahmed Mostarac, npr: 1. Ahmed b. Mustafa Muezin-zade, Zijaudin, Mostarac (Amad b. Muṣṭafā Muṣṭafā Muāddīn-zāde, Ḏiyāuddīn el-Mostari, umor 1090/1686 ili 1097/1686, autor djela ANĪS AL-WĀIZĪN I MUHARRIR AL-QULŪB; 2. Ahmed b. Muhammed (Ahmad b. Muḥammad b. Salīm b. Muṣṭafā al-Bosnawi al-Mostari, umro 1190/1778), autor djela FATAWĀ-I AHMADIYYA; 3. Ahmed el-Mostari (Ahmad Dizdar al-Mostari, otac Muhameda Emina Dizdara, direktora i rektora bivše Šerijatske i sudačke škole), koji se u dokumentima podpisivao sa Ahmed el-Mostari i 4. Ahmed b. Muhammed (Ahmad b. Muhammed al-Mostari, doživio 1162/1748, autor djela TANWĪR AL-QULŪB i drugog, nešto kraćeg, pod naslovom ANWA'U 'ILM AL-HADĪT ili DIKR ISTILĀHĀT AŞHĀB AL-HADĪT.

Sličnost u imenima ovih znanstvenika iz Mostara dovodila je istraživače u nedoumice⁴ Naslovi djela, vrijeme u kome su živjeli, pripadnost Mostaru, zanimanja i naučne preokupacije također su doprinisili toj nedoumici.

Analizirajući ove pojedinosti i poredeći dosadašnja saznanja o ovim ličnostima, navelo nas je na zaključak da je Ahmed b. Muhammed, Mostarac, o kome je ovdje riječ, osoba koja je do sada bila neidentifikovana, ili bar malo poznata. Prema zapisima na pojedinim rukopisima može se zaključiti da je djelovao u vremenu od 1122/1709. do 1162/1748, jer se potpisuje 1122/1709. na rukopisu SILSILE-I NAMA-I AN-NAQŠIBANDIYYA,^{4a} a kod djela TANWĪR AL-QULŪB kaže: „... Ovo je zbirka lijepa i meviza čista. Nazvao sam je TANWĪR AL-QULŪB MIN ZULMA AD-DUNŪB i podijelio na 91 poglavlje...“ Na kraju djela stoji da ga je sastavio i napisao Ahmed b. Muhammed Mostarac u pondjeljak 24. ġumada al-ula'a 1162/1748. godine.^{4b}

Za nas je, u ovom slučaju, daleko interesantnija jedna zbirka od devet radova u kojoj je i rad VRSTE NAUČNIH DISCIPLINA O HADISU ili, kako ga na kraju djela autor naziva, TERMINOLOGIJA HADISKIH ZNANSTVENIKA. Radovi ove zbirke tematski nisu povezani u jednu cjelinu, a rađeni su i završeni u toku nekoliko godina. Rad o hadisu je završen najvjeroatnije oko 1130/1717, jer su svi ostali sačinjeni dvadeset godina prije ili poslije ovog datuma. Glavnina ovih radova je prepisana ili sačinjena rukom ovog Mostarca, Ahmeda. Neke radove je datirao, a neke nije ni potpisao. Pošto je rukopis u ovoj zbirci kod svih radova jedan te isti, to nas na-

⁴ Dr Safvet-beg Bašagić, BOŠNJACI I HERCEGOVCI..., Sarajevo, 1912, str. 152; M. Handžić, KNJIŽEVNI RAD..., Sarajevo, 1933, str. 11-13 i AL-ĀWIHAR AL-ATINĀ FI ŠU'ARĀI BUSNA, Kairo, str. 37; Dr H. Šabanović, KNJIŽEVNOST MUSLIMANA BiH..., Sarajevo 1973, str. 374-352 i K. Dobrača, KATALOG ARAPSKIH, TURSKIH I PERZIJSKIH RUKOPISA, Sarajevo 1963. i 1979, str. I/456 i II/161.

^{4a} Rukopis broj 4652/5, list 68b - 72b, Gazi Husrevbegova biblioteka (GHB), Sarajevo.

^{4b} Rukopis broj 4633, GHB, Sarajevo.

vodi na zaključak, da je djelo autograf, da je većina ovih radova njegovo djelo, među koje spada i rad o hadisu pod naslovom ANWĀ'Ū 'ILM AL-HADĪT, ili kako ga autor na drugom mjestu naziva DIKR IŠTILĀHĀT AŞHĀB AL-HADĪT. Ovome ide u prilog i to što autor, dajući ovakav naslov radu, ističe da ima za cilj da navede termine kojima su se kapaciteti ovih naučnih disciplina služili u svojim radovima i što na koricama s unutrašnje strane prve korice stoji zabilješka: „vlasnik i pisac (može i prepisivač) siromašni Ahmed b. Muhamed, Mostarac.“ Kasnije je došla u posjed Ahmeda hadži Derviš-efendije Rikanovića i potom njegovom sinu Fadilu.⁵

Iz ovih radova Ahmeda b. Muhameda, Mostarca, može se zaključiti:

- da je pisao na arapskom jeziku i da mu je arapski jezik bio bliži nego turski;
- da je bio muhadis i dobar propovjednik (va'iz);
- da se obrazovao u Istanbulu i da je kasnije navraćao u Istanbul;
- da je bio mislilac u oblasti tradicionalnih (an-naqliyya) znanosti i da je kao predstavnik mostarske intelektualne škole, koju jako zapljuškuje sufizam (islamski misticizam, uslovno rečeno), svojim radovima se predstavio kao opredijeljeni sufija. Najvjerovalnije je bio pripadnik nakšibendijskog tarikata (kongregacije), jer jedan od devet radova u ovoj medžmui (kodeksu) govori o nakšibendijskoj silsili (lozi).

Sadržaj zbirke je od velikog značaja za pravilno razumijevanje ukupnoga ideoološkog i naučnog stremljenja ovog autora. Kad je pročitamo, lakše nam je znati kakve su mu preokupacije i koje ga naučne discipline, kao jednog od predstavnika mostarske intelektualne škole, posebno interesuju.

U djelu o hadisu autor je prediočio hadisku terminologiju, poznatu u našoj praksi kao uvod u hadis. To je metod naučnog pristupa hadisu kao nauci i on je najstariji naučni pristup u okvirima našeg jugoslavenskog područja. U njemu se pisac, između ostalog, zadržava na sljedećim pitanjima:

- uslovnost seneda (lanca prenošenja hadisa);
- kriterijum utvrđivanja autentičnosti jednog hadisa;

⁵ Rukopis broj 4652, GHB u Sarajevu sačinjavaju djela:

- AL-MUHTĀR MIN KITĀBI AT-TA'IIBIR FĪ 'ILM AT-TA'DKIR, napisao Muhammad ibn Abi Bakr ar-Rāzī. Prepisao u Istanbulu 1133/1720 Ahmad b. Muhammad al-Mostari. (L.1a - 51b)
- ANWĀ'Ū 'ILM AL-HADĪT ili DIKR IŠTILĀHĀT AŞHĀB AL-HADĪT; sve činjenice govore da je djelo našeg Mostarca, Ahmeda. (L. 54b - 60b)
- TAFSIRU QAWLUHU TA'ALA, „ZAIHARA AL-FASĀDU FĪ AL-BARRI WA AL-BAHRI“; Prepisao Ahmad b. Muhammad 1128/1715.
- TARĪQATU TALQĪN DĪKRI ISMI AD-DĀT'ALA TARĪQAT AN-NAQŠIBANDIYYA (na turskom). Napisao 1133/1722
- SISILE-I NĀMA-I AN-NAQŠIBANDIYYA; prepisao Ahmad b. Muhammad 1122/1709, L. 68b - 72b.
- FI AL-ADWIYA WA AT-TĀ'MA ...; napisao muhadis Abū al-Qāsim iz Nisabura. Autor govori o liječenju i ishrani na osnovu, po njegovoj kritičnoj procjeni, vjerodostojnih hadisa. L. 75b - 78b.
- RISĀLA FĪ AL-'AMAL BI RUB'I AL-MUQANTARĀT; napisao Gamaluddin al-Mardani. L. 79a - 89b.
- TALİHĀS AL-BAYĀN FĪ'ALĀMĀT MAHDI ĀHIR AZ-ZAMĀN. Napisao 1131/1718. L. 90b - 92a.

- vrste hadisa;
- glavne hadiske zbirke;
- kriterijumi vrednovanja autentičnosti jednog hadisa i
- terminologija hadisa uopće, bez koje ne može ozbiljnije ulaziti u ovu oblast ni jedan znalac, npr. pravnik u korištenju i upotrebi hadisā u izdavanju pravnih valjanih mišljenja (fetvi) kod, islamskog i pouzdanog, interpretiranja nekog aktuelnog pitanja za Poslanikovu ummu, muslimane.

Rad je karakterističan i po tome što daje neka nova saznanja u domenu vrsta hadisa. Ni ranija podjela hadisa, u nauci poznata kao prirodna, kako to naziva Subhi Salih (Şubhi aş-Şalih), podjela na pouzdane (as-şahīh) i nepouzdane slabe (ad-ḍa' if), niti kasnija podjela na pouzdane, dobre i slabe⁶ (as-sahīh, al-hasān i ad-da' if), nije u radu zastupljena, nego ih autor izlaže u jednom nizu.

Cjelokupni rad podijelio je na dvadeset poglavlja. U prvom poglavlju govori o značaju i kvalitetu seneda, uslovnosti prenošenja hadisa; u sljedećih osamnaest razrađuje, pored ostalog, vrste hadisa; u dvadesetom, u težnji da kompletira svoj rad, raspravlja o terminologiji hadiskih znalaca koja se koristi kod izdavanja diploma (idžaza) mladim muhadisima pod naslovom DIKR İŞTİLĀHĀTIHIM FI AL-IGĀZA.

Rad je interesantan ne samo što potvrđuje činjenicu da su i ljudi iz naših krajeva dali svoj doprinos u teoretskoj raspravi o hadiskim naučnim disciplinama, nego i zbog toga što autor, pa bilo to i informativno, tu donosi i neka zapažanja koja se danas rijetko ili skoro nikako ne susreću u udžbenicima ovakve vrste. Upravo zbog te interesantnosti ovaj njegov rad donosimo u integralnom prijevodu.

Islamska etika zahtijeva da se već u uvodnim napisanim rečenicama istakne potreba ukazivanja da se sve radi u ime Boga, zatim da se istakne potreba zahvale Bogu i Njemu da se upute molbe za milost Vjerovjesniku, milost njegovu rodu i drugovima. Taj vid obaveze došao je do izražaja u ovom traktatu našeg Mostarca, mada se Božije ime direktno nigdje ne spominje. To je ostvareno opisno, davanjem visokog stepena Vjerovjesniku sintagmom LI WALIYYIHI (Njegovu Miljeniku), tako da invokacija u ovom tekstu uzima retorički i poetički vid.

Dio teksta koji je izravno zaokupljen naslovljenom temom počinje riječima:

Naučnih disciplina o hadisu ima dvadeset

PRVA VRSTA: USLOVNOST SENEDA (AŠRĀT AL-HADĪT)

To je nešto što u sebi nosi veliku vrijednost po mišljenju hadiskih učenjaka. Sened (lanac prenosilaca) je sastavni dio vjere. Zadržavajući se na ovm pi-

⁶ Vidi Dr Omer Nakićević, *Uvod u hadiske znanosti* HADIS I Sarajevo, 1986, str. 99, 108-118

tanju Abdullah b. Mubarek ('Abdullāh b. Mubārak)⁷ kaže:

„Da nije seneda rekao bi ko hoće šta hoće (da je hadis).“

Jednog dana Zuhri⁸ je posjetio Ishaka b. Ebi Ferda (Ishāq b. Abī Fard)⁹ i Ishak poče da govori (na temu hadisa i dodade):

„Vjerovjesnik¹⁰ je rekao to i to, Vjerovjesnik je rekao to i to.“

Na to mu Zuhri srdito skrenu pažnju riječima:

„Bog te ubio, Ibni Ebi Ferde! Kako se ti usuđuješ da citiraš hadise bez seneda. Prenosiš nam hadise bez ikakva ograničenja, uzde ili ulara. Svaki hadis koji nema seneda, on je kao kamila koja nema povoca, niti svoga gospodara, kamila koja luta pustinjom. Isti je slučaj i sa hadisom ako nije prenijet kontinuiranim i vjerodostojnjim senedom od Vjerovjesnika ili nije preuzet iz djela koji je sačinio neko od pouzdanih stručnjaka. U protivnom nije dozvoljeno prenositi takav hadis, jer je Vjerovjesnik rekao: „Prenosite samo one hadise za koje ste sigurni! A ko namjerno slaže na mene, neka sebi pripremi mjesto u paklu.“¹¹

Vjerovjesnik je ovim strogo definisao naučni metod izučavanja hadisa i traširao put njegova prenošenja. Prema tome, svaki hadis koji nema svoga seneda, ili nije preuzet iz djela pouzdanog autora, odnosno svaki hadis koji se veže za Vjerovjesnika, a čije je predanje nepouzdano, ne može se prihvati. U slučaju da je tražena uslovnost dokazana i ostvarena, onda je, kako je poznato, svaki hadis čiji je sened tzv. „uzvišeniji“ (al-lā), pouzdanije od drugog hadisa. Ova uzvišenost seneda ostvaruje se:

- a) Manjim brojem prenosilaca. Svaki hadis, u čijem je senedu broj prenosilaca, između posljednjeg prenosioca i Vjerovjesnika, manji, - on je pouzdaniji od hadisa u čijem je senedu broj prenosilaca između Vjerovjesnika i posljednjeg prenosioca brojniji.
- b) Naučnim ugledom i dokaznošću prenosioca u oblasti hadisa. Svaki hadis koji prenosi prenosilac cijenjen i ugledan u naučnim disciplinama o hadisu pouzdaniji je nego hadis koji prenosi prenosilac bez tih kvaliteta, pa makar taj prenosilac, koji nije znalač u oblasti hadisa, bio vremenski i bliži Vjerovjesniku od onoga koji je cijenjen i poznat. Isti je kriterij i sa hadisom koji prenosi neko ko je stručnjak u hadisu i sa hadisom koji prenosi neko ko nije

⁷ 'Abdullah b. Mubarak (118/736-181/796) je istaknuti muhadis, istoričar i sufija. Napisao je brojna djela iz oblasti hadisa, kiraeta, istorije i tesavufa. Vidi F. Sezgin, TĀRĪHU TURĀTI AL-'ARABĪ, prvi svezak prvog toma, FĪ 'ULŪM AL-QUR'ĀN WA AL-HADĪT, prevod na arapski, Riyad 1403/1983, str. 175.

⁸ Muhammad b. Muslim az-Zuhri zvani Ibni Sabāh az-Zuhri (50/670-124/741) poznati muhadis. Vidi DATRA AL-MA'ARIF AL-ISLAMIYYA na arapskom, prevod Muhammad Tabib al-Fandi i dr. 10/455-458; Isma'il-paša al-Bagdadi HADIYYA AL-'ARIFĪN, Istanbul 1955, 6/7. Buharija ističe da je Zuhri prenio hiljadu hadisa i da je prvi počeo sakupljati i bilježiti hadise na zahtjev Omere b. 'Abdul'aziza. Vidi M. Abu Zahwa, AL-HADĪT WA AL-MUHADDITŪN, Egipat, 1378/1959, prvo izdanje, str. 173.

⁹ U izvorima meni dostupnim nisam uspio ustanoviti ko je ta ličnost.

¹⁰ U tekstu je upotrebљivan termin AN-NABIYY (vjerovjesnik), Muhammed alejhi-s selam, pa sam zadržao kroz cio tekst „Vjerovjesnik“, što se odnosi na Muhammeda, 'alejhi-s selam.

¹¹ Vidi M.S. as-Šubhī, n.d. str. 81; ŠARIHU MUSLIM, od Nevevija (An-Nawawi, Bulak (?)) str. 65-83, posebno 149.

takav stručnjak, pa makar taj bio i sufija.¹²

Čuveni značac u hadiskim naučnim disciplinama Veki' (al-Waqi')¹³ za vrijeme jednog predavanja postavio je studentima pitanje:

„Koji je sened od ova dva seneda prenosilaca hadisa, po vašem mišljenju pouzdaniji:

AlA'maš¹⁴ - Ebu Vail¹⁵ - (Abū Wā'il) - Abdullah¹⁶ (Abdullāh) ili Sufjan¹⁷ - (Sufyān) - Mensur¹⁸ - (Manṣūr) - Ibrahim¹⁹ - Alkama²⁰ ('Alqama) - Abdullah²¹ ('Abdullāh).

„E'ameš - Ebu Vail - Abdullah,“ odgovorile studenti.

Profesor Veki izrazi čuđenje riječima“ Ya subḥānallāh!²²“ i dodade: „E'ameš je šejh, sufija, a i Ebu Vail je šejh, sufija (u prvom senedu primjedba N.O.), a Sufjan, Mensur, Ibrahim i Alkama (u drugom senedu, primjedba N.O.), svi su oni fakih - pravnici. Hadis koji prenose fakih pouzdaniji je i bolji od hadisa koji prenosi šećjovi²³-sufije.“c) Uzvišenost seneda se ostvaruje i kroz brojnost prenosilaca u svakoj generaciji. Tako npr. svaki hadis koji prenose po dvojica prenosilaca (u svakoj generaciji) bolji je od hadisa koji prenosi samo jedan prenosilac, ili hadis koji prenose po trojica, bolji je od hadisa koji prenose po dvojica.²⁴

d) Kroz snagu memorisanja, tačnost prenošenja i praktikovanja hadisa.

¹² U tekstu je upotrijebljen pojam „zahid“ „što je i pravilno, jer je ovim terminom označavan pojam sufizam u njegovu razvoju. Termin sufija i sufizam javljaju se kasnije. Vidi Ahmād Taufiq Ḥyād, AT-TAṢAWWUF AL-ISLĀMĪ, Kairo, 1970, str. 24.

¹³ Al-Hafiz Abu Sufyan al-Waqi' b. al-Garrāh... muhadis iz Iraka, zvani ar-Rū'āsī (127/744-197/821). Ismā'il-paša, n.d. str. 6/500.

¹⁴ Sulaymān b. Mahrām al-A'maš, istaknuti značac i hafiz hadisa, javno se suprotstavlja sukobima Osman-Alija (treći i četvrti halifa) i isticao da su to spletke raznih smutljivaca. Vidi AL-'AWĀSIM FI AL-QAWĀSIM FĪ TAḤQĪQI MĀWĀQIFI AŞ-ŞĀHĀBA, Riyad, 1404/1984, str. 128.

¹⁵ Abū Wā'il aš-Šaqīq b. Salāma, poznati tabija (druga generacija muslimana). Vidi M.T. Okić, n.d. str. 75.

¹⁶ Nismo sigurni o kome se Abdulahu ovdje radi, jer su dvojica istaknutih ashaba predano memorisali ili bilježili hadise. To su: - 'Abdullāh b. Mas'ūd, prenio 892 hadisa prema jednoj verziji, odnosno 848 prema drugoj i

- 'Abdullāh b. 'Amr b. 'Ās, prenio 722 hadisa, prema jednoj verziji, odnosno 700 hadisa, prema drugoj. Vidi M.T. Okić, n.d. str. 35.

¹⁷ Sufyān b. Sa'īd at-Tawri, istaknuti muhadis i prenosilac iz treće generacije muslimana. Vidi M.T. Okić, n.d. str. 78.

¹⁸ Nismo mogli ustanoviti identitet navedenog prenosioca, mada ga Veki' djelomično u nastavku ovog dijaloga donekle određuje.

¹⁹ Ibrahim b. 'Abdurrahman b. 'Auf (umro 66/685 ili sljedeće godine). Učio je pred 'Alqamom. Vidi Al-Qādi Abū Bakr al-'Arabī, n.d. str. 76.

²⁰ Abu Šibl 'Alqama b. Qays (umro 62/681), muhadis i istaknuti pravnik (al-faqīh) iz druge generacije muslimana. Ubrajaju ga kritičari u veoma pouzdane prenosioce. Vidi Abu Zahwa, n.d. str. 198.

²¹ Vidi 16. fusnotu ovog rada.

²² U slobodnom prijevodu znači „Slava Bogu“

²³ Mada ovaj termin znači: starješina, prvak, učitelj, učenjak i sl. u tekstu je upotrijebljen u smislu šejha, duhovnog vođe u okviru nekog tarikata, derviškog reda.

²⁴ Stručni nazivi za ovakve vrste hadisa u uvodnim djelima o hadisu su: īħād (kad prenosi samo jedan prenosilac od svoga učitelja), āzīz; (kad prenose po dvojica ili trojicu), mašhūr, (kad prenosi više) i mustefid (ako u svakoj generaciji prenosi određeni broj). Vidi dr S. As-Šāliħ, n.d. str. 243.

Tako npr. hadis koji prenosi neko ko je poznat po dobroj memoriji, tačnosti prenošenja i praktikovanju hadisa, njegovo prenošenje hadisa, prepisivanje i čitanje uzvišenije je (a'ala) od onoga ko nema tih osobina. Greške i zaborav više se javljaju kod onoga koji ne uobičava strogo tačno prenositi hadis nego kod onoga koji insistira na tačnosti. Poglavar vjernika (emirul-mu'minin) Alija²⁵ u slučaju da zaboravi neki hadis, koji je ranije čuo od Vjerovjesnika, pa taj isti hadis ponovo čuje od nekog drugog, imao je običaj da zatraži od tog prenosioca da mu se zakune da je taj hadis tako čuo od Vjerovjesnika. Ovo je radio radi svake sigurnosti u obezbjeđenju vjerodostojnosti hadisa.²⁶

Sve ove napomene jasno govore da je dozvoljeno prihvati samo one hadise koji su sasvim pouzdani (sahih) i upozorava da vjernik ne bi trebalo ništa da kaže, niti da uradi za što nema čvrste podloge i dokaza (huġġa). Prenosilac kod preuzimanja hadisa od drugih lica mora da se, ako želi dalje da prenosi, dobro obavijesti i o identitetu ličnosti od koje preuzima hadis i da se uvjeri:

- da li je taj prethodni prenosilac takvih kvaliteta u vjerskom opredjeljenju koji zadovoljavaju šerijatske propise;
- da li je muttekija (predan Bogu) i
- da li je iskren u vjeri.

Ako prethodnik ima takve kvalitete, preuzeće od njega hadis, a ako nije, napustiće ga. Usto, mora se ustanoviti doba starosti ličnosti kod koje se izučava hadis i od koga se hadis prenosi, kako bi se uvjerio je li punoljetan. Ako prethodni prenosilac nije punoljetan, neće se hadis ni prenosit od njega, niti će se učiti kod njega.²⁷

DRUGA VRSTA - MEVKUF HADIS (AL-HADIT AL-MAWQŪF).

Mevkuf hadis je hadis čiji je sened prenosilaca spojen sve do nekog od ashaba. I kada prenosilac dođe u senedu do ashaba, on neće reći da je čuo da taj ashab kaže: „Qala (rekao je) Vjerovjesnik,“ niti „Sami'tu (čuo sam) od Vjerovjesnika“, niti „Fa'ala (uradio je) Vjerovjesnik“ to i to, niti pak „Amara (naredio je) Vjerovjesnik“, nego će reći da je taj i taj ashab to i to rekao (qala), ili učinio (fa'ala), ili naredio (amara).

²⁵ Četvrti halifa.

²⁶ Ovu činjenicu ističu mnogi poznavaoci hadiskih naučnih disciplina. Vidi M. T. Okić, n.d. str. 9.

²⁷ Kriteriji provjere kvaliteta prenosioca hadisa svode se u savremenoj literaturi iz ove oblasti na sljedeće uslove:

- 'aql (da je prenosilac pametan, normalan);
- dabit (da je tačan kod memorisanja);
- adāla (da je pošten i pravedan);
- bulūg (da je punoljetan) i
- islam (da je musliman). Ovih pet uslova bitni su za svakog prenosioca kod predaje drugom nekog hadisa, dok kod izučavanja hadisa nije uslov islam, niti punoljetnost. Dijete i nemusliman mogu izučavati hadis, ali ga ne mogu prenositи dok, dijete, odraste i postane punoljetno, odnosno dok nemusliman ne primi islam. Vidi: dr S. as-Salih, n.d. str. 126 pa dalje.

Hadis će biti mevkuf i tada kada neko od ashaba kaže: „Ashabi Vjerovjesni-ka bi uradili to i to“, ili: „Govorili bi to i to“, ili: „Naredili bi to i to.“

TREĆA VRSTA - MURSEL HADISI (AL-HADIT AL-MURSAL)

Mursal hadis je hadis čiji je sened spojen do nekog iz druge generacije muslimana (at-tābi'īn) u kome taj tabi'a kaže: „Vjerovjesnik je rekao to i to“, ili: „Vjerovjesnik je uradio to i to.“

Znanstvenici hadiskih naučnih disciplina razilaze se u vrednovanju mursel-hadisa - da li mursel hadis može biti neoboriv dokaz (hugga) u vjeri ili ne. Najpoznatiji mursel-hadisi (aqwā al-marāṣīl) su murseli koje prenosi Se'id b. Musejib (Sa'id b. Musayyib), jer je Se'id bio istaknuti islamski pravnik (faqīh)²⁸ i autor brojnih fetava, a otac mu je bio jedan od istaknutih ashaba iz grupe ashāb-i šagara.²⁹ Osim toga, Se'id je zapamtio i Omara, i Osmana, i Aliju, zatim Talhu, i Zubejra i ostale ličnosti iz grupe 'ašara-i mubašara.³⁰ Se'id b. Musejibovim mursel-hadisima približavaju se po vrednevanju i mursel-hadisi slijedećih tabi'ina:

- Ata'a b. Ebi Reba (Atā b. Abī Rabbāḥ),³¹
- Se'ida b. Hilala (Sa'ī b. Hilāl),³²
- Mekhula Dimiškija (Makhūl ad-Dimišqī)³³
- Hasana b. Ebi Hasana Basrija (Hasan b. Abī al-Hasan al-Basrī)³⁴ i

²⁸ Sa'id b. Musayyib (umro 105/723) je iz grupe sedmorice poznatih fakiha (pravnika) Medine. Prema usvojenom kriteriju tu grupu su još: sačinjavali:

- Al-Qāsim Abi Bakr as-Siddiq (umro 107/725);
- Urwa b. Az-Zubayr (umro 94/713);
- Härig b. Zayd b. Tabib (umro 100/718);
- Salāma b. 'Abdirrahmān b. 'Auf (umro 104/722);
- 'Ubaydullah b. 'Abdullah b. 'Uthba (umro 98/722) i
- Sulaymān b. Yāsīn al-Halīlī (umro 104/722). Vidi: M.T. Okić, n.d. str. 76.

²⁹ Ashabi koji su dali zakletvu vjerovjesniku pod jednim stablom u blizini bunara na Hudejbiji dobili su zajedničko ime ASHĀBĪ ŠAGARA, ili AHLI BAY'ATI AR-RIDWĀN, da će se boriti do posljednjeg zbog toga što se bila proširila vijest da su Osmana (Utmān), kasnije trećeg halifat, ubili Mekanci, a Osman je bio upućen od strane Umme i Vjerovjesnika da obavijesti Kurešiće da muslimani dolaze u Meku radi hadža. Istoriski podaci govore da je na hadž tada bilo pošlo 700 muslimana, a drugi, hiljadu četiristotine. Vidi: Ibni Hišam, Nuhba, str. 176.

³⁰ Grupa od deset ashaba, za koje islamska tradicija kaže da ih je Vjerovjesnik, dok su još bili u životu, obavijestio da će u Džennetu.

³¹ Umro u Meki 115/733. u osamdeset osmoj godini života. Vidi: Ibni Sa'ad, KITĀB AT-TABAQĀT AL-KUBRĀ, Leiden, 1322/1905, str. V/344.

³² Iz treće generacije muslimana, bio je veoma pouzdan prenosilac (luqa), Isto, str. VII,II/203.

³³ Iz treće generacije muslimana (umro, 118/736), dok drugi kažu da je umro nekoliko godina kasnije. Isti izvor, str. VII,II/16

³⁴ Iz druge generacije muslimana (umro 110/726). M.Ibni Sa'ad uz ime Hasan stavlja i određeni član „al“. Vidi: isti izvor, str. VII,II/114.

- Ibrahima Nahija (Ibrahim an-Nah'i)³⁵
Šafija³⁶ i šafijska pravna škola prihvata za dokaze u vjeri samo mursel-hadise koje prenosi pomenuti Se'id b. Musejib.

ČETVRTA VRSTA - MUNKATI HADIS (AL-HADĪT AL-MUNQATI')

Ova vrsta hadisa manifestuje se u tri vida:

a) Kad hadis prenosi neko od nekog učitelja, a pred njim nije izučavao hadis, i kad se taj propust dogodi u senedu (lancu prenosilaca), prije nego se sened poveže sa tabi'inom (druga generacija muslimana). b) Kad jedan od prenosilaca hadisa bude nepoznata ličnost, kao npr. kad bi neko rekao: „Prenio mi je hadis jedan čovjek prenoseći ga od tog i tog.“ c) Kad jedan od prenosilaca hadisa bude u jednoj verziji nepoznat, a u drugoj, poznat, npr. Sufjan Sevri (Sufyān at-Tawrī) je rekao: „Prenio mi je Davud b. Ebi Hind (Dawūd b. Abī Hind)³⁷ od Ebu Hurejre,³⁸ „Doći će vrijeme u kome će čovjek biti pred iskušenjem, ili da se ne mogne nečemu suprotstaviti, ili da padne u grijeh. Pa kada dođe to vrijeme, radije neka ostane nemoćan, nego da postane griešan.“³⁹ U ovoj verziji ovaj hadis je munkati, jer je učitelj, od koga Davud b. Ebi Hind preuzima ovaj hadis, nepoznat. U drugoj verziji ovog hadisa, njegov prenosilac Ali b. Ebi Asim ('Alī b. Abī 'Āsim)⁴⁰, prenoseći ga od Davuda b.b. Ebi Hinda, kaže:

„Odsjeo sam kod stanovnika plemena Džuvejle Kabsa (Guwayla Qabs) i čuo slijepog učitelja Ebu Omera (Abū Umar)⁴¹ gdje kaže 'Čuo sam Ebu Hurejru kako govori, Vjerovjesnik je rekao, doći će jedno vrijeme u kome će čovjek biti pred iskušenjem, ili da se ne mogne nečemu suprotstaviti, ili da padne u grijeh, prihvatajući to. Pa ko zapamti to vrijeme neka odabere nemoc!“ Ovakav hadis ipak nije munkati, jer učitelj koji je bio nepoznat u

³⁵ Umro 96/714 godine, Isti izvor, str. VI/188.

³⁶ Muhammad b. Idris aš-Šafi'i, jedan od četvorice velikih imama, predstavnika pravnih škola. Umro u Egiptu 199/814. H. az-Zirikli, AL-I'LAM, QAMUS TARĀĞIM..., Bejrut 1979, četvrti izdanje, str. VI/26.

³⁷ Ostao nam je neidentifikovan.

³⁸ 'Abdurrahman b. Sahr, zvan Abu Hurayra (umro, 57/676. u 78. god. života), primio je islam 7/628. godine, a prema rječima Šafije, Ebu Hurejre je u svoje vrijeme najviše znao hadisa napamet, premda se malo družio s Vjerovjesnikom. To je bila posljedica njegovog stalnog praćenja predavanja Vjerovjesnika i težnje za izučavanjem hadisa. Prenio je 5374 hadisa. Buharija i Muslim prenijeli su u svojim Sahihima 325 hadisa, Buharija još 93 i Muslim 189. Abu Zahwa, n.d. str. 132-133.

Ovaj hadis se uzima u hadiskoj nauci kao primjer vremenom dokinutih (mensuh) hadisa. U jednom drugom hadisu ističe se da je Vjerovjesnik, a.s., dao da mu se vadи krv, a postio je i bio u ihramu. Vidi Dr.O. Nakićević, UVOD U HADISKE ZNANOSTI, Sarajevo, 1986. str. 89.

³⁹ At-Tirmidži, u poglavljju AL-FITNA, 73, 79.

⁴⁰ Ostao nam je neidentifikovan.

⁴¹ Pravo mu je ime Hafs b. 'Umar, umro 225/839 u Basri. M. Ibni Sa'ad, n.d. str. 56-II/VII.

prvoj verziji, poznat je u drugoj. Prema tome, ovakva vrsta hadisa mogla bi biti munkati hadis samo u prvom slučaju.

PETA VRSTA - MU'DAL HADIS (AL-ḤADĪT AL-MU'DAL)

Mu'dal je takva vrsta hadisa koji prenosi neko iz treće generacije muslimana - posttabia, Atb'a at-tabi'in, od Vjerovjesnika ili nekog od poznatih ashaba. Ponekad mu'dal hadis može biti i mu'dal i musned (al-musnad) - hadis povezanog seneda, a to je u slučaju kad prenosilac koji je u stvari iz treće generacije muslimana, prenosi hadis od Vjerovjesnika, a drugi postabia kao prenosilac prenosi taj isti hadis od nekog iz druge generacije muslimana (tabiina), a on od nekog iz prve generacije muslimana (ashaba); a taj ashab od Vjerovjesnika.

Znači, kada jedan hadis prenosi neko od posttabi'ina direktno od Vjerovjesnika, u tom slučaju hadis je mu'dal. Međutim, kada taj isti hadis prenosi taj prenosilac, ili neko drugi, senedom koji je spojen sve do Vjerovjesnika, hadis će se smatrati mutesilom. Kada se ustanovi kontinuiranost seneda mu'dal-hadisa, bilo preko istog ravije ili drugog sve do Vjerovjesnika, hadis koji je u prvom slučaju bio mu'dal, napušta tu kategoriju i postaje mutesil hadis, hadis spojenog seneda.

Kada neko od posttabiina kaže da je tabi'a taj i taj uradio to i to, ili rekao to i to, ili naredio to i to, ta radnja, riječi ili naredba vežu se za tog tabi'ina. Isti je slučaj i kada neko od posttabi'ina kaže da je posttabi'a taj i taj uradio tako, ili rekao tako, ili naredio tako, taj posao, te riječi, ili ta naredba vežu se za tog posttabi'u.

ŠESTA VRSTA - MUDREDŽ HADISA (AL-ḤADĪT AL-MUDRAG)

To je hadis u koji je unijeto nešto ili od strane ashaba ili tabi'ina, tako da slušalač toga hadisa pomisli da je i taj ubačeni dio sastavni dio tog hadisa.

Ovaj ubačeni dio, ili tek nekoliko riječi ashaba ili tabi'ina, otkriće se da nije sastavni dio Vjerovjesnikova hadisa ako taj isti hadis prenosi i neko drugi od istog učitelja od koga je preuzet hadis u spomenutoj verziji i kaže da je rekao dotični učitelj, od koga prenosi taj hadis, „Ja sam ubacio te riječi...“ U slučaju da dvojica prenosilaca prenose jedan te isti hadis, pa se neki termin nađe u jednom predanju, a ne nađe i u drugom, „u tom slučaju ne može se za sigurno reći da je dotični termin ubačen, jer postoji mogućnost da je prenosilac, u čijem se predanju hadisa ne nalazi dotični termin, jednostavno ga ispušto iz sjećanja.“

Brojne su terminološke razlike u hadisima koji se prenose od Vjerovjesnika. Zbog toga se za neki hadis može zasigurno ustvrditi da je mudredž samo ako ima jasan dokaz za to.

SEDMA VRSTA - GARIB HADIS (AL-HADĪT AL-GARĪB)

Garib hadis ima također kontinuirani sened sve do Vjerovjesnika, ali ga prenosi samo jedan prenosilac tabi'in.

OSMA VRSTA - AZIZ HADIS (AL-HADĪT AL-'AZĪZ)

I kod aziz hadisa sened je kontinuiran sve do Vjerovjesnika, ali ga prenose po dvojica ili trojica prenosilaca u svakoj generaciji.

DEVETA VRSTA - MEŠHUR HADIS (AL-HADĪT AL-MAŠHŪR)

Mašhur hadis prenosi veća grupa, više od trojice prenosilaca. I termin mustefid (al-mustafid) ima značenje mešhura. Primjer mešhur-hadisa:

- Traženje znanja (izučavanje hadisa) je dužnost svakog muslimana.⁴²
- Neka Bog nagradi svaku osobu koja čuje od mene nešto pa to zapamti.⁴³
- Haridžije su pakleni psi.⁴⁴
- Nema braka bez pristanka staratelja.⁴⁵
- Kada prođe pola mjeseca ša'bana nema posta sve do ramazana.⁴⁶
- Omrsiće se i onaj ko drugom vadi krv i onaj kome se vadi krv.⁴⁷
- Ko bude pitao nekoga za neki hadis (nešto) i ovaj mu ne odgovori (a zna)
.....⁴⁸
- Ko dotakne polni organ neka obnovi abdest,⁴⁹
- Ko bude klanjao za imamom i tada kad imam uči kao da i on uči.⁵⁰
- Uši su sastavni dio glave.⁵¹
- Namaz onoga koji klanja sjedeći vrijedi kao pola namaza onoga koji klanja stojeći.⁵²
- Poslovi se mjere prema namjerama i svakoj osobi pripada ono što namjerava.⁵³
- Bog neće odstraniti nauku (hadis) na taj način što će je oduzeti od svijeta

⁴² Dr S. Aş-Sālih, n.d. str. 243-244, navodi isti primjer.

⁴³ Abū Dāwūd, u poglavlju 'ILM pod brojem 10, At-Tirmidī, pod istim brojem i istim poglavljem, Ibni Magga u Muqaddimi svoga djela pod brojem 18, itd.

⁴⁴ A. Ibni Hanbal, 4/355 i 382. Ovaj hadis podliježe kritici jer se haridžije kao frakcija u islamu javljaju poslije smrti Muhammeda, a.s.

⁴⁵ Buḥārī u svom ŠAḤIḤU, poglavljve Nikāh, 26, i dr.

⁴⁶ Abū Dāwūd, poglavljve Aṣ-Ṣawm, broj 12, 35.

* Ovaj hadis se uzima u hadiškoj nauci kao primjer vremenom dokinutih (mansuh) hadisa. U jednom drugom hadisu ističe se da je Vjerovjesnik, a.s. dao da mu se vadi krv, a postio je i bio u ihramu. Vidi dr O. Nakićević *Uvod u hadiske znanosti*, Sarajevo, 1986, str. 89.

⁴⁷ Buḥārī, Poglavlje, Aṣ-Sawm, 22; Abū Dāwūd, Aṣ-Sawm, 28, i dr.

⁴⁸ Abū Dāwūd, u poglavlju, Al-'Ālm, pod brojem 9; At-Tirmidī, pod br. 3,

⁴⁹ Buḥārī, poglavljve As-Šalāt pod brojem 9; Al-Higg, br. 21.

⁵⁰ Ibni Magga, 13; A. Hanbal, 3, 239.

⁵¹ Abā Dāwūd, u poglavlju At-Tahāra, 51; At-Tirmidī, isto poglavljje, hadis 39, i dr.

⁵² Izvor nam je ostao nepoznat.

⁵³ Buḥārija, 1. hadis prvo poglavje i na drugih 7 mesta navodi ovaj hadis.

- ta...⁵⁴ (nego time što će učenjaci pomrijeti).
- Ko ode da klanja džumu neka se prethodno okupa.⁵⁵
 - Formiranje svakog od vas obavi se u utrobi majke za četrdeset dana.⁵⁶
 - Naredio sam da se sedžda čini na sedam dijelova tijela.⁵⁷
 - Sve pozitivno što čovjek uradi, sadaka je.⁵⁸
 - Svrha imama je da se za njim drugi povedu.⁵⁹
 - Neka... Amar uništi nasilničku grupaciju.⁶⁰
 - Vjerovjesnik bi dizao ruke u namazu kad bi se spuštao na ruku i vraćao sa rukua, a naredio je da se riječi u ikametu uče po jednom.⁶¹
 - Musliman je ona osoba od koga nisu drugi uznemiravani bilo djelom ili riječima.⁶²
 - Nemojte jedan drugog bojkotovati niti okretati leđa (ostati nezainteresovani za drugog).⁶³

Ovdje spadaju i drugi hadisi koji se odnose na: iman, zekat, hadž, laž, pokajanje, mi'radž, šesa'at, grob (mezar). Ummi Zer⁶⁴ (?)

DESETA VRSTA - SEKIM I MERID HADIS (AL-HADIT AS-SAQIM I AL-HADIT AL-MARID.)

Sekim ili merid je hadis kod koga se javljaju propusti u senedu kod jednog ili više prenosilaca. Sekim ili merid može biti trojak:

- apokrifni (al-hadīt al-mawdū')
- zamijenjeni (al-hadīt al-maqlūb)
- nepoznat (al-hadīt al-maghūl)

Hadiski stručnjaci ne ubrajaju uopšte apokrifni hadis (mevdu') u hadise koji bi se prenasio od Vjerovjesnika, nego u apokrifnu vijest poturenu (Vjerovjesniku) koju je neko poturio.

Zamijenjeni hadis (mudredž) jest hadis u kome je neko zamijenio ili proturio nešto u tekstu ili senedu, ili pak zamijenio izraz izrazom, što izaziva i promjenu u značenju.

⁵⁴ Isti hadis za ovaj primjer citira i dr S. As-Sālih, n.d. str. 241.

⁵⁵ Muslim, u poglavlju Gum'a, hadis broj 1; Ibni Māgga, Pogl. Al-Iqāma, 66.

⁵⁶ Buħārī, Poglavlje At-Tawḥid, hadis broj 28; poglavljje Ba'd u al-ḥalq hadis broj 6, i dr.

⁵⁷ Al-Kahlāni, citira Buħāriju i Muslima, SUBUL AS-SALĀM, I/181

⁵⁸ Buħārī, poglavljje Al-Adab, hadis broj 33; Muslim, poglavljje Az-Zekāt, hadis broj 52, i dr.

⁵⁹ Buħārī, poglavljje As-Salāt, hadis broj 185; Al-Adān, hadis broj Buhari ga citira na osam mesta, Muslim, na četiri mesta, a još trojica autora čuvene zbirke tzv. AL-KUTUB AS-SITTA takođe ga citiraju.

⁶⁰ Ovaj hadis nismo našli kod A.J. Wensinck u FAHRISTU

⁶¹ Dosta hadisa govori na ovu temu. Vidi: Wensinok 2/279.

⁶² Buħārī, poglavljje Al-Imān, hadis broj 5. Muslim isto poglavlje, hadis broj 64 i 65. Hadis donose i drugi klasični izvori.

⁶³ Buħārī, poglavljje Al-Birr, hadis broj 24 i 31. Isti hadis navode i Tirmidi, Ibni Māgga i Aḥmad b. Ḥanbal.

⁶⁴ U izvorima, nama dostupnim nismo ga mogli pronaći.

Nepoznati (medžhul) hadis je hadis koji neko prenosi, a u senedu su prenosioci ostali anonimni.

JEDANAESTA VRSTA - MERFU HADIS (AL-ḤADĪT AL-MARFŪ')

Merfu hadis je hadis koji se veže za Vjerovjesnika. On je suprotan mevkuf hadisu, jer je mevkuf onaj hadis koji se veže za nekoga od ashaba, kao što je ranije objašnjeno.

DVANAESTA VRSTA - DAIF HADIS (AL-ḤADĪT AD-DA' IF)

Daif hadis je hadis u kome se uočava neka vrsta slabosti. Ta slabost manifestuje se u nekom od prenosilaca čije se predanje ne prihvata:

- zbog neispunjavanja uslova adale (al-'adāla), ili
- zbog toga što se hadis prenosi od osobe koju se nije ni vidjelo ili
- zbog loše memorije prenosioca, ili
- zbog sumnje u ispravnost njegova vjerovanja, ili
- zbog nedovoljnog poznавanja onoga što prenosi, ili
- kada se sened veže za onoga ko je nepoznat.

Ta slabost može biti i zbog nekih drugih faktora, kao npr:

- da neko veže hadis za Vjerovjesnika (mursel);
- da sened nije kompletan, nego isprekidan (munkati);
- zbog neke obmane (tedlis), a to je da prenosilac-muhadis npr. kaže: „Rekao mi je taj i taj“, ili: - „Čuo sam od tog i tog“, ili: - „Zapamlio je taj i taj tog i tog“, ili: - „Taj i taj je video tog i tog s namjerom da uvjeri slušaoca ili čitaoca kako je izučavao hadis ili slušao kod tog i tog. Evo primjera:

Ebu Avane (Abū 'Awāna)⁶⁵ kaže: „Prenio mi je E'meš⁶⁶ od Ibrahima Temimije: ⁶⁷ 'Čuo sam ovo od Ibrahima', dodajući, 'ovo mi je prenio Hakim b. Džubejr od Ibrahima'.“ Ebu Avane je tada shvatio da E'maš prenosi taj hadis od Ibrahima Temimija. Međutim, kada su upitali E'maša za ovo predanje on je odgovorio: „Ja ne prenosim to predanje od Ibrahima Temimija, nego od Hakima b. Džubejra, a on od Ibrahima. Prema tome, ovo je obmana koju je počinio E'meš da bi uvjerio Ebu Avana kako je on učio hadis kod Ibrahima Temimija. Ovaj slučaj navodi Ḥakim Nisaburi (al-Ḥākim an-Nīsābūrī) u svom radu.

Jedan vid slabosti je i tzv. itirab (al-iḍṭirāb), nepodudarnost u senedu. Itirab će biti kad neko prenosi jednom neki hadis od nekog učitelja, a drugi put od druge osobe koja je u senedu iza tog učitelja, ili se vremenski javlja ispred kasnije, ili, pak, ranije), ili kada jednom jedan hadis prenosi kao mersfu (veže

⁶⁵ Pravo mu je ime Al-Waddāh. Bio je veoma pouzdan prenosilac hadisa. Ibni Sa'ad, n.d. VII-II/43.

⁶⁶ Nasa'i (An-Nasā'i) ističe da mu je ime Al-Asadi, Ibni Sa'ad, n.d. VI/228.

⁶⁷ Ibrahim at-Taymī b. Yazid (...), zvani Abū Al-Asmā', umro je oko 90/708. An-Nasa' I prenosi da ga je Hadžadž pogrešno privorio i da je Ibrahim umro u zatvoru. Ibn Sa'ad, n.d. VI/119-110.

ga za Vjerovjesnika), a drugi put, prenosi ga kao mevkuf (veže ga za ashaba).

Jedan drugi vid slabosti je i tzv. te'vil (at-ta'wil) u značenju tedlisa (obmane), pa se npr. kaže“ ovaj hadis je muavel (mu'awwal) tj. u njemu se javlja obmana.

TRINAESTA VRESTA - ŠAZ HADIS (AL-ḤADĪT AŠ-ŠĀD)

Šafija kaže hadis neće biti šaz ako jedan hadis prenosi jedan pouzdani prenosilac i ne prenosi ga niko drugi. Šaz će biti ako ga prenosi pouzdani prenosilac, ali se njegovu predanju protivi predanje veće grupe prenosilaca. Npr.:

„Prenosi se od Sufjana Sevrije (Sufyān at-Tawrī) od Ebi Zuhrije od Džabira b. Abdullaha (Gābir b. 'Abdullāh al-Ansārī); 'Vidio sam Vjerovjesnika da kod podne-namaza podiže ruke kad donosi iftitah-i tekbir (uvodni tekbir u namazu), kad pada na ruku i diže sa ruku'a.“ Ovaj hadis je šaz jer ga prenosi veća grupa prenosilaca i niko ne spominje u tom hadisu *podne-namaz*.

ČETRNAESTA VRSTA - MUSNED (AL-ḤADĪT AL-MUŞNED)

Musned hadis je hadis spojenog seneda prenosilaca sve do Vjerovjesnika. To je vrsta hadisa u koji spadaju slijedeći hadisi:

- garib (al-garīb),
- aziz (al-'azīz),

- mešhur (al-mašhūr) i drugi čiji su senedi spojeni sve do Vjerovjesnika. I muttesil hadis (al-ḥadīt al-muttasil) je isto što i musned hadis. I mu'an'an hadis (al-mu'an'an) ima značenje musned-hadisa. Za mu'an'an hadis neki kažu da je to hadis u kome se upotrebljava u senedu riječa ',an“ u značenju „od“, počevši od muhadisa koji prenosi taj hadis, pa uzlazno preko seneda sve do Vjerovjesnika; kao kad bi muhadis rekao: „Prenio mi je taj i taj od tog i tog...“ i tako sve do Vjerovjesnika.

PETNAESTA VRSTA - MUSELSEL (AL-ḤADĪT AL-MUSALSAL)

Muselsel hadis je hadis koji je na isti način vezan, počevši od muhadisa pa preko svih prenosilaca unazad sve do Vjerovjesnika, kao npr. da muhadis kaže:

„Obavijestio me je (ah̄baranī) taj i taj, govoreći, obavijestio me je (ah̄baranī) taj i taj...“ i tako da svi učesnici u prenošenju tog hadisa upotrijebe termin „obavijestio me je“ (ah̄baranī) sve do ashaba, ili da od prvog do posljednjeg prenosioca, tj. svi, upotrijebe riječi „prenio mi je“ (haddasanī), ili, pak, termin „čuo sam“ (sami'tu). A ako je Vjerovjesnk, nešto radeći, i rukom dao znak za nešto što muhadis prenosi u hadisu, i on i ashab koji prvi prenosi taj hadis dace taj isti znak. To će činiti svaki prenosilac sve do posljednjega.

Npr.:

„Hakim (Al-Ḥākim) je rekao:

- Prenio mi je (*ḥaddaṭenī*) Zubejr (Az-Zubayr) od Abdulvahida ('Abdulwahid), govoreći:

- Prenio mi je (*ḥaddatānī*) Ebulhasan Jusuf b. Abdulehad Kumni Šafi (Abū al-Ḥasan Yūsuf b. Abdilahad al-Qumni aš-Šāfi'ī) u Egipatu, govoreći:

- Prenio mi je (*ḥaddaṭenī*) Selim b. Šuajb Kesai (Salim b. Šu'ayb al-Kasā'ī), govoreći:

- Prenio mi je (*ḥaddatānī*) Seid b. Adem (Sa'īd b. al-Adam), govoreći:

- Prenio mi je (*ḥaddaṭenī*) Šehab b. Havaš Džušeni (Šahāb b. Hawāš al-Ğawšānī), govoreći.

- Čuo sam (sami'tu) Rešida Revšenija (Yazid ar-Rawšani kad, prenoseći od Enesa b. Malika, kaže:

„Vjerovjesnik je rekao: 'Čovjek neće osjetiti slast imana sve dok ne bude vjerovao u predodređenost (al-qadar), pa bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.' Vjerovjesnik se tom prilikom uhvati za bradu i reče: 'Vjerujem, tako mi Boga, u preodređenost, bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.'“

Posljednji ravija, muhadis koji prenosi ovaj hadis, nastavlja sa izlaganjem hadisa, predočavajući pri tome i postupak svakog ravije. On tako čini kroz cito sened, pa kaže:

- Enes (prvi ravija u senedu) uhvati se za bradu i reče: „Vjerujem u predodređenost, bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.“

- Jezid (drugi prenosilac u senedu) uhvati se za bradu i reče: „Vjerujem u predodređenost, bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.“

- Šehab (treći prenosilac u senedu) uhvati se za bradu i reče: „Vjerujem u predodređenost, bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.“

- Seid (četvrti prenosilac u senedu) uhvati se za bradu i reče: „Vjerujem u predodređenost bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.“

- Selim (peti ravija u nizu osoba koje ovaj hadis prenose) uhvati se za bradu i reče: „Vjerujem u preodređenost bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.“

- Jusuf (šesti prenosilac u senedu) uhvati se za bradu i reče: „Vjerujem u preodređenost bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.“

- I naš šejh - učitelj, Zuhri, uhvati se za bradu i reče: „Vjerujem u preodređenost bila ona dobra ili loša, slatka ili gorka.“

Ovo su pojmovi u hadiskoj nauci koji su bili u upotrebi među muhadisima ranijih pokoljenja, a među muhadisima kasnijeg perioda u upotrebi su i termini sahīh i hasen (aṣ-ṣaḥīḥāh i al-ḥassān). Pod pojmom sahīh-hadisa kasniji znanstvenici muhadisi podrazumijevaju hadise koje navode Buharija i Muslim (aṣ-ṣayḥayn).

Ovaj kritički metod sabiranja hadisa uveli su Buharija (Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Ismā'il al-Ğu'afī al-Buḥārī) i Muslim (Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Haqqāq al-Quṣayrī). U svojim djelima ili pojedinačno u svakom od njih oni su postavili sebi za pravilo da unose u svoja djela samo hadise koje prenose poznati ashabi pod uslovom da svaki od tih hadisa ima po

dvojicu prenosilaca u drugoj generaciji muslimana (at-tābi'iñ), a i kasnije u svim generacijama. Prema tome, ni u jednoj generaciji ne smije biti manje od dva prenosioca sve do posljednjeg muhadisa u senedu. Svi prenosioci u sahīh-hadisima moraju biti sasvim pouzdani (tūqāt) i poznati.

Pod pojmom hasen-hadisa (al-ḥadīt al-ḥasan) kasniji muhadisi podrazumijevaju hadise koje navode u svojim zbirkama:

-- Ebu Davud (Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Aš'at as-Sīgīstānī), umro 275/889.

- Tirmizi (Abū 'Isā Muhammād b. 'Isā at-Tīrmidī), umro 279/892.

- Nesai (Abū 'Abdirrahmān Aḥmad b. Ša'b an-Nasā'ī), umro 215/910.

- Darimi (Abū Muhammād b. 'Abdillāh b. Muhammād b. Abdirrahmān ad-Dārimī as-Samarqandī), umro 255/868

- Ibni Madže (Abū 'Abdillāh Muhammād b. Yazīd b. Māğga al-Qazwīnī), umro, 273/887.

I svi hasen-hadisi prenijeti su od strane pravednih ('adūl) prenosilaca. Samo što je uslov kod hasen-hadisā da ih prenosi jedan tabia (neko iz druge generacije muslimana), za razliku od uslova kod sahīh-hadisa. Hasen hadis od tabie pa nadalje prenosi također jedan prenosilac sve do kraja seneda, dok je uslov kod sahīh-hadisa da ga prenose bar po dvojica kroz sve generacije, što je već ranije rečeno.

Ovih sedam zbirki sahīh i hasen-hadisa su veoma cijenjene, samo što se zbirke sahiha više cijene i više se komentatori islama i islamskih izvora na njih oslanjaju. Pa ipak, ovo ne znači da bilo ko ima pravo da kaže da prihvata samo one hadise koji se nalaze u ovim zbirkama, a ostale da ne prihvata, jer su sačinjena brojna hadiska djela, sasvim pouzdana i cijenjena, i mimo ovih sedam zbirki, a kriterij za prihvatanje jednog hadisa ogleda se u kvalitetu njegova prenosioca. Ako je prenosilac pouzdan, a sened kompletan do Vjerovjesnika, hadis će biti prihvacen.

ŠESNAESTA VRSTA - MUHTE SAR HADIS (AL-ḤADĪT AL-MUHTĀSAR)

Muhetsar hadis je hadis kod koji se jedan dio prenese a drugi, ispusti.

SEDAMNAESTA VRSTA - MUKTESI HADIS (AL-ḤADĪT AL-MUQTASĪ),

a takvi su i hadisi:

- Mutekasi (al-ḥadīt al-mutaqaṣī) i

- Mustaksi (al-ḥadīt al-muṣṭaqṣī). Muktesi, mutekasi i mustaksi su hadisi koji se u cijelini prenosi bez ispuštanja bilo čega.

OSAMNAESTA VRSTA I DEVETNAESTA - NASIH I MENSUH HADISI (AN-NĀSIH WA AL-MANŪH).

Nasih i mensuh su hadisi koji stoje u međusobnoj oprečnosti. Jedan od njih je vremenski kasniji. Taj koji je vremenski kasniji on je nasih, hadis koji dokida, a mensuh je vremenski raniji. Nesh je dokidanje propisa hadisa koji je vremenski raniji (mensuh-hadisi).

DVADESETA VRSTA - TERMINOLOGIJA MUHADISA (PROFESORA) U DIPLOMA MA (IDŽAZAMA - AL-'IĞĀZA)

Brojni su termini koji se upotrebljavaju kod izdavanja diploma. Jedan od njih je YASMA'U, da je prenosilac hadisa čuo riječi muhadisa gdje prenosi YUHADDITU, ali ne da je slušao YASTAMI'U. U ovom drugom slučaju bilo bi: taj slušalac, a ne profesor-muhadis, prenio mi je hadis, što nije privatljivo.

Druga vrsta termina koje se koriste kod izdavanja diploma može biti YAQRA'U BI NAFSIHĪ 'ALĀ AL-MUHADDIT (da je lično čitao pred profesorom hadisa), a kad dotični kandidat kasnije bude predavao taj hadis ili zbirku hadisa drugome kao muhadis, on će reći: AHBARANĪ (obavijestio me je) taj i taj. A ako je čitao pred profesorom u njegovu prisustvu i prisustvu drugih upotrijebiće, kod kasnijeg prenošenja, riječi: AHBARANĀ (obavijestio me) taj i taj.

Učenjaci hadisa razilaze se kod unošenja u diplomu konstrukcije QIRĀ'ATAN 'ALĀ AL-MUHADDIT (čitanje pred profesorom). Postavlja se, naime, da li je u tom slučaju ispravnije upotrijebiti termin IHBĀR ili 'INBĀ' (obavijestiti, izvjestiti) u daljem prenošenju. Prihvaćeno je, iako nije određeno, da je bolje upotrijebiti termin IHBAR.

Treća vrata termina koji se koriste kod izdavanja diploma usko je vezana za način izučavanja hadisa, a to je da kandidat pokaže profesoru djelo ili svezak nekog djela. Profesor je dužan da pregleda to djelo zatim da kaže kandidatu da je to hadisko djelo on lično izučavao metodom SEMA' (auditivno), ili metodom QIRĀ'ATAN ALĀ AL-MUHADDIT (čitanjem pred profesorom), ili da je to, pak, njegovo djelo. Profesor će tom prilikom još reći kandidatu AHBARTU LAKA (obavještavam te) da od njega dalje prenosi hadise sadržane u ovom djelu. Kada kandidat bude kasnije drugome prenosi sadržaj tog djela, za koje je dobio diplomu, reći će ANBAANI (obavijestio me je) taj i taj o ovome. Znanstvenici hadisa razilaze se i kod ovog sintagmatskog sklopa: da li to znači da je kandidat dobio diplomu ili ne, sve dok ne bude odslušao hadise kod profesora metodom SIMA' (auditivno) ili metodom QIRĀ'ATAN ALAAL-MUHADDIT (čitanjem pred profesorom). Malik i Sufjan b. Ujejne (Sufyan b. 'Uyayna) i mnogi drugi hadiski znanstvenici smatraju da je, ipak, i to diploma, dok drugi misle da nije. U naše vrijeme (vrijeme pisca Ahmeta b. Muhameda, Mostar-

ca, primjedba O.N.) preovladava mišljenje da je to ipak diploma i da je nosilac takve diplome diplomirao na hadisu.

Četvrta vrsta termina koji se koriste kod izdavanja diploma iz oblasti hadiskih naučnih disciplina je da profesor ne kaže kandidatu usmeno: „IRWI 'ANNI (prenosi od mene) SADRŽAJ OVOG DJELA“, nego da mu napiše: „Dao sam diplomu tom i tom da prenosi hadise iz djela tog i tog“, i to pošalje iz mjesta u kome on živi u mjesto u kome kandidat živi. I ovo je jedna vrsta diplome. Kandidat kome je upućena diploma reći će kasnije kada bude drugome predavao hadis iz tog djela: „Pisao mi je profesor i dao diplomu da prenosim od njega ovo djelo.“

Peta vrsta termina koji se koriste kod izdavanja diploma u oblasti hadisa je da profesor kaže kandidatu usmeno: „Dao sam ti diplomu da prenosiš od mene to i to djelo“, ne podižući to djelo rukom, niti ga pokazujući kandidatu. Ova vrsta diplome je slabija od treće i četvrte.

Prvi metod učenja hadisa zove se SEMA'A (AS-SAMA'A), slušni, auditivni;

Drugi, IHBAR (AL-IHBĀR), obavlještenje;

Treći, ARD I MANAVEDE (AL-'ARD WA AL-MUNAWALA) izlaganje i dodavanje;

Četvrti, KITABE (AL-KITĀBA) korespondiranje i

Peti, IDŽAZE (AL-IĞĀZA) ovlaštenje, diploma.

Korisnik diplome stečene po petom metodu reći će kod predavanja hadisa drugom i izdavanja diplome na hadis: EDŽAZENI (AĞĀZANI) - dao mi je diplomu taj i taj, ovlastio me, da predajem, taj i taj, a ako bi to izrazio i konstrukcijom ENBEEINI (ANBAANI), obavijestio me je, toleriše se.

Prema tome, najvrednija diploma je stečena prema prvom metodu, zatim, drugom, pa trećem itd.

Neki znanstvenici hadisa iz kasnijeg perioda davali bi diplomu govoreći: „Svakome ko me je zapamtio davao bi diplomu da prenosi od mene sve ono što je vjerodostojno u mom predanju koje sam ja prenio od svojih profesora.“

Ovo su naučni pojmovi znanstvenika hadiskih naučnih disciplina, Bog im se svima smilovao. Bogu hvala na završetku i salat i selam vjerovjesniku Muhammedu, njegovu rodu i svim drugovima.

Rukopis br.4652/2, l. 54b - 60b
Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo

كلاب اللذار تندى لاسلاع الابول فلشرازا انتصف شعبان
على قضايا فوجي يضيق وتدفعه اسطرها جم الحكم وتفويت على من
علم كلاب اللذار بمحاجة من اذونه من شفلى زكرى ملقيضا واد نظر
سکان زلزال اقام تم ابراهام نصراعه وشمال زناد من ازيلماج
وتنصله ملهمة التي عملها الصحف بين صلوط والملحوم وقتمان كوكب
النعامال بالباتنة وكتلر كى ما ذوى ودول ملهم انت
لله رب العالمين رعاية ستره من الفتوح وذوقه من العيش
سرماته وتهليغه الى تحفل اعدى كوكب في بطنه امه
اسطنين بوارد عدو امرت انباء كوكب سعاده ودول
عليك سلمك بروقة صدره وتحل ملها جعل الاماكن حرم
برغورا وتمتنع على الفتنه الباغه ودول عسكرا في رسول الله
على اسلوبه سمعت سلاح الدربن في المقدره عنديه دينه ودفع الاره
داروه بذوقه الان يرجو لكم سلامه سلامه سلامه
من لسانه وده ومجده لانتظاره بليله امساير ورايدركلست
من الها سارب شسل حبيب الابان وحبيب الابان وحبيب
الج وحبيب الابان وحبيب الابان وحبيب الابان وحبيب
الشفاعة وحبيب الاب وحبيب ابا وحبيب الشفاعة والابان
والابن وحبيب الشفاعة وحبيب الشفاعة وحبيب الشفاعة
اوچ وحبيب الشفاعة وحبيب الشفاعة وحبيب الشفاعة وحبيب
اوچ وحبيب الشفاعة وحبيب الشفاعة وحبيب الشفاعة وحبيب
اوچ وحبيب الشفاعة وحبيب الشفاعة وحبيب الشفاعة وحبيب

العقل والبرهان على ذلك وبين ما يكتبه المؤمنون في العقول والآيات التي يكتسبونها
أمثلة على ذلك فيكون العقل والآيات معاً دليلاً على صحة العقيدة. وإنما يكتسبون
ذلك من خلال تعلم العلوم الطبيعية والدينية، فهم يكتسبون العقيدة من العقول والآيات
التي يكتسبونها من خلال تعلم العلوم الطبيعية والدينية، فهم يكتسبون العقيدة
من خلال تعلم العلوم الطبيعية والدينية، فهم يكتسبون العقيدة من العقول والآيات
التي يكتسبونها من خلال تعلم العلوم الطبيعية والدينية، فهم يكتسبون العقيدة
من خلال تعلم العلوم الطبيعية والدينية، فهم يكتسبون العقيدة من العقول والآيات

ملائكة ختنان في عالم حمراء وفوق كل رسم على شفاهها
 السادس، وإن تمثلاً في العجز من الأركان يلخص
 الأقوان التي من حقه أن يحيي صفات القيمة التي
 عاصمتها راودتني إليه فعندي عطاؤه فتح قلبي وفؤادي
 شجاعاً في قلبي رابعاً ويعول سمعت باسمه ودموعه
 رسول استطاعني تهدى كل ذلك له ولهم إله إلا هو الغير
 فندر أشكاني زمان ملحد آخر على قلبه الشعيب يكتسب
 على حفظه لا يسره في هذا الكفر ألا شعيب الذي كان يحذّرنا
 بغيره يحيى الله تعالى وأنا أحيي إلهي أنا سول الله
 مخلوق الله تعالى كذا يحيى الله تعالى أنا عالي
 كلام الله تعالى أنا الشعيب الثالث الذي يحيى الله تعالى
 في العالم وفي كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في جميع
 ما حسنه وكل صوره التي لا يحيى الله تعالى في نعمته
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يحيى الله تعالى في جميع
 مخلوقاته التي يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله
 وروحي لا يحيى الله تعالى بعد عن النبي لا يحيى الله تعالى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يحيى الله تعالى في جميع
 نعمته وليه مخلوقات لا يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي
 وعدها وملائكة والزيل والزئن ودفيف من إبراهيم
 مخلوقاته يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله
 يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في كل دوافعه
 يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في كل دوافعه
 يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في كل دوافعه

ملائكة ختنان في عالم حمراء وفوق كل رسم على شفاهها
 السادس، وإن تمثلاً في العجز من الأركان يلخص
 الأقوان التي من حقه أن يحيي صفات القيمة التي
 عاصمتها راودتني إليه فعندي عطاؤه فتح قلبي وفؤادي
 شجاعاً في قلبي رابعاً ويعول سمعت باسمه ودموعه
 رسول استطاعني تهدى كل ذلك له ولهم إله إلا هو الغير
 فندر أشكاني زمان ملحد آخر على قلبه الشعيب يكتسب
 على حفظه لا يسره في هذا الكفر ألا شعيب الذي كان يحذّرنا
 بغيره يحيى الله تعالى وأنا أحيي إلهي أنا سول الله
 مخلوق الله تعالى كذا يحيى الله تعالى أنا عالي
 كلام الله تعالى أنا الشعيب الثالث الذي يحيى الله تعالى
 في العالم وفي كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في جميع
 ما حسنه وكل صوره التي لا يحيى الله تعالى في نعمته
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يحيى الله تعالى في جميع
 مخلوقاته التي يحيى الله تعالى بعد عن النبي لا يحيى الله
 وروحي لا يحيى الله تعالى بعد عن النبي لا يحيى الله
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يحيى الله تعالى في جميع
 نعمته وليه مخلوقات لا يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي
 وعدها وملائكة والزيل والزئن ودفيف من إبراهيم
 مخلوقاته يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله
 يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في كل دوافعه
 يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في كل دوافعه
 يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في كل دوافعه
 يحيى الله تعالى في كل دوافعه التي يحيى الله تعالى في كل دوافعه

العقليه ونحوها يكون مداره على الضرر في حاله التي
 لها علاج اذ لا يذكر في المقام بحسب الراجحه
 الشاذان برو النقصاناتي فيقال في ذلك المرض في
 نظره شارع عن سفهاء الغوري عن ذلك المرض في
 من عدا انتقاما رسائل زابه رسول اتصاله في مصلحة
 انظره في ما اذ اذ وازاره كونه رفقة لاستئصاله
 قد استشارة زابه ودوى مصلحته ملائمه ولزم درجه
 صحة المطرد بالدفع اعراض عصر انتقامه ودوى
 اصحابه من العمل الى رسول اتصاله في مصلحة
 افسوس والغوري وامثله وغيرهم بالكانه انتقامه
 والانقطاع والتشخيص اذ يقال في ذلك علاجه
 والتربيه او ماده او لفظها او تدريج العصبية او عدم العصبية
 باختلافه والاسنان الى الماء او دماغه او دم الوراء
 او اركه فالانقطاع او زابه علاجه من الحشره او العصبية
 سعى بنقلان شادر كالابوعذر عذر المكث عن الامر اليه
 فتلاه يعمد اليه ختنين فلات عن عيادة رسول اتصاله
 الى رسول اتصاله في مصلحة انتقامه اذ يقال في ذلك
 الحشره وبايجاهه يتفاعل عن الحشره الى رسول اتصاله
 فتلاه يعمد اليه فتلاه دوكه اليه فتلاه يعمد اليه
 حفظ عذاره ابراهيم فتلاه حشره بحكم من حفظ عذاره
 عوافه المكثه ويزابه عذاره عذاره عذاره عذاره
 عذاره عذاره عذاره عذاره عذاره عذاره عذاره عذاره
 الحشره اذ تلاه فلات عيادة اخرين فلات كاريبيه يعمد اليه
 لالصعيده او ابراهيم بغير بلطفه حشره الى العنكبوت
 لفظها سمعت فلان فدلل رسول اتصاله في دفت نهر فلت
 انتظامه فالتلاره مهجان بروبيه شمع كاريبيه عذاره
 او وده كالم اسود عادي كلاته ودمجه علامة العنكبوت
 عن الععنده ليفظها بغير بلطفه شمع كاريبيه عذاره
 والغوري يكتفي التلاره يقال في المكثه عذاره دوكه
 الحشره انتقامه عذاره الشاذه فالاشخاص اليه
 اونجنه ويسعفه عن اعاده الغوري لانا عونه بغير عاله عذاره
 عذاره شفافه بروبيه الشاذه فالاشخاص اليه

العقليه ونحوها يكون مداره على الضرر في حاله التي
 لها علاج اذ لا يذكر في المقام بحسب الراجحه
 الشاذان برو النقصاناتي فيقال في ذلك المرض في
 نظره شارع عن سفهاء الغوري عن ذلك المرض في
 من عدا انتقاما رسائل زابه رسول اتصاله في مصلحة
 انظره في ما اذ اذ وازاره كونه رفقة لاستئصاله
 قد استشارة زابه ودوى مصلحته ملائمه ولزم درجه
 صحة المطرد بالدفع اعراض عصر انتقامه ودوى
 اصحابه من العمل الى رسول اتصاله في مصلحة
 افسوس والغوري وامثله وغيرهم بالكانه انتقامه
 والانقطاع والتشخيص اذ يقال في ذلك علاجه
 والتربيه او ماده او لفظها او تدريج العصبية او عدم العصبية
 باختلافه والاسنان الى الماء او دماغه او دم الوراء
 او اركه فالانقطاع او زابه علاجه من الحشره او العصبية
 سعى بنقلان شادر كالابوعذر عذر المكث عن الامر اليه
 فتلاه يعمد اليه ختنين فلات عن عيادة رسول اتصاله
 الى رسول اتصاله في مصلحة انتقامه اذ يقال في ذلك
 الحشره وبايجاهه يتفاعل عن الحشره الى رسول اتصاله
 فتلاه يعمد اليه فتلاه دوكه اليه فتلاه يعمد اليه
 حفظ عذاره ابراهيم فتلاه حشره بحكم من حفظ عذاره
 عوافه المكثه ويزابه عذاره عذاره عذاره عذاره
 عذاره عذاره عذاره عذاره عذاره عذاره عذاره عذاره
 الحشره اذ تلاه فلات عيادة اخرين فلات كاريبيه يعمد اليه
 لالصعيده او ابراهيم بغير بلطفه حشره الى العنكبوت
 لفظها سمعت فلان فدلل رسول اتصاله في دفت نهر فلت
 انتظامه فالتلاره مهجان بروبيه شمع كاريبيه عذاره
 او وده كالم اسود عادي كلاته ودمجه علامة العنكبوت
 عن الععنده ليفظها بغير بلطفه شمع كاريبيه عذاره
 والغوري يكتفي التلاره يقال في المكثه عذاره دوكه
 الحشره انتقامه عذاره الشاذه فالاشخاص اليه
 اونجنه ويسعفه عن اعاده الغوري لانا عونه بغير عاله عذاره
 عذاره شفافه بروبيه الشاذه فالاشخاص اليه

شیخ بن حربان هم شنید که مختار بن ابرار کی پادشاهی
از شیخ بن حربان بزرگتر نبود.

شیوه نی خواسته تا معتدی برادر کایدین
انی هم کل تا رسول شاه کی عصمه الله
فی روزین آنقدر در شهر خداوند از سال
صلحی کیم قاتل است باشندگان و مددوده
قال اینکه ملکت حق ایشان فخر که دشمن
و ایشان کی ایشان ایشان را کیمیت
الحمد لله رب العالمین

وَهُنَّا كُلُّ مُؤْمِنٍ بِالْحَقِّ إِذَا
عَلِمَ أَيُّكُرْنَى بِكُلِّ أَنْتِي حَتَّى
إِنْ يَعْلَمْ بِهِ مُؤْمِنٌ وَمَنْ يَعْلَمْ
الْأَعْلَمْ بِهِ مُؤْمِنٌ وَمَا يَعْلَمْ
كُلُّ مُؤْمِنٍ بِهِ إِذَا هُنَّ يَعْلَمُونَ

لهم اجعلنا ملائكة من ملائكتك فنأخذ قدر ما نسألك ونستغفلك عن ذنبنا ولهم حببنا

جمعه سی میلادی که شنسته النحو افتابی عضویت و ایاس
عنصر از آن سخن و این سخن و مکان این دستگاه اجنبی
نماض از این امر را انتشار نماید و متفق شد النحو اسحاق
بیمال که امتد النحو ادبی و اصطلاح اسلامی نماید
الجاوزه در این امر از احمد بن حنبل به نقطه اشتکاف نمود
بعضی از این اصطلاحات این شیوه انتساب اینها به
بعضی علیه است اندیشه اینها معملاً دارای این ایندیشه است
و بجز این ایندیشه اینها معملاً در پیغامبر ﷺ علیه

السيارات وأماكن العاب ومتاجر التجزئة والمتاحف
البعا وداريا وكيف يدخلون في كل جانب من حياتهم
وينظموا أنفسهم في كل جانب من حياتهم ليكونوا
لذكيين الحفظ وأذكيين التعلم وليلي حذارين يتعلّمون
عن الآخرين بدلًا أن يتعلّم الآخرين عنهم كما
شُعُوره ويعزّزون بالبيانات الواقعية بدلًا عن
الأشغال الافتراضية التي تزيد على المتعة والمرح

卷之三

نیں ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

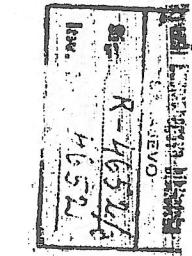
اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

اللہ گھنی بھائیں لے کر ملے کر دیتے ہیں میرے

ان درجی مذکور کا اجر ڈیگر ہے نظر انداخت و پر
الحمد لله از ساده امور اور باضمنہ بیرونی کی تحریک
اخراج کیلئے اور وسیع مانعیت بالفہرست نہیں
ویکی یعنی اپنا یہ علاوه بر ادائیگی میں انجام دی جائے
امیں بایار ماضی میں منکر کیتے اور تو پلے کیتے
اکٹے وسیع مانعین میں دفعہ اخراج اور پرورشی طرز
والختنی عمر نادر حمازہ مفتح ایک ایسا پیغماختیہ
المحققہ کے دعویٰ ہے کہ اکٹا بیکٹ ایسا پیغماختیہ
کتاب فتح اعلیٰ اور عدید اکٹا بیکٹ الاصح
ویغولیک غرب ایسا زارمیں کا کٹا بیکٹ الڈاکٹ
ان اکٹے وسیع اکٹب کتبیں کیا ہیں اس بیکٹ کی نہیں
فتح اعلیٰ کی کتاب و مذکور کتاب ایسا پیغماختیہ
وکی اکٹا بیکٹ الڈاکٹ میں ایسے ایک اکٹا بیکٹ
واسطی ایک اکٹا بیکٹ لفیض ایسے ایک اکٹا بیکٹ
ویکی ہے اس کا ملکہ و ملکہ ایک اکٹا بیکٹ
خانہ و زمانہ ایک اکٹا بیکٹ ملکہ و ملکہ ایک اکٹا بیکٹ
خانہ ایک اکٹا بیکٹ خانہ ایک اکٹا بیکٹ



Omer Nakićević, D.Ph.
associate professor

Summary of the article VARIOUS SCIENTIFIC DISCIPLINES
FROM THE FIELD OF HADITH OR
HADITH TERMINOLOGY OF SOME SCHOLARS

Aḥmad b. Muḥammad al-Mostari (the end of the 17th and the first part of the 18th century), the author of the work TANWIR AL-QULÜB MIN ZULMA AD-DUNÜB, completed in 1162/1746, and a minor writing the so-called ANWA'U ILM AL-HADIT or DIKR İŞTİLĀHĀT AŞHĀB AL-HADĪT, which preceded the former, as well as of some other tractates, is an outstanding representative of Mostar intelectual school.

In the codex (No. 4652, Gazi Husrevbeg Library in Sarajevo), which consists of nine works treating different subjects, and in which some works are his own while all of them were copied by his hand in the first part of the 18th century, as well as in the above mentioned work TANWIR AL-QULÜB, he proved himself to be:

- an expert in Arabic,
- a muhhadith ans a wā'iẓ (an expert in the science of Hadith and a preacher),
- educated in Istanbul,
- a characteristic representative of Mostar intelectual school, which was imbued with sufism, while he himself was inclined to nakshibendism.

In one of his writings he worked out the disciplines closely related to the science of Hadith and proved himself to be an excellent scholar and a good methodologist. In that work he put the emphasis on the following:

- conditions od sened (the chain of the transmitters of the Tradition),
- criteria of the determination of the authenticity of a hadith,
- various kinds of hadiths,
- main Hadith collections
- terminology of the Hadith science, without the knowledge of which it is impossible to make a scientific use of this branch of science as a source and a basis of Islamic teachings.

The whole work is devided into 20 chapters, the last one being a discussion on the terminology used by connoisseurs of the Hadith science on occasions of confering diplomas on young muhaddiths under the title DIKR İŞTİLĀHĀTIHIM FĪ AL-'IGĀZA.

This work, compared to similar ones of this kind, contains some conslusions and terms that we do not come across at all or very rarely in present-day text-books, and therefore this work, being one of the oldest native expert writings available to us from this field of science, is given here both as the original and in an integral translation into Serbo-Groat

Način na koji se u ranom periodu islama razvijala fonetska znanost je do danas još uvek nejasan. Upravo je u ranom periodu islama, kada su se pojavili prvi arapski gramatičari i filolozi, da se razvija i teorija o izučavanju glasova. Ovo je bio period u kojem su se razvijale i drugi elementi arapske fonetike, poput segmentiranja riječi, i to u skladu s arapskim pismom. Takođe, u tom razdoblju se razvija i teorija o izučavanju gramatičkih oblika, i to u skladu s arapskim gramatičkim oblicima. Ovo je bio period u kojem su se razvijale i drugi elementi arapske fonetike, poput segmentiranja riječi, i to u skladu s arapskim pismom. Takođe, u tom razdoblju se razvija i teorija o izučavanju gramatičkih oblika, i to u skladu s arapskim gramatičkim oblicima.

Mr Mesud Hafizović,
predavač

FONETSKE STUDIJE U RANOM PERIODU ISLAMA

Izvori

Rani interes za fonetiku kod Arapa potpuno se uklapa u vjerski, kao osnovni poticaj u prvim pokušajima izučavanja jezika. Segmentirajući taj interes na interes za korektnim pismom, na interes za gramatikom i na liturgijski interes, Khalil I. Semaan, autor fonetske studije u ranom islamu *Linguistics in the Middle Ages*, samo potvrđuje da je religijski interes bio dominantan faktor u nastanku i razvoju lingvističkih studija u ranom islam¹.

Mada savremeni lingvisti izučavanju glasova daju primarni značaj u izučavanju ostalih nivoa jezika, s obzirom da je glas, kao najmanja jezička jedinica, „osnovna sirovina“ /al-mādda al-hāmm/ ljudskog govora, kako to kaže savremeni egipatski lingvista i fonolog Aḥmad Muḥtār² Umar², klasični arapski gramatičari i filolozi uopšte nisu na izučavanje glasova gledali ovim očima, niti su fonetska izučavanja tretirali kao zasebnu gramatičku disciplinu, već su svoje rasprave o glasovima inkorporirali kako u gramatička tako i u leksikografska, ortoepsko-recitatorska, stilistička, pa čak i književna djela.

Prelistavajući najstarije gramatike arapskog jezika, poput *al-Kitāb* Sībawayha, *al-Muqtadab* od al-Mubarrada, *al-Ǧumal* od al-Zuḡaġija, *al-Muṭassal* od al-Zamahšarija, al-Muqtaṣad od al-Ǧurğānija i druge, da se primjetiti da su gramatičari klasičnog perioda u svoja gramatička djela uvrštavali poglavlje o „asimilaciji“ /al-idgām/ koje su počinjali raspravom o broju glasova, njihovim osobinama, mjestu i načinu artikulacije. Glasovi su pri tome tretirani samostalno i izolovano iz govornog konteksta da bi ras-

¹ Više o ovim interesima vidi Khalil I. Semaan, *Linguistics in the Middle Ages. Phonetic Studies in Early Islam*. Leiden, E. J. Brill, 1968, 6-37.

² Aḥmad Muḥtār² Umar, *Al-baḥūt al-lugawī īndā al-‘Arab*, IV izd., al-Qāhira, 1982, 91.

prava o njihovom ponjašanju u govornom kontekstu uslijedila pri obradi asimilacije. Savremeni arapski lingvisti iz toga izvlače zaključak da fonetska izučavanja u početku nisu bila sama sebi cilj, već uvod u obradu fenomena asimilacije i drugih glasovnih promjena³.

Pored gramatičara, i leksikografi su u uvodima svojih rječnika i leksikona, ili pri samoj obradi leksikografske građe, raspravljali o pojedinim fonetskim pitanjima, a među njima se naročito ističe *al-^cAyn* od al-*Halil* ibn *Ahmada* i *al-^cGamhara* od Ibn Durayda. Tako je *al-^cAyn* poznat po klasifikaciji konsonanata prema mjestu artikulacije, opširnoj raspravi o mjestu njihovog izgovora i posebnom akcentu na likvide i njihovu frekventnost u govoru. Pored prethodnih pitanja *al-^cGamhara*, pak, sadrži i dodatne rasprave o fonotaktičkoj strukturi arapske riječi ili o pravilima združivanja ili nezdruživanja pojedinih konsonanata u jednoj riječi, kao da se konsonanti *ħ* /ħ/ i *ayn* /ˤ/ ne mogu javiti u jednoj riječi i tome slično⁴.

Veliki doprinos na ovom polju takođe su dali autori ortoepskih i recitatorskih djela. Prvi koji je riječ ortoepija /taḡwid/ upotrijebio u njenom najbližem značenju je Ibn Masˤ ūd koji je vjernicima savjetovao: „Učite Kur'an pravilno i uljepšavajte ga najljepšim glasovima“ /*Ǧawwidū al-Qur'an wa zayy-inūh bi aḥsan al-aṣwāt/|. Buharija i Muslim prenose da bi Poslanik briznuo u plač kad bi čuo Ibn Masˤ ūdu da uči Kur'an⁵. Izgleda da kur'anska ortoepija kao zasebna nauka i kao pokušaj kanoniziranja pravila koja propisuju pravilno i korektno učenje duguje Ibn Masˤ ūdu Sva djela iz ove oblasti sadrže i poglavje o glasovima, njihovim osobinama, mjestu i načinu artikulacije, kao i što obiluju fonetskom terminologijom, kao labijalizacija vokala /iṣmām/, duljenje vokala /iṣbāˤ/, reduciranje /iḥtilās/, dužina /madd/, velariziranost /taṣḥīm/, odsustvo velariziranosti /tarqīq/ i druge. S tog aspekta se, s pravom, može govoriti i o tedižvidu kao izvoru arapske fonetike.*

Autori studija o kur'anskom stilu i arapskoj stilistici uopšte snadbjeli su svoja djela korisnim informacijama o glasovima poput onih koje se odnose na inkompatibilnost /tanāfur al-ħurūf/ i harmoničnost /ta'āluf al-ħurūf/ glasova, što je nužno iziskivalo raspravu o mjestu artikulacije glasova i o odnosu bliskosti ili udaljenosti mesta artikulacije na inkompatibilnost ili harmoničnost. Sa toga stanovišta Kur'an predstavlja najvišu kategoriju harmoničnosti. Od najpoznatijih autora koji su pisali o neprispodobivosti ili o neoponašljivosti /iˤ gāz al-Qur'an/ kur'anskog izraza su al-Bāqillānī, al-Rummānī, al-Hafāgī i drugi. Tako, na primjer, al-Bāqillānī u svom djelu *Iˤ gāzal-Qur'an*, ističući različite aspekte veličine kur'anskog stila, raspravlja i o glasovima, zapravo o siglama ili skraćenicama kojima počinju pojedina kur'anska poglavљa. Napominjuci da broj znakova arapskog alfabeta inosi dvadeset devet, al-Bāqillānī primjećuje da broj poglavljja koja počinju ovim

³ Ahmad Muḥṭar Ḩ Umar, op. cit., 91.

⁴ Ahmad Muḥṭar Ḩ Umar, op. cit., 92-93.

⁵ Ahmad Muḥṭar Ḩ Umar, op. cit., 93.

skraćenicama iznosi dvadesetosam a broj konsonanata zastupljenih u ovim skraćenicama jednak je polovini ukupnog broja znakova arapskog alfabeta, tj. četrnaest. Sve je, u stvari, u znaku jedne polovine kad je riječ o ovim siglama, zapravo jedna polovina zvučnih, jedna polovina bezvučnih, jedna polovina guturalnih, jedna polovina plozivnih, jedna polovina emfatičnih od ukupnog broja, zastupljena je u ovim konsonantima-formulama. Govoreći o skraćenici A(lif), L(ām), M(im), al-Bāqillānī naglašava da se alif nalazi na kraju, lām u sredini a mīn na početku artikulacione baze i da se njihovim spominjanjem upućuje na ostale glasove čije se mjesto artikulacije nalazi izmeđunavedenih⁶.

Najzad, i autori velikih književnih enciklopedija su govorili o glasovima. Tako, na primjer, al-Ǧāhīz u svom velikom djelu *al-Bayān wa al-tabyīn*, između ostalog, govori o govornim manama, o nezdruženosti pojedinih konsonanata u jednoj riječi i o frekventnosti pojedinih glasova u arapskom jeziku uopšte. Govoreći konkretno o frekventnosti, al-Ǧāhīz tvrdi da su alif /ā/, rā' /r/, lām /l/ i yā'/y/ najfrekventniji u arapskom, a prostim prebrojavanjem konsonanata i vokala u običnom pismu ili govoru može se ustanoviti da je potreba za ovim glasovima veća nego za drugim⁷. Ahmād Muḥtār⁸ Umar ovaj al-Ǧāhīzov postupak, koji prepostavlja uzimanje uzorka, njegovu obradu, izvođenje zaključka i donošenje opštег pravila, ubraja u najsavremeniji i do danas primjenljiv metod⁹.

Najranija potpuna i još uvijek upotrebljiva analiza arapskog jezika jeste ona koju je uradio Sībawayh, klasični učitelj arapske lingvističke tradicije⁹). U njegovom *al-Kitābū* sumirano je svo gramatičko dostignuće lingvističke škole iz Basre. Međutim, ono što nas ovdje interesuje jeste analiza glasova ovog velikog gramatičara ili prva fonetska razmatranja u arapskoj lingvističkoj tradiciji.

Sībawayhova fonetika

Sībawayhova fonetika arapskog jezika sadržana je na kraju njegovog djela *al-Kitāb* u poglavljiju asimilacija¹⁰ u kome je klasifikovao glasove, obradio mjesto njihove artikulacije i iznio njihove glavne osobine.

I. Kad je riječ o podjeli glasova arapskog jezika, Sībawayh ih dijeli na dvije osnovne grupe: glavni /uṣūl/ i sporedni /furū'/.¹¹

Prema Sībawayhu broj osnovnih glasova u arapskom iznosi dvadeset devet i to su: al-hamza //, al-alif /ā/, al-hā' /h/, al-‘ayn /‘/, al-hā‘ /ħ/, al-gayn /g/, al-hā‘ /ħ/, al-kāf /k/, al-qāf /q/, al-dād /d/, al-ğim /ğ/, al-ṣin /š/, al-yā‘ /y/, al-lām /l/, al-rā‘ /r/, al-nūn /n/, al-ṭā‘ /ṭ/, al-dāl /d/, al-tā‘ /t/, al-ṣād /ṣ/, al-zāy /z/, al-sīn

⁶ Al-Bāqillānī, Ist gāz al-Qur’ān, Tahqīq al-Sayyid Ahmād Ṣagr, Dār al-lla‘ārif, 1963, 66-69.

⁷ Al-Ǧāhīz, *Al-bayān wa al-tabyīn*, IV izd., Tahqīq ‘Abdussalām Hārūn, al-Qāhira, 1985, 22.

⁸ Ahmād Muḥtār⁸ Umar, op. cit., 98.

⁹ Khalil I. Semaan, op. cit., 38.

¹⁰ Sībawayh, *Kitāb Sībawayhi*, IV, Tahqīq wa ḥarṣ ‘Abdussalām Hārūn, ‘Ālam al-kutub, Bejrut, 1975, 431-436.

/s/, al-*zā*/al-*dāl*/d/, al-*tā'*/t/, al-*fā'*/f/, al-*bā'*/b/, al-*mīm*/m/ i al-*wāw*/w/¹¹. U sporedne ili izvedene /*sūrū*^c/ glasove, Sibawayh ubraja dvije podgrupe glasova koje u osnovi predstavljaju varijaciju nekog od prethodnih dvadeset devet glavnih ili bazičnih glasova, zapravo ono što je u savremenoj lingvističkoj terminologiji poznato pod imenom alofon. U prvu podgrupu Sibawayh svrstava šest glasova koji su veoma frekventni i čija se upotreba toleriše prilikom učenja Kur'ana i recitovanja poezije, dok u drugu podgrupu sporednih glasova on ubraja sedam novih fonemskih varijacija ili alofona čija upotreba nije preporučljiva, niti smiju biti frekventni u jeziku osobe koja želi da se njenim arapskim bude zadovoljno i, konačno, čija upotreba nije prihvatljiva prilikom učenja Kur'ana i recitovanja poezije.

U prvu podgrupu sporednih ili glasova čija se upotreba toleriše prilikom učenja Kur'ana i recitovanja poezije spada ovih šest varijacija ili alofona:

1. nazalizirano /n/- /al-*nūn* al-*ħalīfa*;
2. polovično artikulisana hamza - /al-*hamza* al-*latī bayna bayn*/;
3. dugo /ā/ koje se artikuliše kao /e/ - /al-*alif* al-*latī tumālu imāla šadīda*/;
4. /š/ koje zvuči kao /g̡/ - /al-*šīn* al-*latī ka al-ğīm*/;
5. /š/ koje zvuči kao /z/ - /al-*ṣād* al-*latī ka al-zāy*/;
6. dugo /ā/ koje se artikuliše emfatično - /alif al-*taħīm* *yu*^c *nā bi lugat ahl al-Hiġāz fi qawlihim*: al-*ṣalāt*, al-*zakāt* i al-*hayāt*/¹².

U drugu podgrupu sporednih ili glasova čija upotreba nije preporučljiva, niti smiju biti česti u jeziku osobe kojom pretende na to da se njenim arapskim jezikom bude zadovoljno i, najzad, čija upotreba nije prihvatljiva prilikom učenja Kur'ana i recitovanja poezije, Sibawayh ubraja sedam novih fonemskih varijacija ili alofona:

1. /k/ koje se artikuliše između /g̡/ i /k/ - /al-*kāf* al-*latī bayna al-ğīm wa al-kāf*/;
2. /g̡/ koje se artikuliše kao /k/ i /g̡/ koje se artikuliše kao /š/ - /al-*ğīm al-latī ka al-kāf wa al-ğīm al-latī ka al-śīn*/;
3. /d/ koje se artikuliše kao /d/ - /al-*dād* al-*qā*^c *īfa*/;
4. /š/ koje se artikuliše kao /s/ - /al-*ṣād al-latī ka al-śīn*/;

¹¹ Sibawayh, op. cit., 431; Khalil I. Semaan, op. cit., 40;

Tammān Hassān *Al-luga al-*^c*arabiyya. Ma*^a*nāhā wa mabnāhā*, II izd., al-Qāhira, 1979, 51-52.

¹² Sibawayh, op. cit., 432; Khalil I. Semaan, op. cit., 40;

Tammān Hassān, savremeni egipatski lingvista, objašnjavajući ovih šest fonemskih varijacija, ili alofona, rečeno jezikom savremene fonologije, za prvi slučaj kaže da je tu riječ o tzv. „prigušenom nūnu“ /al-*nūn* al-*ħalīfa*/ koje se, praktično, gubi ili artikuliše nazalno ispred konsonanata čije je mjesto artikulacije u ustima /ħurūf al-farn/ u kontekstualnoj formi. Za drugi slučaj Hassān navodi kao primjer dio kur'anskog ajeta /a anta qulta li an-nās/ u kome se dvije početne riječi /a anta/ artikulušu /ānta/. Za treći slučaj Hassān navodi primjer kur'anskog ajeta /wa al-*duhā* wa al-*layl idā sağā/ u kome se riječi /al-*duhā*/ i /sağā/ artikulišu /al-*duhā*/ i /sağā/. Iz primjera /aṣdaq/ koji Hassān navodi za četvrti slučaj vidi se da se radi o /š/ koje zvuči kao /z/ i ne o /š/ koje zvuči kao /g̡/, jer se riječ /aṣdaq/ u govoru čuje kao /aždaq/, isto kao što se izrazi /al-aṣḡār/ i /al-aṣḡār/ u egipatskom dijalektu čuju kao /al-ażgāl/ i /al-ażgār/. Za peti slučaj Hassān kao primjer navodi riječ /maṣdar/ koja se u izgovoru čuje kao /mazdar/. Za šest ili slučaj dugog /ā/ koji se artikuliše emfatično Hassān navodi primjer riječi /al-ṣalāt/ i /al-zakāt/ koje su čak u kur'anskoj grafiji kao znak dužine sačuvale /w/ kako bi se upozorilo na emfatičnost dugog /a/. Vidi T. Hassān, op. cit., 53-54.*

5. /t/ koje se artikuliše kao /t/ - /al-ṭā' al-latīka al-tā'/;
6. /z/ koje se artikuliše kao /t/ - /al-zā' al-latīka al-ṭā'/; i
7. /b/ koje se artikuliše kao /f/ - /al-bā' al-latīka al-fā'/¹³.

Broj osnovnih /uṣūl/ i izvedenih /furū'/ glasova, bilo da se njihova upotreba toleriše ili ne toleriše kad je riječ o izvedenim glasovima, iznosi prema Sibawayhu četrdeset dva¹⁴.

II. Potom je Sibawayh prešao na opise mjestā artikulacije kojih po njemu ima šesnaest, i to su:¹⁵

1. zadnji dio grla - /aqṣāal-ḥalq/: //h/ i /ā/;
2. srednji dio grla - /awṣatal-ḥalq/: /f/ i /ḥ/;
3. prednji dio grla - /adnāal-ḥalq/: /g/ i /ḥ/;
4. zadnji dio jezika i tvrdo nepce iznad njega - /min aqsā al-lisān wa mā faw-qahmin al-ḥanak al-a^clā/: /q/;
5. dio jezika malo ispod mjesta artikulacije /q/ i tvrdo nepce iznad njega - /min asfal miṇ mawḍi^c al-qāf min al-lisān qalīlan wa mimmā yalīh min al-ḥanak al-a^clā/: /k/;
6. srednji dio jezika i srednji dio tvrdog nepca - /min waṣat al-lisān baynah wa bayn wasat al-ḥanak al-a^clā/: /ğ/, /š/ i /y/;
7. početak ruba jezika i kutnjaka naspram njega - /min bayn awwal hāffat al-lisān wa mā yalīh min al-adrās/: /d/;
8. rub i vrh jezika s jedne, i tvrdo nepce i svi gornji zubi, s druge strane - /min hāffat al-lisān min adnāhā ilā muntahā ṭaraf al-lisān mā baynahā wa bayn mā yalīhā min al-ḥanak al-a^clā wa mā fuwayq al-dāḥik wa al-nāb wa al-rabā^c iyya wa al-ṭanāyā/: /l/;¹⁶
9. vrh jezika i gornji sjekutići - /min ṭaraf al-lisān baynah wa bayn mā fawq al-ṭanāyā/: /n/;
10. na mjestu artikulacije /h/ artikuliše se i /r/, s tim što je njegovo mjesto artikulacije bliže vrhu jezika, jer nagnije ka mjestu artikulacije /l/ - /min maḥrağ al-nūn gayr annahū adḥal fi ẓahr al-lisān qalīlan li-inḥirāfiḥ ilā al-lām muḥrağ al-rā'/;
11. vrh jezika i osnova sjekutića - /mimmā bayn ṭaraf al-lisān wa uṣūl

¹³ Sibawayh, op. cit., 432-433; Khalil I. Semaan, op. cit., 40-41; T. Ḥassān, objašnjavajući ovih sedam, odnosno osam novih alofona, ističe da Sibawayh nije precizirao da li se oni isključivo odnose na arabizirane riječi ili su isto tako zastupljeni u arapskoj leksici, kao što nije spomenuto jesu li oni rezultat jezičkih grešaka do kojih je dolazilo miješanjem Arapa sa stranicama ili su se, pak, samo čuli u jeziku stranaca. Ne navodeći primjere koje Ḥassān spominje da bi pojasnio ovih sedam, odnosno osam alofona, mi ćemo samo reći da se u prvom slučaju radi o izgovoru /k/ kao /ğ/, kao što se danas u iračkom dijalektu čuje /ćayf/, /ćam/ i /minnać/ umjesto /kayf/, /kam/ i /minnak/, te da se u posljednjem slučaju radi o /b/ koje se artikuliše kao /p/, jer su Arapi glas /p/ koji su čuli kod stranaca obilježavali znakom /b/. Vidi T. Ḥassān, op. cit., 54-57.

¹⁴ Sibawayh, op. cit., 432.

¹⁵ Sibawayh, op. cit., 433-434; Khalil I. Semaan, op. cit., 41-42; Tammām Ḥassān, op. cit., 57-58; Ali al-Sakkākī, *Miftāḥ al-^culūm*, Ṭaba^cah wa katab hawāmišah wa ^callaqa ^calayh Nā^cim Zarzūr, Beirut, 1983, 12.

¹⁶ S obzirom na činjenicu da je u kritičkom izdanju *Kitāb Sibawayhi* od Abdussalnam Hārūna došlo do ispuštanja dijela opisa artikulacije /l/ i cijelovit opis artikulacije /n/, to smo iste preuzeeli iz *Miftāḥ al-^culūm* od al-Sakkākija. Vidi al-Sakkākī, op. cit., 12.

alytanāyā/: /ʃ/, /d/ i /t/;

12. vrh jezika i malo iznad sjekutića - */mimmā bayn ṭaraf al-lisān wa fuwaq al-tanāyā/: /z/, /s/ i /š/;*

13. vrh jezika i ivica prednjih zuba - */mimmā bayn ṭaraf al-lisān wa aṭrāf al-tanāyā/: /z/, /d/ i /t/;*

14. unutrašnja strana donje usne i ivice gornjih prednjih zuba - */min bāṭin al-ṣafat al-suflā wa aṭrāf al-tanāyā al-^culā/: /f/;*

15. dvije usne - */mimmā bayn al-ṣafatayn/: /b/, /m/ i /w/;*

16. unutrašnji dio nosa - */min al-ḥayāṣī/: nazalno /n/.*

III. Nakon opisa mesta artikulacije glasova, Sibawayh je pristupio opisima njihovih osobina, klasificujući ih, shodno tim osobinama, na zvučne */maḡhūra/* i bezvučne */mahmūsa/*, plozive */ṣadīda/* i frikative */riḥwa/*, laterale */munharif/*, nazale */gunna/*, vibrante */mukarrar/*, meke */layyina/* i otvorene */hāwi/*, velarizirane */muṭbaqa/* i nevelarizirane */munfaṭḥa/*.

1. Zvučan, *maḡhūr* je glas na čijem se mjestu artikulacije stvara pregrada koja onemogućava prolaz vazdušnoj struji i tek nakon njenog uklanjanja proizvodi se glas - */ḥarf uṣbi^c al-i^c timād fī mawḍi^c ih wa mana^c al-nafas an yağriya ma^c ah ḥattā yanqaḍiya al-i^c timād wa yağriya al-ṣawt/*. Ova karakteristika se, prema Sibawaihi, odnosi na devetnaest od dvadesetdevet osnovnih glasova i to su: */ʃ/, /ā/, /f/, /g/, /q/, /ğ/, /y/, /d/, /l/, /n/, /r/, /t/, /d/, /z/, /z/, /d/, /b/, /m/ i /w/*.

Ostalih deset glasova, poimenice: */h/, /ḥ/, /h/, /k/, /š/, /s/, /t/, /ṣ/, /t/ i /f/* su bezvučni, a bezvučan, *mahmūs*, Sibawayh definiše kao glas koji se artikuliše uz slabu pregradu vazdušnoj struji na mjestu njegove artikulacije tako da ona nesmetano prolazi proizvodeći glas - */ḥarf uḍ^c if al-i^c timād fī mawḍi^c ih ḥattā ḡarā al-nafas ma^c ah/*¹⁷.

S obzirom na činjenicu da su zvučnost i bezvučnost vezane za treperenje ili netreperenje glasnih žica za vrijeme artikulacije glasa, Sibawayhove definicije zvučnosti i bezvučnosti prije bi se mogle odnositi na plozivnost i friktivnost. No, o tome će biti riječi kad budemo govorili o primjedbama na izučavanje glasova od strane klasičnih arapskih filologa.

2. Sibawayh, potom, glasove dijeli na plozive i friktive. Ploziv, *ṣadīd*, Sibawayh definiše kao glas čija artikulacija ne teče nesmetano - */huwa al-ladi yamna^c al-ṣawt an yağriya fīh/* i ta kvalifikacija se odnosi na sljedeće glasove: */ʃ/, /q/, /k/, /ğ/, /t/, /l/, /d/ i /b/*, dok friktiv, *riḥw*, definiše kao glas koji pri artikulaciji prolazi nesmetano - */ağrayta fīh al-ṣawt in ši'ta/* i ova osobina se odnosi na sljedeće glasove: */h/, /ḥ/, /g/, /h/, /š/, /s/, /d/, /z/, /s/, /z/, /y/, /d/, /i/f/*. Glas */f/* je između ploziva i friktiva */bayna al-riḥwa wa al-ṣadīda/*¹⁸.

3. Opisujući specifičnosti glasa */l/*, Sibawayh u svojim analizama za njega upotrebljava i poseban termin *munharif* koji u ovom slučaju znači bočni ili lateralni. *Munharif* je plozivan glas pri čijoj artikulaciji nema prekida vaz-

¹⁷ Sibawayh, op. cit., 434; Khalil I. Semaan, op. cit., 42-43.

¹⁸ Sibawayh, op. cit., 434-435; Khalil I. Semaan, op. cit., 43-44.

dušnoj struji kao kod ostalih zvučnih glasova zbog odstupanja koje pravi jezik, kaže Sibawayh i dodaje da pri izgovoru /l/ glas ne dolazi iz mjesta njegove artikulacije „već malo iznad bočnih uskih strana jezika“ - /min nāhiyatay mustadaqq al-lisān fuwayq dālik/ ¹⁹.

4. Glasovi /m/ i /n/ takođe su specifični po tome što su, pored toga što spadaju u kategoriju ploziva, i nazali ili *gunna* glasovi, termin koji je Sibawayh rezervisao za dodatnu artikulaciju specifičnu za nosnu šupljinu. *Gunna*-glasovi dolaze iz nosa, dok jezik ostaje na mjestu koje iziskuje njihova artikulacija, kaže Sibawayh i naglašava da ne može doći do produkcije glasova /m/ i /n/ ako se nos zatvori - /fa innamā tuhruğuh min anfik wa al-lisān lāzim li mawdi^c al-ḥarf li annak law amsakt bi anfik lam yağri ma^c ah al-ṣawt²⁰.

5. Specifičan fonem, prema Sibawayhu, jest i tzv. *mukārrar*, opetovani ili vibrant. Ovaj termin se odnosi na fonem /r/ koji on smatra plozivom za vrijeme čije artikulacije glas teče zbog njegovog ponavljanja i inklinacije prema glasu /l/. Sibawayh tvrdi da bez ovog ponavljanja nema ni produkcije glasa - /huwa ḥarf ṣadīd yağri fīh al-ṣawt li takrīrah wa inḥirāfīh ilā al-lām, wa law lam yukarrar lam yağri al-ṣawt/ ²¹.

6. Foneme /w/, /y/ i /ā/ Sibawayh je razmatrao kao tri od dvadeset devet osnovnih glasova arapskog jezika.

Prva dva: /w/ i /y/ su tzv. meki, savitljivi, nježni ili *layyina* kako ih naziva Sibawayh. Objasnjavajući naziv, Sibawayh navodi da je njihovo mjesto artikulacije šire od drugih, te da se glas može otegnuti ili razvuci - /i anna muhrāghuma yattasi^c li hawā' al-ṣawt aṣadd min ittisā^c gayrihimā ka qawlīk: wa'yūn wa al-wāw wa in ši't ağrayt al-ṣawt wa madādīt/.

Govoreći o artikulaciji ovih glasova, Sibawayh napominje da se /w/ artikuliše tako da se usne zaokrugle - /qad taḍummu ša fatayk fī al-wāw/ a /y/ tako što se jezik podigne prema palatumu - /wa tarfa^c fī al-yā' lisānak ilā al-ḥanak/.

Za fonem /ā/, koji naziva hāwī, Sibawayh kaže da je njegovo mjesto artikulacije otvorenije i šire od mesta artikulacije /y/ i /w/ - /ittisā^c li hawā' al-ṣawt muhrāguh aṣadd min ittisā^c muhrāq al-yā' wa al-wāw/.

Svoj govor o fonemama /ā/, /w/ i /y/ Sibawayh završava riječima da su to tri najotvorenija glasa zbog njihove otvorenosti i širine mesta artikulacije. Među njima je najotvorenije /ā/, potom /y/ i najzad /w/ ²².

7. Opis osobina glasova Sibawayh završava podjelom konsonanata na velarizirane /muṭbaqa/ u koje spadaju /s/, /d/, /t/ i /z/ i nevelarizirane u koje ubraja sve ostale konsonante. Definišući velariziranost /iṭbāq/ podizanjem jezika prema palatumu - /tarfa^c (al-lisān) ilā al-ḥanak al-a^c lā/ tako da glas ostane zatvoren između jezika i palatuma /fa al-ṣawt mahṣūr bayn al-lisān wa al-

¹⁹ Sibawayh, op. cit., 435; Khalil I. Semaan, op. cit., 44.

²⁰ Sibawayh, op. cit., 435; Khalil I. Semaan, op. cit., 44-45.

²¹ Sibawayh, op. cit., 435; Khalil I. Semaan, op. cit., 45.

²² Sibawayh, op. cit., 435-436; Khalil I. Semaan, op. cit., 46.

hanak/, Sibawayh ističe da nije velariziranosti /t/ bi postalo /d/, /s/ bi postalo /s/, /z/ bi postalo /d/, a /d/ bi bilo eliminisano iz govora²³.

Raspravu o broju glasova, njihovim mjestima artikulacije i osobinama, Sibawayh je završio napomenom da je sve ovo preuzeo s ciljem da se zna gdje se dozvoljava i toleriše asimilacija /idgām/, a gdje se ne dozvoljava i ne toleriše ovaj glasovni fenomen. Dakle, Sibawayhova rasprava o glasovima ili njegova fonetika je samo uvod, kako to mnogi savremeni arapski lingvisti i fonetičari kažu, u raspravu o fenomenu asimilacije.

Fonetika poslije Sibawayha

Arapski filolozi i gramatičari potonjih generacija držali su Sibawayhovo djelo svetim slovom. U tom se išlo i dotle da, memorizirajući ga, nisu imali hrabrosti bilo šta mijenjati u riječima svog prvog učitelja. Stoga je i ono što su rekli o glasovima bila puka komplikacija Sibawayhovih postavki, ne unoseći u to nikakve inovacije vrijedne spomena. Čak su se i čuveni komentatori Sibawayhovog djela, poput al-Rummānija i al-Sīrāfija, zadovoljavali pukim ponavljanjem Sibawayhovih riječi, izraza i termina kad su obradivali dio koji se odnosi na glasove. Ovako o izučavanju fonetike poslije Sibawayha misli Ibrāhīm Anīs,²⁴ koji se uz ‘Abdulwahīda Wāfija smatra pioniom savremenih lingvističkih istraživanja u arapskom svijetu²⁵.

Baveći se u svojoj *Fonetici* pitanjem izučavanja glasova od strane klasičnih arapskih filologa, Ibrāhīm Anīs navodi uporedne tekstove²⁶ iz *al-Kitāba* od Sibawayha (umro oko 180 H), iz *Sirr ḥināt al-i‘rāb* od Ibn Činnija (umro 390 H), iz *Šarḥ al-Muṣaṣṣal li al-Zamahšari* od Ibn Ya‘īša (umro 643 H) i iz *al-Naṣr fī qirā‘at al-‘aṣr* od Ibn Čazarija (umro 833 H) iz kojih se uočava potpun paralelizam²⁷ u opisima mjesta artikulacije, opisima zvučnosti i bezvučnosti i opisima plozivnosti i frikativnosti, ili kako to Ibrāhīm Anīs kaže da „u ovim poznatim djelima nismo našli ništa novo što su njihovi autori dodali Sibawayhovim riječima sem nekoliko termina koje su ponavljali i koje i dan danas ponavljaju istraživači na polju kiraeta, poput: alveolarni /litawiyā/, likvidni /dalaqiyā/, apikalni /asaliyā/, prepalatalni /niṭṭiyā/, velarni /šaǵriyā/ i uvularni /lahawiyā/“.²⁸

Međutim, to ne znači da potonji filolozi i gramatičari nisu ništa doprinijeli

²³ Sibawayh, op. cit., 436; Khalil I. Semaan, op. cit., 45-46.

²⁴ Ibrāhīm Anīs, *Al-aswāt al-lugawiyya*, VI, izd., al-Qāhira, 1981, 105-106.

²⁵ Kamāl Muḥammad Biṣr, *Dirāṣāt fī ‘ilm al-luga*, I, al-Qāhira, 1969, 14.

²⁶ Ibrāhīm Anīs, op. cit., 128-135.

²⁷ Khalil I. Semaan takođe uočava potpun paralelizam u podjeli glasova, opisu mjesta artikulacije, načinu artikulacije i stepenu otvorenosti između al-Zamahšarijevog djela koje je pisano početkom dvanaestog stoljeća i Sibawayhovog koje je nastalo četiri stoljeća ranije. Vidi Khalil I. Semaan, op. cit., 47.

²⁸ Ibrāhīm Anīs, op. cit., 106.

na ovom polju. Ako je većina onoga što je rečeno o glasovima poslije Sibawayha puko ponavljanje njegovih riječi, djela Ibn Činnija, Ibn Sine i al-Sakkākija, svakō na svoj način, predstavlja osobiti doprinos klasičnoj arapskoj fonetici. Zato ćemo o svakom od njih reći po nekoliko riječi. Istači ćemo zapravo, ono što je najkarakterističnije u njegovom djelu.

I. Ibn Činni (umro 390. H) je prvi klasični arapski filolog koji je fonetskim studijama posvetio zasebno djelo. Mada njegovo djelo *Sirr ṣinā' at al-i^crāb* obiluje morfološkim /ṣarf/ i sintaksičkim /naḥw/ analizama, u njemu preovlađuju rasprave o glasovima, naročito u njegovom uvodnom dijelu, zbog čega se smatra prvim klasičnim djelom ove vrste, a Ibn Činni pionirom arapske fonetike. Ibn Činni je prvi upotrijebio sintagmu nauka o glasovima “/^cilm al-aswāt/”, što je navelo Kamāla Muhammada Bišra na mišljenje da je ovaj Ibn Činnijev termin prethodio svom evropskom ekvivalentu fonetičku²⁹.

Ibn Činni pored govorne organe sa najom, muzičkim instrumentom, iz čega se može zaključiti da je on shvatio značaj, funkciju i prirodu govornog aparata. Upoređujući operaciju artikulacije prilikom koje se proizvode različiti glasovi sa pokretima prstiju na otvorima naja, što daje različite melodije i tonove³⁰, Ibn Činni nauku o glasovima dovodi u neposrednu vezu sa muzikom.

Međutim, ono u čemu je Ibn Činnijev doprinos nenadmašan je njegovo učenje o vokalizmu. Njemu pripada zasluga za uvođenje termina „samoglasnik“ /musawwat/ koji je u njegovoj terminologiji znači dugi vokal, odnosno tri duga vokala: /ā/, /ī/ i /ū/³¹.

Ibn Činni je takođe uočio da je razlika između dugih i kratkih vokala razlika u kvantitetu, tj. razlika u dužini i kratkoći, a ne razlika u kvalitetu, o čemu, između ostalog, kaže: „Znaj da su kratki vokali dijelovi dugih vokala /al-ḥarākāt ab^c ʼād ḥurūf al-madd wa al-līn/, a to su alif /ā/, wāw /ū/ i yā' /ī/. Š obzirom na to da ovih vokala ima tri, i broj kratkih vokala je tri, i to su: fathā /ā/, kasra /ī/ i ḍamma /ū/. Fathā je dio alifa, kasra je dio yā'a i ḍamma je dio wāwa. Rani gramatičari su fathū nazivali malim alifom, kasru malim yā'om i ḍammu malim wāwom, u čemu su bili na pravom putu“.³²

II. Filozof Ibn Sīnā (umro 428 H) je, prema riječima Ibrāhīm Anīsa, na jedinstven i od Sibawayha i njegovih sljedbenika drugačiji način raspravljao o glasovima³³. Njegova poslanica *Asbāb ḥudūh al-ḥurūf* ostala je sve do početka ovog stoljeća u rukopisu i nepoznata naučnicima. Nastala je, kako

²⁹ Kamāl Muhammād Bišr, *Dirāsāt fī ^cilm al-luga*, II, al-Qāhira, 1969, 68.

³⁰ Ibn Činni, *Sirr ṣinā' at al-i^crāb*, Taḥqīq Muṣṭafā al-Saqā wa aḥarfīn, Maktaba al-babī al-ḥalabī, 1954, 9.

³¹ Ibn Činni, *Al-Ḥaṣāṣ*, III, Taḥqīq Muḥammad ^c Ali al-Naḡgār, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira, 1 1956, 124-125.

³² Ibn Činni, *Sirr ṣinā' at al-i^crāb*, op.cit., 19.

³³ Ibrāhīm Anīs, op. cit., 136.

Ibrāhīm Anīs kaže, na molbu samanidskog princa Abū Manṣūr Muhamma-da ibn ‘Alī ibn ‘Umara al-Ḥayyāma nakon jedne rasprave o jeziku vođene na dvoru. Na toj je raspravi uezio učešća i Ibn Sīnā, kome je princ prigovo-rio da je filozof i da ne može raspravljati o jeziku, što je Ibn Sīnu uvrijedilo i ponukalo na iščitavanje filoloških djela. Rezultat tog napora bile su posla-nice iz jezičke problematike koje je davao princu tvrdeći da ih je pronašao u pustinji. Pošto je sam Ibn Sīnā objasnjavao nejasna mjesta, princ je otkrio da ih piše Ibn Sīnā lično, pa ga je zamolio da mu napiše jednu kraću raspra-vu o artikulaciji glasova³⁴.

Iako, u svome kritičkom izdanju, broji svega dvadeset stranica poslanica je razdijeljena u šest poglavlja, u kojima Ibn Sīnā govori o uzroku nastanka zvuka uopšte, o uzroku nastanka glasa, o anatomsкоj grkljana i jezika, o pojedinačnim uzrocima nastanka glasova arapskog jezika, o glasovima koji su slični arapskim, ali se ne nalaze u arapskom jeziku i o drugim izvori-ma ovih glasova mimo ljudskih govornih organa. Ibrāhīm Anīs ističe da su Ibn Sīnine riječi u poslanici riječi znalca kome su znane tajne prirode kad govori o biti zvuka i njegovim uzrocima, da su to riječi ljekara anatomu kad opisuje dijelove grkljana i jezika i da se Ibn Sīnin jezik odlikuje terminologi-jom koja je vrlo bila inovativna za arapske naučnike³⁵.

Tek je Ibn Sīnā termin „samoglasnik“ /muṣawwat/, koji je u Ibn Činnijevo vrijeme značio samo duge vokale, proširio i na kratke vokale. Isto tako on je precizirao da artikulacija dugog vokala traje dvostruko ili višestruko duže od artikulacije kratkog vokala³⁶.

III. Mada je o glasovima rekao manje od Sibawayha, al-Sakkākī (umro 626 H) je prvi počeo teorijski da dovodi u vezu izučavanje glasova sa gramatičkim nivoom jezika; on je, zapravo, morfologiju i sintaksu arapskog jezika u svom čuvenom djelu *Miftāḥ al-‘ulūm* naslonio na raspravu o glasovima. Najznačajnije kod al-Sakkākija, međutim, kad je o glasovima riječ, jeste što on donosi skicu, istina dosta grubu, govornog aparata u kojoj vrši distribu-ciju glasova shodno mjestima njihove artikulacije³⁷ i koja u odnosu na vri-jeme u kome je nastala predstavlja, prema riječima Bišra, „savršeno djelo“³⁸.

Fonetiski rezultati klasičnih arapskih filologa

Rezultati do kojih su došli klasični arapski filolozi u oblasti fonetike vrlo su impresivni ako se uzme u obzir vrijeme u kome su nastali, s jedne, i odsu-stvo instrumentalnih analiza u ispitivanjima glasa, s druge strane. S meto-

³⁴ Ibrāhīm Anīs, op. cit., 137-138.

³⁵ Ibrāhīm Anīs, op. cit., 136.

³⁶ Ibn Sīnā, op. cit., 13-14.

³⁷ Al-Sakkākī, op. cit., 13.

³⁸ Kamāl Muḥammad Bišr, II, op. cit., 69.

dološkog i programskog aspekta, po mišljenju Kamāla Bišra, izučavanje glasova predstavlja najbesrijekorniji segment jezičke djelatnosti Arapa u klasičnom periodu, s obzirom na činjenicu da su primijenjivali metod primjerena prirodi materije zasnovan na opažanju i lišen subjektivnih mišljenja i prepostavki kojima su obilovale morfologija, sintaksa i druge jezičke discipline. Bišr takođe naglašava da su orijentalisti dali značajno mjesto Arapima na ovom polju, navodeći riječi G. Bergstrassera, koji tvrdi da su Evropljane u ovoj nauci pretekla dva naroda, Arapi i Hindusi, kao i riječi J. R. Firtha koji kaže da su fonetska izučavanja nastala i razvila se u okrilju dva sveta jezika, arapskom i sanskritu³⁹.

Ne pretendujući da iscrpimo sve rezultate do kojih su došli klasični arapski filozofi u oblasti fonetike, mi ćemo se zadovoljiti spominjanjem samo tih najosnovnijih rezultata navedenih u literaturi koja obrađuje ovu temu, a koja je nama stajala na raspolaganju.

1. Klasični arapski filolozi su svoja izučavanja glasova usmjerili na samu operaciju artikulacije, zapravo na fiziološki ili artikulacioni aspekt glasa, što i danas predstavlja glavni oslonac u izučavanju i analizama glasa, ne zaposavajući pri tome ni akustički aspekt glasa kao neposrednog fizičkog događaja⁴⁰. U ovim izučavanjima oni su se oslanjali na svoj osjećaj različitog položaja govornih organa i organsku operaciju koju čovjek izvodi pri artikulaciji svakog glasa, kao i odraz glasa u uhu slušaoca, ne posjedujući nikakvih tehničkih pomagala niti imajući ikakva znanja o anatomskoj građi govornih organa.⁴¹.

2. Arapi su imali u vidu veliki značaj govornog aparata, njegove funkcije i prirode.⁴² Al-Halil ibn Aḥmad je operisao sa osam, a Sībawayh i Ibn Ĝinnī sa šesnaest govornih organa.⁴³ Al-Sakkākī je čak nacrtao grub dijagram govornog trakta, izvršivši u njemu distribuciju arapskih glasova.⁴⁴

3. Arapi su ustanovili fonetski alfabet arapskog jezika i sistematizovali glasove po mjestu artikulacije, počinjući sa glotalima, a završavajući sa labijalima. Sībawayhov i Ibn Ĝinnijev poredak tog alfabeta, koji ima dvadeset devet znakova, neznatno se razlikuje od Al-Halilovog poretka.⁴⁵

4. Arapi su ustanovili da je način kontrole nad zračnom strujom u govornom aparatu od velike važnosti za produkciju glasova, na temelju čega su glasovi podijeljeni na plozive /šadīda/, frikative /riħa/ i srednje /mutawassi ta/⁴⁶.

39 Kamāl Muḥammad Bišr, II, op. cit., 67.

40 Kamāl Muḥammad Bišr, II, op. cit., 69.

41 Ibrāhīm Anīs, op. cit., 104-105.

42 Kamāl Muḥammad Bišr, II, op. cit., 68.

43 Ahmad Muḥtār Ḩ Umar, op. cit., 102.

44 Kamāl Muḥammad Bišr, II, op. cit., 69.

45 Aḥmad Muḥtār Ḩ Umar, op. cit., 101-102.

46 Aḥmad Muḥtār Ḩ Umar, op. cit., 102-103.

5. Oni su isto tako utvrdili postojanje određene rezonancije koja prati artikulaciju određenih glasova, pa su, s obzirom na prisustvo ili odsustvo te rezonancije, glasove podijeli na zvučne /maḡhūra/ i bezvučne /mahmūsa/⁴⁷.
6. Klasični arapski filolozi su takođe uočili da je razlika između dugih i kratkih vokala kvantitativnog a ne kvalitativnog karaktera. Još je Ibn Ğinnī govorio da su kratki vokali dijelovi dugih vokala /al-ḥarakāt ab^c ăd ḥurūf al-madd wa al-līn/ ili da je kratki vokal mali znak dugog vokala /al-ḥarakaḥarf sagīr/⁴⁸.
7. Oni su istovremeno uočili specifičnosti pojedinih glasova, lateralnost /l/, vibrantnost /r/ i emfatičnost, odnosno velariziranost /s/, /d/, /t/ i /z/ ⁴⁹.
8. Klasična fonetska istraživanja kod Arapa sadrži i rasprave o kompatibilnosti konsonanata i fonotaktičkoj strukturi arapske riječi. Čak je Al-Ḥalil ibn Aḥmad primjetio da se jezici u tome razlikuju. Ono što je karakteristično za jedan ne mora biti za drugi ⁵⁰.
9. Čak izgleda da su rani arapski fonetičari bili svjesni teorije o fonemama, što je očevidno iz Sibawayhove podjele glasova na osnovne /uṣūl/ i sporedne /furū^c/, pri čemu osnovni glasovi odgovaraju fonemama a sporedni alofonima ⁵¹.

Primjedbe na fonetska istraživanja klasičnih arapskih filologa

Ovi fonetski rezultati, međutim, nisu mogli biti u potpunosti preuzeti u savremenoj arabistici zbog očite nadostatnosti u ondašnjim glasovnim ispitivanjima, prije svega zbog neobrađenog vokalizma, kako kaže autor našeg prvog cjelovitog pregleda fonetike arapskog jezika, arabista Srđan Janković ⁵². No, primjedbe koje se upućuju fonetskim ispitivanjima ranih arapskih filologa od strane savremenih arapskih lingvista i orientalista su brojnije. Zato, spomenimo neke od njih.

1. Najveća primjedba koja se upućuje ranim arapskim filozozima u oblasti izučavanja glasova jeste da su kratke vokale držali sporednim znakom konsonanta a ne osnovnim elementima gramatičke strukture. Vokal je, za njih, nepotpun po svojoj prirodi; on je samo *haraka*, tj. elemenat koji pokreće, i s obzirom na činjenicu da mu je potreban oslonac drugog nužno je inherentan konsonantu koji mu prethodi ⁵³.

⁴⁷ Ahmad Muḥtar ^c Umar, op. cit., 103.

⁴⁸ Ibn Ğinnī, *Al-Hasāis*, II, Taḥqīq Muḥammad ^c Ali al-Nāggār, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira, 1955, 315.; Ahmad Muhtār ^c Umar, op. cit., 104-105.; Ibrāhīm Anīs, op. cit., 37.

⁴⁹ Ahmet Muhtār ^c Umar, op. cit., 103-104.

⁵⁰ Ahmet Muhtār ^c Umar, op. cit., 105-106.

⁵¹ Khalil I. Semaan, op. cit., 55-56.

⁵² Srđan Janković, *Arapski izgovor s osnovama arapskog pisma*, Sarajevo, 1987, 9. Prikaz ove prve fonetike arapskog jezika kod nas, kao prvog univerzitetskog priručnika za studente arapskog jezika, napisao je Darko Tanasković: *Naš prvi cjelovit pregled fonetike arapskog jezika*, Živi jezici, Vol. XXIX, no 1-4, 1987, 123-125.

⁵³ Ibrāhīm Anīs, op. cit., 113.; Khalil I. Semaan, op. cit., 56.; Ibn Ğinnī, II, op. cit., 327.; H. Fleisch, *Haraka wa sukūn. The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume III, E.J. Brill, Leiden, 1979, 1 72- 173.

Da li razloge za ovo, kako kaže Ibrāhīm Anīs, treba tražiti u arapsom pismu koje je konsonantskog karaktera i koje je, kao nesavršeno sredstvo za predstavljanje jezičkih glasova, navelo klasične arapske filologe na neravноправan tretman vokala u odnosu na konsonante,⁵⁴ ili je riječ o ispravnem stavu, na koji ukazuju i neki arabisti, po kome je slog u arapskom jeziku najmanja jedinica na planu jezičkog izraza, ostaje da se ustanovi⁵⁵.

2. Sibawayhova interpretacija wāwa i yā'a kao vokala smatra se zabludom koja potiče od shvatanja da /w/ i /y/ imaju dva stanja: jedanput kao dugi vokali, a drugi put konsonanti. Po svoj prilici nesporazum opet izbija iz pisma koje nikako ne može biti izvorom glasovnih činjenica, kako kaže Bišr,⁵⁶ s obzirom na činjenicu da je funkcija /w/ i /y/ u arapskom pismu dvostruka, jedanput su simboli za konsonante /w/ i /y/, a drugi put simboli za duge vokale /u/ i /i/.

3. Uvrštavanje alifa kao dugog vokala /a/ u alfabet, koji je isključivo konsonantskog karaktera, još je jedna zabluda ranih arapskih filologa, a posebno njegovo pripisivanje istom rezonatoru kome se pripisuje i hamza. Mada i alif ima dvije faze; prvu kad je isključivo bio sinonim hamzata i drugu kad je počeo značiti i dugi vokal /a/, zadržavajući značenje hamzata⁵⁸, njemu nije bilo mesta u alfabetu konsonantskog karaktera.

4. I ova primjedba se tiče vokalizma, tačnije dugih vokala. Naime, rani arapski filozofi su pretpostavljali da postoje kratki vokali prije nevokalizirane oznake za dugi vokal, kao na primjer da je glas /t/ u riječi /kitāb/ vokaliziran kratkim vokalom fathom, glas /r/ u riječi /karīm/ vokaliziran kratkim vokalom kasrom, a glas /q/ u riječi /yaqūlū/ vokaliziran kratkim vokalom dammom, što je greška i zabluda. Činjenica je da kratki vokali u ovim slučajevima uopšte ne postoje, već je /t/ vokalizirano dugim vokalom /a/, /r/ vokalizirano dugim vokalom /i/ i /q/ vokalizirano dugim vokalom /u/. Izgleda da je arapsko pismo u svom poznatom obliku učinilo da klasični arapski filolozi pomisle da se kratki vokali nalaze na ovim mjestima⁵⁹.

5. Sibawayh i njegovi sljedbenici u fonetskim ispitivanjima su slijedili posve suprotan metod od savremenih fonetičara i fonologa, tvrdi Tammām Hassān. Pravilo je, naime, da se u savremenim fonološkim analizama ide od opisa glasova do njihove klasifikacije u zasebne skupine poznate pod imenom foneme, dok je Sibawayh pošao od potpunog glasovnog sistema poznatog arapskom jeziku i odranije zabilježenog u pismu koje za svaki fonem ima pisani znak bez obzira na glasove koji ulaze u njegov sastav⁶⁰.

⁵⁵ Darko Tanasković, „Nalazi kontrastivne analize arapskog i srpskohrvatskog vokalizma i njihove glotodidaktičke implikacije“, Zbornik radova sa savetovanja Nastava srpskohrvatskog jezika kao stranog, Institut za strane jezike, Zavod za unapređenje vaspitanja i obrazovanja grada Beograda, Beograd, 1986, 45-49.

⁵⁶ Kamāl Muḥammad Bišr, I, 230.

⁵⁷ Al-Badrāwi Zahrān, ‘Ālim al-luga ‘Abdulqāhir al-Čurgānī, III izd., al-Qāhira, 1981, 95-97.

⁵⁸ Kamāl Muḥammad Bišr, 58-62 i 203 (fusnota 2).

⁵⁹ Ibrāhīm Anīs, op. cit., 39., 39.; Ahmad Muḥtār Umar, op. cit., 107.; Kamāl Muḥammad Bišr, I, op. cit., 77 (fusnota 1).

⁶⁰ Tammām Ḥassān, op. cit., 50-51.

6. Tammām, isto tako, primjećuje da Sībawayh nije razlučio termine *ḥarf* i *ṣawt*, kao što su u savremenoj lingvističkoj teoriji razlučeni termini *fonem*, *alofon* i *glas*. Izraz *ḥarf* kod Sibawayha objedinjuje sva ova značenja⁶¹.
7. Dok jedni autori tvrde da kategorije *maḡhūr* i *mahmūs* ne odražavaju tačno savremenu kategoriju *zvučan* i *bezvučan*⁶², ili da ih treba uzeti sa izvjesnim rezervama,⁶³ dotle drugi autori smatraju da su ove kategorije, kao i kategorije *śadīd* i *rīhw*, dobro definisane.⁶⁴
8. Netačne Sībawayhove opise pojedinih glasova, kao *qāf*, *hamzu*, *dād* i druge, autori pripisuju njegovim greškama ili dijalekatskim razlikama.⁶⁵
9. Arapski filolozi ranog islama su potpuno zanemarili izučavanje *akcenta*, za što razloge Muhtār Ḥ Umar nalazi u činjenici da *akcent* u arapskom nema distinkтивnu funkciju. *Akcentu* se po zapostavljenosti može pridružiti *slog* i njegove vrste⁶⁶.
10. Muhtār Ḥ Umar takođe ističe da su rani filolozi poslije Al-Ḥalīl ibn Ahmada i Sībawayha jedva dali šta novo u oblasti fonetike i da su, ponavljajući ono što su rekli njih dvojica, više bili imitatori nego obnovitelji⁶⁷.

Bez obzira na ove primjedbe, ostaje činjenica da su se stari arapski filolozi u okvиру svojih jezičkih istraživanja bavili i glasovnim sistemom arapskog jezika. Glavna odlika tih izučavanja je da su bila na nivou naučne misli svoga vremena i da je glasovni sistem arapskog jezika interpretiran u terminima vlastitih teorijskih nazora. Lišeni instrumentalnih ispitivanja i oslojeni na metod opažanja oni su u opisima i klasifikacijii glasova postigli rezultate i danas vrijedne pažnje.

⁶¹ Tammām Hassān, op. cit., 57.

⁶² Khalil I. Sēmaan, op. cit., 59-60.

⁶³ Al-Badrāwī Zahrān, op. cit., 85.

⁶⁴ Ibrāhīm Anīs, op. cit., 123-127.

⁶⁵ Ahmad Muhtār Ḥ Umar, op. cit., 108-109.

⁶⁶ Ahmad Muhtar Ḥ Umar, op. cit., 107.

⁶⁷ Ahmad Muhtār Ḥ Umar, op. cit., 106.



مسعود حافظوفيتش

الدراسات الصوتية في صدر الإسلام

خلاصة البحث

يتناول البحث موضوع دراسة القدماء من علماء العربية للأصوات. وقد حاولنا في هذا البحث أن نلقي ضوءاً على مصادر هذه الدراسة وعلى دراسة الأصوات عند سيبويه وابن جني وابن سينا الفيلسوف والسكاكبي، كما حاولنا أن نلقي ضوءاً على النتائج الصوتية التي توصل إليها العرب وعلى الملاحظات على آراء العرب الصوتية.

لم يعالج اللغويون العرب أول الأمر الأصوات علاجاً مستقلاً وإنما تناولوها مختلطة بغيرها من العلوم. فقد خصص النحاة بعض الأبواب في كتبهم النحوية لهذه الدراسة، كما تناول أصحاب الماجم بعض المشكلات الصوتية، وأسهم علماء التجريد والقراءات القرائية في هذا الميدان، كما أدى المؤلفون في إعجاز القرآن وعلوم البلاغة بتألوهم في هذا المجال فرودونا بعلميات صوتية ذات قيمة، وكذلك شارك أصحاب الموسوعات الأدبية في هذا الميدان.

وقد عالج سيبويه في نهاية مؤلفه «الكتاب» الأدغام وعالج الأصوات وعددها وخارجها وصفاتها قبل معالجة الأدغام. وأول من أفرد المباحث الصوتية مؤلف مستقل ونظر إليها على أنها علم قائم بذاته ابن جني في كتابه «سر صناعة الاعراب». أما ابن سينا فقد درس الأصوات دراسة فريدة تختلف اختلافاً بسيطاً عن دراسة سيبويه وأمثاله من علماء العربية في رسالته «أسباب حدوث الحروف»، كما زودنا السكاكبي في كتابه «مفتاح العلوم» برسيم لأعضاء النطق حيث وزع الأصوات العربية في هذا الرسم حسب مخارجها.

اعتمد القدماء من علماء العربية في وصفهم للأصوات على العملية المضبوطة التي يقوم بها المرء لدى صدور كل صوت دون أن يكون لديهم شيء من الامكانيات الحديثة من آلات التسجيل، غير أنهم توصلوا إلى نتائج صوتية هامة اعترف بها المستشرقون ونوهوا بها.

أما الملاحظات أو الاعتراضات التي توجّه إلى آراء العرب الصوتية فهي، بجانب إهمال النبر والمقطع إهالاً تاماً والتقصير في وصف بعض الأصوات، هي الاعتراضات الخاصة بنظام الكتابة العربية، بل هي اعتراضات لا تزال توجه إلى هذا النظام حتى اليوم.

وباختصار، تناول علماء العربية القدامي النظام الصوتي للغة العربية ضمن دراساتهم اللغوية ودرسوا الأصوات بطرق الدراسة الخاصة بهم وعلى مستوى الفكر السائد في ذلك العصر.

and the first time I have seen it. It is a very large tree, and the trunk is about 12 feet in diameter. The bark is smooth and grey, and the leaves are large and green. The flowers are white and fragrant, and the fruit is a small, round, yellowish-orange. The tree is growing in a clearing in the forest, and there are many other trees around it. The ground is covered with fallen leaves and pine needles.

The tree is very tall and straight, and its branches spread out wide. The leaves are large and broad, and the flowers are white and fragrant. The fruit is a small, round, yellowish-orange. The tree is growing in a clearing in the forest, and there are many other trees around it. The ground is covered with fallen leaves and pine needles.

The tree is very tall and straight, and its branches spread out wide.

The tree is very tall and straight, and its branches spread out wide. The leaves are large and broad, and the flowers are white and fragrant. The fruit is a small, round, yellowish-orange. The tree is growing in a clearing in the forest, and there are many other trees around it.

The tree is very tall and straight, and its branches spread out wide. The leaves are large and broad, and the flowers are white and fragrant. The fruit is a small, round, yellowish-orange. The tree is growing in a clearing in the forest, and there are many other trees around it.

The tree is very tall and straight, and its branches spread out wide. The leaves are large and broad, and the flowers are white and fragrant. The fruit is a small, round, yellowish-orange. The tree is growing in a clearing in the forest, and there are many other trees around it.

- 1. *Acacia farnesiana* L.
- 2. *Acacia farnesiana* L.
- 3. *Acacia farnesiana* L.
- 4. *Acacia farnesiana* L.
- 5. *Acacia farnesiana* L.
- 6. *Acacia farnesiana* L.



Dr Ismet Kasumović, docent

NEKI ASPEKTI FILOZOVIJE IBN MISKEVEJHA

Ahmed ibn Muhamed ibn Jakub ibn Miskevejh slovi kao jedan od istaknutih historičara, filozofa i alkemičara u islamskom kulturnom svijetu s kraja desetog i polovine jedanaestog stoljeća (umro 421/1030. g.). Kao i mnogi mislioci njegova vremena, u svojim je radovima nastojao da pomiri ideje Platona, Plotina i Aristotela, tematizirajući ih u kontekstu razmatranja principa tevhida i pokušaju filozofskog dovođenja do riječi osnovnih učenja islama.

Među brojnim djelima koja je ovaj filozof napisao do sada je pažnju istraživača posebno privlačilo pet naslova:

1. „Al-Fawzu l-asgar“ (Prvotno postignuće),
2. „Tağāruba l-'umam“ (Povijest svijeta),
3. „Tahdību l-'ahlāq wa ṭathīru l-'a'rāq (Izgradivanje čudoređa i pročišćenje karaktera)
4. „Tartību s-sa'āda“ (Hijerarhijska ljestvica sreće) i
5. „Gāwidān Hirād“ (Mudre izreke)¹

U ovom radu mi ćemo pokušati da u kratkim crtama predstavimo i analiziramo neke aspekte filozofije Ibn Miskevejha sa posebnim akcentom na idejama koje stoje kao pretpostavka za razumijevanje njegove etičke filozofije, tačnije, teorije dobra i sreće po kojoj je on posebno poznat u filozofskoj literaturi. Budući da ove ideje nalazimo najeksplicitnije izražene u prvom njegovu djelu „Al-Fawzu l-asgar“, i naša razmatranja najvećim dijelom bice utemeljena na ovom djelu.²

Kao historičar i etičar koji je najveći dio života proveo baveći se pored filoz-

¹ O životu i djelu Ibn Miskevejha vidjeti opširnije u studiji Abdurrahmana Badavija „Miskawaih“ u: M.M.Sharif, *Historija islamske filozofije*, A.C. Zagreb, 1988, II, str. 472-482.

² *Kitābu l-Fawzi l-asgar li š-ṣayhi l-imāmi l-hakim Abī 'Alī Ahmad al-'marūf bi Ibn Miskawayh*, Bayrūt, 1319/1901.

ofije i historije i alkemijom zajedno sa poznatim alkemičarem Abu Tajibom Razijem, Ibn Miskevejh je pisao o skoro svim značajnijim filozofskim pitanjima svog vremena, a posebno o temama aktualiziranim u okviru susreta islama sa helenističkim filozofskim nasljeđem: Tvorcu svijeta, duši i poslanstvu. U tom kontekstu, i prvi dio njegovog „Al-Fawzu l-asgara“ otvara pitanje dokaza božije opstojnosti koje on ističe kao jedno od najtežih, ali istovremeno i najlakših pitanja, budući da se tiču svijeta duhovnosti i transcendencije ('ālamu l-gayb) koji je s onu stranu mišljenja, ali i ukorijenjenosti u svijetu manifestacije i očitosti ('ālamu š-sahāda), što omogućava govor o njihovoј potpunoј jasnoći, odnosno, *transparenciji Istine*. Normalno, u prilog tog stava, Ibn Miskevejh ističe činjenicu da je Najviša realnost svjetlo nad svjetlima (Nūru l-anwār), te je kao takva putem svojih znamenja u svijetu manifestacije dostupna ljudskom umu, ali da je i ljudski um, kao niži stupanj bitka, ograničen i slab da bi u potpunosti spoznao to svjetlo. U tom smislu, on ga poredi sa slijepim mišom koji je nemoćan da gleda na dnevnom svjetlu. Stoga, da bi se ovaj nedostatak prevladao i oko čovjekovo dovelo u funkciju spoznавatelja, mudri ljudi su oduvijek pokušavali da postignu spoznaju zagovarajući duhovne vježbe i postupnost na putu (assulūk), što je po mišljenju ovog filozofa, primjereno čovjekovoj ontološkoj strukturi. Naime, razumijevanje spoznaje, po njemu, moguće je jedino prihvatanjem modela ontološkog komparativa, razumijevanjem ontološke pozicije čovjeka u hijerarhijskoj ljestvici bitka u kojoj je on „posljednje biće“ ('āhiru l-mawgūdād) na čijoj svjetloj supstanci, odnosno umu, javlja se mnoštvo velova i materijalnih zastora koje treba prevladati.³ Za elaboraciju ovog stava Ibn Miskevejh se poziva na jedan tekst Aleksandra Afrodizijskog iz njegova Komentara Metafizike, gdje se ističe da je ono što je prvo u svijetu fizike posljednje u svijetu metafizike, odnosno da između ova dva svijeta postoji tzv. „međusvijet“, koji ima specifično mjesto na ontološkoj ljestvici bitka. Budući da je božanski svijet na ovoj hijerarhijskoj ljestvici bitka odvojen tim međusvijetom, odnosno svijetom duha, od ovog nižeg svijeta (ad-Danyā), koji je obitavalište čovjeka, on može putem vježbe, čudorednog života i kontemplacije da se uzdigne u fizičkom svijetu i spozna istine duhovnog svijeta, odnosno doživi lijepu viziju.⁴ Kao baštinik drevnih filozofskih tradicija koje, po njemu, stoje u funkciji istinskog razumijevanja svijeta i spoznaje, Ibn Miskevejh se u vezi sa ovim pitanjima obraća također i Platonu, kod koga nalazi preporuku za potrebu samou-savršavanja bez obzira na sve teškoće i nevolje koje se mogu susresti na ovom putu: „Ko osjeti nešto, do toga treba stići strpljivo se boreći sa svim teškoćama i nedaćama“⁵

³ Usp. ibid. str. 7,8.

⁴ Aleksandar Afrodizijski (od 198-211 godine n.e. naučavao u Ateni) kao jedan od najpoznatijih komentatora Aristotela, čija su djela bila dostupna Ibn Miskevejhу, ove stavove iznosi u svom „Kratkom komentaru Metafizike“ koja je na arapskom bila poznata pod naslovom „Sam'u l-kiyyāt“.

⁵ Ibn Miskawayh, op.cit. str. 9.

Govoreći o modalitetima spoznaje i uopće o mogućnostima dosezanja ovog cilja, Ibn Miskevejh ukazuje na dva puta: osjetilni i racionalni, podvlačeci posebno značaj racionaliteta kao differentia specifica čovjeka i usku povezanost racionalne sposobnosti duše sa osjetilima putem imaginacije (al-wahm) preko koje ratio dobija izvještaje o perceptivnim kvalitetima stvari. U tom smislu, govor o racionalnoj spoznaji, kao i kod Gazalija, nužno pretpostavlja percepciju i fizičke forme sa kojim čovjek svakodnevno živi. Međutim, budući da se ta opsjednutost fizičkim svijetom nameće i u drugim pitanjima, pa čak i u pitanjima devete sfere, odnosno cjeline Univerzuma, izvan kojeg je teško pretpostaviti prazan prostor, Ibn Miskevejh nakon ovladavanja ovim formama sugerira potrebu njihova prevladavanja posebnim duhovnim vježbama i kontemplacijom koja pretpostavlja razvijanje sposobnosti transcendiranja i vježbu „duhovnog oka“ neovisnog od materijalnosti, čime je, po njegovom mišljenju, jedino moguća spoznaja veličine metafizičkog svijeta, odnosno spoznaja prioriteta inteligibilnog, stalnog, u odnosu na osjetilno, promjenljivo koje Platon naziva svijetom sofisterije i privida (al-'ālamu s-sufistā'īyy awu l-mumawwah), što je i razlog posebnog odnosa prema njemu⁶. Kao istinski pobornik ovakvog odnosa prema svijetu i potrebe za spoznajom višeg svijeta koji predstavlja glavnu tačku oko koje se i kreće filozofiranje, Ibn Miskevejh stoga insistira na potrebi oslobađanja od fantazija oblikovanih putem percepcije i osjetila i težnji za spoznajom inteligibilnog svijeta koja, ustvari, vodi vječnom blaženstvu i sreći, odnosno približava Tvorcu. Budući da je to težak i dug put, koji u osnovi vodi spoznaji na različitim stupnjevima ovisno o dosezanju stupnja egzistencije, nužno je početi sa onim što je najbliže, matematikom, logikom i fizikom, da bi se potom prešlo na više, duhovne forme, koje omogućavaju istinsku spoznaju, odnosno uvid u „transcendenciju“. Putnik na ovom putu je i matematičar, i astrolog, i ljekar, i logičar, i lingvista, a ukupnost njihova iskustva ostvaruje filozof, tj. onaj koji ima uvid u cjelinu koja nudi dokaze opstojnosti Tvorca. U prilog ovog stava Ibn Miskevejh parafrazira Porsirija, ukazujući da velika većina drevnih Grka svojom filozofijom takođe potvrđuje postojanje Tvorca svijeta, Jednog i Jedinog, kao što potvrđuje i potrebu postojanja principa pravednosti i uređenja svijeta u skladu sa božanskom mudrosti. U tom smislu, Ibn Miskevejh ističe da je cilj filozofije identičan ciljevima religije, čiju realizaciju, po njegovom mišljenju, najčešće ometa ljudska ograničenost i sklonost prepuštanja strasti i užitku, volja za moći ili pak linija manjeg otpora koja omogućava ponašanje suprotno vrlini.

Pored toga, u filozofiji Ibn Miskevejha nalazimo dokaze postojanja Tvorca utemeljene na pojavama koje su evidentne na prvi pogled, kao što je, na primjer, kretanje u smislu nastajanja i nestajanja (al-kawn wa l-fasād), rasta i smanjenja (an-n umuww wa n-nuqsān), promjena mesta itd. Kao baštinik

⁶ U vezi sa ovim pitanjem Ibn Miskavejh posebno je koristio Platoneve Zakone i Timeja.

⁷ Usp. Ibn Miskawayh, op.cit.str. 14.

aristotelovske tradicije, koja postavlja kretanje kao jedan od osnovnih principa svijeta, gdje se odigrava sama uzročnost, on razmatra ovo pitanje i u smislu njegova odnosa prema ideji života, živog i neživog svijeta, te principima ljubavi i mržnje, koji su još od Empedokla uzimani kao osnovni principi promjenljivog svijeta i dijalektike u njemu.⁸ U tom kontekstu, on, poput svojih prethodnika u filozofiji, insistira na činjenici vanjskog uzročnika kretanja, vanjskog pokretača, pa makar se to, kao što je u slučaju ljubavi i mržnje, radilo jednostavno o privlačenju i odbijanju koje nije direktna posljedica vanjskog uzroka, konstatirajući da taj lanac uzroka u promjenljivom svijetu nikako ne može da vodi u beskonačnost, *regressus ad infinitum*, nego da na koncu mora dovesti do prvog uzroka, Aristotelovog Nepokretnog Pokretača koji po sebi nije tijelo, nego Princip ili Uzrok svega postojećeg (*Mabda* aw 'illa li wuğūdi ġāmi'i l-aşyā'). U tom smislu, bitak stvari stoji kao akcident (bi l-ard), za razliku od bitka Prvog Tvorca (*al-Mubdi* 'u l-'awwal) koji je istinski /po sebi (bi d-dât). To je, uostalom, i stav svih velikih autoriteta iz drevne filozofske tradicije (*al-hukamā'*) koje na ovom mjestu Ibn Miskevejh navodi.

Prema tome, bitak Prvog Tvorca posjeduje jedini istinsku ontološku gustouču bitku. On je bitak po sebi *al-Wugūd ad-dā tiyy* i ne može se ni pretpostaviti kao Nebitak (*al-ma'dūm*). On je Nužni bitak (*Waġib-ul-wuğudi-l-'azaliyy*) za razliku od svijeta koji je mogući bitak (*mumkinu l-wuğūd*). Po modelu ontološkog komparativa, Prvi / Tvorac fungira kao najviši stupanj bitka i od Njega počinje ontološka ljestvica bitka koja na koncu završava materijom kao najnižim stupnjem bitka, što u etičkom i aksiološkom smislu ima posebne implikacije.⁹

Razmatrajući filozofski pojam Jednog u skladu sa tradicijom drevne filozofije i principa tevhida u islamu, Ibn Miskevejh u svom djelu polazi od ideje Subjekta / Subjektiviteta (*al-Fā'il*) koja, pored ostalog, prepostavlja jednostavnost, nepromjenljivost i nepokretnost kao oznake savršenstva po čemu se Prvi Tvorac / Činilac i Subjekt koji stvara vlastitom voljom razlikuje od složenih tijela. U tom kontekstu, međutim, postavlja se niz pitanja koja proizilaze iz ovako određenog Tvorca/Subjekta, kao, na primjer: Kako su moguća različita djela Jednog Subjekta, posebno ako se zna da su objekti tog čina često međusobno suprotni? Da li Jeden koji je jednostavan stvara samo jednostavna djela? Kakav smisao imaju dobro i zlo kao produkti tog čina? Itd.

Odgovarajući na gornja pitanja, Ibn Miskevejh daje zanimljive odgovore. Na prvom mjestu on ističe mogući nesporazum zbog razumijevanja pojedinih pojmoveva, na prvom mjestu pojam djela i različitosti, insistirajući na potrebi preciziranja njihovih značenja u vezi sa samim subjektom. U tom smislu

⁸ Usp. Aristotel, *Metafizika*, prijevod Tomislav Ladan, Zagreb, 1985, 983a, 30, 984b, 25, 1013b, 5 itd.

⁹ Usp. Ibn Miskawayh, op. cit. 14-16, 22,23.

lu on ističe razlike u razumijevanju s obzirom na različite aspekte gledanja na sama djela, budući da se pridaje Apsolutnom Subjektu, da su rezultat različitih akata i sposobnosti, da su učinjena u različitim materijalima, da se obavljaju različitim sredstvima, odnosno da Njegova djela često ne dolaze direktno od Njega, nego posredstvom različitih nižih subjekata. U pogledu složenosti i u tom smislu međusobne različitosti između ovih djela Ibn Miskevejh ističe da se to može reći samo za ljudska djela, koja nastaju potaknuta strašću ili ljubavlju, mržnjom ili srdžbom, odnosno umom. U pogledu sredstava kojim se obavljaju, treba takođe imati na umu različitosti kao rezultat namjene određenog čina /ovosvjetske/, kao što se može reći za stolara koji obavlja različite poslove različitim sredstvima u skladu sa njihovom namjenom. Na isti način smisao i vrsta djela ovisi od materijala, tako da vatra topi željezo, drvo sagorijeva, itd. Sve su to, međutim, kao što se vidi, stvari vezane za svijet pojavnosti /fizike, gdje vladaju zakoni uspostavljeni od Tvorca svijeta, a ovdje se navode u funkciji asociranja na probleme drevnog filozofskog mišljenja, odnosno ukazivanja na potrebu razdvajanja nivoa bitka i dokazivanja postojanja Jednog i jedinog Tvorca svega postojećeg, bitno različitog od stvorenog svijeta. Budući da On nije tijelo, da u sebi isključuje mnoštvo, složenost i kretanje, na Njega se ne mogu primjenjivati kriteriji ovog svijeta. On je jednostavno Nužni bitak i postoji od iskona do u beskonačnost. U prilog ovog stava, potom, on ukazuje i na mogućnosti logičnog dokazivanja, koje ima dosta ograničene domete i ovisi uglavnom od izbora podataka iz svijeta manifestacije. Naime, svaki govor o svijetu Transcendencije, pa prema tome i o Bogu kao Tvorcu ovog svijeta, moguć je samo posredno, pa prepostavlja nužnost metafore i aluzije, čime se omogućuje postupak transcendiranja koji se mora shvatiti krajnje uslovno. U tom smislu Ibn Miskevejh navodi izraze kao što su: bitak, nebitak, moćan, nemoćan, znalač, neznačilač i slične, izraze iz arsenala ljudskog jezika koji se javlja kao i samo mišljenje u funkciji artikuliranja odnosa, strukture i zakona stvorenog svijeta, tako da onaj ko ima ambiciju da se bavi proučavanjem ovih pitanja mora obavezno imati na umu da je ono što je iz gayba označeno jezičkim znacima više i uzvišenije od svih kvalifikativa i atributa koji mu se pridjevaju, te da u tom smislu nije ni moguć direktan govor o svijetu Transcendencije. Stoga je i govor o postojanju Boga moguć na osnovu Njegovih znamenja u pojavnom svijetu, ali govor o Bogu u smislu preciznijeg određenja Njegove biti moguć je jedino na način negativne teologije, budući da sam pojam ovdje izmiče kategorijama logičkog mišljenja. Ibn Miskevejh o tome kaže sljedeće:

„Za pozitivne dokaze nužno je postojanje pozitivnih, prethodnih premisa o onome što se dokazuje u smislu da to po njima postoji. Budući da je Uzvišeni Allah prvo biće, kao što smo naveli i pokazali, te da je on Tvorac i Subjekt koji stvara sva druga bića, nema ničega što Njemu prethodi. Isto tako, nema ništa što bi postojalo prije Njega kao predmet moguće premise. Budući da je jedan, ništa nije u njemu, ne može se zamisliti nikakav Njegov

prethodni atribut, niti svojstvo.¹⁰ Prema tome, u domenu mišljenja moguće je samo tzv. „negativno“ određenje Boga u smislu da nije tijelo, nije pokrenut, nije postao nije mnoštvo, odnosno da mu ništa nije slično, pa su logički sudovi Njemu neprimjerni jednostavno zato što je On s onu stranu mišljenja i govora. Stoga, svi pokušaji određenja Boga instrumentarijem jezika kojim se ljudi služe u filozofiji i znanosti samo su izraz nemoci bitnog govora i nastojanja da se posredno, dakle jezikom metafore i aluzije, ukaže na Njegoovo postojanje.¹¹ U tom smislu i kur'anski iskaz „Laysa ka mitlihī say' un“ (Ništa mu nije slično) u filozofiji dobija specifično značenje.

S druge strane, budući da je bitak svih stvari stvorenenog svijeta akcidentalan (bi l-ard), kako to pokazuje Ibn Miskevejh, a samo bitak Boga istinski (bi d-dāt) i vječan (al-azaliyy), te da u skladu s tim sve stvari dobijaju egzistenciju od Njega, pa tako stoje kao posljedica koja se nikako ne može izjednačiti, niti uporediti sa svojim uzrokom, u ovom kontekstu posebno se postavlja pitanje odnosa uzroka i posljedice, odnosno Boga i stvorenenog svijeta. Taj odnos Ibn Miskevejha elaborira u devetom poglavlju „Prvotnog postignuća“ (Al-Fawzu l-asgar), tematizirajući ga u kontekstu razvidanja u islamskoj filozofiji do tada već afirmirane teorije emanacije (nazariyyatu l-faud), koju su sa određenim modifikacijama prihvatali pripadnici bratstva „Ihvanusi-Safa“, Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina i neki drugi filozofi u islamskom kulturnom svijetu kojim se ideja Jednog iz Plotinovih „Encada“ učinila privlačnom i produktivnom u mogućem filozofskom dovođenju do riječi islamskog principa tevhida, što je, kao što je poznato, bilo predmet posebne kritike Gazalija i njegovih istomišljenika.

U Ibn Miskevejhovoj elaboraciji teorije emanacije prvi emanent koji nastaje iz Jednog identificira se sa Aktivnim Umom (al-'Aqlu l-fa'a'l), koji je savršen u odnosu na druge emanente, Univerzalnu dušu (an-Nafsu l-kulliyu) koja se, kako to on ističe, kreće potaknuta čežnjom (aš-šawq) prema svom izvoru i Nebeske sfere (al-Aflāku s-samāwiyya) koje se kreću kružno / ciklično (harakatu l-makān fa sārati l-harakata ddawriyya) što ima poseban smisao u hijerarhijskoj ljestvici bitka,¹² u kojoj postepenim udaljavanjem od izvora slabi ontološka gustoča bitka, što zatim vodi u promjenljivost i nestalnost. Sve se to odvija, međutim, u okviru harmonije i reda uspostavljenog od Boga, gdje se samo na prvi pogled čini da je supstancija biće po sebi ukoliko se posmatra u odnosu na akcidente, iako je ona, kako to Ibn Miskevejh ističe, takođe postala, pa je kao takva složena od materije i forme, koje stoje kao principi kretanja u materijalnom svijetu.

U istom kontekstu, razmatrajući problem stvaranja u smislu „Creatio ex nihilo“ (Fī anna l-Lāha ta'ālā 'abda'a 'aṣyā' kullahā lā min šay'in), Ibn Miskevejh takođe koristi rezultate drevne grčke filozofije, ukazujući posebno na

¹⁰ Usp. Ibid. str. 26.

¹¹ Kao zagovornici tzv. negativne teologije u islamu posebno se ističu muteziliti svojim određenjem „tevhida“. Usp. H. Corbin, *Historija islamske filozofije*, Sarajevo, 1977, I, str. 126.

¹² Ibid. str. 28.

mišljenje Galena i Aleksandra Afrodizijskog, koji promjene stvari dovode u vezu sa promjenom formi, dok sam čin stvaranja određuju kao *creatio ex nihilo*, budući da je kao takvo, po njegovom mišljenju, stvaranje i jedino moguće (*Lā min mawgūd 'ani l-'adam*). U tom smislu, i stvaranje, odnosno, nastanak nama najbližih stvari takođe potvrđuje ovaj princip. Tako, na primjer, životinja nastaje od sperme koja dobija oblik životinje postepeno mijenjajući svoju prvobitnu formu. Međutim, sperma, piše, Ibn Miskevejh, nastaje od krvi, krv od hrane, hrana od biljki ili životinja, ove od svojih sastojnih elemenata, ti elementi od *paelementa*, *paelementi* od materije i forme, a materija i forma ne mogu postojati neovisno. Ukoliko se, pak, razdvoje, ontološki onc ne predstavljaju ništa, tako da njihova egzistencija dolazi iz Ništa. Kakva je ovdje uloga Tvorca materije i forme Ibn Miskevejh posebno ne ističe vjerovatno stoga što je ovo pitanje ranije elaborirano u kontekstu razmatranja ideje Tvorca, odnosno subjektiviteta Apsolutnog subjekta, čije djelovanje izlazi izvan zakona stvorenog svijeta. Međutim, kao što se vidi, Ibn Miskevejhov filozofski postupak javlja se ovdje kao pokušaj artikulacije islamske ideje stvaranja; tako da elaboracija ovog pitanja stoji kao pokušaj da se dovede u sklad istina religije i istina mišljenja, odnosno jedna istina koja je u religiji objavljena, a filozofskim mišljenjem dokazana i potvrđena.¹³ Na taj način i filozofija se određuje kao put spoznaje istine o svijetu i u službi je afirmiranja puta vrline, odnosno spoznaje Najvišeg dobra čime se ostvaruje sreća.

Učenje o duši

Svoje učenje o duši Ibn Miskevejh temelji najvećim dijelom na spiritualističkoj doktrini Platona i Aristotela, odnosno, kao što navodi Abdurrahman Badavi, „s predominantnom platonističkom tendencijom“, pa je, kako to Badavi potvrđuje i njegov najbolji expose upravo onaj o Platonovu dokazu o besmrtnosti duše u kome izlaže Aristotelovo učenje, tri Platonova argumenta u prilog ove teze, te argumentaciju iz Proklova „Komentara Platonova učenja o besmrtnosti duše“.¹⁴ To se posebno vidi u drugom poglavlju „Al-Fawzu l-asgara“, koje on počinje tvrdnjom o evidentnosti postojanja duše koja „nije tijelo, niti akcident“, nego je, kako to na početku ističe, „supstancija po sebi“ (*gawhar qā'im bi nafsihī wa dātihī*), budući da tijelo, ukoliko dobije jedan oblik, ne može istovremeno biti drugi prije nego izgubi taj oblik, što je, po njemu, toliko poznato u znanosti da on ne nalazi za potrebno da to posebno elaborira.¹⁵ Za razliku od tijela / materije, međutim, on nalazi da se duša ponaša sasvim drugačije time što istodobno dobija različite, često sasvim suprotne oblike koji joj čak omogućavaju nove i nove oblike i po čemu je čovjek više čovjek od drugog na primjer. Govoreći o

¹³ Usp. ibid. str. 30-32.

¹⁴ Usp. Abdurrahman Badawi, op.cit. str. 474.

¹⁵ Usp. Ibn Miskawayh, op. cit. str. 33.

ovom pitanju on posebno ističe distinkciju između uma/duše i osjeta / materije ukazujući na akcidentalnost ovog drugog što prvom i na ontološkoj ljestvici bitka daje viši stupanj. Naime, um, odnosno duša zahvaljujući svojoj ontološkoj strukturi / gustoći i po njoj određenim osobinama opaža sva bića počev od intelligibilijskih, do praelementata i tijela koja svojim sposobnostima razlaže na jednostavne, sastavne dijelove bilo tako što slično opaža slično, kako je pokazivao Platon, bilo što opaža i složene i jednostavne stvari, ali to čini na različite načine kako ističe Aristotel. To, međutim, ne znači da je duša sastavljena od dijelova, što je osobina tijela, niti da ona opaža osjetilne stvari jednom sposobnošću, a intelligibilijske drugom, nego naprotiv, on ističe da je ona jednostavna i da opaža spoznaje jednom, jedinstvenom sposobnošću koja joj omogućava da spozna razliku između različitih stvari što je, kako on ističe, posebno pokazao Temistije u svojoj knjizi. „O duši“.¹⁶ Ta sposobnost na jedan način, u skladu sa prirodnom intelligibilijskom spoznajom njihove osobine, na drugi osjetilne stvari, na jedan sebi slične stvari, a na drugi suprotne i to tako što u postupku spoznaje dolaze do aktualiziranja duše, odnosno do spoznavanja nečeg što je bilo samo potencija u duši. Osjetila međutim, javljaju se samo kao sredstva spoznaja i dijametralno su različita od umne sposobnosti, tj. duše koja, za razliku od osjetila, vremenom samo dobija na snazi.

Govoreći o besmrtnosti duše, Ibn Miskevejh ističe da je duša živā i besmrtna supstancija, te da ona po sebi ne predstavlja život nego da daje život svemu gdje se nađe. To znači da duša nije forma u tijelu kojem bi kao takva bila podložna, nego da ona ima svoje specifično djelovanje koje je često u suprotnosti sa djelovanjem tijela, ali koje može biti i u uskoj vezi sa tijelom kao sredstvom preko koga se to odvija. U vezi sa ovim pitanjima, normalno, Ibn Miskevejh je na tragu Aristotela i Platona, sa kojima ponekad polemizira dajući njihovim interpretacijama pojma duše, posebno podjelama duše na različite dijelove / sposobnosti specifično značenje i insistirajući na jednom značenju između ovih sposobnosti u vezi sa tijelom i drugom u vezi sa dušom, što se vidi i u njegovoj argumentaciji o besmrtnosti duše koju iznosi u petom poglavlju „Al-Fawzu l-asgara“.¹⁷ U ovoj argumentaciji on posebno ističe Platonov stav o kretanju kao esenciji i životu duše, dajući mu potom vlastitu interpretaciju, prema kojoj je to kretanje specifično (haraka hāssa) u smislu da duša pri tom ne koristi nikakva tjelesna sredstva, odnosno tijelo koje je prolazno i propadljivo upravo po tome što se razdvaja od duše. Ustvari, samo to razdvajanje, kako to Ibn Miskevejh ističe, naziva se smrću, dok duša, budući da nije ni tijelo ni akcident nego jednostavna supstancija koja je poznata u filozofiji kao nešto što nema svog opozita, odnosno, kao nešto što nije složeno i ne nestaje. U tom smislu po njemu je dovoljna argumentacija Aristotela i Platona koju izlaže u šestom i sedmom poglavlju, insistirajući posebno na Platonovim argumentima koji u njegovoj

¹⁶ Usp. ibid. str. 42.

¹⁷ Usp. ibid. str. 49-52.

interpretaciji glase ovako: Duša svemu u čemu se nalazi daje život; sve što je propadljivo propada zbog slabosti / nesavršenosti u sebi.

- Duša se kreće po sebi.

Normalno, za potvrdu ovih argumenata on navodi i interpretaciju Prokla iz Komentara Platonovom učenju o besmrtnosti duše zaključujući da je racionalna duša besmrtna, odnosno ne prihvata smrt koja je suprotna životu u njoj, odnosno kretanju. To kretanje, međutim, on na tragu Platona određuje kao dvovrsno: jedno prema inteligenciji (nahwa l-aql) i drugo prema materiji (nahwa l-hayūlā). Kretanjem prema inteligenciji ona se prosvjetjava i dobija, a kretanjem prema materiji ovu osvjetljava podarujući joj nove ontološke kvalitete.¹⁸ Međutim, u odnosu na dušu to je, po mišljenju Ibn Miskevejha, ipak jedno, jedinstveno kretanje i ono, kako se ovdje ističe, odgovara onom što se kod Aristotela označava „bazru l-Bārī (sjeme Tvorca),¹⁹ odnosno ideje (mutul) kod Platona. Kao takvo ono nije prostorno, niti promjenljivo i moguće ga je shvatiti jedino onom ko pravilno, logički prosudjuje. Za razliku od kretanja nebeskih sfera i materijalnih tijela koje je potaknuto kretanje duše, ovo kretanje kao oznaka vječne emanacije približava dušu Jednom ili je udaljava, vodi spasenju ili propasti. U tom smislu ono ima, pored ostalog, i specifičan etički smisao tako što se prvim, tj. kretanjem prema inteligenciji, obezbjeđuje stanje savršenstva koje se naziva srećom (sa'āda), a drugim stanje manjkavosti i nesavršenstva koje se naziva nesrećom (šaqawa). Za ilustraciju ovog stava on navodi mišljenje Platona prema, kome je istinski život duše, ustvari onaj koji je u skladu sa inteligencijom i koji vodi sreci dok je život / kretanje u skladu sa materijom voljni život kao oblik smrti. To, međutim, nije, kako to Ibn Miskevejh kazuje, nikakav poziv na bojkot ovog svijeta (ad-dunyā) koji se ističe kao obitavalište čovjeka. Naprotiv, u vezi sa ovim on ukazuje na poziciju čovjeka u svijetu i njegovu ovisnost od stupnja civiliziranosti, što po njemu znači da treba čovjek živjeti u skladu sa svojom ontološkom i zemaljskom pozicijom (yatanāwalu mina d-dunyā bi qadari martabatihī wa 'alā hasabi manzilatihī), ne žudeći za onim što mu ne pripada, niti napuštajući ono što mu pripada kao čovjeku. Time je, ustvari, i moguće postignuće vrhunskog dobra i sreće, koje isključuje negatorski odnos i destrukciju.²⁰ Međutim, ovdje se postavlja pitanje kako i čime to ostvariti? Kao filozof Ibn Miskevejh na ovo pitanje daje i odgovor koji je u duhu drevne filozofije. To je moguće mudrošću (bi l-hikma) koja može biti teorijska i praktična. Teorijskom mudrošću, moguće je, po njegovu mišljenju, doći do ispravnih mišljenja i stavova, a praktičnom ostvarenje oblika vrline koje donosi samo lijepa djela. To je, kako ističe Ibn Miskevejh, ono čime je Allah zadužio sve poslanike koji su, po njegovu mišljenju, liječnici duše koji liječe od nezna-

¹⁸ Usp. ibid. str. 56-60.

¹⁹ Sjeme se ovdje tretira kao „pokretalo“, odnosno, eficijentni uzrok. Usp. Aristotel, op.cit. 1044a,35.

²⁰ Usp. ibid. str. 62-64.

nja istinskim odgojem i znanjem, i čije poruke ljudstvu prenose i tumače mudri ljudi, ustvari oni između ljudi koji istinski spoznaje svijet kao dio celine bitka, pa u skladu sa tom spoznajom druge poučavaju. U osnovi te spoznaje, kao najviše dobro stoji spoznaja Tvorca koja obcjbjeđuje najviši užitak budući da čovjek time dolazi „okom uma“ (bi 'ayni 'aqlih) do užitka koji niti približno ne liči ni jednom tjelesnom užitku. To je duhovni užitak (ladda rūhāniyya) koji ne prestaje i koji se ne može porebiti ni sa kakvim drugim užitkom. Ustvari, to je ponekad, kako Ibn Miskevejh naglašava, isto što i sufija postaja (maqām), o kojoj mogu govoriti samo oni koji je kušaju, odnosno koji dospijevaju od nižeg do višeg stupnja postepenim napredovanjem kojim se obcjbjeđuje istinska spoznaja (ma'rifa lā rayba fihā odnosno, sreća o kojoj je moguće govoriti jedino jezikom aluzije i metafore. U prilog toga on nalazi i potvrdu u Kur'anu u stavku: „Fa lā t'alamu nafsūn mā 'uhfiya lahum min qurrati a'yūn“ (I duša niko ne zna koja radost je njoj skrivena),²¹ odnosno hadisu: „Hunālika mā lā 'aynun ra'at wa udunun sami'at wa hatara 'alā qalbi bašar“ (Tamo je ono što ako nije vidjelo, niti uho čulo, niti je palo na um čovjeku). Da bi to filozofski eksplicirao Ibn Miskevejh polazi od same strukture svijeta po modelu onotološkog komparativa ukazujući na postojanje dvije vrste bića: tjelesnih i duhovnih. Prva, tj. tjelesna bića, po njegovom mišljenju, stvorena su po modelu lopte, odnosno okruglom obliku koji se ističe kao najsavršeniji i najbolji. Ovaj oblik on nalazi kod svih nebeskih tijela, kako u njihovom izgledu tako i u kretanju ovih tijela koje je kružno i ciklično i koje стојi u osnovi vremena. Međutim, druga vrsta, odnosno duhovna bića, budući da nisu materijalna, ne zauzimaju prostor iako, na duhovni način, obuhvataju jedna druga i kao božanska sila koja teče u svim tijelima upravljuju materijalnim svijetom. Taj odnos duše prema svijetu materije u skladu je sa teorijom emanacije, prema kojoj viša bića uvijek poznaju niža, ali ne ovise od njih, dok su, nasuprot tome, niža bića uvijek ovisna o višim. U tom smislu je i sreća moguća samo dostignućem višeg, savršenijeg stupnja, odnosno kao poklon i prosvjetljenje /sjena od strane višeg bitka. Stoga je svako prevladavanje nižeg i osvajanje, odnosno dolazak na viši stupanj oblik ontološkog postignuća, a smisao sreće vezan je za ontološki stupanj bića koje ide iz oblika u oblik, prevladavajući time fazu po fazu svog razvoja. U skladu sa tim i duša koja je u tijelu napušta tijelo i dolazi u viši, duhovni svijet koji je, ustvari, njeno rodno mjesto i pravo obitavalište i u kojem ona postiže istinsku sreću.²² Govoreći o tjelesnim užicima, njihovom trajanju i kvalitetima, Ibn Miskevejh takođe polazi od mišljenja drevnih filozofa, pa, u skladu sa njihovim stavovima, ističe da su, ustvari, ovi užici varljivi i da imaju smisao oslobođenja od patnje i bolova duše u tijelu. Normalno, tvrdeći ovo, on se distancira od mišljenja običnog svijeta, koji, kako to ističe pri kraju desetog po-

²¹ Kur'an, XXXII/17

²² Ibn Miskawayh, op.cit. str. 65-66.

glavlja dijela o duši, vide samo direktne efekte, koji su često u krivom ogledalu, pod uticajem različitih velova i prizmi. Za taj stav, kao i u prethodnim razmatranjima, nalazi potvrdu kod Platona i kod drugih prethodnika u čijoj ostavštini on nalazi uporišta o skoro svim pitanjima prepoznajuci odb-ljeske primordijalne mudrosti i govora o istini koji ga za filozofiju veže. Ti odblejsci na koje nailazi u mišljenjima prethodnika za njega su dokaz više o jedinstvu istine i skladu između objave i istinske mudrosti.

Poslanstvo

Kao pripadnik islama i religiozni mislilac koji u svojoj filozofiji, između ostalog, elaborira i u to vrijeme aktualizirana pitanja religije, Ibn Miskevejh razmatra i pitanje spoznaje i u tom kontekstu problem poslanstva kao filozofsko-teološki problem. To čini, međutim, kao i u slučaju razmatranja problema prve filozofije i učenja o duši, u sklopu određenja bića po modelu ontološkog komparativa, ukazujući posebno na ulogu i značaj duha koji teče svim bićima u većoj ili manjoj mjeri, zavisno od mesta bića na ontološkoj ljestvici bitka. U tom smislu, u trećem poglavlju „Al-Fawzu l-asgara“ on identificira svijet kao cjelinu u kojoj vlada savršena harmonija i koja se može podijeliti, kako to on ističe, na svijet nastojanja i nestajanja ('ālamu l-kawn wa l-fasād) i svijet u kome nema nastajanja i nestajanja (lā kawna fihi wa lā fasād), ukazujući posebno na postepenost razvoja i elemente evolucije u materijalnom svijetu, počev od mineralnog i biljnog do životinjskog i ljudskog stupnja, gdje koralj (margān), majmun (qird) i datula (nahl) čine prelaze ka pojedinim višim stupnjevima bića. Uzimajući čovjeka kao najviši stupanj materijalnog“ svijeta, kako u smislu materijalnog oblika koji se ističe i u Kur'anu (fī ahsani taqwīm), tako i u smislu prisutnosti duha, on i kod njega posebno naglašava stupnjevitosti svojstvenu cjelini bića po kojoj čovjek može biti bliži životinji ili melekima kao duhovnim bićima. Stupanj na kome se dostiže i kompletira ideja čovjeka koji upija u sebe Nebesku dušu, po ovoj teoriji, predstavlja izraz realizacije ideje savršenog čovjeka/poslanika na kome se događa „komunikacija duha“ određenog u Kur'anu kao „rūhu l-quds“, kojom dolazi objava.²³

Prema tome, čovjek se ovdje, čini nam se, određuje kao „biće između“ koje „izstoji“ - eksistira u svijetu očitosti (aš-šāhāda), odnosno, kao mikrokosmos ('ālam sagīr) čije su sposobnosti i funkcije međusobno povezane i stupnjevite kao i u makrokosmosu. Govoreći o ovim sposobnostima kao pretpostavci za događanje spoznaje, on razmatra sve relevantne stupnjeve počev od osjetila, preko zajedničkog, općeg osjetila (sensus communis), fantazije (al-mutahayyila) i memorije (al-quwatu l-hāfiṣa) do uma, koji odvaja čovjeka od životinja, omogućujući mu akte mišljenja i transcendiranja,

²³ Pojam „svetog duha“ (Rūhu l-quds) u komentarima Kur'ana i općenito, u islamskoj tradiciji različito je interpretiran, a u filozofiji uslovno neoplatonističke orijentacije najčešće se identificira sa melekom Džebrailom, odnosno Aktivnim intelektom.

što pretpostavlja i prevladavanje / prevazilaženje prostorno-vremenske dimenzije i događanje objave (al-wahy).²⁴ Taj, međutim, vrhunski stupanj spoznaje ne zavisi samo od napredovanja čovjeka do stupnja umnosti koja, kako Ibn Miskevejh ističe, graniči sa intuicijom time što u njoj prestaje potreba za kategorijama ljudskog mišljenja (silogizmom ili uopće dokazivanjem), nego dolazi kao dar od Allaha i događa se samo od Njega odabranim ljudima bilo direktnom komunikacijom sa melekom bilo u snu. Prema tome, i ta objava (wahy) može biti različita zavisno od načina na koji dolazi, ali i sposobnosti duše kojim to čovjek prihvata, bilo da se radi o osjetilnim ili umnim sposobnostima što se ispoljavaju u čitavom spektru nijansi. Krajnja svrha, odnoso cilj ovih poruka, koje dolaze objavom, uglavnom je „uputa“ (hudan) koje čovječanstvo treba da vodi na „pravi put“ (sirātun mustaqīm), odnosno put moralnog života uskladenog sa seriatom koji se ovdje određuje kao „prirodni“ put božijeg halife na zemlji.²⁵ U tom smislu i poslanik koji donosi ove poruke, za razliku od onog ko se takvim predstavlja lažno, odlikuje se realističnošću i iskrenošću koja izbjija iz svakog njegova čina i obezbjeduje uspjeh njegove misije.

²⁴ Usp. Ibn Miskawayh, op.cit. str. 97-101.

²⁵ Usp. ibid. str. 118-120.

Ismet Kasumović, D.Ph. docent

SOME ASPECTS OF IBN MISKAWAYH'S PHILOSOPHY

Summary

This paper deals with the basic elements of Ibn Miskawayh's philosophy, the knowledge of which is a prerequisite for the comprehension of his ethical philosophy. As a starting point for the study of Ibn Miskawayh's teaching on the first philosophy, the soul and the prophethood, the author discusses his work „al-Fawzu l-asgar“ (The First Achievement) where Ibn Miskawayh's philosophy is fully explained. In it priority is given to the problem of the evidence of God's existence as well as the problem of the cognition of the One after the model of the ontological comparison and then thereon established position of man in the hierarchy of the whole being where the soul is treated as an independent and eternal spiritual substance which gives life to man and defines him as a human being in the sense of the possibility of the achievement of the idea of the perfect man / the prophet who communicates with the Active Intellect and through whom mankind is guided regarding its behaviour in this world of evidence. The way which Ibn Miskawayh exposes his teaching shows his tolerance of other people's views as well as his extraordinary knowledge of philosophical tradition with which he establishes a discourse in an attempt to give philosophical expression to basic Islamic teachings, i.e. to point to the harmony of the revelation and philosophical thought.

Mr Nijaz Šukrić,
predavač

OSNOVI POČETNOG ISLAMSKOG OBRAZOVANJA

Vjersko obrazovanje je sastavni dio permanentnog islamskog obrazovanja i kod muslimana traje od kolijevke do groba (mine l-mahdi ile l-lahdi).¹ Početno islamsko obrazovanje je važan integracijski element islamske kulture, s obzirom da njene nosioce /muslimane međusobno povezuje u svijetu. Jer, bilo gdje da musliman živi, u obavezi je, ako se osjeća muslimanom, iz islamskog nauka upoznati troje:

- a) 'akāid (islamsko vjerovanje);
- b) 'ibādāt (obredoslovje) i
- c) ahlāk (islamska etika);

a to su glavni dijelovi 'ilmu l-hāla [ilmihala] bez obzira na mjesto, vrijeme i jezik kojim je njegova literatura pisana. 1/a).

Pojmovi koje srećemo u islamskom početnom obrazovnom procesu, kao što su: - *Allah* (Bog), *Rabb* (Gospodar), *dīn* (vjera), *Kitāb* (Kur'an, Knjiga), *halāl* i *harām* (dozvoljeno i zabranjeno po vjeri), *'ilm* (znanje), *tariqū mus-takīm* (ispravan put), *namaz*, *post*, *zekat* itd., jasno ukazuju da ovaj proces u sebi neodvojivo sadrži i odgoj i obrazovanje, čiji je cilj: odgoj duše, prosvjetljenje duha, usavršavanje uma i razvoj i značenje tijela, što uvjetuje integritet ljudske ličnosti. Pedagoška terminologija, brojna literatura, učila, raznovrsne škole i nastavni programi ukazuju, također, da je islamsko društvo vrlo rano počelo pridavati poseban značaj edukativnom i obrazovnom procesu svoje sredine. Istina, ovaj proces nije uvijek i na svakom mjestu rav-

¹ Podsećamo da se, kod muslimana po tradiciji, novorođenčetu prilikom nadjevanja imena *uče ezan i ikamet*, u kojima su sadržane riječi *kelime-šehadeta*, čijim se izgovorom i svjedočenjem postaje musliman. Iza toga slijedi djetinjstvo ispunjeno dovama i kur'anskim ajetima kojim ga roditelji podučavaju, kao i muallim i džemaat u džamiji, da bi mu se kao umrlom muslimanu klanjala džennaza, i proučio *talkin* u kom se umrlom *sufiraju* također riječi *šehadeta* da bi pomoću njih, i drugih riječi, znao *melecima ispitivačima* potvrditi svoju pripadnost islamu.

^{1a} Šukrić, N. „Kritički osvrt na vjeronaučno prezentiranje islama kod nas“, *Islamska misao*, Sarajevo, XI, 1989, br. 125 (maj), str. 41-48.

nomjerno tekao u muslimanskoj sredini, za što postoje subjektivni ali i objektivni razlozi, već je doživljavao svoju plimu i oseku. Nezadovoljni savremenim stanjem ovog obrazovanja, neki muslimanski istraživači islamske edukacije² krivnju za izvjesnu stagnaciju u njoj, pored ostalog, vide i u zaostajanju početnog stadija ovog procesa, koji započinje u roditeljskom domu, a nastavlja se u mektebu (školi) i džamiji odnosno džematu / društvu. Opće je mišljenje da je islamsko društvo (džemaat) apsolutnu pažnju posvetilo srednjem i višem stadiju obrazovanja, što su obrazovni procesi u kojim se stiče izvjesna stručnost, a da su početno ili osnovno obrazovanje prepustili stihijnosti, ne udarivši mu čvrste pedagoške i metodološke osnove, ili ne prateći adekvatnim mjerama i pažnjom razvoj ovog poučavanja. Vaspitanje i obrazovanje općenito, a u vjeri posebno, bili su i ostali osobna obaveza roditelja muslimana prema djeci, odnosno islamske zajednice (džemaat) u širem smislu.

Prema kur'anskom učenju, posljedice odziva ili zanemarenja ove obaveze vjernik će osjetiti ne samo na ovom prolaznom svijetu (*ed-dunjā'*), nego i na onom svijetu (*el-āhire*)³.

Bez obzira radilo se o početnom stadiju vjerskog obrazovanja, ili njegovom kasnijem razvijenijem obliku, tokom daljeg obrazovanja muslimana, nameće nam se nekoliko pitanja:

- Da li je tekuća islamska obrazovanost, kod nas i u svijetu, stvarni izraz islama i da li postiže svoj cilj tako da njen učesnik (polaznik ili svršenik) postiže stvarne odlike i kvalitete jednog muslimana?
- Je li savremeno islamsko obrazovanje suhoparno, pa čak i u nekim svojim vidovima u oprečnosti sa svježinom i životnošću islama?
- Kako uskladiti islamske obrazovne norme sa savremenim edukativnim stremljenjima kod drugih sistema mišljenja?

Odgovori na ovakva pitanja zahtijevaju kritičko istraživanje islamske edukacije, u daljoj ili bližoj prošlosti, kao i drugih strana života muslimana, koje su imale ili imaju uticaja na ovu vrstu društvene aktivnosti.

Korijeni islamskog obrazovanja sežu do Muhammeda, a.s. On je, kao Allahov Poslanik, poslat s Uputom *sвему svijetu*,⁴ da ga pouči autentičnoj vjeri i življenu prema njenim normama. Tako je on i prvi učitelj (muallim) islama.

Mada zasnovano na Kur'anu i Sunni praksi Allahova Poslanika, islamsko obrazovanje neće biti imuno na prihvatanje i pozitivnih ljudskih iskustava, prije i poslije Poslanstva, zbog otvorenosti islamske kulture općenito, kao i kontinuiteta Božije Riječi ljudima od Adema, a.s., do Muhammeda, a.s. U

² El-Ahwani, A.F., *Et-Terbiye fī l-islām* (Pedagoški proces u islamu), Daru l-ma'rif, Kairo, 1980, str. 93-96.

³ „O vi koji vjerujete, sebe i porodice svoje čuvajte od vatre čije će gorivo ljudi i kamenje biti...“ (Et-Tahrim, 6)

⁴ „Mi smo te poslali svima ljudima da radosne vijesti donosiš i da opominješ, ali većina ljudi ne zna...“ (Seba', 28),

ovom smislu biće uvažavane pedagoške i znanstvene teorijske postavke i iskustva i nemuslimana u onoj mjeri u kojoj se nisu kosili sa osnovama islamskog monoteizma (et-tewhīd) Zakona (eš-šerī'a) i morala (el-ahlāq). U ovom se smislu mogu, u ne maloj mjeri naći misli, poruke, savjeti, pedagoška i druga iskustva Perzijanaca, hindusa, Jevreja, Grka, krišćana i drugih, što su rasuta u literaturi tzv. *edebā* (lijepo književnosti), koja je imala za cilj vaspitanje i obrazovanje djece, omladine i odraslih u muslimanskoj sredini klasičnog perioda, pa i današnje. Na ovo nas upućuju djela klasičnih muslimanskih prozaista El-Džahiza (776-868), Ibn Kutejbe (828-889), Miskavejha (936-1030) i drugih.

Čisto vjersko vaspitanje i obrazovanje je, pored mogućih utjecaja, u mnogome izborilo svoju autohtonost. Kroz sve protekle epohе i na svim mjestima, gdje je stiglo, islamsko vaspitanje i obrazovanje ostalo je prepoznatljivo, u svim tim sredinama, naročito u njegovoј ranoj fazi razvoja. Islamsko obrazovanje započinje u roditeljskom domu putem razgovora i poučavanja. Ali, ono što se naročito urezuje u psihu djeteta jeste roditeljsko učenje Kur'ana, obavljanje namaza i priprema da se on obavi, ramazanski post i sve što se s njim u vezi događa uz ramazan, proslava bajramā i mubarek-noći, sunnetluk, hatme, kao i odlazak s roditeljima u džemaat u džamiju.

Širenjem granica svoje poruke i kulturno-civilizacijskih okvira, islam je do nekle izvršio sistematizaciju vaspitanja i obrazovanja svojih sljedbenika, koji izlaze iz roditeljskog doma u prostore mesdžida, mekteba, medrese i života u Mekki, Medini, a kasnije i diljem svijeta. To je vrijeme kada se javljaju i prvi profesionalni učitelji i nastavnici. Za njih klasična islamska pedagogija ima više naziva: *mu'allim* (učitelj), *murebbi* (vaspitač) i *mueddib*.

Sva tri naziva prvenstveno označavaju osobu koja usmjerava, odgaja i poučava dijete ponašanju u *vjeri*, koja mu otvara oči u *svijet Kur'ana Mūdrog* i vodi ga putem kog od njega traži Allah, dž.š. i Njegov Poslanik, a.s. što je put odanosti, predanosti i pokornosti Bogu i Muhammedu, a.s., roditeljima, starijima i to prvenstveno onima koji više znaju od njega u vjeri, nauci i životu uopće.

Na ovaj način dijete rano stiče važne manire islamske etike (ahlāk): primjerena *poslušnost* onom ko *zna više*, da bi se nešto naučilo, *pobožnost* kao štit da ne ogrubi u prirodi svakodnevne životne stvarnosti i pohote, *disciplinu i urednost* da se sačuva i suprotstavi ljudskom nemaru (gaslet), dajući prednost tako zdravom poretku (*nizām*) u koji se treba aktivno i hrabro uključiti.

Mada islamski edukativni sistem podrazumijeva punu slobodu ljudske ličnosti, u dječjem uzrastu pravo je i obaveza roditelja, ili staratelja, da ga, pored općeg obrazovanja, usmjere i na poučavanje vjeri u jednakoj mjeri koliko mu treba pomoći u sticanju i udovoljenju neophodnih egzistencijalni

potreba, jer dijete nije dovoljno svjesno⁵ svojih budućih potreba i zahtjevā života. Važno je istaći da se vjersko poučavanje u islamskom sistemu obrazovanja ne završava dječijim uzrastom, nego se nastavlja tokom čitavog života, bez obzira na profesionalno zanimanje muslimana ili muslimanke. Buharija, čuveni istraživač hadisa, govori o ashabima koji su se vjeri podučavali i u poodmaklim godinama života.⁶

Dugo vremena islamska edukacija nije podvrgavana zakonskim i državnim propisima, nego je briga o njoj bila stvar vjerskog i moralnog osjećanja i svijesti roditelja i zajednice / džemaata. U doba Muhammeda, a.s., muslimani su podsticani Objavom i njenim prenošenjem dalje, bili upućeni na učenje njenog sadržaja i primjene, što je u muslimanskoj sredini nepisanim pravilom ostalo do danas. U ovom žaru i ljubavi muslimana prema Kur'anu i vjeri upravo i leži tajna širenja islama i osobitoga misijskog djelovanja njegovih pristalica, bez obzira što u islamskim zemljama, sve do modernog doba, nije bilo organizovanih misionarskih institucija ili udruženja koja su profesionalno radila na širenju.⁷

Sadržaj, kvalitet i smisao vjerskog poučavanja

Vjera, koja je apsolutno prisutna u skoro svim vidovima društvenog i kulturnog života postala je, u pitanju i problemu svog načina i kvaliteta ispoljavanja, predmetom razlaza među sljedbenicima raznih muslimanskih pravnih škola (mezheba) i akaidskih (doktrinarnih) učenja, u islamskom svijetu, do te mjere da su jedni druge počeli optuživati i za krivovjerje. Uzroka za razmirice je moglo biti više, i oni se međusobno isprepliću,⁸ a nas ovdje interesuje koliko je u tome mogao imati udjela stadij početnog vjerskog obrazovanja.

Muhammedove, a.s., riječi (hadis) o obaveznosti obrazovanja, koje glase: „Traženje znanja (el-'ilm) obaveza je svakog muslimana i muslimanke“ - bile su povod, učenom Imamu El-Gazaliju (umro 1111) da u raspravi o osobnoj dužnosti (fardu 'ajn) i općoj obavezi muslimana (fardu kifaje), u vezi sa obrazovanjem i sticanjem nauke, istakne razlaz među islamskom in-

⁵ Prema klasičnim muslimanskim pedagozima (El-Kabisi XI st.), roditelj koji ne poduči dijete Kur'anu i ostavi ga u vjerskom neznanju izlaže se Allahovoj kazni i gržnji (vlastite savjeti kasnije, pa i osudi zajednice (dzama'at), ali ne može biti zakonski gonjen, jer o tome nema izričite kur'anske naredbe. El-Kabisi npr. misli da ako roditelj neće da šalje dijete u mekteb (školu) da ga vladar (imām) ima pravo pozvati i posavjetovati ga, pa i ukoriti, što dijete ne obrazuje i ne školuje. (El-Ahvani, *Terbiye fi l-islam*, str. 100,287).

⁶ *Sahihu-l-Buhari*, Bābu l-Tijāb bi l-'ilm,

⁷ Arnold, T.W., *Povijest islama - historijski tokovi misije*, Starješinstvo IZ za SR BiH., Sarajevo, 1989, str. 503-524.

⁸ U kojoj mjeri su vjerski i doktrinarni razlozi muslimana bivali uzrokovani političkim, nacionalnim, društvenim i drugim protivrječnostima dosta argumentovano govori i studija francuskog orijentaliste H. Lausta: „Raskoli u islamu“ (Naprijed, Zagreb, 1989), makar da joj naslov i nije adekvatan, ne pošto se radi o raskolu medu muslimanima u shvatanju i pristupu islamu u praktičnom životu, a ne raskolu samog islama i njegovog učenja!

telegencijom (el-'ulema') na dvadesetak različitih mišljenja o tome koja je to znanost osobna dužnost (sarz) da se stekne.

Zavisno od specijalnosti svako od njih je smatrao da je to nauka kojom se oni bave. Kelamisti (apologete) smatrali su da se ta obavezno odnosi na ilmu-l-kelam, mufessiri i muhaddisi da je to znanost o Kur'anu i Hadisu, a sufije (mističi) da je to znanje i spoznaja čovjeka o svom mjestu i položaju (mekām i hāl) u odnosu na Boga⁹ itd.

El-Gazali, kao i drugi islamski učenjaci prije i poslije njega, do danas, uzeli su za osnov obavezognog nauka muslimana sadržaj sljedećeg Alejhī-selamovog hadisa:

„Prenosi Ebu Hurejre da je Vjerovjesnik, a.s., jednog dana bio s ljudima kad mu pristupi čovjek i reče: „Šta je *iman*? Iman je da vjeruješ u: Boga, Njegove melcke, i Njegove pošlanike, i da vjeruješ u proživljenje na drugom svijetu,“ - reče Poslanik! *Šta je islam* - upita čovjek? Islam je da Allaha obožavaš i da Mu druga ne pripisuješ, da uspostavljaš i obavљaš namaz, i daješ obavezni zekat, postiš ramazan - reče Vjerovjesnik! *Šta je ihsan* - (dobročinstvo) - zapita čovjek? Ihsan je da uzvjeruješ Allaha kao da Ga vidiš, jer iako Ga ne vidiš On tebe vidi - odgovori - Poslanik! *Kad će Sudnji dan* - upita ovaj? Onaj ko ga pitaš ne zna više, o tome, od onog ko pita! Ipak, obavijestit će te o njegovim predznacima a oni su:

- kad robinja (sluškinja) rodi sebi gospodaricu,
- i kad se poludivlji čuvari (čobani) kamila počnu nadmetati u građevinama (vilama).

Ima pet-stvari-koje niko ne zna osim Boga. Zatim je Vjerovjesnik a.s.: proučio-ajet: „Samo Allah zna kad će Smak svijeta nastupiti.“ (Lukman, 34). Čovjek je otišao, a Vjerovjesnik reče: Vratite ga! Ali nikog nisu više vidjeli. Bio je ovo Džibril koji je došao da pouči ljudi njihovoj vjeri - reče Božiji Poslanik.¹⁰

Islamski pravni i pedagoški pisac El-Kabisi (4 st. h/XI n.e.) živjevši, u odnosu na nas u vremenu bliskom Muhammedu, a.s., i njegovih drugova, odnosno prvih generacija muslimana, doživljavao je vjeru u kompletnom životu muslimana, ne cijepajući je na duhovno i materijalno, dunjalučko i ahiretsko. Po njemu, vjera (ed-dīn) ispoljava se u pet svojih elemenata: *el-imān* (vjerovanje), *el-islām* (prakticiranje), *el-ihsān* (dobročinstvo) *el-istikāme* (ustrajnost) i *el-islāh* (dobro i korisno djelo).

Prihvatajuci ovako vjeru musliman je: *mu'min* (vjernik), *muslim* (predani praktičar), *muhsin* (dobroželjitelj), *mustekīm* (postojan) i *muslih* (dobročinitelj). Na ovaj način, musliman se potvrđuje kroz vjeru i vjera (din) kroz muslimana.

Pored svega, praksa islamskog društva rano je pokazala da svaki *muslim* ne mora biti i *mu'min*, jer se pojavila i kategorija *munafika* (licemjera) i *fasika*

9) Ebu Hamid el-Gazali, *Iḥyā ulūmī d-dīn*, Eš-Ša'b, Kairo, bez god. izd. I, str. 24-28.

10) *Sahīhu l-Buhārī*, Bābu I-imān,

(nedosljednika u praksi), a neki im pridodaju i *murteda* (odpadnika od vjere).

Ono što je u kulturnoj povijesti islama dovelo do izvjesne stagnacije početnog vjerskog obrazovanja jesu doktrinarne, filozofske i pravne podjele, od kojih je svaka frakcija (mutekellimuni, filozofi, fekihi, sunije i ši'ije i dr.) svoje pristalice obrazovala prema vlastitom uvjerenu i usmjerenu. Kako je svaka od njih svoje učenje bazirala na zrelijim intelektualnim, duhovnim ili političkim argumentima, to su bili zainteresirani za punoljetne i zrelike osobe, sa već stećenim nekakvim znanjem, koje su kasnije mogli oblikovati i nadgrađivati svojim idejama.

Na taj je način bila preskakana početna faza islamskog obrazovanja u usavršavanju, makar da su joj neki, kao i ihvāni s-safā' (čista braća - djelovali u XI st.) donekle i posvećivali izvjesnu pažnju, bilo je to samo ovlaš. Naime, i kod njih se svi ozbiljni savjeti i usmjerenje upućuju *bratu* (el-eħ) u onom uzrastu u kom on može dokučiti, shvatiti i prihvati njihovo vjersko-filozofsko poimanje života.

Vjersko i opće obrazovanje djece, na taj način, ostajalo je u krugu porodice i mekteba, a to je negdje do 12 ili 13 godina starosti djeteta. Bilo je uglavnom prepusteno sunnijskoj nižoj ulemi, najčešće fekihima (pravnicima), koji nisu uspjeli naći zaposlenja u pravosudju, upravi ili vojsci. Izlazeći iz mekteba, mladić je, sa ograničenim vjerskim znanjem, ulazio u život i društvo, gdje se vodila borba mišljenja između zagovornika chlisunnetskog učenja, kelamista, filozofa, sufija i ši'ijske itd. Prilazio je onoj strani koja mu se činila najbližom njegovom obrazovanju iz djetinstva i roditeljskog doma. Neko je davao prednost struji koja je potencirala predaju i tradiciju, neko onoj frakciji koja je podržavala razum u recepciji vjere i veću slobodu ljudskog mišljenja, a drugi opet tesavvufu itd. Pridobijanje puka za svoje mišljenje dovodilo je i do ekstremnih slučajeva, pa čak i spaljivanja knjiga, npr. Ibni Rušda, muslimanskoga filozofa iz Španije.

Učvršćenje četiri pravne / fikhske škole (mezheba), u islamskom svijetu, dovodi i do pristrasnosti i u domenu fikha. Puk stoji iza tih mezheba i njihovo mišljenje postepeno ulazi u roditeljske domove i mekteb i djeca se tom učenju podučavaju. Upravo u ovim početnim fazama vjerskog obrazovanja, nadirala je opasnost jednostranog i pristrasnog tumačenja vjere čiji su se rezultati kasnije javljali u islamskom društvu kroz učmalost, jednostranost, ili netoleranciju prema drugaćijem mišljenju.

Jedan od rezultata statičnog doživljaja vjere i poučavanja njoj je i to što se kao krajnji cilj početnog obrazovanja postavljalo, samo puko, učenje Kur'ana (njegovih dijelova) napamet i preko sufliranja i mehaničkog ponavljanja osnova (šartova) vjere udaljavalo se od svakodnevnih životnih pitanja, kroz koja je, u određenoj dozi, s razumijevanjem trebalo strujati vjersko učenje i njegova toplina. Tako stoljećima ustaljen i statičan program poučavanja (muslimanske) djece u mektebu, doveo je muslimanski puk do uvjerenja da je to jedino ispravan put i metod poučavanja vjeri. Naravno,

ovim se ne želi negirati i umanjivati vrijednost Kur'ana, učenja i pisanja šarta i sl., nego se kritizira način na koji se treba prilaziti njima, kao i cilj koji se time želi postići. Vjera se, uglavnom, emotivno doživljavala kao *babilo* nasljeđe, a ne kao nešto svoje, koje mlad čovjek treba razumjeti, prihvati i kasnije živjeti s njim po svojoj mjeri, odnosno shvatanju i mogućnostima.

Namaz koji je svakodnevna obaveza punoljetnog i pametnog muslimana zahtijeva i učenje napamet izvjesnog broja kur'anskih ajeta i to je prvo polje njihove primjene u životu muslimana, ali na tome se ne smije stati. Tradicionalno, roditelj musliman kroz poučavanje svog djeteta ovim dvjema kategorijama (Kur'anu i namazu) ostao je da dokazuje svoju pripadnost islamu. Čvrsta veza vjere i obrazovanja u islamu razultirala je važnu normu ljudske etike, a to je da vaspitanje i obrazovanje moraju obuhvatiti sve kategorije društva, bez obzira na moguće razlike među njegovim članovima.

Prema islamskim učenjacima El-Kabisiju i El-Gazaliju i dr. poučavanje mlađih (djece) islamu lična je i društvena obaveza muslimana. Ona nije obavezujuća samo za roditelje, nego i za sve kategorije učenih muslimana, da svoje znanje stave na raspolaganje i drugim. Kur'an u ovom smislu upozorava: „Oni koji budu tajili jasne dokaze, koje smo Mi objavili, i pravi put, koji smo u Knjizi ljudima označili, njih će Allah prokleti, a prokleće ih i oni koji imaju pravo da proklinju.“ (El-Bekare, 159).

Obavezost vjerskog obrazovanja važeća je za oba spola tako da poučavanje žene islamu, nije samo kulturni, nego i važan vjerski čin muslimana. Naročito se ovo može reći za dječiji uzrast, što je uočljivo i kroz tradicionalni program poučavanja u mektebu. U mektebu se dijete poučava *imanu, islamu i Kur'anu*, odnosno svoje obrazovanje počinje kao *mu'min* i *muslim*, a završava kao učač Kur'ana. Kur'an je kao Uputa i Objava, svojim sadržajem, dat u miraz i emanet ljudima i oni koji ga prihvate u obavezi su da ga kao nasljeđe ostave u sigurne ruke potomstva, koje će znati cijeniti njegovu vrijednost.

Nerazvijenosti vjerskog poučavanja i obrazovanja doprinosio je vremenom i izvjestan raskol u islamskom društvu. On se, dosta rano, javio između inteligenčije i puka. Nerazumijevanje je poraslo naročito nakon sudara islamske misli sa helenskom, perzijskom, indijskom i drugim sistemima mišljenja što je, kako veli M. Watt,¹¹ dezintegraciono djelovalo u sferi intelektualnog života islamskog društva. Na ovaj problem mnogo ranije je skrenuo pažnju Imam El-Gazali. Vjerska terminologija i misao toliko se u svojim teorijskim postavkama inskomplicirala da običan svijet ne razumije vjerske argumente koje čuje.

Grčka znanost je, u klasičnom periodu, u znatnoj mjeri ušla u islamsku edukaciju, bez obzira što je običan muslimanski svijet odbijao da bude njen puki prenosilac u zapadnom dijelu Azije. Ne treba se čuditi što argumenti

¹¹ Watt, W.M., *Islam and integration of society*, (Islam i integracija društva), London, 1961, str. 244-245.

muslimanskih intelektualaca, ovog perioda, pretakani u grčku filozofsku terminologiju nisu bili razumljivi puku, jer mu je ona u duhu bila strana, a osim toga imao je svoju vlastitu terminologiju, jezik i metodologiju vjere. Izvjestan oprez prema stranom, ali i sklonost ka tradicionalnom, do granica konzervativnosti, vodio je običan muslimanski svijet više ka taklidiu (slijepom oponašanju), nego kreativnosti i životnosti. Na ovaj problem se žali i Hajj ibn Jakzan glavni protagonist filozofskog romana Ibn Tufejla (um.1185), andaluzijskoga muslimanskog mislioca, filozofa i znanstvenika, kad njegovo razumsko i intelektualno razmišljanje ne nailazi na veće razumjevanje kod muslimanskog puka, puka čija je vjera skoro puko oponašanje, bez osobitijeg dubljeg doživljaja vjere i Boga,¹² do koje se, kako su rezonovali tadašnji filozofi i znanstvenici, dolazili isključivo logičkim i racionalnim prosuđivanjem.

U periodu oštire podjele između intelelegencije i puka, u islamskom društvu, u ovaj „meduprostor“ ubacit će se susjedi islamski mistici, i popuniti ga svojim učenjem, jezikom i stilom rada. Među njima, kao spona, istaći će se Ebu Hamid el-Gazali, što je najviše vidljivo iz njegovog poznatog djela „*Ijhādīl ulūmī d-dīn*“ (oživljavanje vjerskih znanosti).

Njegovim putem u približavanju muslimanskom puku poći će, samo šezdeset godina kasnije, Abdul-kādir el-Džīlī (Gilāni, umro 1166), kao i drugi poznati učitelji tesavvusa i osnivači susijskih tarikata, čija bratstva i učenje će biti značajna integraciona snaga u mnogim dijelovima islamskog društva u svijetu.

Međutim, nije samo intelektualna strana razdvajala puk i intelelegenciju, nego je to znalo uzrokovati i pristajanje uleme, naročito visoke, uz vlast i dnevnu politiku u tim društvima, čiji predstavnici nisu uvijek u dovoljnoj mjeri zastupali interes naroda kao većine.¹³

Potcenjivačko gledanje na puk i forsirani osjećaj elitnosti uleme (inteligencije) vodilo je zanemarivanju općeg, pa i vjerskog obrazovanja običnog svijeta.¹⁴

Za razliku od visoke uleme, njeni srednji i niži slojevi (hodže, muderisi i tekijski šejhovi), na primjer u Osmanskoj državi, znali su stati na stranu puka i braniti njegove interese od vlastodržaca.¹⁵ A i sami teret početnog vjers-

¹² Ibn Tufayl, *Živi sin Budnoga (Hay ibn Yaqzan)*, prevod T. Haverić, V. Masleša, Sarajevo, 1985, str. 126-133.

¹³ Watt, *Islam and integration of society*, str. 245-249.

¹⁴ Na problem osjećaja elitnosti muslimanske vjerske i svjetovne intelelegencije i nemara prema muslimanskom puku i njegovom prosvjećivanju, na našim prostorima, ukazuje i rahmetli Hamdija Mulić, javni i kulturni radnik, iz vremena austro-ugarske okupacije BiH, i veli: „Naš narod ne poznaje plemenitu i odgojnju svrhu nauke. Pa ko ga je o tome obavjestio? Oni s velikim ahmedijama, ili šute ili zaglupljuju, a oni mudri i veleučeni svjetovnjaci i evropski naobraženi, zar da zadu u narod. Ima tu i tamo iz ova ova reda časnih izuzetaka, ali je fakat da o nauci svi, svakad i svugde treba da narodu govorimo. Inteligencija naših sugradana drugačije radi.“

Mulić, H. (Ata Nercés), *Narodno prosvjećivanje*, Sarajevo, bez god. izd., str. 27.

¹⁵ Mušić, O., „*Minhāgu n-nizām fi dini l-islām* od Muhammeda Prozorca“, POF, Sarajevo, 1955, svezak V, str. 188-197

kog obrazovanja u mektebima i džamijama bio je na plećima ovog sloja uleme, tako da je ono doživljavalo njihovu sudbinu, u napretku i nazatku, u svemu dobrom i lošem.

Program početnog islamskog obrazovanja

Ono u čemu se apsolutno slažu brojni istraživači islamske početne edukacije je da u njoj učestvuju: roditelji, dijete, muallim, Kur'an i mekteb.¹⁶ Pretpostavlja se da se sa vjerskim poučavanjem, u većini muslimanskih krajeva počinjalo dosta rano, od šest do šest i po godina, i da je dijete ostajalo pri mektebu do dvanaeste godine.¹⁷

Govoreći o početnom vjerskom obrazovanju djece, u klasičnom razdoblju islamske kulture, Ibn Haldun (1332-1406) u svojoj čuvenoj *Mukaddimi* primjećuje da postoji viđna razlika u programu i metodi ovog obrazovanja u zemljama islamskog istoka (El-Mašrik) i zapada (El-Magrib). Međutim, zajedničko za oba jeste to da im je Kur'an osnov i poučavanje njemu postalo je autentičnim znakom vjere muslimana ma u kojim krajevima da žive.¹⁸ Ibn Haldun se slaže sa nekim pedagoškim idejama muslimanskog španskog pravnika i pedagoga Ebu Bekra ibn el-Arabije (um. 543/1148), koji daje opis početnog obrazovanja na Mašriku i Magribu i koji za ovaj prvi veli:

„Kad dijete kod njih poraste šalju ga u mekteb gdje uči: pismo, račun i arapski jezik. Nakon što to usavrši, roditelji ga šalju kariji (učaču) Kur'ana, koji ga poučava pravilima učenja Kur'ana i hifzu cijelog Kur'ana. Ima ih - i u većini su - koji ostavljaju hifz za kasnije, i poučavaju se fikhu i hadisu. Zato i nisam, u tim mjestima, sreto imama, hatiba ili ſekhiha (islamskog pravnika) da zna Kur'an napamet. Razlog ovom je što na islamskom istoku smatraju da je cilj od izučavanja Kur'ana upoznavanje s njegovim sadržajem i porukama, a ne samo sa slovima čime su ljudi, danas (XII st.), zaokupljeni,” konstatiše učeni kadija Ibn el-Arabi el-Andalusi.¹⁹

Za program početnog poučavanja na islamskom zapadu (Španija i Magrib) kadija Ibn el-Arabi veli: „Kad dijete opameti, počinju ga poučavati Kur'anu, i kad ga usavrši, tj. napamet nauči, prelazi na edeb (lijepu književnost). Pos-

¹⁶ El-Ahvani, *Et-Terbije fi l-islām*, str. 58-72.

¹⁷ Ibn Sina, (XI st.) čuveni islamski liječnik, filozof i mislilac, za uzrast u kome treba početi poučavanje djeteta veli da je to šest godina i da treba dijete dovesti pred muallima (učitelja), ili muedibom (odgojitelja), i postepeno ga obučavati pazeci da se pri tom ne optereti teškim i obilnim gradivom. Šelebi, A., *Tārīhu t-terbije el-islāmijje*, Povijest islamskog obrazovanja, En-Nahda el-misrija, Kairo, bez god. izdanja, str. 288-291.

¹⁸ Ibn Haldun, *Muqaddima*, Kitabu š-ša'b, Kairo, bez god, izd., str. 505-508.

¹⁹ Na pitanje davanja prednosti sadržaju i poruci Kur'ana, u odnosu na puko mehaničko učenje bez razmišljanja o sadržaju proučenog teksta (ajeta), kako se to i danas praktikuje u muslimanskoj sredini, upozorava i sam Kur'an: „Knjiga koju ti objavljujemo blagoslovljena je, da bi oni o riječima njezinim razmislili, da bi oni koji su razumom obdareni pouku primili.” (Sad, 29).

Es-Suđuti u djelu „*El-Itkān fi ulūmi l-Kur'ān*“ (II, str. 208) primjećuje da su drugovi Alejhisslama, običavali napamet naučiti po deset ajeta, primijeniti ih u životu, i tek onda prelaziti na učenje novih. (Šelebi, Tārīhu t-terbije el-islāmijje, str. 50).

lijе toga uči hadis iz Malikove zbirke El-Muvetta, a potom i neko fikhsko djelo.²⁰ Ibn el-Arabi smatra da bi bilo bolje poći obrnutim redom od onog kojim se ide na Magribu, a to je da se prvo nauči nešto o vjerovanju (el-imān), pismo, račun, poezija, gramatika arapskog jezika, a tek onda se pređe na učenje Kur'ana i Hadisa.

Mada se ovakvo mišljenje, o programu početnog islamskog obrazovanja svidjelo Ibn Haldunu, on izražava bojazan da pomjeranje podučavanja Kur'anu i Hadisu, za kasniju dob djeteta, može biti pogubno za muslimansku mladež ako se desi da mlad čovjek bude nečim spriječen u životu da kontinuirano nastavi svoje obrazovanje, jer bi tako mogao ostati bez važne pouke u vjeri, a teško je znati da li će mu to život u kasnijim godinama omogućiti da nastavi i dopuni.

Ono što je apsolutno preovladalo u islamskom svijetu u početnom vjerskom obrazovanju jeste učenje Kur'ana u cijelosti, ili pojedinih njegovih dijelova napamet, čitanju (učenju) i pisanju njegovog teksta. Sam Božiji Poslanik, a.s. bodrio je muslimane da to čine još u mладости, što su oni i prihvatali kao njegov i svoj put. Učio ih je da onaj ko se poučava Kur'anu mora se istovremeno u ponašanju odijevati i kur'anskom etikom: „*Onaj ko uči Kur'an nosi u sebi dio nubuvveta (poslanstva), s tim što se njemu ne objavljuje. Onaj ko u sebi nosi kur'anske ajete ne može se svugdje naći, niti biti u neznanju s onim ko je nezNALICA, a u sebi nositi Allahove riječi - upute.*“²¹

(Prenosi El-Hakim sa sahīh-isnādom, tačnim lancem prenosilaca hadisa). Radi pristupa Kur'anu traži se određena fizička i moralna čistoća („...Dodirnuti ga smiju samo oni koji su čisti.“ - El-Vāki'a 79), što je bio dodatni podsticaj u odgoju i obrazovanju djeteta, ili novoprdošlog u islam, da svoje intelektualne, duhovne i fizičke kvalitete podredi kur'anskoj i sunnetskoj etici (el-ahlāk).

Upravo je dijete svojom čistom dušom i moglo biti spremno na odziv ovoj etici, koja je u njemu postepeno razvijala imunitet prema porocima svakidašnjeg življjenja. Inače, većina muslimanskih klasičnih pedagoga, kao B., ez-Zernudži, Ibn Džema'a, pripadnici sljedbe ihvanu-s-safa i drugi, smatrali su da kod učenika treba stvarati zdravu podlogu u duši za prihvatanje nauke općenito, a vjerske posebno.

Učenik treba posterpeno čistiti svoje srce (dušu) od niskosti, prevare, škrnosti, zavidnosti, lošeg vjerovanja i sumnji da bi bio spreman prihvati nauku. Kako god namaz mu'mina nije ispravan bez čišćenja vanjskih dijelova tijela, od prljavštine i nečistoće, isto tako nauka koja je pobožnost (ibadet) duše i srca nije ispravna ako ta duša nije očišćena od ružnih svojstava, lošeg morala i niskih manira²²

²⁰ Ibn Sahnun, M., *Kitābu ādābi l-muallimīn*, Daru l-kutub es-šarkijje, Tunis, 1972, str. 140-141.

²¹ Muhammed b. Alevi El-Mekki El-husejni, *Usūlu t-terbiye en-nebevijje*, (Filozofija vjerovjesničke pedagogije), Kairo, 1984, str. 28-30.

²² Ibn Džama'a, Bedruddin, *Tezkiretu s-sāmi' ve l-mutekkellim fi ādābi l-ālim ve l-mute'allim*, Daru l-kutub el-ilmiyye, Bejrut, 1354/1935, str. 67.

Ihvanu-s-safa smatraju da kad se učeniku odgoji i prosvjetli duša i moral očisti, učitelj (muallim) će tad početi prvo sa duhovnom vježbom, prije nego mu počne otkrivati tajne mudrosti i folozofije. U periodu učenikove značitelje, od učitelja se traži da igra ulogu brižnog liječnika i da ga liječi postupno onim ljekovitim mislima i idejama, koje su u skladu sa stepenom njegovog (učenikovog) znanja²³

²³ Ihvanu s-safa, Er-Resāl, tom. III, str. 105, prema djelu: Nadije Džemaluddin, Felsefetu t-terbijeh 'inde ihvānu s-safā, (Filozofija odgoja kod Ihvanu s-safa), Kairo, 1983, str. 350.
Mišljenja muslimanskih autora o čistoci srca / duše, kao pretpostavci plemenitog i moralnog ponašanja čovjeka, bazira se na riječima Allahova Poslanika, a.s., koje prenosi El-Buhari: „U čovjeku ima dio (tijela) koji ako je zdrav čitavo tijelo je zdravo, a ako je taj dio bolestan, čitavo tijelo je bolesno, a to je srce.“ (*Sahīhu l-Buhārī*, Kitābu l-imān).

Nijaz Šukrić, M.A, Lecturer

Basic curriculum for initial Islamic education

Summary

From its very beginning Islamic society (al-Umma) had attached great importance to the education of its members. Abundant literature, teaching aids, rich pedagogic terminology, the existence of various and numerous schools with competent teaching staff throughout the history of this society prove it. Special attention has always been paid to religious education, which, being part of permanent education, should last a Muslim's whole life. Besides, initial Islamic education has always been and remained an important integrating element of Islamic culture, since it mutually connects all its promoters /Muslims all over the world. No matter where a Muslim lives, it is compulsory for him/ her to get acquainted with three branches of Islamic science:

- a) 'akāid (Islamic belief)
- b) 'ibādāt (Islamic worship)
- c) ahlāk (Islamic ethics)

A better insight into Muslim reality shows that the process of religious and general education has not always been everywhere even. It has had its ups and downs. Expressing discontent with the present situation in Islamic education of al-Umma, some contemporary researchers into this phenomenon think that the negligence of the initial stage of that education is to be blamed. The first stage of education should start in the child's parent's home and continue throughout school, both primary and secondary (maktabs, madrasas) and masjids, namely society (al-ğamā'a).

Some scholars are of the opinion that through its history Islamic society used to pay far more attention to the secondary and higher education in order to provide people with qualifications necessary for living. The primary or initial education, both general and religious, was either poorly organized without solid pedagogic and methodological foundations or its development was not accompanied by improvements and solutions adequate to the requirements of the time in which Muslims lived. Nowadays there are doubts about whether contemporary Islamic education, in this country as well as in the world, is interesting enough or in some aspects is even in contradiction to the vitality and liveliness of Islam.

čestitajući učenjima i profesorima, ali i učenicima, studentima, roditeljima i svećenicima, a posebno im želimo da budušte i u budućnosti u vlastitim obiteljskim i profesionalnim životima. Uzimajući u obzir da je ovaj fakultet uvek bio u sredini društvenih i kulturnih događaja, želimo da se u njegovoj budućnosti nastavi održavati tradicija i vrijednosti, a u isto vrijeme i da se učenje i razvoj učenika učinju sve ugodnijim i ugodnijim.

Nusret Čančar,
Orhan Bajraktarević,
Mr Adnan Silajdžić.

ISLAMSKI TEOLOŠKI FAKULTET OD NJEGOVA OSNUTKA DO DANAS

Tradicija reformiranoga visokog vjerskog obrazovanja muslimana kroz autohtone institucije na našem tlu nije tako duga. Jugoslavenski muslimani su svoje potrebe za visokim i stručnim vjerskim obrazovanjem ostvarivali preko poznatih islamskih univerziteta u Istanbulu, Kairu i Bagdadu. Raspadom Osmanske Carevine i padom njenih zapadnih provincija (Bosne, Srbije, Sandžaka, Kosmeta i Makedonije) pod austrougarsku, odnosno srpsku upravu, velika zajednica slavenskih i albanskih muslimana na Balkanu oči jepljena je od vjersko-prosvjetnih centara muslimanskog svijeta. Duhovni i fizički opstanak muslimana u našim krajevima u novim društvenim okolnostima zahtijevao je osnivanje novih vjersko-prosvjetnih ustanova. U Sarajevu je već 1887. godine osnovana Šerijatsko-sudačka škola, a cilj joj je bio obrazovanje kadija za šerijatske sudove u Bosni. Bilo je više pokušaja od strane vjerskih vlasti da se ova škola organizira kao visoko teološko učilište po uzoru na već osnovane visoke škole kod drugih naroda, ali političke i finansijske okolnosti toga vremena nisu išle u susret takvim pokušajima. U okviru Gazi Husrevbegove medrese, koja u našim krajevima ima najdužu i najveću tradiciju, 1930. godine osnovana je Viša škola Alija za obrazovanje profesorskog kadra u medresama. Ova škola je radila samo dvije godine. Razvoj visokog vjerskog obrazovanja kod muslimana u Kraljevini SHS bilježi stanovit zastoj. Uzrok tome je nedefinisan nacionalni položaj muslimana u državi i teške materijalne okolnosti. Balansirajući između hegemonističkih težnji srpske i hrvatske buržoazije, vjerske vlasti u Bosni napokon uspjevaju isposlovati saglasnost države za osnivanje Više islamske šerijatsko-teološke škole u Sarajevu 1935. godine. U svom deset-

ogodišnjem radu ova škola je dala najveći dio lokalne vjerske inteligencije. Njeni svršenici su bili nosioci vjersko-kulturnog života muslimana u ranom periodu socijalističke Jugoslavije.

Promjenom društveno-političkog uređenja u poratnoj Jugoslaviji sve vjerske zajednice, pa i islamska, bivaju podvrgnute novom pravnom tretmanu države. Zakonom o nacionalizaciji, Islamska zajednica je razbaštinjena. Najveći dio vakufskih dobara nova država joj je naprsto oduzela. Sve muslimanske vjersko-prosvjetne institucije stavljene su u položaj da se samofinansiraju putem dobrovoljnih priloga vjernika. Dekretom nove socijalističke vlade Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu zatvorena je 1945. godine. Islamska zajednica u Jugoslaviji od 1945. do 1977. godine ima samo srednje vjerske škole, medrese, Gazi Husrevbegovu medresu u Sarajevu i Alaudin medresu u Prištini.

Kontinuitet visokog obrazovanja za svoje potrebe Islamska zajednica u SFRJ ostvarivala je kroz školovanje svršenika medrese na islamskim univerzitetima u Egiptu, Iraku i Saudijskoj Arabiji. Jedan dio kadrova školovao se na državnim univerzitetima u Jugoslaviji. Tek nakon tridesetogodišnjeg rada u promjenjenim i mnogo otežanim okolnostima, bez čvrste materijalne potpore, Islamska zajednica u Jugoslaviji je smogla snage i oslobođila prostor za osnivanje Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu 29.9.1977. godine.

Nastavni plan i program Fakulteta

Islamski teološki fakultet u Sarajevu je visoko-školska ustanova Islamske zajednice u Jugoslaviji namijenjena za obrazovanje vjerskih službenika, vjeronositelja, profesorskog kadra u medresama i znanstvenih istraživača na polju islamistike. Nastava na Fakultetu se održava na srpskohrvatskom jeziku prema prerađenom Nastavnom planu i programu iz 1987. godine. Važeći Nastavni plan i program izveden je iz prednacrtu koji je izrađen prilikom osnivanja Fakulteta. Prema tom prvočitnom idejnou projektu Nastavnog plana i programa nastavni predmeti su bili podijeljeni u dvije grupe. Sekciju islamskih nauka sačinjavali su sljedeći predmeti: Kur'an, Hadis, fikh, usuli fikh i akaid. Sekciju svjetovnih nauka sačinjavali su sljedeći predmeti: filozofija, etika, sociologija, ekonomija, historija, religija, kultura i civilizacija, književnost, arapski jezik, engleski jezik i društveno i političko uređenje SFRJ. Tokom razrade ovako predloženog koncepta studija kroz iskustvo desetogodišnjeg rada posebna komisija Nastavnog naučnog vijeća Islamskog teološkog fakulteta je 1987. godine izradila i usvojila sljedeći Nastavni plan i program:

Red. broj	Naziv predmeta	semestri i sedmična predavanja							
		I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1	Kiraet	2	2	2	2	1	1	1	1
2	Tefsir	2	2	2	2	2	2	2	2
3	Hadis	2	2	2	2	2	2	2	2
4	Akaid	2	2	2	2	2	2	2	2
5	Usulu-l-fikh	2	2	-	-	-	-	-	-
6	Ist. šeriat. prava	2	2	-	-	-	-	-	-
7	Šeriat. porod. pravo	-	-	2	2	-	-	-	-
8	Šeriat. vakuf. i naslj. pravo	-	-	-	-	2	-	-	-
9	Šeriat. kriv. i grad. pravo	-	-	-	-	-	2	-	-
10	Ibadat	-	-	-	-	-	-	2	2
11	Pov. islam. kult. i civil.	-	-	2	2	2	2	2	2
12	Islamska filozofija	-	-	2	2	-	-	2	2
13	Tesavvuf	-	-	-	-	-	-	2	2
14	Arapski jezik i književ.	5	5	5	5	5	5	5	5
15	Engleski jezik	2	2	2	2	2	2	2	2
16	Filozofija	2	2	-	-	2	2	-	-
17	Društv. i pol. uređ. SFRJ	2	2	-	-	-	-	-	-
18	Sociologija	2	2	-	-	-	-	-	-
19	Srpskohrvatski jezik	2	2	-	-	-	-	-	-
20	Turski jezik	2	2	2	2	2	2	2	2
Ukupan broj sedm. pred.....		29	29	23	23	22	22	24	24

Studenti:

Pravo studija na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu imaju svršenici medrese, svršenici drugih državnih škola društvenog smjera uz polaganje diferencijalnog ispita kao i svršenici drugih fakulteta. Za sve kandidate obavezno je polaganje prijemnog ispita.

Na Islamskom teološkom fakultetu školju se studenti iz svih krajeva Jugoslavije. U dvanaestogodišnjem radu Fakultata školovanje je završilo pet generacija studenata. Do sada je studij upisalo ukupno 681 student, od toga 291 redovnih i 390 vanrednih. Diplomiralo je ukupno 65 studenata, 60 muškaraca i 5 žena. U 1989/90 školskoj godini na Fakultetu studira 80 redovnih studenata, 58 muškaraca i 22 žene.

**NASTAVNO-NAUČNI KADAR NA ISLAMSKOM TEOLOŠKOM
FAKULTETU**
**U PERIODU OD OSNIVANJA FAKULTETA (1977.) DO DANAS
(1990.)**

(asistenti, predavači, docenti, vanredni i redovni profesori, te honorarni nastavnici i lektori)

1. BAJRAKTAREVIĆ ORHAN, asistent (Islamska filozofija)
2. CERIĆ dr MUSTAFA, docent (Akaid)
3. ĆEHAJIĆ dr DŽEMAL, honorarni nastavnik (Tesavuf)
4. ČANČAR NUSRET, asistent (Povijest islamske kulture i civilizacije)
5. ĆEMERLIĆ dr HAMDIJA, honorarni nastavnik (Društveno i političko uređenje u SFRH)
6. ČOLAKOVIĆ mr SALIH, honorarni nastavnik (Tefsir)
7. DŽOZO HUSEIN, predavač (Tefsir)
8. DŽANANOVIC mr IBRAHIM, predavač (Fikh)
9. DŽILO HASAN, asistent (Islamska filozofija)
10. FAZLIĆ hfv. FADIL, predavač (Kiraet)
11. HAFIZOVIĆ mr REŠID, predavač (Akaid)
12. HADŽIBEGIĆ HAMID, predavač (Fikh)
13. HAFIZOVIĆ mr MESUD, predavač (Arapski jezik)
14. HADŽIMULIĆ hfv. HALID, predavač (Kiraet)
15. HAJDAREVIĆ HADŽEM, honorarni nastavnik (Srpskohrvatski jezik)
16. KARIĆ dr ENES, docent (Tefsir)
17. KASUMOVIĆ dr ISMET, docent (Islamska filozofija i Tesavuf)
18. KARCIĆ dr FIKRET, docent (Fikh)
19. KOVAČEVIĆ mr EŠREF, honorarni nastavnik (Povijest islamske kulture i civilizacije)
20. NAKIČEVIĆ dr OMER, vanredni profesor (Hadis)
21. NEIMARLIJA mr HILMO, predavač (Filozofija i Sociologija)
22. OMERDIĆ MUHAREM, asistent (Akaid)
23. RAMIĆ dr JUSUF, redovni profesor (Arapski jezik i arapska književnost, Tefsir)
24. RIĐANOVIĆ dr MIDHAT, honorarni nastavnik (Engleski jezik)
25. SARAČEVIĆ AZRA, predavač (Engleski jezik)
26. SMAJLOVIĆ dr AHMED, redovni profesor (Akaid i Islamska filozofija)
27. SILAJDŽIĆ mr ADNAN, predavač (Hadis)
28. SJENAR MUSTAFA, predavač (Sociologija)

29. ŠUKRIĆ mr NIJAZ, predavač (Povijest islamske kulture i civilizacije)
30. TRALJIĆ hfv. MAHMUD, predavač (Kiract)
31. TREBINJAC hfv. IBRAHIM, predavač (Hadis i Kiract)
32. VEJZAGIĆ SENA (Sena Adly), lektor za arapski jezik

Rukovodeći organi Fakulteta:

1. ĆEMERLIĆ dr HAMDIJA, dekan
2. SMAJLOVIĆ dr AHMED, dekan
3. HADŽIABDIĆ NAIM, reis-ul-ulema, rektor
4. MUJIĆ hfv HUSEIN, reis-ul-ulema, rektor
5. NAKIČEVIĆ dr OMER, dekan
6. SELIMOVSKI JAKUB, v.d. reis-ul-ulema,v.d. dekana
7. RAMIĆ dr JUSUF, dekan

Službenici Fakulteta:

1. KLANCO MIRSADA, radnica za održavanje
2. LUŠIJA NIHAD, bibliotekar
3. PRAŠO SEID, bibliotekar
4. SALIHSPAHIĆ DŽEMAL, sekretar
5. SJENAR MUSTAFA, sekretar

Saradnici Fakulteta:

1. BEGOVIĆ dr MEHMED
2. MAŠOVIĆ dr SULEJMAN
3. MIRKOVIĆ dr MIRKO
4. MUFTIĆ dr TEUFIK

Nastavno osoblje Fakulteta danas:

1. *Redovni profesor Jusuf Ramić*, doktor filoloških nauka. Magistarski rad pod naslovom „Al-Hariry wa makāmātuḥū“ (Hariri i njegove mckame) odbranio je na Univerzitetu „Al-Azhar“ u Kairu 1970. Doktorski rad pod naslovom „Usra al-Muwaylihī wa asaruhā fī al-adab al-araby al-hadīt“ (Porodica Al-Muwajlihi i njen uticaj u modernoj arapskoj književnosti) odbranio je na istom univerzitetu 1975. god.
2. *Vanredni profesor Omer Nakićević*, doktor filoloških nauka. Magistarski rad pod naslovom „Hasan Kafi Pruščak Ra'id al-ulūm al-'arabiyya alislamiyya fī Busna wa Harsag“ (Hasan Kafi Pruščak, pionir arapskoislamskih znanosti u Bosni i Hercegovini) odbranio je na Kairskom univerzitetu 1968. god. Doktorski rad pod naslovom „Arapsko-islamske znanosti i glavne škole u Bosni i Hercegovini u XV, XVI, i XVII vijeku (Sarajevo,

Mostar, Prusac) odbranio je na Filološkom fakultetu u Beogradu 1981. godine.

3. *Docent Fikret Karčić*, doktor pravnih nauka. Magistarski rad pod naslovom „Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941“ odbranio je na Pravnom fakultetu u Beogradu 1985. godine. Doktorski rad pod naslovom „Pokret za reformu šerijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini 20. vijeka“ odbranio je na istom fakultetu 1989. godine.

4. *Docent Enes Karić*, doktor filoloških nauka. Magistarski rad pod naslovom „Enciklopedija Ihvanus-safa i njihov odnos prema grčkoj filozofiji“ odbranio je na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 1986. god. Doktorski rad pod nazivom „Hermeneutički problemi prevođenja Qur'ana kod nas“ odbranio je na Beogradskom univerzitetu 1989. god.

5. *Docent Ismet Kasumović*, doktor filozofskih nauka. Magistarski rad pod naslovom „Problem nihiliteta u arapsko-islamskoj filozofiji“ odbranio je 1979. god. u Sarajevu. Doktorski rad pod naslovom „O filozofsko-sufijskom učenju Ali-dede Bošnjaka“ odbranio je u Sarajevu 1986. god.

6. *Docent Mustafa Cerić*, doktor filozofskih nauka. Doktorski rad pod nazivom „A study of the Theology al-Māturīdī“ odbranio je na Univerzitetu u Čikagu 1987. god. (odsjek bliskoistočnih jezika i civilizacije).

7. *Predavač Nijaz Šukrić*, magistar historijskih nauka. Magistarski rad pod nazivom „Širenje islama i nastanak islamskih institucija u Bosni i Hercegovini u XV i XVI vijeku“ odbranio je u Bagdadu 1972. godine.

8. *Predavač Ibrahim Džananović*, magistar šerijatsko-pravnih nauka. Magistarski rad pod naslovom „Idžtihad u prva četiri stoljeća po hidžri“ odbranio je u Beogradu 1985. godine.

9. *Predavač Hilmo Neimarlija*, magistar filozofskih nauka. Magistarski rad pod naslovom „Protivurječnosti u Špenglerovoj filozofiji povijesti“ odbranio je na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 1985. godine.

10. *Predavač Adnan Silajdžić*, magistar teoloških nauka. Magistarski rad pod nazivom „Naravno i nadnaravno u teologiji Dj. Gračanina“ odbranio je na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu 1989. godine.

11. *Predavač Rešid Hafizović*, magistar teoloških znanosti. Magistarski rad pod nazivom „Teologija stvaranja u djelu Stjepana Bakšića“ odbranio je na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu 1989. godine.

12. *Predavač Azra Saračević*, profesor engleskog i francuskog jezika (specijalizacije: primijenjena lingvistika i metodika nastave engleskog jezika. - University of Reading -; praktična istraživanja u nastavi engleskog jezika - Stirling University -; engleski jezik i književnost - Aberdeen University; Southampton University i Cardiff University -; dr.)

13. *Predavač Mahmud Tralić*, hafizul_Qur'an

14. *Predavač Mesud Hafizović*, magistar filoloških nauka. Magistarski rad pod naslovom „Lingvističko djelo Ibrahima Anisa“, odbranio je na Filološkom fakultetu u Beogradu 1990. godine.

15. *Asistent Orhan Bajrakterević*

16. Asistent Nusret Čančar
17. Lektor Sena Adly
18. Honorarni asistent Hadžem Hajdarević

NAUČNA I DRUŠVENA DJELATNOST NASTAVNIKA FAKULTETA

Pored svojih redovitih obaveza na Fakultetu, članovi Naučno-nastavnoga vijeća su uzimali učešća na mnogobrojnim domaćim i međunarodnim konferencijama, seminarima, okruglim stolovima i naučnim skupovima. Ovom prilikom, dakako, ne možemo navesti učešća svih naših nastavnika, niti pak sva mesta u kojima su učestvovali. Da bismo pokazali tematsku raznolikost tih skupova, biće dostatno ovdje navesti samo neke od njih.

Petoro naših kolega učestvovalo je na međunarodnim skupovima u Londonu, Parisu, Čikagu, Rabatu, Briselu, Tripoliju, Kartumu, Mekki, Medini, Tunisu, i dr. Tako je primjerice dr. Jusuf Ramić podnio referat u Batni (Alžir) 1977. na temu *Religija i nauka* i u Alžиру 1981. na temu Rukopisi, štampanje arapskog teksta i prevod Kur'ana u Jugoslaviji. Rahmetli dr. Ahmed Smajlović je učestvovao na međunarodnom simpozijumu o *Spiritualnim i intelektualnim krizama suvremenoga svijeta* koji je održan u vremenu od 27. do 30. novembra 1981 u Rabatu. Pored njih profesor na predmetu za Hadis, dr Omer Nakičević, podnio je na Međunarodnom islamskom skupu u Muaskeru u Alžиру 1987. referat pod naslovom *Duhovni život u islamu*. Profesor na predmetu za akaid (dogmatiku) dr. Mustafa Ceric 1986. uzima aktivnog učešća na *Konferenciji za palestinska ljudska prava*, kao i na *Internacionalnoj edukativnoj koferenciji* u organizaciji Aligarh University Alumni Assosiation of Greater Chicago 1988. U akademskoj 1984/85 god. bio je predavač na Američkom islamskom koledžu. I na kraju istaknimo učešće asistenta Mesuda Hafizovića na Prvoj međunarodnoj konferenciji o sredstvima islamskoga informisanja, održanoj u Džakarti od 1. do 3. septembra 1980.

Pojedini nastavnici Fakulteta bili su aktivni učesnici i u nekoliko domaćih simpozija. Prije svih treba istaknuti prvi simpozij o *Islamskoj mistici* i drugi o *Problemima suvremenoga pristupa islamu*, koje je organizirala Zagrebačka džamija 1988, odnosno 1989. Odmah zatim vrijedno je istaći i naučni skup pod naslovom *Jeretički pokreti i derviški redovi na Balkanu*, u organizaciji SANU u Beogradu, aprila 1989. I, naposljetku naučni, skup o *Islamskim znanostima i ulemi u BiH*, koji je organizirala Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu, januara 1990.

Na svim tim naučnim skupovima nastavnici Fakulteta su podnjeli svoje referate, aktivno učestvovali u diskusijama, davali određene sugestije i prijedloge, koji su bili vrlo dobro prihvaćeni. Veći broj njihovih referata objavljen

je ili će biti objavljen u zbornicima pomenutih skupova, ili u pojedinim časopisima Kao takvi, oni stoje na raspolaganju čitateljstvu.

U nastojanju da svoje teološko mišljenje učine vitalnijim i plodotvornijim, profesori su ostvarivali neposrednu suradnju sa imamima, kao i sa našim vjernicima. Tako će neki od njih sudjelovati u seminarima koji su organizirali pojedini odbori Islamske zajednice na području BiH, na kojima će obradivati specijalne, stručne teme, uz koje se najtješnje vezuje svakodnevni obrazovno-odgojni rad imama. Naši predavači mr Rešid Hafizović i mr Adnan Silajdžić držali su seminar sarajevskim imamima u Ferhadiji džamiji puna dva mjeseca; mr Ibrahim Džananović održao je stručna predavanja imamima Banjaluke, dok je asistent Mesud Hafizović bio predavač imama iz Tuzle. Sem toga nužno je naglasiti i to da su nastavnici bili konstantno uključeni u redovite ramazanske aktivnosti u Sarajevu, kao i na cijelom području BiH, u smislu održavanja vazova, predavanja i neposrednih razgovora sa našim muslimanskim vjernicima.

Kada se ima uvidu znanstveno-istraživački rad nastavnika, bez sumnje se može kazati da se u tom pravcu dosta uradilo. Pored knjige *Povodi objave Kur'ana* (Sarajevo, 1984), koju je načinio dr Jusuf Ramić, do sada su objavljene, u izdanju VIS-a, magistarske radnje Fikreta Karčića, Ibrahima Džananovića, Enesa Karića i doktorske disertacije Ahmeda Smajlovića i Jusufa Ramića (na arapskom jeziku) te doktorska disertacija Omara Nakičevića.

Treba, međutim, imati u vidu činjenicu da je Fakultet jako mlada institucija i da je sve vrijeme njegova rada pažnja bila uglavnom usredsređivana na stručno osposobljavanje i kvalificiranje nastavničkog kadra. Nastavnici su poglavito bili zaokupljeni izradama svojih magistarskih i doktorskih radnji, tako da se objektivno i nisu mogli ozbiljnije posvetiti istraživačkom radu. Ipak valja istaknuti da su sve vrijeme pisali i objavljivali stručne članke u domaćem vjerskome i laičkom tisku. U „Kulturama istoka“ doc. dr Enes Karić objavio je stručni rad pod naslovom *Ljubav u Kur'anu*, br. 18., Beograd 1989. Ili, recimo, pred. mr Hilmo Neimarlija je objavio tekst o „*Planovima i oblicima svjetske povijesti u Špenglera*“, Dijalog, br. 5/6., Sarajevo 1985.

Sasvim posebno treba govoriti o njihovom doprinosu izdavačkoj djelatnosti Fakulteta. U cilju poboljšanja kvaliteta studija, nastavnici su dali izraditi, svaki za svoj predmet, skripta ili udžbenik, čime su doprinijeli potpunijem i cjelishodnjem realiziranju utvrđenoga nastavnoga programa, kao i ukupno unapređenju nastave.

Dojakošnja izdavačka djelatnost Fakulteta ostvarivala se u bitnome u dva pravca: u smislu izdavanja školskih udžbenika i skripata (Dr Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti*, Sarajevo 1986; Dr Fikret Karčić, *Istorijska serijatskog prava*, Sarajevo 1987; Dr Enes Karić, *Uvod u tefsirske znanosti*, Sarajevo 1988; Mr Nijaz Šukrić, *Povijest islamske kulture i civilizacije*, Sarajevo 1989), te posebnih izdanja Fakulteta (Mustafa Mahmud,

Muhammed, alejhi-s-salatu ve-s-selam, u prevodu dr Omer Nakićević, te *Izbor Poslanikovih hutbi*, Sarajevo 1990., koje je priredio dr Jusuf Ramić, čija se svrha ogleda u nadopuni priručnika za pojedine predmete. Pa i pored toga, valja ustvrditi da je izdavačka djelatnost Fakulteta tek u povoju. Tek od ove godine nastojat će se ići programski i sustavnije u izdavanje stručnih i znanstvenih djela. Prema utvrđenom programu, koji je Vijeće Fakulteta odobrilo, u buduće će se raditi na zajedničkim multidisciplinarnim projekcima, kao što je, primjerice, izrada rječnika i leksikona za sve temeljne teološke discipline, čime bi se u mnogome unaprijedio stručni i znanstveni-istraživački rad nastavnika na Fakultetu. U okviru toga programa specijalno mjesto dato je izdavanju i objavljanju magistarskih i doktorskih disertacija naših nastavnika.

Fakultet ima i svoju vlastitu publikaciju. To je *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta*. Do sada su iz štampe izašla dva broja, koja su od strane čitateljstva dobila vrlo povoljnu kritiku. Mada je prethodno bilo planirano da *Zbornik radova* izlazi svake akademske godine, neki objaktivni razlozi su to naprosto onemogućili. Primjerice, zauzetost nastavnika drugim obavezama i, što je još bitnije, ograničnost materijalnih sredstava, koja nisu mogla izdržati takav tempo izdavanja. Budući je sada situacija malo drugačija, pojedini nastavnici su već stekli potrebne akademske graduse, a i materijalna situacija se vidno poboljšala, nadamo se da će *Zbornik* od sada redovitije izlaziti.

Pored toga nastavnici su veoma angažirani u Izdavačkoj djelatnosti Starješinstva islamske zajednice u Sarajevu. U okviru te izdavačke djelatnosti objavljena su sljedeća djela: Mustafa Mahmud, *Kur'an savremeni pokušaj razumijevanja*, Sarajevo 1981. S arapskog jezika preveo dr Jusuf Ramić; Grupa autora, *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevo 1987. S arapskog jezika preveo dr Jusuf Ramić i drugi. Dr Omer Nakićević, *Hasan Kafija Pruščak, pionir arapsko-islamskih nauka u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1977., Dr Omer Nakićević i drugi, *Priručnik arapskog jezika I i IV*, Sarajevo 1989. Asistent Mesud Hafizović je s arapskog na srpskohrvatski jezik preveo sljedeća djela: Muhamed el-Behi, *Vjerovanje u Boga dž.s.*, Sarajevo 1977., Mustafa Mahmud, *Allah*, Sarajevo 1980., Muhamed Abdullah Draz, *Ramazanski post*, Sarajevo 1980., Mustafa Abdulvahid, *Islamska ličnost u svjetlu Kur'ana*, Sarajevo 1982., Ahmed Seku Ture, *Islam u službi čovječanstva*, Sarajevo 1982., Halid Muhamed Halid, *Humanost Muhameda a.s.*, Sarajevo 1984., a Nijaz Šukrić i drugi Arnoldovu *Povijest islama*, stampanu u izdanju Starješinstva BiH 1989, Gazali, *Izbavljenje od zablude*, Sarajevo 1989. S arapskog preveo Hilmo Neimarlija.

Osim toga nastavnici su bili angažirani i u raznim komisijama Starješinstva, a neki su čak glavni i odgovorni urednici naših vjerskih časopisa (dr Enes Karić u „Islamskoj misli“, dr Fikret Karčić u „Glasniku“), dok je asistent Nusret Čančar član redakcije „Preporoda“, a dr Jusuf Ramić „Islamske mis-

li“ i „Glasnika“.

Uporedo sa radom u Izdavačkoj djelatnosti islamske zajednice, neki su ostvarili vrlo tijesnu saradnju i sa drugim izdavačkim kućama. Primjerice, dr Enes Karić priprema hrestomatiju tekstova *Kur'an u savremenom dobu* koja je stavljena u izdavački plan „Svjetlosti“ za ovu godinu, a u kojoj sa radovima učestvuju skoro svi nastavnici Islamskog teološkog fakulteta.

I na kraju kažimo i to da je našem fakultetu upućen kolektivan poziv turskog izdavača Enciklopedije islama, svim nastavnicima da se svojim priložima direktno uključe u realiziranje toga projekta. Do sada su svoje učešće u tom projektu potvrdili neki naši nastavnici. U tom kontekstu biće svakako vrijedno napomenuti da je naš doc. Fikret Karčić redoviti saradnik Enciklopedije Jugoslavije i član Ustavne komisije islamske zajednice u SFRJ.

MERHUMI

PROF. HUSEIN EF. ĐOZO (1912-1982)

Husein Đozo rođen je 3. jula 1912. godine u selu Bare, Ilovača kod Goražda. Godine 1918. uči kur'ansko pismo kod svog muallima Šaćira ef. Mujezinovića. U tom periodu nastavio je sticati svoje osnovno vjersko obrazovanje.

Naukovanje nastavlja u Foči, gdje se 1923. godine upisao u medresu Mehmed-paše Kukavice. Nakon izvjesnog vremena iz Foče prelazi u Sarajevo (u školskoj 1925/26) i upisuje se u Merhemića medresu. Istovremeno pohađa i Atmeđan-medresu.

Godine 1933. Husein Đozo završava Šrijatsko-sudačku školu u Sarajevu. U periodu od 1933 do 1934. godine bio je vjeroučitelj u osnovnim školama u Sarajevu. Nakon toga odlazi na studije (univerzitet El-Azhar) u Kairu. U Kairu je studirao na Šrijatsko-pravnom fakultetu, koji završava 1939. godine. Po povratku u Sarajevo, 1940. godine, postavljen je za nastavnika arapskog jezika u Okružnoj medresi u Sarajevu, a 1941. biva postavljen za prosvjetnog referenta u Uredu Reis-ul-uleme u Sarajevu. Godine 1950. zapošljava se u Tvornici kožnih prerađevina u Sarajevu, a 1953. radi u upravi gradskih puteva u Sarajevu. Potom se, 1955. godine zaposlio u „Metalu“ kao viši knjigovođa. Tu je radio sve do 1960. godine, kad prelazi u Vrhovno islamsko starješinstvo, gdje ostaje do smrti (1982). Značajno je još napomenuti da je Husein ef. Đozo 1964. godine izabran za predsjednika Udruženja ilmije u SR Bosni i Hercegovini i na toj dužnosti ostao do kraja 1979. godine. U tom periodu, tačnije 1970. godine, pokrenuo je list „Preporod“, čiji je bio glavni i odgovorni urednik do 1972. godine. Potom je bio odgovorni urednik „Preporoda“ u periodu 1976 - 1979. godine.

Na Islamskom teološkom fakultetu Hadži Husein ef. Đozo radi od samog njegovog osnivanja 1977. godine. Jedan je od osnivača Islamskog teološkog fakulteta. Napominjemo da je prof. Đozo napisao kompletna skripta za predmet tefsir prema prvom nastavnom programu Islamskog teološkog fakulteta. Ta skripta su većim dijelom nastala iz radova koje je Husein ef. objavio u našoj periodici.

Profesor Đozo ostac će u analima naše moderne islamske teološke misli kao vodeće ime kad su po srijedi pregnuća na polju savremenih tumačenja Kur'ana. Svoje tefsirske inspiracije crpio je iz modernog tefsira *El-Menara*, kao i potonjih modernističkih studija (Meragi, Ikbal, Šeltut).

Bibliografija njegovih rada je i te kako obimna. Najviše je rada objavljeno u „Preporodu“ i „Glasniku“ VIS-a. Od integralnih djela objavljeno je samo „Islam u vremenu“ (Sarajevo, 1977). Prilog biografiji prof. Đoze objavljen je na deset stranica u „Glasniku VIS-a.

Dr Enes Karić

O PREVODILAČKOM RADU PROF. IBRAHIMA TREBINJCA

Pisac i prevodilac islamskih djela i tekstova, glasoviti hafiz., imam, hatib i vaiz, prof. Ibrahim Trebinjac dovoljno je poznat i priznat u našim znanstvenim krugovima. Njegov život i djelo bili su do sada predmet brojnih prikaza što su ih napisali njegove kolege i suradnici.(Primjerice, HFZ. MAHMUT TRALJIĆ, „Profesor hadži Ibrahim Trebinjac“ ZBORNIK RADOVA ITF-a, br. 2, 1987.) Stoga ovdje nećemo ulaziti u izlaganje njegove bio-bibliografije, nego ćemo se osvrnuti na njegov prevodilački rad, koji čini vrlo važan segment njegove bogate znanstvene i kulturne djelatnosti.

Profesor Trebinjac je prevodio sa arapskoga i turskoga jezika. Za svojega života više puta je isticao da sa užitkom prevodi sa pomenutih jezika, jer na taj način osobno doprinosi otkrivanju svakolikoga bogatstva islama, njegove kulture i civilizacije. Da je to prof. Trebinjac odista i učinio pokazat će nam kraći presjek nekih njegovih prevedenih članaka i djela.

Pod neobičnim naslovom „Trojica izostalih“ on u *El-Hidaji* (VIII/1943-44; br. 7-8., str. 251-253.) objavljuje jednu vrlo zanimljivu priču iz života trojice ashaba „(Ka'b b. Malika, Merare b. Rebi'i Hilal b. Umejje). Radi se zapravo o jednom moralno-didaktičkome štivu, u kojemu se napose apostrofiraju temeljne vrijednosti vjere, vjerskog i poslaničkoga Muhammedova (a.s.) autoriteta i tevbe u islamu. Ovaj tekst nije direktno preveden sa arapskoga jezika, nego je načinjen po arapskome jeziku. Drugačije, prevodilac je išao za tim da što je moguće više prilagodi izvorni tekst stupnju razumijevanje islama i njegove povijesti našemu čitateljstvu, te ga je, naime, prepričao.

U želji da na jedan suvremen i znanstveni način objasni neke, u našemu jeziku do tada netretirane probleme iz područja islamskoga vjerovanja (dogmatike) i islamskoga nauka općenito, prof. Trebinjac se odlučuje pre-

vesti knjigu libanskoga muftije Nedima el-Džisra *Vjerovanje u Boga u svjetlu filozofije, nauke i Kur'ana* (Sarajevo, 1976). Kritika je onomade vrlo lijepo prihvatile ovaj prevod. Tako će Hilmo Neimarlija u svojem prikazu ove knjige („Rasvjetljavanje vjere u Boga“, *Preporod*, br. 13 (140), 1976) ustvrditi da „ova knjiga predstavlja prvi ozbiljniji korak Starješinstva da planski pristupi izdavačkoj djelatnosti na svojem području“.

Ono što treba posebno istaknuti kod ovoga prevoda jeste to da je knjiga u izvornome jeziku pisana u vidu pitanja i odgovora. No, prevodilac ju je, u želji da bude razumljivija i dostupnija našemu čitatelju, dao stilizirati u formi jednog posve razumljivog znanstveno-teološkoga izlaganja. Na taj način je u dobroj mjeri udovoljio zahtjevima naših vjernika, da im se temeljna pitanja islama šire i detaljnije objasne osobito u kontekstu suvremenih znanstvenih postignuća.

Kao vrstan poznavalac arapskoga jezika i teſſira, u svojemu poznjem profesorskome radu samostalno je prevodio brojne kur'anske ajete i hadise Muhammeda (a.s.). U svojim posljednjim radovima nije se koristio postojecim prevodima Kur'ana i prevodima Buharijeva *Sahiha*. Mnogima je nepoznato da je prof. Trebinjac, dok je još radio kao profesor na Islamskom teološkom fakultetu, dao izraditi skripta za sve četiri godine studija na predmetu za Hadis, u kojima je samostalno preveo dobar dio Kur'ana, kao i znatno veći broj Poslanikovih hadisa. Takav njegov prevodilački poduhvat trebalo bi tek šire istražiti i kritički samjeriti sa već postojećim prevodima Kur'ana i Poslanikova Hadisa, valjano valorizirajući njegove napore u tom pravcu.

Kako je poznato, od dužih kur'anskih tekstova preveo je samo suru „Ja-Sin“ u suradnji sa Omerom Nakićevićem. Prevod je objavljen 1976. na omotu gramofonske ploče, koju su snimili učenici Gazihsrev-begove medrese u Sarajevu.

Bez obzira što je izvanredno poznavao arapski jezik i što je nadasve bio istaknuti hafiz (kurra-hafiz), pokazivao je strah, pa i pomalo otpor, spram prevođenja kur'anskoga teksta. A ako se već upuštao u prevođenje, meni je osobno kazivao, to je činio sa određenim ličnim pripremama (uzimanje abdesta i iskreno moljenje Allaha, dž.š., da mu u tome pomogne). Vjerovatno je pri tome imao u vidu jedan od brojnih Poslanikovih hadisa koje je znao napamet: „Ko o Kur'anu kaže bilo šta bez istinskoga znanja pogriješio je pa makar i ispravno kazao“ (Bejheki) (Vidjeti, I. Trebinjac, „Učenje i proučavanje Kur'ana“, *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta*, I/1982., str. 27-50.)

Druge tekstove prevodio je sa više smjelosti. Blagodareći tome, naša vjerska i kulturna javnost upoznala je zanimljivo djelo. Naime, iza prof. Trebinjca ostalo je neobjavljeno prevedeno djelo *Život Muhammeda* (a.s.), koje je napisao dr Muhammed Hejkel. Do sada su objavljeni u *Islamskoj misli* sljedeći dijelovi te knjige:

„Islamska kultura kako ju je prikazao Kur'an“, VI/1982., br. 46., str. 6-10;

„Orijentalisti i islamska kultura“, IV/1982., br. 47., str. 6-14; V/1983., br. 57., str. 3-5; V/1983., br. 57., str. 3-5;
„Odgovori na prigovore“, V/1983., br. 59-60., str. 15-29.
„Oslobodenje Meke u mjesecu ramazanu“ 630. godine“, VI/1984. br. 66., str. 18-23;
„Prve godine islama“, VI/1984., br. 71., str. 3-13;
„Formiranje islamske zajednice u Medini“, VII/1985., br. 74., str. 22-31.
Iako je jedan veći broj tekstova prevedene knjige objavljen, nadamo se da će djelo u cijelosti uskoro izići iz štampe, te time biti dostupno najširoj javnosti.
U rukopisu je iza rahm. prof. Trebinjca ostao i prevod romana *Adem i Hava* od književnika Jašara Nabija, koji je preveo sa turskoga jezika. Ovdje se u jednoj romaneskoj formi obrađuje fenomen praobjave i prvog čovjekovog grijeha. Rukopis prevedenog romana pohranjen je u Narodnoj biblioteci u Sarajevu (Specijalna zbirka).
Ovo je bio samo jedan kratki prikaz njegova prevodilačkog rada. No, kako je prof. Trebinjac ravno pola stoljeća predano i s ljubavlju radio za dobro islama i islamske zajednice, mišljenja smo da njegova ukupna djelatnost zavrjeđuje da ju se ubuduće proširenije i ozbiljnije istraži.

Mr Adnan Silajdžić

**PROF. DR AHMED EF. SMAJLOVIĆ
(1938-1988)**

Jedanaestog augusta 1988. godine u Sarajevu je iznenada umro najugledniji član Nastavno-naučnoga zbora na Islamskom teološkom fakultetu, redovni profesor dr hadži Ahmed ef. Smajlović. Njegova smrt je označila trajan i nenadoknadiv gubitak za Islamski teološki fakultet, za užu, Islamsku i širu društvenu zajednicu u SFRJ.

Prof. dr hadži Ahmed ef. Smajlović rođio se 17. juna 1938. godine u Tokoljacima kod Srebrenice, kao najmlađe, sedmo čedo čestitih roditelja, imama Alije Smajlovića i njegove supruge Aiše. Osnovno školovanje je završio u svome rodnom kraju, u selu Krnjicima, potom upisao Gazi Husrevbegovu medresu u Sarajevu 1950. godine, okončavši je kao jedan od njenih najboljih poratnih učenika. Nakon završene Medrese, odlazi na odsluženje vojnog roka u Ljubljani, 1959. i 1960. godine, upisavši se kao vojnik na studij prava u Ljubljani. Ovdje je završio tijekom služenja vojnoga roka prvu godinu studija, dočim je drugu godinu okončao u Beogradu. Studij prava nije dovršio do kraja, nego ga je prekinuo odlaskom na studije

u Egipat, na čuveni islamski univerzitet El-Azhar 19. oktobra 1962. godine. Studij arapskoga jezika i književnosti je završio u roku i odmah nastavio postdiplomski studij na istom univerzitetu, ovjenčavši ga akademskim gradusom magistra 1970. godine, a četiri godine kasnije stekao je i najviši akademski gradus doktora arapskoga jezika i književnosti.

Njegov dvanaestogodišnji boravak u Kairu nije se iscrpljivao samo u vlastitoj izobrazbi, već i u održavanju kontakata sa istaknutim javnim i kulturnim radnicima Egipta, kao i u nastavnom procesu na Jugoslavenskoj dopunsкој školi, gdje je predavao sociologiju, filozofiju i logiku. Proveo je čak pet godina na čelu te obrazovne ustanove kao njen direktor.

Janura mjeseca 1975. godine se vraća u domovinu i stavlja se na raspolažanje Islamskoj zajednici u Jugoslaviji. Ondje mu se nude razne službe, najprije služba šefa kabineta Reis ul-uleme, a potom mu se povjerava funkcija predsjednika Starješinstva islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije. Tu funkciju je obavljao cijelo jedno desetljeće.

Otvaranjem Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu. 1977. godine, kao najviše naučno-obrazovne institucije muslimana u Jugoslaviji, rahmetli hadži Ahmed ef. Smajlović biva imenovan izvanrednim profesorom na predmetu za islamsku dogmatiku (akaid) i islamsku filozofiju, koje je predavao sve do smrti. Štaviše, on je začetnik studija islamske filozofije kod nas. Njegova nastojanja na odgojno-obrazovnome planu nisu se ograničavala samo u radu na Islamskom teološkom fakultetu. On je bio član brojnih međunarodnih islamskih institucija u Evropi i u islamskim zemljama, redoviti učesnik na mnogim konferencijama, znanstvenim skupovima i stručnim savjetovanjima u zemlji i inozemstvu. Ali će nezaboravno ostati zapamćen u svijesti domaće muslimanske javnosti kao najsjajniji govornik, omiljeni vaiz i gorljivi neimar na promicanju vjere, ali i dobrosusjedskih, bratskih odnosa među narodima i narodnostima Jugoslavije, za što mu je ukazano osobito priznanje odličjem Ordena zasluga za narod sa srebrenom zvijezdom, što mu ga je dodijelilo Predsjedništvo SFRJ ukazom br. 84 od 30 septembra 1981. godine.

Kao predsjednik Starješinstva u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, i redovni profesor na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu, u koje zvanje je i promaknut u martu 1985. godine, potpunim prelaskom na Fakultet, rahmetli prof. dr hadži Ahmed-esfendija Smajlović je zaorao najdublje brazde svoga javnog kulturnog djelovanja. Nezaboravan je njegov doprinos na unapređenju i promicanju izdavačke djelatnosti Starješinstva, na intenzivnom učeštu u izdavanju i redovitom izlaženju tkućih publikacija IZ-e, dočim je sam pokrenuo novo glasilo Starješinstva islamske zajednice u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji *Islamsku misao*. U tim je glasilima objavio na stotine stranica originalnoga i prevedenoga teksta.

Njegova ukupna bibliografija je toliko velika da bi je teško bilo ovdje i pobjrojati, a kamo li u kraćim crtama predstaviti sadržaj najznačajnijih radova. Dovoljno je samo spomenuti da njegov opus obuhvata oko 255 naslova, što

izvornoga, što li prevedenoga teksta. Pisao je i objavljivao u zemlji i inozemstvu na srpskohrvatskom, arapskom i engleskom jeziku. Kao osobite uzorke njegova spisateljskoga rada treba spomenuti doktorsku disertaciju, koja kod nas još nije objelodanjena, dočim ju arapska kulturna javnost odavna ima na raspolaganju. Od prijevoda s ponosom ističemo sjajan i zapažen prijevod na arapski jezik djela *Derviš i smrt* Meše Selimovića, kao i prijevod muslimanske balade *Hasanaginice*.

Sifru informaciju o spisateljskom radu rahmetli prof. dra h. Ahmeda ef. Smajlovića čitatelj može naći u cijelovito objavljenoj bibliografiji njegovih radova što ju je sačinio naš kolega Ismet Bušatlić i objavio u *Islamskoj misli* br. 116, august 1988 godine.

Ovdje ćemo samo donijeti neke značajnije radove iz akaida i islamske filozofije, što ih je rahmetlija objavio tokom svoga rada na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu.

1. Abbas Mahmud el-Akkad i njegovo poimanje Allaha dž.š., *Islamska misao* I, 2, 1979. pp. 14-15 i 20.
2. Islamijjati Abbasa Mahmuda el-Akkada, *Islamska misao*, I, 7, 1979, pp. 10-14.
3. Felsefetul istišraki ve eseruha fil-edebil-'arbijjil-mu'asiri, *Darul me'arif*, Kairo, 1980.
4. Transl.: Dr Muhammed El-Behijj, Muhammed bin Abdulvehab, *Islamska misao*, III, 27, 1981, pp. 10-14.
5. Transl.: Dr Muhammed el-Behijj, Muhammed b. Ali es-Senusi, *Islamska misao*, III, 28, 1981, pp. 12-17.
6. Abdurrahman el-Kevakibi, *Islamska misao*, III, 28, 1981, pp. 26-29.
7. Islamska filozofija, *Islamska misao*, V, 49, 1983, pp. 34-38.
8. Abdul Hamid b. Badis (1889-1940), *Islamska misao*, V, 51, 1983, pp. 11-13.
9. IRec. I: Mahmud Ebū-Fajd el-Menufi, Filozofija islama, *Islamska misao*, V, 52, 1983, pp. 40-42.
10. Vjerovjesništvo i vjerovjesnici, *Islamska misao*, VI, 68, 1984, pp. 8-10.
11. Fahruddin er-Razi, *Islamska misao*, VI, 70, 1984, pp. 3-4.
12. Maturidi - povijesnost i aktualnost njegove misli, *Islamska misao*, VII, 76, 1985, pp. 13-18.
13. Djela Ebu Dža'fera ct-Tahavija ponovo u žiži naučnih istraživanja, *Islamska misao*, VII, 77, 1985, pp. 15-17.
14. Osamdeset godina od smrti Muhammeda Abduhua, *Islamska misao*, VII, 78-79, 1985, pp. 3-6.
15. Život i djelo Muhammeda Rešida Rida'a, *Islamska misao*, VII, 80, 1985, pp. 6-12.
16. Temelji islamskog vjerovanja od imama Ebu Dža'fera et-Tahavija, *Islamska misao*, VIII, 85-86, 1986, pp. 3-5.
17. Transl.: Rože Garodi, Od umjetnosti do namaza, *Islamska misao*, IX,

- 97-98, 1987, pp. 10-14.
18. Transl.: Dr Muhammed Atif el-Iraki, Dokazi postojanja Boga u islamskoj filozofskoj misli, *Islamska misao*, IX, 100, 1987, pp. 16-21.
 19. Transl.: Imam Ebu Hasan el-Eš'ari, Vjerovanje Ehlussunneta, chlulhadi-sa i ehlusselefa, *Islamska misao*, IX, 101-102, 1987, pp. 11-13.
 20. Imam Ebu El-Hasan b. Isma'il el-Eš'ari, *Islamska misao*, IX, 101-102, 1987, pp. 13-14.
 21. Muhammed Atif el-Iraki, *Islamska misao*, IX, 101-102, 1987, pp. 18-20.
 22. Transl.: Dželaluddin es-Sujuti, Nauka o osnovama vjere, *Islamska misao*, IV, 103, 1987, pp. 18-21.
 23. Imam Ahmeb b. Hanbel, *Islamska misao*, IX, 105-106, 1987, pp. 14-18.
 24. Transl.: Imam Ahmed b. Hanbel, Odgovor džahmijama i zindicima, *Islamska misao*, IX, 105-106, 1987, pp. 19-20.
 25. Imam Ahmed b. Tejmije, *Islamska misao*, IX, 107-108, 1987, pp. 16.
 26. Transl.: Imam Ahmed b. Tejmije, Kitab et-Tvhid, *Islamska misao*, IX, 107-108, 1987, pp. 17-21.
 27. Osnovni dokazi islamskog vjerovanja, *Zbornik radova* 2/1987, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1987, pp. 59-74.
 28. Transl.: Imam Muhammed b. Jusuf es-Senusi, Umm el-Berain, *Zbornik radova ITF-a* 2/1987, pp. 75-82.
 29. Transl.: Dr Ibrahim Makdur, „Uticaj na polju filozofije“, grupa autora *Arapsko-islamski utjecaj na evropsku renesansu*, Starještvo islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 1987, pp. 13-25.
 30. Transl.: Imam Ahmed b. Tejmije, Kitab et-Tvhid, *Islamska misao*, X, 109-110, 1988, pp. 6-11.
 31. Transl.: Imam Ahmed b. Tejmije, Kitab et-Tvhid, *Islamska misao*, X, 111-112, 1988, pp. 7-13.

Mr Resid Hafizović

PROF. HAMID HADŽIBEGIĆ (1898 - 1988)

Prije dvije godine (24. marta 1988. godine) u Sarajevu je umro prof. Hamid Hadžibegić, najstariji i jedan od najcjenjenijih profesora Islamskog teološkog fakulteta. Prilikom osnivanja ITF-a, zajedno sa akademikom prof. drom Mehmedom Begovićem i akademikom prof. drom Hamdijom Ćemerlićem učestvovao je u izradi nastavnog plana i programa za šerijatsko pravo. Iako u podmakloj životnoj dobi, bio je vrlo aktivan u nastavno-

vaspitnom procesu; napisao je skripta iz oblasti usuli-fikha (*Metodologije islamskog prava*), a u rukopisu mu je ostalo nedovršeno djelo *Serijatsko naslijedno pravo*.

Hamid Hadžibegić je rođen u Sarajevu 1989. godine. Školovanje je započeo u Begovom mektebu (tri godine), zatim nastavio u medresi i klasičnoj gimnaziji. Šerijatsko-sudačku školu je završio 1921. godine i potom odlazi u Istanbul, gdje se upisuje na Mutehassisin; tu studira apologetiku (kelam) i filozofiju. Nakon reformi Kemala Ataturka, dolazi do ukidanja Mutehassisina, pa Hamid Hadžibegić prelazi na Pravni fakultet, koji završava 1927. godine.

Među našim iseljenicima u Turskoj bio je vrlo aktivan, pa je od Ministarstva za prosvjetu u Ankari uspio da dobije dozvolu za otvaranje jugoslavenske škole u Istanbulu, u kojoj se pored maternjeg jezika njegovala i čuvala od zaborava kultura i običaji naših muslimana. Sve administrativne poslove vodio je gotovo sam, jer je bilo malo naših ljudi koji su dobro poznavali jezik nove im domovine.

Poslije deset godina provedenih u Turskoj, Hamid Hadžibegić se vraća u Jugoslaviju i 1931. godine imenovan je za profesora Velike medrese kralja Aleksandra u Skoplju. Od 1936 do 1941. bio je direktor novoosnovane Gazi Isa-begove medrese, ali nije prestajao predavati na Velikoj medresi, već je i u jednoj i u drugoj školi bio aktivna nastavnika uz posebno zaduženje da za sve vjerske predmete izradi savremen nastavni plan i program.

Pod uticajem naprednih islamskih krugova, posebno reis-ul-uleme h. Džemaludina ef. Čauševića, koga je osobno mnogo cijenio i poštovao, Hamid Hadžibegić se npr. nije ograničio samo na verbalno izjašnjavanje o potrebi školovanja muslimanske ženske djece, već je u tom smislu poduzimao i praktične korake. Njegovom zaslugom u Skoplju je osnovano muslimansko društvo „Šefkat“, čiji je jedan ogrank sačinjavala Zanatska ženska škola, u kojoj je školovanje trajalo pet godina.

Bugarskom okupacijom početkom rata prestaje svaka vjerskoprosvjetna aktivnost u Skoplju, pa se Hamid Hadžibegić vraća u Sarajevo i biva postavljen za pomoćnika direktora Šerijatske gimnazije. Ova ustanova prestaje sa radom 1945. godine, nakon čega Hadžibegić prelazi u arhiv Zemaljskog muzeja u Sarajevu, gdje ostaje do 1950. godine.

Jedan je od utemeljivača Orientalnog instituta i Filozofskog fakulteta, Odsjek za orientalistiku, gdje je dugo vremena predavao turski jezik, paleografiju i diplomatiku.

Hamid Hadžibegić je istražno i vrlo uspješno radio na raznim problemima iz oblasti istorije naših naroda pod osmanskom vlašću, posebno se zanimajući za žakonske spomenike kao najvažnije istorijske izvore za proučavanje istorije naših naroda toga perioda. Iz te oblasti objavio je četiri rada koja su pobudila izuzetan interes naučne javnosti, posebno *Kanun-nama sultana Sulejmana Zakonodavca iz prvi godina njegove vladavine* (GZM za 1949-50. god.). Rad pod naslovom: *Rasprava Ali Čauša iz Sofije o timarsko-*

spahijskoj organizaciji u XVII stoljeću (GZM za 1947. god.) cijeni se kao jugoslavenski doprinos svjetskoj orijentalistici.

Hamid Hadžibegić je dao nemjerljiv doprinos proučavanju pravnog sistema Osmanskog Carstva i pravnih institucija tog sistema. Djelo: *Glavarina u Osmanskoj državi* (objavljeno u posebnom izdanju Orijentalnog instituta, IV, Sarajevo, 1966) do sada je najcjelovitiji, najopširniji i najrelevantniji rad o tom osnovnom porezu u Osmanskom Carstvu u cijelokupnoj svjetskoj istoriografiji.

Kao znanstvenik svjetskog glasa učestvovao je na brojnim međunarodnim naučnim skupovima, od kojih izdvajam slijedeće:

1. Prvi međunarodni kongres za istoriju Turske i islamske umjetnosti, održan u Ankari 19-24. oktobar, 1959.

2. Na XXV Međunarodnom kongresu orijentalista, održanom u Moskvi od 9. do 16. avgusta 1960. godine, prisustvovalo je oko dvije hiljade delegata iz sedamdeset zemalja. Na XII sesiji „Istorijske Turske“, podnio je referat pod naslovom: „*Osmanli Imparatorlugunda Cizye*“, koji je u cijelosti štampan u radovima ovog kongresa.

3. U povodu pedesetogodišnjice Republike Turske, u Istanbulu je 1973. godine održan Kongres istoričara i lingvista. U sekciji za istoriju podnio je referat pod naslovom: „*Adriyatik Sahilinde Kotor - Budva Arasında Grbaly Nahiyesi*“, a štampan je i objavljen u posebnom izdanju Istorijskog društva u Turskoj u počast poznatom istoričaru Uzunčaršili'ju (Ankara, 1976) pod naslovom: „*Karadag Sahilinde Grbaly Nahiyesi Hakkında Resmî Türk Vesişkaları*“.

4. Na međunarodnom Kongresu za socijalnu i ekonomsku istoriju Turske (juli, 1977) podnio je referat na temu: „*Mîrî Topragın Hukuku Mahiyeti*“ (Pravna narav mirijske zemlje).

Hamid Hadžibegić se bavio i prevodilačkim radom, od kojih su posebno značajna ova četiri prevoda sa turskog jezika:

1. Omer Lütfi Parkan: *Çiftlik*, Godišnjak Istorijskog društva BiH, Sarajevo, 1950;

2. Ismail Hakkı Uzunçarşılı: *Zemlja i narod u Anadoliji u XIV i XV stoljeću*. Prilozi za orijentalnu filologiju, Sarajevo, 1950;

3. Mehmed Tayyib Gökbilgin: *Jedno uputstvo Mehmed-paše Sokolovića i nekoliko dokumenata iz 1572. godine koji se odnose na Bosnu*. Prilozi za orijentalnu filologiju..., VI-VII (1956-57), Sarajevo, 1958. i

4. Halide Edib Adivar: *Sinekli Bakal* (roman, u izdanju Sarajevske Svjetlosti), Sarajevo, 1959., pod naslovom *Rabija*.

O naučnom radu prof. Hamida Hadžibegića pisali su brojni znanstvenici, kako kod nas, tako i u svijetu. Ovom prilikom spomenimo samo: P. Mijatović i njegov prikaz „*Rasprave Ali Čauša o timarsko-sparijskoj organizaciji u XVII stoljeću*“ (Izvestija na Srheologija institut, XIII, Sofija, 1950.); Dr Mehmed Begović, „*Prikaz rada Džizja ili harač*“, Analji Pravnog fakulteta u Beogradu, 1957.; Dr Jozef Kabarda koji je prikazujući prva četiri broja

Priloga, dao poseban osvrt na *Raspravu Ali Čauša...* (Archiv orientalni, Vol. XIX, Nos. 3-4, Praha, 1951. itd.

Ovaj veliki naučnik radnik, pedagog, humanista i čovjek u pravom značenju te riječi, Allahovom voljom, svoj dugi i plodonosni radni vijek započeo je i završio u Islamskoj zajednici. Iako je određeni period svog radnog vijeka bio u institucijama izvan Islamske zajednice, nikada nije prestao biti njenim aktivnim članom i svojim stručnim i životnim iskustvom permanentno učestvovati u njenim vjerskoprosvjetnim aktivnostima.

Naučni radovi koje je ostavio iza sebe govore o njemu kao naučniku, a činjenica da se kroz svoj dugi životni i radni vijek nikada ni s kim nije zamjerio govor o njemu kao čovjeku izuzetnih moralnih i ljudskih vrlina.

Pored gore već navedenih radova, donosimo najznačajnije bibliografske jedinice iz opsežne bibliografije prof. Hamida Hadžibegića:

1. *Opsada Nikšića 1877. godine prema izvještaju nikšičkog naiba*, Istoriski zapisi, Cetinje, 1949, Knjiga IV, sv. 1-3.
2. *Prolaz Sulejman-paše kroz klanac Dugu i kroz Ostroški klanac 1871. godine*, Istoriski zapisi, Cetinje 1950.
3. *Prilog proučavanju nadležnosti sudova u turskom periodu*, Istoriski pravni zbornik, Sarajevo, 1950.
4. *Turski dokumenti Grbaljske župe iz XVII stoljeća*, Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom, Sarajevo, 1950.
5. *Turski dokumenti o početku ustanka u Hercegovini i Bosni 1875. godine*, Prilozi za orijentalnu filologiju, Sarajevo, 1950.
6. *Tri fermansa iz prve polovine XVI vijeka*, Prilozi za orijentalnu filologiju, Sarajevo 1952.
7. *Odnos Crne Gore prema Grahovu u doba Njegoša*, Prilozi za orijentalnu filologiju, Sarajevo 1952.
8. *Odnos Crne Gore prema Osmanskoj državi polovinom XVIII vijeka*, Prilozi za orijentalnu filologiju, Sarajevo 1953.
9. *Stara pravoslavna crkva u Sarajevu* (po turskim dokumentima u njenom muzeju), Naše starine, II, Sarajevo 1954.
10. *Turski dokumenti u Državnom arhivu Crne Gore*, Istoriski zapisi, Cetinje 1955, sv. 1-2.
11. *Nekoliko turskih dokumenata o Grblju u XVII stoljeću*, Spomenik XV - Zbornik izvještaja o istraživanjima Boke Kotorske, II, Beograd 1956.
12. *Bosanska kanun-nama iz 1965. godine*, Monumenta Turcika, Serija I, Sv. 1. Sarajevo 1957. (Kanuni i kanun-name za bosanski, hercegovački, zvornički, kliški, crnogorski i skadarski sandžak)
13. *Kanunama za Hercegovački sandžak iz 1637. godine*, Monumenta Turcika, I, Sv. 1, Sarajevo 1957.
14. *Porez na sitnu stoku i korišćenje ispaša*, Prilozi za orijentalnu filologiju, VIII-IX, Sarajevo 1960.
15. *Berat Hudaverdi Bosna Mehmed-bega od 1593. godine*, Prilozi za ori-

jentalnu filologiju, Sv. XII-XIII, Sarajevo 1965.

16. *Zakonodavna djelatnost u doba sultana Mehmeda II (1451-1481).*

Albanološki institut, Priština 1969.

U Glasniku „VIS-a, objavio je dva rada: Gazi Isa-beg, V, 1937., str. 27-31.
i *Osnivanje Orijentalnog instituta u Sarajevu*, XIII, 1950, str. 38-40.

Mr Ibrahim Džananović

MERHUM SEID EF. PRAŠO

Dana, 28. februara, 1990. godine, na Ahiret je preselio Seid ef. Prašo, bibliotekar na Islamskom teološkom fakultetu.

Rođen je 1919. godine u Batkoviću kod Čajniča, gdje je završio osnovnu školu. U Sarajevu završava Gazi Husrev-begovu medresu 1939. i četiri godine kasnije diplomira na VIŠT-u. Odmah po diplomiraju je počeo raditi u izbjegličkom logoru na Alipašinom polju, poslije čega je premješten u Brčko gdje je radio kao vjeroučitelj u dječjem domu za ratnu siročad i tu ostaje do svršetka rata. Od 1945. godine radi u Narodnom odboru u Vlašenici, zatim se vraća u Sarajevo i radi u Narodnoj biblioteci Bosne i Hercegovine u svojstvu bibliotekara. Kada je na Pedagoškoj akademiji otvorena katedra za bibliotekarstvo, Seid ef. Prašo prelazi za predavača na ovoj katedri, gdje narednih godina predaje katalogizaciju. Po osnivanju katedre za bibliotekarstvo na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, ova katedra na Pedagoškoj akademiji se ukida, a Seid ef. preuzima biblioteku u kojoj ostaje do penzionisanja.

Dugi niz godina je radio bibliografiju novih knjiga i objavljivao je u časopisu „Pregled“. Napravio je i zapaženu bibliografiju „Pregled“. Povremeno je surađivao i u časopisu „Bibliotekarstvo“. Na stručnim sastancima i seminarima za bibliotekare održavao je referate i živo sudjelovao u raspravama o unapređenju bibliotekarstva kod nas.

Seid ef. Prašo je takođe jedan od potpisnika poznate Rezolucije sarajevskih muslimana kojom su osuđeni ustaški zločini i tražena zaštita za proganjene Srbe i Jevreje.

Sredinom 1981. godine počeo je honorarno raditi u biblioteci Islamskog teološkog fakulteta, gdje je zatekao preko tri hiljade neinventarisanih svezaka knjiga i časopisa, pisanih arapskim i latiničnim pismom. Idućih nekoliko godina, već poprilično narušenog zdravlja, od te hrpe zatečenog materijala Seid ef. je uspio organizovati biblioteku koja je, kako je često imao običaj da kaže, zasnovana na savremenim bibliotečkim principima i spremna da udovolji zahtjevima vremena.

Njegovim odlaskom, kolege i studenti sa ITF-a gube iskrenog prijatelja i sa-

radnika, spremnog da svoje bogato životno iskustvo prenese na svakog kome ustreba savjeta i pomoći, a u Islamskoj zajednici ostaje praznina koja dugo neće biti popunjena.

Nihad Lušija

AKADEMIK PROF. DR HAMDIJA ĆEMERLIĆ *

(1905-1990)

Rahmetli profesor doktor Hamdija Ćemerlić je započeo svoj pravi radni vijek 1938. godine, kao docent na Višoj šerijatsko-teološkoj školi u Sarajevu, prvoj visokoobrazovnoj ustanovi Islamske zajednice u Jugoslaviji. Njegov bogati radni vijek je i završen na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu.

Profesor Hamdija Ćemerlić je bio član Matičarske komisije koja je izvršila izbor prvog nastavnog kollektiva Islamskog teološkog fakulteta, bio je prvi dekan Islamskog teološkog fakulteta, i profesor Društveno-političkog uređenja SFRJ.

Od neprocjenjive je vrijednosti što je pripremama oko otvaranja i prvim godinama rada Islamskog teološkog fakulteta rukovodio upravo rahmetli profesor Hamdija Ćemerlić. Kao savremena visoko-obrazovna ustanova Islamske zajednice, Islamski teološki fakultet se mogao razvijati koristeći iskustva drugih visokoškolskih institucija. Profesor Ćemerlić, kao dugogodišnji profesor i dekan Pravnog fakulteta i rektor Univerziteta u Sarajevu, posjedovao je, pored bogatog predavačkog i pedagoškog iskustva, i dragocjeno iskustvo u rukovođenju visokoškolskim ustanovama. S druge strane, Islamski teološki fakultet je morao u svome radu biti ukorijenjen u tradiciju islamskog obrazovanja u našim krajevima. Sa iskustvom nastavnika Više šerijatsko-teološke škole, rahmetli profesor Ćemerlić je neposredno povezivao rad Islamskog teološkog fakulteta sa prvom visokoobrazovnom islamskom ustanovom u nas. Tako se rad Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu, zahvaljujući rahmetli profesoru Ćemerliću mogao neposredno oslanjati na savremena iskustva visokoškolskih ustanova i na našu islamsku obrazovnu tradiciju.

Kao dekan i profesor Islamskog teološkog fakulteta, rahmetli doktor Hamdija Ćemerlić je posebnu pažnju poklanjao valjanom organizacionom ustrojstvu Fakultet, obrazovanju kadrova i poticanju samostalnog rada studenata. Studenti i nastavnici Islamskog teološkog fakulteta mnogo toga su naučili

* Ova sveska Zbornik ITF-a bila je već u štampi kada je preselio na Ahiret akademik prof. dr Hamdija Ćemerlić. Donosimo riječ prof. dr Jusufa Ramića, izrečenu nad kaburom Rahmetlijce, u ime kolektiva Islamskog teološkog fakulteta.

od profesora Ćemerlića. Učili su o važnosti moralnih vrednota i moralnoj obaveznosti znanja, o vrijednostima zajedničkog života u ovim našim prostorima, o tome da nije dobro ni o čemu donositi konačan sud prije nego što se to razmotri sa različitih strana.

Doprinos rahmetli profesora doktora Hamdije Ćemerlića Islamskom teološkom fakultetu je doista veliki, pa je njegova smrt za sve nas težak i bolan gubitak.

Rahmetullahi alejhi rahmeten vasiah.

Hamdiye Ćemerlić
Profesorka na Fakultetu teologije i teološkim studijima
Učiteljica u džematlijskoj radnici

Šeherzad Čeliković
Prečka učiteljica u džematlijskoj radnici

Amra Čeliković
Prečka učiteljica u džematlijskoj radnici

Zeljko Čeliković
Učiteljica u džematlijskoj radnici

Amra Čeliković
Učiteljica u džematlijskoj radnici

Zeljko Čeliković
Učiteljica u džematlijskoj radnici

Amra Čeliković
Učiteljica u džematlijskoj radnici

Zeljko Čeliković
Učiteljica u džematlijskoj radnici

reaching a wider, national, and international audience. From the
beginning, the magazine has been a vehicle for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

The magazine has also been a platform for the expression of
the views of the Black community in South Africa and abroad.

S A D R Ž A J

Fikret Karić

Opšti pregled na pravo u islamu, njegov istorijski razvoj, teorijske i praktične mogućnosti reforme 7

Ibrahim Džananović

Ebu Hanife i njegov doprinos razvoju šerijatskog prava 21

Jusuf Ramić

Fikhska (Šerijatski-pravna) tumačenja Kur'ana 37

Enes Karić

Uticaj kiraeta Kur'ana (Qira'at al-Qur'an) na fikh- različita normativna tumačenja Kur'ana 49

Rešid Hafizović

Stvaranja iz ništa u svjetlu muslimanske vjerske nauke 59

Mustafa Cerić

Ebu Mensur el-Maturidi, glavna djela o fikhu, tefsiru i kelamu ... 79

Muharem Omerdić

Al-Fargani i njegova kasida Al-Amali 91

Omer Nakićević

Vrste naučnih disciplina o Hadisu 107

Mesud Hafizović

Fonetske studije u ranom periodi islama 127

Ismet Kasumović

Neki aspekti filozofije Ibn Miskevejha 143

Nijaz Šukrić		
Osnovi početnog islamskog obrazovanja	157	
Islamski teološki fakultet od njegovog osnivanja do danas	169	
Merhumi: Husejn Đozo, Ibrahim Trebinjac, Ahmed Smajlović, Hamid Hadžibegić, Seid Prašo, Hamdija Čemerlić	179	



Lektor
Hadžem Hajdarević

Izdavač
Islamski teološki fakultet
Sarači 33, Sarajevo

Za izdavača
Dr Jusuf Ramić

Tehnički uredik
Šerif Mujkanović

Tiraž : 1000

Štampa:
DP „Grafičar“ Tuzla

Za stampariju:
Fikret Ibršimović, direktor

