FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

zbornik radova

5

1996

Izdavač:
Fakultet islamskih nauka

Za izdavača:
Prof. dr. Omer Nakičević

Lektor:
Mr. Džemaluddin Latić

Priprema:
FIN

Tiraž:
500

Štampa:
"OKO" Grafičko-izdavačka kuća

Zbornik radova

Fakulteta islamskih nauka
u Sarajevu

(5/1996)

Redakcija:
Prof. dr. Omer Nakičević, Mustafa Hasani i Zuhdija Hasanović

Glavni i odgovorni urednik:
Prof. dr. Omer Nakičević

Adresa redakcije:
Fakultet islamskih nauka,
Ćemerlina, 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 1996.

Collection of papers

The Faculty of Islamic studies in Sarajevo Bosnia-Herzegovina

(5/1996)

Editorial staff:
Prof. dr. Omer Nakičević, Mustafa Hasani i Zuhdija Hasanović

Editor- in- Chief:
Prof. dr. Omer Nakičević

Editorial Office address:
The Faculty of Islamic studies
Ćemerlina 54
71 000 Sarajevo

Sarajevo, 1996.

Prof. dr. Omer Nakičević,
redovni profesor

Ogledi Seida Zenunovića na prijevodu hadisa

Hafiz Seid Zenunović[1] (1875.-1932.), pjesnik, posebno poznat kod našeg naroda užeg područja,[2] dao je značajan doprinos i na prijevodu Kur'ana. Njegov prijevod ostaje skoro nepoznat i u naučnim krugovima. Ozbiljnije studije nisu još objavljene mada je u dva navrata bilo značajnih izlaganja o ličnosti Seida Zenunovića[3]. Njegovi, do danas, pronađeni dijelovi prijevoda Kur'ana obuhvataju poglavlja:

- 2. (El-Bekare/Al-Baqara), str. 1-28,
- 34. (Es-Sebe/As-Saba'), str. 29-39, stara paginacija 429,
- 35. (Fatir/Fāṭir), str. 41-48, stara paginacija 432,
- 37. (Es-Saffat/Aṣ-Ṣāffāt), str. 57-69, stara paginacija 447,
- 38. (Sad/Ṣād), str. 73-81, stara paginacija 454,
- 39. (Ez-Zumer/Az-Zumar), str. 85-95, stara paginacija 478,

---

[1] Objavljeni radovi: *Vefati Resulillahi (s.a.v.s.), Smrt Muhameda a.s., Rođenje Muhammeda a.s., Miradž, Ashabi fil i Smrt Hazreti Fatime*, Islamska štamparija Sarajevo, 1929.Neobjavljeni radovi: *Mevludska hikaja*, Rukopis P.R. broj 2576/3 str. 1, G.H. Bibilioteka, Sarajevo; *Multeka el-Ebḥur*, prijevod djela hanefijske pravne škole. Prema kazivanju Abdulgafara Zenunovića, prijevod se nalazi kod Mehmeda Osmića iz Broca kod Brčkog. Neke pjesme koje su iznijete na Preporodovom Simpoziju u Zenici, održanog 12.-14. oktobra 1996. godine u izlaganju O. Nakičevića pod naslovom *Neke natuknice o osbinama jezika prijevoda Kur'ana Seida Zenunovića.*

[2] Misli se na Podrinje i Posavinu, okolina Bijeljine i Brčkoga.

[3] Prof. dr. O. Nakičević, Simpozijum na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, 1985., (?) pod naslovom: *Hafiz Seid Zenunović i njegov prijevod Kur'ana i Neke natuknice...* Od istog autora na Preporodovom Simpoziju u Zenici, kao što je rečeno.

- 41. (Fussilet/Fuṣṣilat), str. 95-101, stara paginacija 478 (ovo poglavlje zove se i Es-Sedžde (As-Sağda),
- 46. (El-Ahkaf/Al-Aḥqāf), str. 103-109, stara paginacija 503,
- 47. (Muhammed/Muḥammad), 508,
- 52. (Et-Tur/Aṭ-Ṭūr), str. 119-124, stara paginacija 534,
- 55. (Er-Rahman/Ar-Raḥmān), str. 127-138, stara paginacija 532 (Ovdje i kod nekoliko slijedećeh prijevoda potpisao se karakterističnim (ez)Zenunović i stavio pečat.)
- 67. (El-Mulk/Al-Mulk), str, 139-144, stara paginacija 563,
- 71. (Nuh/Nūḥ), stara paginacija 571, str. 147-153,
- 76. (Ed-Dehr/Ad-Dahr), (El-Insan/Al-Insān), str. 153-156, stara paginacija 153-156,
- 78. (En-Nebe'/An-Naba'), str. 157-160, stara paginacija 581,
- 12. (Jusuf/Yūsuf), str. 161, samo kraj poglavlja. Počinje ajetom 108, a završava posljednjim, 111. ajetom.

Rukopis PR 2549 sadrži samo jedno poglavlje

-2. (El-Bekare/Al-Baqara), L. 1a-47b. 31)

Rukopis PR 2576 sadrži slijedeća poglavlja:

- 36. (Ja-sin/Yāsīn), L. 2a-10a,
- 87. (El-A'la/Al-A'lā), L. 10a-11b, 32),
- 94. (El-Inširah/Al-Inširāḥ), l. 11a-11b,
- 99. (Ez-Zilzal/Az-Zilzāl), L. 11b-12a,
- 93. (Ed-Duha/Ad-Duḥa), L. 12a-13b,
- 98. (El-Bejjine/Al-Bayyina), L. 13b-14b,
- 2. (El-Bekare/Al-Baqara), L. 14b, samo početak, zatim ajeti 178-191,
- 109. (El-Asr/Al-Aṣr), L. 32b-35a.

Rukopis Pr 2554 sadrži poglavlja:

- 19. (Merjem/Maryam)i
- 14. (Ibrahim/Ibrāhīm).

Rukopis Pr 2575 sadrži poglavlja:

- 2. (El-Bekare/Al-Baqara) i
- 102. (Et-Tekasur/At-Takāṯur).

Rukopis Pr 2571 sadrži poglavlje

- 36. (Jasin/Yāsīn).

Rukopis Pr 2572 sadrži poglavlje

- 36. (Jasin/Yāsīn).

Rukopis Pr 2551 sadrži poglavlja:

- 1. (El-Fatiha/Al-Fātiḥa),
- 2. (El-Bekare/Al-Baqara) i
- 89. (El-Fedžr/Al-Fağr).

Međutim, Seid Zenunović isprobao je i svoje intelektualne sposobnosti i u Hadisu što će biti glavna preokupacija ovog našeg rada.

Seid Zenunović je rođen u Koraju, pitomom muslimanskom naselju, lociranom na zatalasanim padinama Majevice koje se blago spuštaju prema rijeci Savi. Samo njegovo ime, kako to narod kaže, podsjeća nas na raj, jer se sultan Fatih, prolazeći kroz ovo područje oduševio njegovim ljepotama, oni kažu da je izrazio svoje oduševljenje rekavši da je mjesto k(a)o raj. Te dvije riječi narod je pretočio u kovanicu Koraj.

Pradjed Seida Zenunovića, Abdullah, doselio se negdje iz Spreče, a nastanio u Koraju prije 300 godina, otprilike, gdje je bio imam tamošnje džamije zvane "Atik" i profesor na medresi tzv. "Igrišće". Svi njegovi preci: Abdullah, Derviš i Osman, bili su profesori ove medrese, imami i hatibi Atik džamije. Hafiz Seid Zenunović obrazovao se u istoimenoj medresi, idžazet (diplomu) dao mu je njegov otac i profesor ove medrese Osman. Kao mladi entuzijast (daija) stiže u Trnovu [4], u svojstvu imama, hatiba i mualima. Slijedeće mjesto službovanja bilo je Koraj, godine 1919., a to je ujedno i godina smrti njegova oca. U Koraju je postavljen za imama i hatiba Atik džamije i profesora "Igrišće" medrese.

Seid Zenunović u svojoj pjesmi o sebi kaže:

Da vam kažem meni ime kako je,
Hafiz Sejjid Zenunović 'vako je,
I u srezu gradu Brčkom tamo je,
Koraj selo rodno mjesto moje je.
Zanimanje moje glavno ovo je:
kao imam služim Stare džamije.

---

[4] Muslimansko mjesto udaljeno 15-tak km od Bijeljine, sada okupirano, a žitelji protjerani.

Moju starost da vam kažem nek se zna,
Sad je meni pedeseta godina.[5]

Ranije smo govorili o Seidu Zenunoviću kao pjesniku i posebno prevodiocu Kur'ana na bosanski jezik. Tragajući za djelatnostima Seida Zenunovića, ustanovili smo da je ispoljavao izvjesnu pažnju i prema Hadisu. Prema onome što je do sada pronađeno i poznato, njegov rad u ovoj oblasti odnosi se na prijevod djela *Šemail*.[6]

Da bi se stekla potpunija slika o ovoj ličnosti, mi ćemo se pozabaviti i onim što je on uradio iz ove oblasti a što nam je dostupno. Ovo nikako ne znači i da je kraj kazivanja o doprinosu Seida Zenunovića u oblasti opće kulture Bošnjaka. Metod kojeg je prakticirao S. Zenunović kod prijevoda Kur'ana primijenit će i kod prijevoda Hadisa. Ovo znači da tekst hadisa i njegov prijevod piše linearno, da tekst podvlači jednom linijom i da kod prijevoda koristi pismo arebicu. Osnovni tekst je vokaliziran, pismo sulus, a mastilo crne boje.

U rukopisu koji je nama dostupan,[7] strana je posvećena hadisu i tako sve do osme strane. Krajnja misao hadisa nije dovršena, a završava se riječima"...ili slučajno ako bi trebo da ...", a na slijedećoj strani nastavlja s prijevodom Kur'ana iz poglavlja *Bekare* (2/74)... *ṯumma qasat* (potom su otvrdnula). Ovo jasno govori da je ovaj svezak sačinjen od niza drugih svezaka, bilo da se radi o prijevodu Kur'ana ili Hadisa.

Tome ide u prilog stara paginacija koja seže i do 5 8 4A i koja je isprekidana. On će nastaviti s prijevodima hadisa na marginama pojedinih poglavlja. Ti hadisi su u bližem ili daljem doticaju sadržaja dotičnog teksta iz Kur'ana. Tako nalazimo hadise s prijevodom na marginama poglavlja:

- Er-Rahman, str. 127-139,
- El-Mulk, str. 139-147,
- Dehr, str. 153 - 156,
- En-Nebe, str. 157-161[8].

---

[5] Rukopis PR 2576, L. 20a, GHB, Sarajevo.

[6] Puno ime ovog hadiskog djela je *Eš-Šemailu-n-nebevijje ve-l-hasailu-l-mustafevijje* od Et-Tirmizija (Abū 'Īsā Muḥammad b. Surra At-Tirmiḏi).Djelo ima nekoliko komentara (v. više Hadži Halifa, Kešfu-z-zunun, 2/1059-1060).

[7] Rukopis PR br. 25, str. 2-8- GHB, Sarajevo; kodeks uvezan u čvrsti karton s platnom na hrbatu.

[8] Rukopis PR. br. 25, GHB, Sarajevo.

Mi ćemo neke od prijevoda ovih hadisa pretočiti u latinično pismo zadržavajući jezik i konstrukciju rečenice Sejida Zenunovića primijetit ćemo da on kod hadisa navedenih u prvih nekoliko strana ovog rukopisa ne samo da prevodi hadise na naš jezik, nego se upušta i u komentar. Mi ne znamo da li je S. Zenunović tu originalan ili se koristi komentarima drugih komentatora djela *Šemail*. Međutim, kod hadisa navedenih na marginama zadnje trećine ovog rukopisa, on prevodi samo ono što je izrazito karakteristično u datom hadisu.

Preokupacija njegova interesiranja kod prijevoda hadisa koji su nam dostupni, između ostalog, odnose se i na prsten i pečat Vjerovjesnika. Mi za sada ne znamo šta je razlog tome, ali je značajno da se Sejid Zenunović, autor tako značajnih originalnih radova ili prijevoda, upustio u tri najosnovnije naučne discipline islamistike: prijevod Kur'ana, prijevod glavnog pravnog djela hanefijske pravne škole (mezheba) Multeka el-Ebhur, i evo sada i hadisom i to djelom *Šemail* koji govori isključivo o Vjerovjesniku, a sunnet ili hadis svodi se u krajnjoj liniji na način života Vjerovjesnika (s.a.v.s.). Svoje kazivanje počinje *Rivajet se čini od Enesa.*[9]

S obzirom na novu situaciju u istraživanju o ličnosti S. Zenunovića, mi ćemo iznijeti neke od ovih hadisa onim redom kako ih donosi S. Zenunović u originalu i prijevodu zadržavajući njegov stil i vokabular, kao što smo malo prije rekli.

Hadis-i-šerif

Rivajet se čini od Enesa, Malikova sina.

عن انس بن مالك:

Enes veli:

قال انس

Za vrijeme povratka Resulullahova sa Hudejbije mjesta, Adžemskome vladaru poslo je pismo sa kojim ga poziva da primi islam.

لما اراد رسول الله، صلى الله تعالى عليه و سلم، ان يكتب الى العجم

Jedan između njegovih drugova reče mu:

قيل له

[9] Rukopis PR br. 25 , GHB, Sarajevo, str. 1.

O Boži Poslaniče,

يا رسول الله

Istina je, da kod Adžema nejma vrijednosti ono pismo na kom nejma muhura one osobe dotične koja ga šalje.

ان العجم لا يقبلون الا كتابا عليه خاتم

Resul Ekrem poslušavši taj govor svoga druga... (dao je napraviti pečat - muhur).

فاصطنع خاتما

...To mubarek mjesto vrlo je na lijepome mjestu, dobar joj položaj ferahli, pa taj veliki ashab hazreti Osman Zunurejn, za vrijeme svoga hilafeta išo bi spomenutoj kuji. Te bi tako razmatro *kudret-i-illahijje.*

Tako isto jednoga dana ode toj kuji, sjede na brijegu te mubarek kujije, te kao i prije razmatro Božija čudesa.

Bi kada illahi teala mubarek muhur-i-šerif spane mu sa prsta i padne u spomenutu kujiju. Hazreti Osman (Bog mu se smilovao) on je sobom sa nekoliko osoba tri dana uzasebice odlazijo i tražijo mubarek muhur-i-šerifa. Bi hikmet-i-lahi nije ga mogao naći premda ga je tražijo ridaen lilahi teala.

Znak na mubarek muhuru jeste

نقشه

Muhammedu-r-resulullah.

محمد رسول الله

Ovaj hadis-i-šerif potječe od Tirmizije, onda od Ishaka Mensurova sina, a Ishak od Abdah Nemirova sina, Abdah od Abdah Omerova sina Ubejda, a Ubejd od Nafija ... a Nafi od Ibn Omera (Bog im se smilovao) Rivajet Bujurdi.

Hadis-i-šerif

Od hazreti Alije *keremellahu vedžhehu,* rivajet se čini:

عن علي بن ابي طالب

Hazreti Ali veli:

قال

Istina je nosijo mubarek muhur-i-šerif nataknut na desnoj ruci.

ان النبي، صلى الله عليه و سلم،
كان يلبس خاتمه فى يمينه

Tvrda je istina da je Resulullah (a.s.) mubarek svoj prsten natico na svoj mubarek prst.

Ovaj hadis-i-šerif potječe od Tirmizije onda...

...Odazvati pravoj vjeri islamu i u tome podere mubarek pismo Alejhi-s-selamovo. Taka vijest kada je Alejhi-s-selamu došla, tada je Resul (a.s.) reko:

Bože moj, pocijepaj mu njegovu državu.

اللهم مزق ملكه

Potlje toga kroz kratko vrijeme Kisratovo carstvo totalno propade...

...Drugo pismo mubarek koje je poslato Kajsaru ovaj primi pismo i sačuva ga kod sebe, ali i ovaj pošto je dozno da će kroz kratko vrijeme propasti njegov asker sa tim zajedno ne htjede primiti islam, ali zato što je isti tazim učinijo pismu Alejhi-s-selamovu Rimsko carstvo dugo vremena nije propalo.

Treće pismo mubarek koje je došlo Habeškome vladaru Nedždžaši ovaj bi sretan te odmah primi lijepu vjeru islam.

Ovaj sened-i-hadis potječe od Tirmizije potom od Nasra sina Alije Džehdamije, ovaj od Ebu Omera, ovaj od Nuha Kajsova sina, ovaj od Halida Kajsova sina, Halid Tabi od Katadeta, Katade od Enesa (Bog im se smilovao).

Hadis-i-šerif

Od Enesa se rivajet čini.

عن انس

Enes veli:

قال

Pejgamber (a.s.) za vrijeme polaska u zahod skino bi muhur sa prsta i ovo neka je svakom poznato.

ان النبي، صلى الله تعالى عليه و سلم،
كان اذا دخل الخلاء نزع خاتمه

Za ono vrijeme kad hoće u zahod ako imade muhur na kome piše od Božih imena nekoje ime, ili od pejgamberskih imena koje ime, npr. kao Abdullah, Abdurahman, Muhammed, Ahmed, Musa, Ibrahim itd. Taki prsten dužnost je odmah skinuti. A ko bi slučajno zaboravijo skinuti u zahodu neka ga skine, u šaku ili za saruk neka ga vrgne. Kada se trefi na

sred polja prije nego što sjede da obavi poso, neka ga skine, to jes prsten neka skine. Pošto neki vele na spomenuto mjesto takav prsten nositi na prstu mekruh je, a neki vele haram je.

Ovaj sened hadis-i-šerifa potječe od Tirmizije, ovaj od Ishaka Mensurova sina, ovaj Ishak od Seida Amirova sina, a Seid od Humama, a Humam od sina Džurejhiva, Ibn Džurejjh od Zuhrije, a Zuhrija od Enesa (Bog im se smilovao).

Hadis-i-šerif

Od ibn Omera rivajeti se:

عن ابن عمر

Ibn Omer, r.a., veli:

قال ابن عمر، رضي الله تعالى عنه،

Pejgamber (a.s.) uzeo je sebi muhur od srebra.Taj prsten na mubarek njegovu prstu ili slučajno ako bi trebo da...

اتخذ رسول الله، صلى الله تعالى عليه و سلم، خاتما من ورق فكان فى يده حقيقة

U nastavku S. Zenunović bilježi brojne hadise na marginama rukopisa PR 25 GHB, str. 127-161, izuzimajući str. 147-153.

Kod ovih hadisa Zenunović je vrlo često isticao njihove poruke, objašnjavao pojedine termine, manje bi prevodio hadis u cjelini ili skoro nikako. Na samom početku on ističe da će iznijeti nekoliko sened-i hadisa iz *Šemail-i šerifa*. Njihov broj je ukupno 46. Mi ćemo ovdje iznijeti od tog broja samo dva hadisa u koje se Seid Zenunović umiješao svojim prijevodom djelimično ili ukazuje samo na pojedine termine ili možda zadržava više nego što traži sami hadis.

Uzeli smo hadise sa str. 146, 157 i hadis sa str. 158.

Hadis sa str. 146:

عن انس بن مالك ان النبي، صلى الله تعالى عليه و سلم، كان اذا آوى الى فراشه قال:

الحمد لله الذى اطعمنـــا و ســقانا و كفانا و آوانا فكم ممن لا كافى و لا مأوى

Ovaj Kaul-i-šerif znači prvo *hamd-u-sena* pripada Bogu dželle-šanuhu nama treba na najmanjemu i najvišemu nimetu Bogu zahvaliti jer u ovom *Kaul-i-šerifu* naznačuje šta ima robova koji nejmaju svoga staništa, niti šta pojesti niti popiti, kuće nejma, bolest ima. Tako isto i ostali mahlukata kakve nužde i

nevolje ima. Zato je Alejhissem i upotrebljavo i za vrijeme kada je na dušeku odnosno na prostirki spavaćoj. I mi trebamo, kada (je) hotiti spavati.

Hadis, str. 157:

U Alejhi-s-selama taki je adet bijo svaku noć. I to još gore spomenuta sure-i-šerif po tri puta bi proučijo. Prvo radi glave, drugo radi obraza mubarek, treće radi ostalog mubarek tijela. I to bi isto učijo kada je šta "*kejfsz*" bude bijo.

عن عائشة، رضي الله تعالى عنها، قال:

كان رسول الله، صلى الله تعالى عليه و سلم، اذا آوى الى فراشه كل ليلة جمع كفيه و تفث فيهما و قرأ فيهما قل هو الله احد، و قل اعوذ برب الفلق، و قل اعوذ برب الناس ثم مسح بهما ما استطاع من جسده يبدأ بهما رأسه و وجهه و ما اقبل من جسده يصنع ذلك ثلاث مرات

Hadis, str. 158

Ova riječ *ve ilejhi nušur* ima dva značenja i to ova:

Kada spavamo pa se probudimo nadamo se da nađemo nafaku sa radom i tako da se uzdržajemo. A kada *vefat* učinimo na drugi svijet lijepa i ružna djela tamo nađemo. Spavanje to je jedna vrsta smrti, a *vefat* na drugi svijet to je druga vrsta smrti.

عن حذيفة، رضي الله تعالى عنها، قال:

قال رسول الله، صلى الله تعالى عليه و سلم، اذا آوى الى فراشه: اللهم باسمك اموت و احيا و اذا استيقظ قال: الحمدللهالذى احيانا بعد اماتنا و اليه النشور

Ovaj hadis vezao je za ajeta u suretu Ez-Zumar (Bog Svemogući prima duše u času smrti, On prima i one koji spavaju... a zadržava one kojima je dosudio smrt.)

Ovaj svoj rukopis S. Zenunović završava riječima:

"Kada budete čitali, braćo, ovaj prijevod Kur'ana, tako vam Boga, nemojte me zaboraviti u dovi!..."

Slijedi dova upućena Allahu puna toplih riječi, a završava je:

"Ako ovaj prijevod doprinese ovome: Daj, neka me služi sreća danonoćno! Neka on (prijevod Kur'ana) bude ono s čim ću ostvariti Tvoj rahmet. O, Ti koji si najmilostiviji!"

Pečat i potpis Seida Zenunovića.

Na osnovu ovog završetka možemo, bez ikakve sumnje, zaključiti da se Zenunović upustio u prijevod cjelokupnog Kur'ana i da ga je, možda, i

preveo. Otuda ostaje obaveza i dalje tragati za prijevodom Kur'ana na kome bismo možda pronašli još više doprinosa Zenunovića našoj općoj kulturi padrazumijevajući tu i Hadis.

Omer Nakičević, Ph. D.,
full professor

SEID ZENUNOVIĆ' S ATTEMPTS IN TRANSLATING *THE ḤADĪTH*

(Summary)

Ḥāfiẓ Seid Zenunović (1875-1932), born in Koraj - Brčko, a teacher in the Igrišće theological school (madrasa), the *imām* and *ḫaṭīb* of the Atik mosque, a poet and interpreter of the Qur'ān, tried his skill at translating the *Ḥadīth,* too.

Making research into Seid Zenunović's contribution to the Bosnian cultural heritage, we have found out that Zenunović showed certain interest in the *Ḥadīth,* as well. According to what has been known so far his interest in that field was directed towards the translation of the work *Aš-Šamā'il an-nabawiyya* by At-Tirmiḏi.

After the first 8 pages the text and the translation of this manuscript are interrupted and attached to the manuscript of his interpretation of the Qur'ān. Then again, in the margins of the last ten pages of the same Zenunović's manuscript a few more traditions from At-Tirmiḏi's work are written down together with his translation and the commentary on them.

The fact that the first few pages of Seid Zenunović's translation of some of the Prophet's traditions were extracted from another manuscript and attached to his interpretation of the Qur'ān makes us think that some more text must have been translated, may be even the whole *Aš-Šamā'il.*

Dr Jusuf Ramić,
redovni profesor

Iz uvoda u Kur'an

1. Upotreba jednine u značenju množine u Kur'anu

Jedna od karakteristika sa kojom se izdvaja arapski jezik u odnosu na druge jezike jeste i upotreba jednine u značenju množine.

Allah je zapečatio srca njihova i (uho) uši njihove, a pred očima njihovim je koprena (El-Bekare, 7).

U ovom ajetu su srce i oko upotrijebljeni u množini, dok je čulo sluha, uho, upotrijebljeno u jednini u značenju množine. El-Haddādî u djelu *El-Medḫalu li 'ilmi tefsīri Kitābi-l-lāhi te'āla* (Uvod u nauku o tumačenju Allahove Knjige), kojeg, da usput kažem, najviše konsultiram, navodi da riječ *sem'* (uho) ovdje ima značenje infinitiva, a infinitiv u arapskom jeziku može da zamijeni jedninu, dvojinu i množinu, muški i ženski rod.

Jednina u arapskom jeziku ne samo u ovoj nego i u drugim situacijama može da ima značenje množine, kao npr. ako je jednina određeno ili neodređeno ime ili ako se nalazi u položaju regensa, prvog člana genitivne veze. Na to ukazuje Kur'an i arapska predislamska poezija. Ostavljajući po strani arapsku predislamsku poeziju, mi ćemo ovdje krenuti tragom kur'anskih ajeta i ukazati na ovu upotrebu.

I po njima je (knjigu) knjige s Istinom objavljivao (El-Bekare, 213).

Allah je zaštitnik onih koji vjeruju i On ih izvodi iz tmina na svjetlo, a onima koji ne vjeruju - zaštitnici su (šejtan) šejtani (El-Bekare, 257).

Donosim vam (dokaz) dokaze od Gospodara vašeg ... To će biti, doista, (dokaz) dokazi za vas, ako pravi vjernici budete (Alu Imrān, 49).

Ti dokazi su, prema ovom ajetu, slijedeći:

a) Napravit ću vam od ilovače nešto poput ptice, i puhnut ću u nju, i bit će, Allahovom voljom, prava ptica.

b) Iscijelit ću slijepa od rođenja, i gubava, i oživljavat ću mrtve, Allahovom voljom.

c) I kazat ću vam šta jedete i šta u domovima svojim gomilate. To će biti, doista, dokazi za vas ako pravi vjernici budete.

Tako smo svakom vjerovjesniku (neprijatelj) neprijatelje određivali (El-En'ām, 112).

I zadesi ih strašan potres i oni u (kuća) kućama svojim osvanuše, nepomični (El-A'rāf, 78).

I lađa je sa njima po (val) valovima kao visoke planine plovila (Hūd, 42).

A Jusufa smo ostavili kod naših (stvar) stvari (Jūsuf, 17).

A i po (zvijezda) zvijezdama se oni upravljaju (En-Nahl, 16).

Ne uzimajte druge (zaštitnik) zaštitnike osim Mene (El-Isrā, 2).

Pred Gospodarom tvojim biće oni izloženi, u (red) redove poredani (El-Kehf, 48).

Gospodaru moj, (kost) kosti su mi oronule (Merjem, 4).

A ne valja tako! Božanstva će poricati da su im oni robovali, i biće im (protivnik) protivnici (Merjem, 82).

Mi ih nismo kao (tijelo) tijela koja ne jedu hranu stvarali (El-Enbijā', 8).

Zatim vas kao (dijete) djecu izvodimo (El-Hadždž, 5).

Ili (dijete) djeci koja još ne znajušto je golotinja žena (En-Nūr, 31).

Ili u onih čiji su ključevi u posjedu vašem, ili u (prijatelj) prijatelja vaših (En-Nūr, 61).

Ti bogobojazne učini našim (predvodnik) predvodnicima (El-Furkān, 74).

Takvi će biti, za ono što su trpjeli, džennetskim (odaja) odajama nagrađeni (El-Furkān, 75).

Ovo su (gost) gosti moji (El-Hidžr, 68).

Vidite li - upita Ibrahim - da su oni kojima robujete vi, i kojima robovaše vaši preci drevni, zbilja moji (neprijatelj) neprijatelji? (Eš-Šu'arā', 75 - 77).

Pa, nema nama zagovornika, niti bliskih (prijatelj) prijatelja (Eš-Šu'arā', 101).

Da li je do tebe doprla vijest o (parničar) parničarima? (Sād, 21).

Da li je do tebe doprla vijest o uvaženim (gost) gostima Ibrahimovim? (Ez-Zārijāt, 24).

A koliko na nebesima ima (melek) meleka čije posredovanje nikome od koristi neće biti! (En-Nedžm, 26).

Oni koji su se Allaha bojali zaista će u džennetskim baščama i međ' (rijeka) rijekama biti (El-Kamer, 54).

Mi smo poslanike Naše s jasnim dokazima slali i po njima (knjigu) knjige i pravdu objavljivali (El-Hadīd, 25).

I (melek) meleki će na krajevima njihovim stajati (El-Hākka, 17).

Zatim čini da se kao (dojenče) dojenčad rađate (El-Mu'min, 67).

Doista, (čovjek) ljudi su stvoreni malodušnim ... osim onih koji klanjaju (El-Me'āridž, 19 - 22).

Tako Mi vremena, (čovjek) ljudi su na gubitku, doista, osim onih koji vjeruju i dobra djela čine (El-Asr, 1 - 3).

Oni su (neprijatelj) neprijatelji, pa spram njih oprezan budi! (El-Munāfikūn, 4).

2. Upotreba množine u značenju jednine u Kur'anu

I kao što se jednina u arapskom jeziku može upotrijebiti u značenju množine, tako isto i množina može da ima značenje jednine. Brojni su primjeri takve upotrebe u arapskom jeziku, arapskoj književnosti, pa i u samom Kur'anu. El-Haddadi u gore navedenom djelu navodi neke kur'anske ajete u kojima je množina upotrijebljena u značenju jednine. U odjeljku pod naslovom *Mā juzkeru bi lafzi-l-džem'i ve jurādu bihi-l-vāhidu* citira dva kur'anska ajeta:

I meleki ga - dok je on klanjao stojeći u hramu... (Alu-Imrān, 39), odnosno: *I melek ga - dok je on klanjao stojeći u hramu...*

I kada meleki rekoše: "O Merjemo!" (Alu-Imrān, 42), odnosno: *I kad melek reče...,* a zatim nastavlja sa citatima kur'anskih ajeta od kojih ćemo ovdje navesti neke:

I vage pravde Mi ćemo na Sudnjem danu postaviti (El-Enbijā, 47), odnosno: *I vagu pravde...*

O poslanici! "Jedite lijepa jela i činite dobra djela" (El-Mu'minūn, 51), odnosno:*O Poslaniče! "Jedite lijepa jela..."*

A žena faraonova reče: "On će biti radost oka i meni i tebi, nemojte ga ubiti" (El-Kasas, 9), odnosno: *Nemoj ga ubiti.*

On šalje meleke s Objavom... (En-Nahl, 2), odnosno:*On šalje meleka s Objavom...*

Pravi široke pancire i čestito ih pleti! - i činite dobro (Sebe', 11), odnosno: *I čini dobro.*

I na njima Mjesec svijetlim dao (Nūh, 16), odnosno: *I na njemu.*

A ja ću njima zbilja kakav poklon poslati pa čekati sa čim će se izaslanici vratiti! (En-Neml, 35), a izaslanik je bio jedan. Na to ukazuje ajet koji slijedi poslije ovoga: *Vrati se njima (En-Neml, 37).*

Pa ako se oni ne odazovu, tad znajte (Hūd, 14), odnosno: *Pa ako se oni ne odazovu, tad znaj...*, jer je govor upućen Božijem poslaniku Muhamedu, a.s., a na to ukazuje ajet u kome stoji: *Ti reci: "Pa donesite..." (Hūd, 13).*

Ako kanite da na nepravdu uzvratite, tad uzvratite... (En-Nahl, 126), odnosno: *Ako kaniš da na nepravdu uzvratiš, tad uzvrati...* jer je i ovdje govor upućen Božijem poslaniku Muhamedu, a.s., a kao dokaz tome je ajet koji poslije ovog slijedi u kome se kaže: *Budi strpljiv! A strpljiv ćeš biti samo uz Allahovu pomoć... (En-Nahl, 127).*

I kad nekog od njih smrt pohodi, on govori: Moj Gospodaru, Ti nas povrati! (El-Mu'minūn, 99), odnosno: *Moj Gospodaru! Ti me povrati*, i mnogi drugi primjeri koji govore o upotrebi množine u značenju jednine.

3. Uporeba dvojine u značenju jednine u Kur'anu

A zašto ovaj Kur'an nije objavljen uglednom čovjeku iz dva grada (Ez-Zuhruf, 31), odnosno: *Uglednom čovjeku iz jednog od ova dva grada.*

I navedi im kao primjer dva čovjeka: jednom od njih smo dva vrta lozom zasađena dali (El-Kehf, 32), odnosno jedan vrt: *I uđe u vrt svoj... (El-Kehf, 35).*

Njih dvojca zaboraviše na ribu svoju... (El-Kehf, 61),odnosno on zaboravi na ribu svoju.: *Ja sam zaboravio onu ribu... (El-Kehf, 63).*

4. Upotreba množine u značenju dvojine u Kur'anu

Zar da vjerniku bude isto kao i nevjerniku? Oni nisu isti (Es-Sedžda, 18), odnosno: *Njih dvojca nisu isti.*

Srca vaša dva ... (Et-Tahrīm, 4), Kulūbukumā u značenju *kalbejkumā.*[10]

5. Antonimija u Kur'anu

Antonimija je jedna od osnovnih pojava u svakom jeziku, pa i u arapskom. Pod ovim pojmom se u lingvistici obično podrazumijeva javljanje međusobno suprotnih značenja kod dviju zasebnih riječi ili izraza. Međutim, kao poseban slučaj polisemije, postoji i pojava da se jedna te ista riječ upotrebljava u dva potpuno oprečna značenja kao npr. riječ *sarīm* koja se upotrebljava u značenjima: noć ili dan, što je, valjda, nastalo u vezi sa prvobitnim značenjem korijena gore navedene riječi, kako to vidimo npr. u glagolu *insareme*, odvajati se (noć od dana ili obratno), ili npr. riječ *sudfet* koja je najprije označavala polutamu, a zatim tminu ili svjetlost.[11]

Ovakvih antonimnih značenja pojedinih riječi ima i u Kur'anu. Jedna od njih je riječ *zanna*. Ona je često u upotrebi u Kur'anu. Nekad znači uvjerenje *(jekīn)*, nekada sumnju *(šekk)*, a ponekad i laž *(kizb)*. Evo nekoliko kur'anskih ajeta u kojima ova riječ ima značenje uvjerenja, jekina:

Pomozite sebi strpljenjem i namazom, a to je, zaista, teško, osim poslušnima, koji su uvjereni da će pred Gospodara svoga stati i da će se Njemu vratiti (El-Bekare, 45 - 46).

Ako čvrsto vjeruju da će Allahove propise izvršavati (El-Bekare, 230).

---

[10] O upotrebi množine u značenju jednine i obratno, te o upotrebi dvojine u značenju jednine i množine u značenju dvojine potrebno je pogledati slijedeću literaturu: Zedžadž, *I'rābu-l-Kur'an,* 2/764; Sujūtî, *Mu'tereku-l-Ekrāni,* 1/193; Zerkeši, *El-Burhān,* 1/416, 2/250, 3/5 - 11; Haddādî, *El-Medhal,* 131 - 138, 283 - 286.

[11] Sujūtî, *El-Muzhir,*1/229; Ibrahim Enis, *Fi-l-lugati-l-arebijja,* 203; Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa;* Teufik Muftić, *O antonimiji u arapskoj leksici,* POF, XII - XIII / 1962 - 63, Sarajevo 1965.

Ali oni koji su čvrsto vjerovali da će pred Allaha izaći rekoše... (El-Bekare, 249).

I griješnici ugledaće vatru i uvjeriće se da će u nju pasti (El-Kehf, 53).

Ja sam čvrsto vjerovao da ću račun svoj polagati (El-Hākka, 20), jer u suprotnom ne bi bio vjernik.

I uvjeri se da je to zbilja rastanak (El-Kijāme, 28). Neki ovaj ajet čitaju : *Ve ejkane ennehu-l-firāk.*

Suprotno od uvjerenja je sumnja (*šekk*). Evo nekih kur'anskih ajeta u kojima je ta riječ upotrijebljena u tom značenju:

A oni o tome ništa ne znaju, oni samo sumnjaju (El-Bekare, 78).

I ta vaša sumnja, koju ste o Gospodaru svome imali, upropastila vas je (Fussilet, 23).

Vi ste sumnjali da se Poslanik i vjernici nikad neće vratiti porodicama svojim (El-Feth, 12).

A oni su sumnjali, kao što ste sumnjali i vi, da Allah neće nikoga oživjeti (El-Džinn, 7).

A oni o tome ništa ne znaju, oni samo lažu (El-Džāsije, 24).

I riječ *eserre* je antonimna: sakriti ili pokazati u ajetu koji mufessiri prevode *Sakrit će svi kajanje kad vide kažnu (Sebe', 33),* a Ebu Hajjan, Kutrub, Ebu Ubejda i drugi:*Pokazat će svi kajanje kad vide kaznu.*

I prijedlog *verāe* je antoniman: ispred ili iza.

Oni su je, potom, za leđa svoja (verāe zuhūrihim) bacili (Alu Imrān, 187).

A iza sebe (verāe zuhūrikum) ostavićete blaga koja smo vam dali (El-En'ām, 49).

Ispred njega je (min verāihi) džehennem (Ibrahim, 16).

A ispred njih je (verāehum) bio vladar, koji je otimao svaku lađu ispravnu (El-Kehf, 79). Ibn Abbas je ovaj ajet ovako pročitao: *Ve kane emāmehum melikun.* Inače, ovaj prijedlog je na trideset i dva mjesta spomenut u Kur'anu i uvijek u sklopu genitivne veze.

Riječ *šerā* također ima dva potpuno oprečna značenja: prodati ili kupiti. *I prodadoše ga za jeftine pare (Jusuf, 20),* odnosno: *I kupiše ga za jeftine pare,* zavisno od konteksta, kao i riječ *ba'd*: dio ili cjelina, u ajetima: *En-Nisā, 150 i El-Māide, 49.*

O antonimiji u arapskom jeziku napisana su mnoga djela. Ona su poznata pod imenom *kutubu-l-addād,* djela o antonimnim značenjima pojedinih riječi, kao što je djelo Anbarija, Sikkita i drugih autora.[12]

6. Sinonimija u Kur'anu

Sinonim u lingvistici je riječ koja je slična po smislu ili značenju sa nekom drugom riječju, dok se po obliku od nje razlikuje. Ovakvih riječi ima i u našem jeziku, npr. kuća - dom, izvor - studenac itd.

Nijedan jezik nije imun od sinonimije, pa ni arapski. Jedna od njegovih karakteristika je mnoštvo sinonimnih i polisemnih riječi. Ovih riječi različitog oblika, ali istog ili sličnog značenja ima i u Kur'anu. Međutim, neki to osporavaju. Oni smatraju da te riječi istog ili sličnog značenja a različitog oblika u Kur'anu pojačavaju jedna dugu, što držim da je potpuno ispravno mišljenje. Ovdje navodimo samo neke primjere:

I svi su meleki sedždu učinili, baš svi (El-Hidžr, 30).

A da hoće Gospodar tvoj, na Zemlji bi svi, baš svi bili vjernici! (Jūnus, 99).

I svi meleki su sedždu učinili, baš svi (Sād, 73).

Riječ *kullun* i *edžme'u* su različitog oblika, ali istog ili sličnog značenja. Međutim, ovdje se ipak radi o pojačanju, a ne o sinonimu, i to treba naglasiti.[13]

7. Ponavljanja u Kur'an *(tekrār)*

Ponavljanja pojedinih kur'anskih ajeta osobenost je skoro svih kur'anskih sura. Gotovo u cijelom Kur'anu susrećemo se sa ovim

---

[12] Haddādî, *El-Medhal,*198; Sujūtî,*El-Itkān,* 1/164, zatim njegova djela: *El- Muzhir,* 1/229, *Mu'tereku- l- ekrān,* 2/224; Zerkeši, *El-Burhān,* 4/178 - 180; Udajma, *Dirāsetun li esālībi-l-Kur'ani,* 4/128, 9/ 705 - 708; Zoglul, *Eseru-l-Kur'ani fi tetawuri-n-nakdi,* 164; Anbari, *Kitabul-addād,* 37.

[13] Haddādî, *El-Medhal,* 236-238; Teufik Muftć, *Uvod u sinonimiju arapskog jezika,* POF, V / 1954_55, Sarajevo, 1955; Teufk Muftić, *O polisemiji u arapskom jeziku,* POF, VIII - IX / 1958 - 9, Sarajevo, 1960

fenomenom. Ova ponavljanja imaju cilj, prije svega, da naglase, pojačaju i utvrde određenu misao. Ponavljanja mogu biti na razini jedne riječi, ajeta ili kuranske pripovijesti.

Ponavljanja na razini jedne riječi zastupljena su u cijelom Kur'anu. Riječi Džennet, Džehennem, ljudi, džini itd. ponovljene su skoro na svakom mjestu u Kur'anu.

Ponavljanja na razini jednog ajeta imamo u suri *El-Kamer: I kakve su bile kazna Moja i opomene Moje!*, koji je ponavljan više puta; u suri *Eš-Šu'arā': To je doista dokaz ali većina njih ne vjeruje,* koji je ponovljen osam puta; u suri *El-Murselāt: Teško toga dana poricateljima,* koji je ponovljen deset puta, dok je ajet *Pa koju blagodat Gospodara svoga poričete?!* u suri *Er-Rahmān* ponovljen na preko trideset mjesta.

Tipičan primjer ponavljana na razini kur'anske pripovijesti imamo u suri *Eš-Šu'arā'*. Pet kazivanja o kazni sa malim izmjenama u odnosu na narod i poslanika imaju isti uvodni dio.

Ova ponavljanja nisu strana sredini u kojoj je objavljen Kur'an. U arapskoj predislamskoj poeziji mnoge riječi, pa čak i stihovi, ponovljeni su kod Hanse i drugih predislamskih pjesnika.

Mi ćemo ovdje navesti još neke primjere u kojima su neki kur'anski ajeti ponovljeni dva ili više puta:

A, doista, ne valja tako, saznaćete svakako! I opet, ne valja tako, saznaćete svakako! (Et-Tekāsur, 3 -4).

Ta, zaista, s mukom je i last, zaista s mukom je i last! (El-Inširāh, 5 - 6).

A znaš li ti šta je Sudnji dan, i još jednom: znaš li ti šta je Sudnji dan? (El-Infitār, 17 - 18)..

Teško tebi! Teško tebi! i još jednom: teško tebi! Teško tebi! (El-Kijāme, 34 35).

Ja se neću klanjati onima kojima se vi klanjati, a ni vi se nećete klanjati Onome kome se ja klanjam; ja se nisam klanjao onima kojima ste se vi klanjali, a vi se niste klanjali Onome kome se ja klanjam (El-Kafirūn, 2 - 5).[14]

---

[14] Haddādî, *El-Medhal,* 295; Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika,* str. 78 - 79, Sarajevo 1995.

8. Red riječi u rečenici *(et-takdīmu ve-t-te'hīru)*

Arapski jezik ima svoje specifičnosti po kojima se razlikuje od ostalih jezika. Glagolska rečenica u arapskom jeziku počinje glagolom, prvi član genitivne veze prethodi drugom članu, imenica atributu osim ako je u pitanju poređenje (*tešbīh*); red riječi u rečenci nije isti u arapskom i u drugim jezicima.

Kada smo kod reda riječi u rečenici onda ćemo navesti neke primjere koristeći pri tome klasična arapska djela iz ove oblasti, kao npr. *Medžāzu-l-Kur'ani* od Ebu 'Ubejda (umro 210 / 825), *Te'vīlu muškili-l-Kur'ani* od Ibn Kutejbe (umro 270 / 883), *Nakdu-n-nesri* od Kuddama ibn Dža'fera (umro 337 / 948), *El-medhalu li 'ilmi tefsīri Kitābi-l-lahi te'āla* od Haddadija (umro 415 / 1024) itd.

Allah vas iz utroba majki vaših izvodi i ništa ne znate vi, i stvara vam sluh, i vid i srce da budete zahvalni (En-Nahl, 78), odnosno: *Allah vam stvara sluh, i vid i srce, zatim vas iz utroba majki vaših izvodi...*

S ovim pismom mojim idi i njima ga baci, potom se od njih udalji pa vidi šta će jedni drugima reći (En-Neml, 28), odnosno: *potom vidi šta će jedni drugima reći, a onda se od njih udalji.*

A da nije Riječ od Gospodara tvoga prethodila, kazna bi neizbježna bila i rok unaprijed određeni (Tāhā, 129), odnosno: *A da nije Riječ od Gospodara tvoga prethodila i rok unaprijed određen, kazna bi neizbježna bila.*

A žena Ibrahimova bijaše tu stajala i bijaše se osmjehnula i Mi je obradovasmo Ishakom, a poslije Ishaka Jakubom. I ona reče: Teško meni! Zar ću roditi ovako stara! (Hūd, 71 - 72), odnosno: *A žena Ibrahimova bijaše tu stajala i Mi je obradovasmo Ishakom, a poslije Ishaka Jakubom i ona se osmjehnu i reče: Teško meni! Zar ću roditi ovako stara.*

I nas predvodnicima za bogobojazne Ti učini! (El-Furkān, 74), odnosno: *Ti bogobojazne učini našim predvodnicima.*

Približi se Čas i raskoli mjesec! (El-Kamer, 1), odnosno: *Raskoli se mjesec i približi Čas!*

Čovjek je stvoren od žurbe (El-Enbijā, 37), odnosno: *Žurba je stvorena od čovjeka.*

A kad u nju Mi spustimo kišu, ona se pokrene i uzbuja (Fusillet, 39), odnosno: *Ona uzbuja i pokrene se.*[15]

---

[15] Haddādī, *El-Medhal,* 186 - 192; Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika,* str. 68 - 69, Sarajevo 1995.

9. Prijedlozi u Kur'anu koji imaju značenje drugih prijedloga

Arapski jezik se rado izražava glagolskom rečenicom, a obilje glagolskih vrsta s promjenom oblika i značenja, kao i gramatička i sintaktička gipkost iz glagola izvedenih imena, daju tom jeziku naročiti elasticitet i bogatstvo u načinu izražavanja misli. Kao što je među promjenljivim riječima najvažniji glagol, tako je isto i među nepromjenljivim riječima najvažniji prijedlog koji ima najveću vrijednost, jer se pomoću njega izražavaju odnosi u kojima se događa glagolska radnja.

Arapski prijedlozi prvo izražavaju lokalne odnose, a kasnije temporalne i idealne koji proizilaze iz lokalnih. Arapski prijedlozi imaju razna značenja, a između ostalog i to da jedan prijedlog može uzeti značenje drugog prijedloga. To doprinosi velikom bogatstvu i izražajnim mogućnostima arapskog jezika. U Kur'anu koji je objavljen na arapskom jeziku ima primjera gdje su neki prijedloz uzeli značenje drugih prijedloga. Mi ćemo ovdje krenuti tragom kur'anskih ajeta i ukazati na ove upotrebe.[16]

1. Upotreba prijedloga *'alā*

a) u značenju prepozicije *fī: I on uđe u grad neopažen (El-Kasas, 15), 'alā hīni* umjesto *fī hīni.*

Onoga dana kada se u vatri budu pržili! (Ez-Zārijāt, 13), 'alen-nāri umjesto *fin-nāri.*

b) u značenju prijedloga *min: Osim od žena svojih (El-Mu'minun, 6), 'alā ezvādžihim* umjesto *min ezvādžihim.*

Koji punu mjeru uzimaju kad od drugih kupuju (El-Mutaffifūn, 2), 'alen-nāsi umjesto *minen-nāsi.*

c) u značenju prijedloga *bi: Dužan sam samo da o Allahu istinu kazujem (El-A'raf, 105), 'alā en lā ekūle* umjesto *bi en lā ekūle.*

d) umjesto prijedloga *'inde: A oni kod mene grijeh imaju (Eš-Šu'arā', 14). ve lehum alejje zenbun* umjesto *ve lehum 'indi zenbun.*

---

[16] Sujūtī, *El-Itkān,* 1 / 177; Haddādī, *El-Medhal,* 425 - 449; Šaćir Sikirić, *Sintaktička funkcija arapskih prijedloga,* str. 553 - 574, POF, III - IV / 1952 - 53, Sarajevo 1953.

2. Upotreba prijedloga *'an*

Ovaj prijedlog, između ostalog, znači:

a) odstupanje od nekog mjesta ili udaljavanje od neke osobe ili stvari, kao npr.:

Neka se pripaze oni koji postupaju suprotno naređenju Njegovu (En-Nūr, 63).

b) zamjenu (el-bedel): *Bojte se Dana kada niko ni za koga neće moći ništa učiniti (El-Bekara, 123).*

c) uzrok: *A Ibrahimovo traženje oprosta za oca svoga bilo je samo zbog obećanja koje mu je dao (Et-Tevba, 114).*

Prijedlog *'an* nekada ima značenje prijedloga *'alā*, kao npr.:

A ko škrtari na svoju štetu škrtari (Muhammed, 38), ili značenje prijedloga *min*, kao npr.: *Zar ne znaju oni da jedino Allah prima pokajanja od robova Svojih (Et-Tevba, 104); 'an 'ibādihi*, umjesto *min 'ibādihi*. Prijedlog *'an* nekad ima i vremensko značenje kao i *ba'd* (poslije): *Uskoro će se oni sigurno pokajati (El-Mu'minūn, 40).*

3. Upotreba prijedloga *li*

a) u značenju *'alā*

To je tako za onoga koji nije iz Mekke (El-Bekare, 196); li men lem umjesto *'alā men lem.*

I padaju licem na tle plačući (El-Isrā', 109); li-l-ezkāni umjesto *'ale-l-ezkāni.*

Neko je zatražio da se kazna izvrši nad nevjernicima (El-Me'āridž, 1-2); li-l-kāfirīne umjesto *'ale-l-kāfirīne.*

Tad se Nama moli na strani ležeći (Jūnus, 12); li dženbihi umjesto *'alā dženbihi.*

b) u značenju prijedloga *ilā*

Sve se kreće do roka određenog (Er-r'ad, 2); li-edželin umjesto *ilā edželin.*

4. Upotreba prijedloga *ba'de*

Ovaj prijedlog ima mjesno i vremensko značenje, npr.: *I poslije njih naraštaji bi dolazili (El-A'rāf, 169).*

Nekad ovaj prijedlog uzima značenje prijedloga *kable* kao npr.: *Prije toga je Zemlju poravnao (En-Nāzi'āt, 30),* ili npr. : *A mi smo u Zeburu, prije Kur'ana, zapisali (El-Enbijā', 105).*

5. Upotreba prijedloga *bi*

a) u značenju prijedloga *fī*

Njih smo u svitanje spasili (El-Kamer, 34).

b) u značenju prijedloga *'an*

Šta te je odvratilo od tvog plemenitog Gospodara (El-Infitār, 6).

I upitaj o Njemu onoga koji zna (El-Furkān, 59).

c) u značenju prijedloga *'alā*

Rijeka će ga na obalu izbaciti (Tāhā, 39); bi-s-sāhili umjesto *'ale-s-sāhili.*

d) u značenju prijedloga *ilā*

Gospodar moj je prema meni dobar bio (Jūsuf, 100); ahsene bī umjesto *ahsene ilejje.*

e) u značenju prijedloga *mea*

A Allah je one koji ne vjeruju s njihovom srdžbom odbio (el-Ahzāb, 25); bi gajzihim umjesto *mea gajzihim.*

f) u značenju prijedloga *li*

To je zato što je Allah Istina (Lukmān, 30); bi enne umjesto *li enne.*

To vam je zato jer niste vjerovali kad se pozivalo Allahu Jedinom (El-Mu'min, 12); zālikum bi ennehu umjesto *zālikum li ennehu.*

Zato jer oni koji ne vjeruju slijede laž (Muhammed, 3); zālike bi enne umjesto *zālike li enne.*[17]

---

[17] Haddādī, *El-Medhal,* str. 528 - 535; zatim Odjeljak, Ved'u-l-hurūfi mekāne ba'd, str. 425.

6. Upotreba prijedloga *min*

Najpoznatije začenje ovog prijedloga jeste početak u vremenu ili prostoru. To odgovara našem prijedlogu *od, iz* ili *sa,* kao npr.:

Hvaljen neka je Onaj koji je u jednom času noći proveo Svoga roba iz Hrama časnog u Hram daleki (El-Isrā', 1).

I Mi s neba čistu vodu spuštamo (El-Furkān, 48).

- Partitivno značenje, kao npr.: *Dok ne budete dijelili od onoga što vam je najdraže (Alu Imrān, 92);* Ibn Mes'ud ovaj ajet čita ovako: *Hata tunfikū ba'da ma tuhibbūne.*

- Ovaj prijedlog nekad služi da objasni neku cjelinu ili riječ koja ima općenito značenje ili često dolazi poslije *mā* i *mehmā,* npr. :

Milost koju Allah podari ljudima niko ne može uskratiti (Fātir, 2).

Mi ni jedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo (El-Bekare, 106).

- Uzrok, kao npr. : *I oni su zbog grijehova svojih potopljeni (Nūh, 25),* ili npr.: *Stavljaju zbog jeke svoje prsti u uši svoje (El-Bekare, 19).*

- Zamjena i tada ima značenje našeg prijedloga *umjesto,* kao npr.: *Zar vam je miliji ovozemaljski umjesto zagrobnog života(Et-Tevba, 38).*

- Pojačanje *(zijādetun),* kao npr.: *Ti u onome što Milostivi stvara ne vidiš nikakva nesklada, pa ponovo pogledaj vidiš li ikakav nedostatak (El-Mulk, 3).*

Prijedlog *min* se često upotrebljava i u ovim značenjima:

a) u značenju prijedloga *bi* (sa):

A oni je kradomice gledaju (Eš-Šūrā, 45); min terefin odnosno *bi terefin.*

b) u značenju prijedloga *'alā:*

I od naroda ga, koji je poricao dokaze Naše, odbranismo (El-Enbijā', 77); mine-l-kavmi odnosno *'ale-l-kavmi.*

c) u značenju prijedloga *fī:*

O vjernici, kada se u petak na namaz pozove (El-Edžumu'a, 9); min jevmi-l-džumu'ati odnosno *fi jevmi-l-džumu'ati.*

d) u značenju prijedloga *'an:*

Mi smo spram ovoga u nemaru bili (El-Enbijā', 97), min hāzā odnosno *'an hāzā.*

e) u značenju prijedloga *'inde:*

Onima koji ne vjeruju doista neće kod Allaha korist pribaviti ni imeci njihovi, ni djeca njihova (Alu Imrān, 10); mine-l-lāhi odnosno *'inde-l-lāhi.*

7. Upotreba prijedloga *fī*

Ovaj prijedlog označava mirovanje na nekom mjestu ili u nekom vremenu u pravom ili prenesenom značenju:

Bizantinci su poraženi u jednoj obližnjoj zemlji, a oni će nakon svog poraza za nekoliko godina pobijediti (Er-Rūm, 2 - 3).

U odmazdi vam je - život (El-Bekare, 179).

Nekada znači da je sporedna stvar pridružena glavnoj i tada uzima značeprijedlog*mea:*

Uđite sa ostalim narodima! (El-A'rāf, 38).

Uzrok: *Eto, to vam je onaj zbog koga ste me prije prekoravale (Jūsuf, 32).*

Nekad ima značenje prijedloga *'alā:*

I na stabla palmi vas zbilja razapeti (Tāhā, 71).

Zar oni imaju ljestve pa na njima prisluškuju? (Et-Tūr, 38); fīhi u značenju *'alejhi.*

U značenju prijedloga *'inde* (kod):

I proveo si kod nas mnoge godine svog života (Eš-Šu'arā', 18); fīna u značenju *'indena.*

Vrlo često ovaj prijedlog uzima i značenje prijedloga *ilā:*

I to na Dan kada ćemo Mi iz svakog naroda po jednog svjedoka proživjeti (En-Nahl, 89).

Poređenje u kome se ono što se poredi stavi ispred prijedloga, a ono s čim se poredi iza prijedloga: *A slast života ovosvjetskoga prema Svijetu onome tek je neznatna (Et-Tevba, 38).*

Pojačanje: *I Nuh reče: 'U lađu se svi ukrcajte' (Hūd, 41).*

Prijedlog *fī* se često upotrebljava i u ovim značenjima:

- u značenju prijedloga *ba'd: I odbija ga od dojenja poslije dvije godine (Lukmān, 14); fī 'amejni* u značenju *ba'de 'amejni.*

- u značenju prijedloga *min:*

I ne dajite vaše imetke rasipnicima, nad kojim vam je nadzor dao Allah, i opskrbljujte ih iz toga, i odijevajte (En-Nisā, 5).[18]

10. Veznici u Kur'anu koji imaju značenja drugih veznika

1. Upotreba veznika *ev*

Ovaj veznik, kad dođe poslije pitanja, označava sumnju *(šekk):*

Ostali smo dan ili dio dana - odgovoriše (El-Kehf, 19).

On se također upotrebljava i kada se daje mogućnost izbora između dvije ili više stvari, odnosno, on ima značenje istovjetnosti, npr.:

A onaj među vama koji se razboli ili ga glavobolja muči, nek se postom, ili milostinjom, ili kurbanom iskupi (El-Bekare, 196), ili npr. : *Otkup za prekršenu zakletvu je da deset siromaha običnom hranom kojom hranite čeljad svoju, nahranite, ili da ih odjenete, ili da roba ropstva oslobodite (El-Māide, 89).*

Međutim, on često uzima značenja drugih veznika, a najviše veznika *ve.* Evo nekih primjera iz Kur'ana:

I poslasmo ga, kao poslanika, stotini hiljada ljudi i više (Es-Sāffāt, 147); ev jezīdūne odnosno *ve jezīdūne.*

I oni su nalik na one koji, za vrijeme silnog pljuska s neba... (El-Bekare, 19); ev ke sajjibin odnosno *ve ke sajjibin.*

Osim onog što je na njihovim leđima, i crijevima, i onog pomiješanog s kostima (El-En'ām, 146); Evi-l-havājā ev mahteleta bi 'azmin odnosno *ve-l-havājā ve mahteleta bi 'azmin.*

Opravdanje i pouku (El-Murselāt, 6); 'uzren ev nuzren odnosno *'uzren ve nuzren.*

---

[18] Zerkeši, *El-Burhān,* 4 / 328 - 330; Sujūtî, *Mu'tereku-l-ekrāni,* 3 / 136; Udajma, *Dirāsetun li esālībi-l-Kur'ani,* 2 / 278 - 283.

Osim svojih muževa, i svojih očeva... (En-Nur, 31); ev abāihinne odnosno *ve abaihinne.*

I ne slušaj griješnika i nevjernika njihova (El-Insān, 24); ev kefūren odnosno *ve kefūren.*

2. Upotreba veznika *ve*

I ovaj veznik je često u upotrebi u Kur'anu i on često uzima značenje veznika *ev*. Evo nekih primjera iz Kur'ana koji će nam to bolje pokazati:

A onaj koji ne bude vjerovao u Allaha, ili u meleke Njegove... (En-Nisā, 136), jer onaj ko negira jedno od dvoje nevedenih, taj je negirao i jedno i drugo. *Ve men jekfur bi-l-lāhi ve melāiketihi* odnosno *ve men jekfur bi-l-lāhi ev melāiketihi.*

A na onom svijetu je teška patnja ili Allahov oprost (El-Hadīd, 20), azābun šedīdun ve magfiretun odnosno *azābun šedīdun ev magfiretun.*

Onda se ženite sa onim ženama koje su vam dopuštene, uzmite dvije, ili tri, ili četiri (En-Nisā, 3); mesnā ve sulāse ve rubā'a odnosno *mesnā ev sulāse ev rubā'a.*

Nekad ovaj veznik zamjenjuje priloge *lem* i *lā* kao npr.:

I Istinu ne miješajte s neistinom, i Istinu, znajući je, ne tajite (El-Bekare, 42); ve tektumu-l-hakka odnosno *ve lā tektumu-l-hakka.*

Gospodaru moj! Sami smo sebi zlo nanijeli, a ako nam Ti ne oprostiš i ako nam se ne smiluješ... (El-A'rāf, 23); ve terhamnā odnosno *ve in lem terhamnā.*

Nekad je ovaj veznik umetnut i on nema značenja kao npr:

I kada ga dovedoše i odlučiše da ga bace na dno bunara, Mi mu objavismo (Jūsuf, 15); ve evhajnā ilejhi odnosno *evhajna ilejhi.*

11. Umetnuta rečenica *(džumla mu'terida)* u Kur'anu

Umetnute rečenice su one koje se unose među druge dvije tijesno povezane rečenice ili među dijelove jedne iste rečenice. Umetnute rečenice se odvajaju zarezima od dijelova rečenice u koju se umeću. Ukoliko su u slaboj vezi sa onim što se iznosi u rečenici među čije

dijelove se umeću, onda se umetnute rečenice, riječi ili izrazi odvajaju crtama.[19]

I arapski jezik poznaje umetnute rečenice. Umetnutih rečenica ima i u Kur'anu. Evo nekih primjera:

Neki sljedbenici Knjige govore: 'Vjerujte početkom dana u ono što se objavljuje onima koji vjeruju, a zatim to na kraju dana porecite ne bi li i oni svoju vjeru napustili.

Ne vjerujte nikome, osim onima koji vašu vjeru slijede, - reci: ' Pravo uputstvo je jedino Allahovo uputstvo!' - da će iko dobiti to što ste dobili vi i da će vas iko u raspravi pred Gospodarom vašim pobijediti (Alu Imrān, 72 - 73).

Onima koji su vjerovali i za kojima su se djeca njihova u vjerovanju povela priključićemo djecu njihovu, a djela njihova nećemo nimalo umanjiti - svaki čovjek je odgovoran za ono što čini - i još ćemo ih darovati voćem i mesom kakvo budu željeli (Et-Tūr, 21 - 22).

Pa kad je rodi, reče: " Gospodaru moj! Ja sam žensko rodila!" - a Allah zna šta je rodila, žensko nije kao muško! - "i ime sam joj Merjema nadjenula" (Alu Imrān, 36). [20]

One koji budu vjerovali i dobra djela činili - Mi doista nećemo dopustiti da propadne nagrada onome koji je dobra djela činio - čekaju sigurno edenski vrtovi, kroz koji će rijeke teći... (El-Kehf, 30 - 31).

A oni koji budu vjerovali i dobra djela činili - Mi nikog ne zadužujemo mimo njegovih mogućnosti - biće stanovnici dženneta, u njima će vječno ostati (El-A'rāf, 42).

On je bio samo rob koga smo Mi poslanstvom nagradili i primjerom za pouku sinovima Israilovim učinili, - a da hoćemo, mogli bismo neke od vas u meleke pretvoriti da vas oni na Zemlji naslijede; - i Isa je predznak za Smak svijeta ... (Ez-Zuhruf, 59 - 61).

Mi smo naredili čovjeku da bude poslušan roditeljima svojim. - Majka ga njegova nosi i vehne li vehne, a i njegovo dojenje je dvije godine. - Budi zahvalan Meni i roditeljima svojim (Lukmān, 14).[21]

---

[19] M. Stevanović, *Gramatika srpskohrvatskog jezika,* Obod, Cetinje, 1980, str. 328 - 332; Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika,* 80.

[20] Kazvīnî, *El-Īdāhu fi 'ulūmi-l-belāga,* 1 / 208.

[21] Kazvīnî, navedeno djelo, str. 1 / 206;Haddādî, navedeno djelo, 348 - 351; Muhammed Abdulhālik Udajma, *Dirāsetun li uslūbi-l-Kur'ani-l-kerimi,* Kairo, daru-l-hadīs, bez datuma izdanja, str. 11 / 320 - 328 (odjeljak: *El-Džumla el-mu'terida*).

12. Pogodbena rečenica *(džumla šartijja)* u Kur'anu

U arapskom jeziku pogodbena rečenica se sastoji iz dva dijela. Prvi iskazuje pogodbu, a drugi posljedicu. Ovakvih rečenica u Kur'anu ima dosta. U nekim kur'anskim ajetima prvi dio rečenice je ispušten, a u drugima njen drugi dio. Evo nekih primjera koji će nam to najbolje ilustrirati:

A i kada bi se, doista, Kur'anom brda pokrenula ili njime Zemlja smrvila ili mrtvi dozvali... Ali, Allahu pripada sve (Er-Ra'd, 31).

U ovom ajetu je ispuštena posljedica i ona se podrazumijeva: A i kada bi se, doista, Kur'anom brda pokrenua ili njime Zemlja smrvila ili mrtvi dozvali, oni opet ne bi vjerovali...

Onog koji zaniječe Allaha, nakon što je u njega vjerovao, - osim ako bude na to primoran a srce mu ostane čvrsto u vjeri, - ... One kojima se nevjerovanje bude mililo stići će srdžba Allahova i njih čeka patnja velika (En-Nahl, 106).

U prvoj pogodbenoj rečenici spomenut je uvjet, a posljedica izostavljena. Međutim, posljedica iz druge pogodbene rečenice ukazuje na ovu koja je izostavljena, kao da je rečeno: Onog ko zaniječe Allaha, nakon što je u Njega vjerovao, čeka Allahova srdžba.

Pa zar je onaj kome je njegovo ružno djelo prikazano lijepim, a i on ga smatra lijepim... Allah u zabludi ostavlja onoga koga hoće, a na pravi put ukazuje onome kome hoće... (Fātir, 8).

Pogodbena rečenica, u kojoj je posljedica izostavljena, kao da je rečeno: Pa zar je onaj kome je njegovo ružno djelo prikazano lijepim, a i on ga smatra lijepim, kao onaj koji je upućen na pravi put.

A ako oni okrenu glave... tvoje je samo da jasno objavljuješ (En-Nahl, 82).

Pogodbena rečenica u kojoj je posljedica ispuštena: A ako oni okrenu glave, Mi ćemo ih kazniti...

Pogodbenih veznika ima više , a među njima su najviše u upotrebi: *in* (ako), *izā* (ako, kad) i *lev* (da). Na nekim se mjestima u Kur'anu u jednom ajetu nađu po dva ili više pogodbenih veznika, kao npr.:

I kad dopustimo ljudima da se blagodatima naslađuju, oni im se obraduju, a ako ih pogodi nevolja, zbog onoga što su njihove ruke činile, odjednom očajavaju (Er-Rum, 36).

U ovom ajetu je pogodbeni veznik *izā* (kad) upotrijebljen sa rahmetom, što znači da će rahmeta biti od strane Allaha, dok je pogodbeni veznik *in* (ak.) upotrijebljen sa nevoljom *(sejjietun)*, što znači da će nevolja od strane Allaha malo biti, a ona, i ako dođe, doći će zbog onoga što su ljudske ruke činile.[22]

13. Upotreba glagolskih oblika u Kur'anu

a) Perfekt u značenju futura

Ono što je Allah odredio - dogodiće se (En-Nahl, 1); etā u značenju *je'tī.*

Pod Allahovom odredbom misli se na kaznu koja će stići idolopoklonike i kaže se doslovno da je došla, a izražena je glgolom *etā.* U arapskom jeziku vrlo često se glagolom u prošlom vremenu izražava radnja ili zbivanje koje će se dogoditi u budućnosti, kao što je slučaj sa ovim i mnogim ajetima.

Iz njihovih grudi ćemo zlobu odstraniti (El-A'rāf, 43).

I stanovnici dženneta će stanovnike vatre dozivati (El-A'rāf, 44); nādā u značenju *junādī.*

b) Futur u značenju perfekta

I što su ni krive ni dužne vjerovjesnike ubijali (El-Bekare, 61); ve jaktulūne u značenju *ve katelū.*

Pa zašto ste još ranije neke Allahove vjerovjesnike ubijali, ako ste vjernici bili? (El-Bekare, 91); fe lime taktulūne u značenju *fe lime kāteltum.*

A Gospodar tvoj nije uništavao naselja dok u njihov glavni grad nije poslao poslanika, koji im je dokaze naše kazivao (El-Kasas, 59).

---

[22] Haddādī, nav. dj., 239; Mustafa Redžeb, *Lugatunā,* odjeljak: *Hazfu dževābi-š-šarti,* 114; Abbas Hasa, *En-Nāhvu-l-vāfī,* 4 / 336 i dalje.

Allah navodi kao primjer grad, bezbjedan i spokojan, kome je u obilju dolazila hrana sa svih strana, a koji je nezahvalan na Allahovim blagodatima bio (En-Nahl, 112); je'tīha odnosno *etāha.*

14. Upotreba participa u Kur'anu

a) Particip aktivni u značenju participa pasivnog

Od Allahove kazne niko danas zaštićen neće biti, osim onoga kome se On bude smilovao (Hūd, 43); la 'āsime odnosno *la ma'sūme.* Particip aktivni: *'āsim,* koji zaštićuje, upotrebljen je ovdje u značenju participa pasivnog: *ma'sūm,* zaštićen.

Slično je upotrijebljeno: *dāfik* umjesto *medfūk* i *kāziba* umjesto *makzūba* u primjerima iz Kur'ana *(Et-Tārik, 6; El-Vāki'a, 2),* zatim *el-hāfira* umjesto *el-mahfūra* i *sedždžādžen* umjesto *mesdžūdžen* opet u primjerima iz Kur'ana *(En-Nāzi'āt, 10; Amme, 14).*

b) Particip pasivni u značenju participa aktivnog

A kada čitaš Kur'an Mi, između tebe i onih koji ne vjeruju u drugi svijet, stavimo zastor koji zaklanja (El-Isrā', 45).

Hidžāben mestūren odnosno *hidžāben sātiren.* Particip pasivni *mestūr,* zaklonjen, ovdje je upotrijebljen u značenju participa aktivnog *sātir,* koji zaklanja.

Slično je upotrijebljeno: *ma'tijjen* umjesto *ātijen* i *meshūren* umjesto *sāhiren* u primjerima iz Kur'ana *(Merjem, 61; El-Isrā', 101).*[23]

---

[23] Haddādî, *El-Medhal,* 269 - 272; Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika,* 100

Jusuf Ramić, Ph. D.,
full professor

FROM THE INTRODUCTION TO THE QUR'AN

(Summary)

The Arabic language has certain peculiarities that make it different from all other languages. Those peculiarities are present in the Qur'anic language, as well. This paper deals with them in the sections under the following titles:

1. The uses of singulars in the meaning of pluarals in the Qur'an.
2. The uses of plurals in the meaning of singulars in the Qur'an.
3. The uses of duals in the meaning of singulars in the Qur'an.
4. The uses of plurals in the meaning of duals in the Qur'an.
5. Antonymity in the Qur'an.
6. Synonymity in the Qur'an.
7. Repetitions in the Qur'an.
8. Word order in the Qur'an.
9. Prepositions in the Qur'an used in the meaning of other prepositions.
10. Conjunctions in the Qur'an used in the meaning of other conjunctions.
11. Inserted sentences in the Qur'an.
12. Conditional sentences in the Qur'an.
13. The uses of verbal forms in the Qur'an.
14. The uses of participles in the Qur'an.

Dr. Rešid Hafizović,
docent

Mikrokozmička dimenzija *tawhida* u šiizmu

Na svakoj razini svog samorazglašavajućeg i samoozbiljujućeg Bitka Duh Božiji se otkrivao u analitički raspršenim obrisima i konturama, jedino u prostoru mikrokozmičke perspektive njegovo lice je sintetički sukusiralo potpunu svjetlost svoga *Lica* i sve nijanse duginih boja. Mikrokozmos je jedina forma Univerzalnoga Očitovanja nad kojom je božanska stvaralačka Volja ozbiljila svoj cjelovit životvorni ples , svoje najraskošnije egzistencijalno ruho i svoje najsavršenije egzistencijalno-sapijencijalno razuđenje. Čovjek Božiji, čija narav raste po mjeri Duha Božijeg, jedini je duhovni svjedok Božiji na nebesima i na Zemlji u čije stvaranje su upregnute "obje ruke Božije", koji razumije tajne *desnog i lijevog Džibrilova krila*, koji proniče u metajezički i svetojezički mudroslovni pjev Anđela Objave i Anđela Spoznaje, i koji je kadar svjedočiti o unutarnjim i izvanjskim zbiljama svjetova s ovu i s onu stranu zvijezda, poglavito o svjetovima koji se razliježu njegovom vlastitom vertikalom i horizontalom. Činjenica je da je šiijska interpretativna tradicija identificirala cjelovitu metagenezu univerzalnog adamovskog lica u njegovu metafizičkom, metakozmičkom i metapovijesnom obziru, razmatrajući, naporedo s tim, najprofinjenije detalje unutarnje fizionomije Duha Božijeg u *sjenci Adamova lica*, i Adamova lica u svjetlosnom obrisu *Lica Božijeg*, ali valja kazati da cjelovitost i ljepota hermeneutičkog zahvaćanja šiijske duhovne tradicije u razviđanju čvorišnog odnosa jednotnosti božanske Biti (*Tawhid Ad-Dat*) i jedinstva božanskog Bitka (*Tawhid As-Sifat*), unutar Univerzalnog Očitovanja razuđenog božanskog Bitka, svoje posvemašnje interpretativno punoljetstvo i sadržinsku puninu zadobiva u svom raz/govoru o mikrokozmičkom obziru univerzalnog adamovskog lica i, na taj način, o mikrokozmičkim egzistencijalnim jekama božanskog *Tawhida* koji, stvaranjem čovjeka *na vlastitu sliku*, postavlja zasvodni, krunski, *crni kamen* na svjetlosni hram svog posvemašnjeg

samoozbiljenja. Učinivši svjetlost Džibrilova lica, koje u sebi sukusira svjetlosti svih deset *Velikih Riječi* Duha Božijeg (*Angeles intellectuales*), samim metafizičkim korijenom njegove kozmopovijesne osobnosti, Duh Božiji je tako u transcendentno središte Duhovnog Adama (*Adam Ruhi*) položio ono što će za vijeke ostati da prebiva u njemu kao njegova "vlastita" *natura aeterna* ili *natura authentica*. Tako će univerzalno adamovsko lice zadobiti svoj *metakozmički obzir* uosobljen u licu *Adama-Istinskog Čovjeka* (Adam kao *Insan Haqiqiyy)* odveć anđeoskog lica. Nadalje, postavljajući svjetlost *Srednjih Riječi* (*Angeles caelestes*) u čvorišni prostor univerzalnog adamovskog lica, ondje gdje se miješaju svjetlosti i sjene čovjekove vertikale i horizontale, to jest usred ljudskoga srca gdje prjestoluje Gospodar svih svjetova, Duh Božiji je na taj način oblikovao *metapovijesni obzir* lica *Primordijalnog Adama* (*Adam Al-Awwal*) uosobljen u naslovu *Anthropos ideales* ili *Anthropos perfectus* (*Adam* ili *Insan Kamil*). Najzad, polažući dugina svjetla *Malih Riječi* božanskoga Uma u središte adamovske horizontale što se zove idealnom dušom svih svjetova (*Anima universalis* ili *An-Nafs Al-Kulliyya*), u čije unutarnje prostore staju egzistencijalne jeke i svjetlosni prijelomi svih duginih boja, Duh Božiji je na taj način profilirao *kozmopovijesni* ili *mikrokozmički* obzir univerzalnog adamovskog lica.

Makar se čini da je mikrokozmička dimenzija božanskog *Tawhida* najneznatnija gledano iz metafizičke ili metapovijesne perspektive univerzalnog lica, valja kazati da je ona najsavršenija, jer je Duh Božiji u svome samorazglašavanju i prelaženju iz analitičkog obzorja adamovske metagenealogije napokon prešao u polje sintetičkog obzorja adamovskog lica unutar kojeg se Duh Božiji najcjelovitije i najpotpunije smirio u krunskom, idealnom i najzbiljskijem simbolu vlastitog svetopovijesnog, kozmopovijesnog i mikrokozmičkog *uosobljenja*. Mikrokozmički obzir univerzalnog adamovskog lica čini jedino uglačano ogledalo u čijem sjaju se ne odsijevaju samo svi svjetovi s ovu i s onu stranu silaznoočitujuće vertikale božanskoga Bitka, nego se ondje odsijeva i ponazočuje i nadosobno i samomotreće lice Duha Božijega. U krunskom obličju adamovskog lica, mikrokozmičkog lica smirena su tri najuzvišenija duhovna dara na koja se oslanja i sam božanski Bitak u svijetu oblika, a to su: istina, ljepota i vrlina. Ta tri dara imaju svoje egzistencijalno uosobljenje u cjelovitoj adamovskoj genealogiji. U metafizičkom/metakozmičkom obziru njegova lica položena je punina istine, u metapovijesnom obziru punina ljepote, a u svetopovijesnom/mikrokozmičkom obziru miruje sadržinska punina vrline. Za tri gore spomenute konture univerzalnog adamovskog lica preko kojeg Duh Božiji razvija i vlastitu fenomenologiju kroza sve planove vlastitoga bitka, Duh Božiji istodobno zacrtava i metakozmičko, hijerokozmičko i svetopovijesno obzorje vlastitih imeničkih i atributivnih enuncijacija. Metafizički obzir

adamovskog lica, shodno izvornoj interpretativnoj tradiciji šiizma, svoj potpuni identitet prepoznaje u antropološkom naslovu *Homo verus*, metapovijesni obzir u naslovu *Homo perfectus*, a svetopovijesni/mikrokozmički obzir adamovskog lica prepoznaje u naslovu *Homo politicus*, jer duh Adamov u svojoj metafizičkoj zavičajnosti je nosilac ovlasti *Imama*, u metapovijesnoj zavičajnosti je nosilac ovlasti *Rasula*, a u svetopovijesnoj, mikrokozmičkoj zavičajnosti on je nosilac ovlasti *Halife*.[24]

Univerzalno adamovsko lice u sve tri gore rečene dimenzije *Tawhida* se upotpunjuje i na način najljepše slike božanskih Imena i Atributa, to jest upotpunjuje se u svetopovijesnom Adamu, u Adamu naših vremena, u postrajskom Adamu, u Adamu kao mikrokozmosu *par excellence*. U svojoj najdubljoj osobnosti založen neprozirnom dubinom *crne svjetlosti* Duha Božijeg, u svojoj vertikali i horizontali profiliran snagom *bijelog svjetla* i obojenim nijansama duginih boja, mikrokozmički Adam kao Savršeni Čovjek (*Al-Insan Al-Kamil*), ukrašen darovima *Imamata*, *Risalata* i *Halifata* i svim duhovnim darovima koji se nepretrgnuto izvijaju iz svake od ove tri duhovne ovlasti, na način raskošne sinteze svojim duhovnim, duševnim i tjelesnim hramom jednovremeno obujmljuje metakozmos, makrokozmos i hijerokozmos. Njegov temeljni bitak je postavljen tako da proseže kroza sve razine razuđenog i u svim pravcima i perspektivama razlivenog božanskog Bitka ponuđenog, kao neizmjerni i neiscrpivi bivstvodavni dar svjetovima u slikama i obzirima višestruko profiliranog *Tawhida*. Njegov najzbiljskiji identitet se prepoznaje u imenu *mekanskog Dječaka*, Muhammada (a.s.), čija metageneza istinski obilježava metakozmičke, metapovijesne i svetopovijesne konture univerzalnog adamovskog lica, kako to i sami naslovi za metakozmičko, metapovijesno i svetopovijesno razdoblje šiijske adamologije po sebi svjedoče: muhammadanska zbilja (*Al-Haqiqa Al-Muhammadiyya*), muhammadanska svjetlost (*An-Nur Al-Muhammadi*) i muhammadanska narav (*At-Tabi'a Al-Muhammadiyya*). Svetopovijesno i kozmopovijesno razuđeno adamovsko lice, uosobljavano kroz cijelu hijeropovijest u licima 124000 glasonoša Riječi Božije, to jest u 124000 dimenzija božanskoga *Tawhida*, ustrajno je bivalo ozračeno svjetlom ahmedovsko-muhammedanskog lica unutar kojeg je Duh Božiji smirio svu slavu, ljepotu, dobrotu, pravičnost i istinitost svog bivstvodavnog plesa od *Mundusa imaginalisa* (*Al-'Alam Al-Mitali*) do *Mundusa visibilisa* (*Al-'Alam Aš-Šahada*). Kao savršena primateljka (*Al-Qabil Al-Qulliyy*) nadnaravnih i naravnih zbilja božanskoga Bitka Savršeni Čovjek srcem svojim opseže Prijestolje (*'Arš*), svojim jastvom obgrljuje Podnožje

---

[24] Suhrawardi, *La Bruissement des ailes de Gabriel*, Teheran-Paris, 1976, pp. 76-81; H. Corbin, *En islam iranien*, II, Teheran-Paris, 1974, pp. 294-307; *En islam iranien*, IV, pp. 267- 274.

(*Kursiyy*), svojim duhovnim dostojanstvom i položajem svladava Graničje između ovoga i onoga (*Sidra Al-Muntaha'*), svojim umom obuhvaća Uzvišeno Pero (*Al-Qalam Al-A'la*) svojom dušom *Tabulu secretu* (*Al-Lawh Al-Mahfuz*), svojom prirodom prva počela (*Al-'Anasir*), svojim perceptivnim silama *Materiu primu* (*Al-Hayula*), svojim skeletom *Meteriu secundu* (*Al-Haba'*), svojim mislima obzorje Atlasa, svojom pronicljivošću obzorje zvijezda, svojom duhovnom energijom (*Himma*) sedmo nebo, svojim mnijenjem (*Wahm*) šesto nebo, svojim naumom peto nebo, svojim raz/umijevanjem (*Fahm*) četvrto nebo, svojom imaginacijom (*Hiyal*) treće nebo, svojim mišljenjem (*Fikr*) drugo nebo i svojim pamćenjem (*Hifz*) prvo nebo. Potom, Savršeni Čovjek čulom opipa opseže Saturn, svojim imunitetom obuhvaća Veneru, pokretnim silama Mars, spekulacijom Sunce, čulom okusa Veneru, čulom mirisa Merkur, čulom sluha Mjesec, toplotom dohvaća obzorje vatre, hladnoćom obzorje vode, vlažnošću obgrljuje obzorje zraka, a suhoćom obgrljuje zemlju. Nadalje, umskim silama Savršeni Čovjek opseže anđele, zloslutnim šaptanjem obgrljuje džine i šejtane, životinjska carstva svojom animalnom prirodom; simbol lava doseže silama smionosti, simbol lisice snagom lukavosti, simbol vuka silom prijetvornosti, simbol majmuna snagom zavisti, simbol miša svojstvom gramzivosti. . . . Nadalje, Savršeni Čovjek , kao mikrokozmos, svojom egzistencijalnom sveobuhvatnosću i posvemašnosću vlastitoga bitka u sebi smiruje simbol ptičijeg carstva snagom svojih duhovnih moći, simbol ognja svojstvom žučne tvari, simbol vode odlikom sluzave tvari, simbol životvornog daha svojstvom krvne tvari, simbol zemlje odlikom tamne tvari, simbol sedam mora svojstvima pljuvačke, sline, znoja, nosne sluzi, suza, mokraće, a sve to skupa opseže limfa, stalno cirkulirajuća tvar u rasponu krvi, vena i kože. . . . . Posvemašni bitak Savršenog Čovjeka se, jednostavno, tako razlijeva sve do svijeta minerala.[25]

Fatimijska i alamutska adamologija, motrena u središtu Savršenog Čovjeka, kao mikrokozmičkog obzira božanskog *Tawhida*, ima svoju zasebnu fizionomiju i posve drukčije silazno-očitujuće konture Duha Božijeg. Fatimijska adamologija, naime, metagenezu Savršenog Čovjeka zapodijeva sa lancom od deset inteligencija, prepoznajući u prve dvije inteligencije Primordijalno Načelo (*As-Sabiq*) i Univerzalnu Dušu (*At-Tali, Al-Munba'it Al-Awwal*). Naporedo sa metakozmičkim i metapovijesnim nizom adamovskog lica fatimijska tradicija razvija i makrokozmičke dimenzije adamovske metageneze prepoznatljive u najvišem nebu (*Al-Falaq Al-A'la*), nebu nepomičnih zvijezda, Saturnovu

---

[25] 'Abd Al-Karim Al-Gili, *Al-Insan Al-Kamil*, II, Bayrut, 1981, str. 71-78; usp. H. Corbin, *Trilogie ismaelienne, Symboles choisis de la Roseraie du Mystere*, chap. *L'Objet de la Quete*, Paris, 1965, pp. 40-51.

nebu, Jupiterovu nebu, Marsovu nebu, Sunčevu nebu, Venerinom nebu, Merkurovu nebu, Mjesečevu nebu, nebu podno mjesečeve sfere. Alamutska adamologija u sebi jednovremeno spreže metakozmičku i makrokozmičku dimenziju Savršenog Čovjeka u sljedećem poretku: Božanska zapovijed (*Amr ilahi*), stvaralački Logos (*Kalima*), prva Inteligencija (*'Aql kulliyy*) ili kozmička Inteligencija, Duša svijeta (*Nafs kulliyy*) itd.. Što se tiče svetopovijesnog obzira Savršenog Čovjeka kao mikrokozmičkog svjedoka posvemašnjeg *Tawhida* božanskoga Bitka, on se također razlikuje kod fatimijskog adamološkog obrasca i onog alamutskog. Kod fatimija, naime, hijerokozmos i hijeropovijest se sastoje od veoma razuđenih kontura adamovskog lica kao krunskog lica Duha Božijeg u njegovu samoozbiljujućem punoljetstvu. Najprije slijedi lice poslanika koji naviješta (*Natiq*), potom slijedi *Prvi Imam* određenog svetopovijesnog ciklusa (*Asas*), potom dolazi *Imam*, zatim *Bab*, pa *Huggat*, dostavljač poziva (*Da'i Al-Balag*), općeniti pozivalac (*Da'i Al-Mutlaq*), pozivalac ograničene misije (*Da'i mahsur*), općenito oglašavanje (*Ma'zun mutlaq*), ponovno oglašavanje ograničene važnosti (*Ma'zun mahsur mustagib*). Kod ismailija nakon Alamuta hijerokozmos se također stapa u jedinstven mikrokozmički tok na čijem izvorištu stoji *Imam*, potom slijedi *Huggat*, potom poslanik pozivalac (*Da'i*), zatim slijedi razdoblje velikog poziva (*Ma'zun akbar*), razdoblje malog poziva (*Ma'zun asgar*) i razdoblje novog izabranika (*Mustagib*). Nijedna varijanta gore izložene adamologije, ma kojem šiijskom interpretativnom toku pripadala, nikako se ne smije zamišljati u prostornoj ili vremenitoj perspektivi, to jest svetopovijesnoj, svetogeografskoj i kozmopovijesnoj, već se isključivo ima zamišljati unutar svetojezičke perspektive, unutar literarnog hijerokozmosa Svete Knjige, ukoliko je sadržaj Svete Knjige sukusiran i uosobljen u svaki mikrokozmički obzir univerzalnog adamovskog lica, to jest unutar Savršenog Čovjeka kao *Imama*, *Rasula* i *Halife*, kao Univerzalne Primateljke sve božanske mudrosti, čije *Velike*, *Srednje* i *Male Riječi* prebivaju u njegovu mikrokozmičkom bitku kao *Hramu* u kojem prebiva svjetlost Duha Božijeg i kao *Prijestolju* na kojemu Duh Božiji izvodi svoj životvorni ples u egzistencijalnom ruhu od devedeset i devet njegovih lijepih imena i u odori sačinjenoj od sedamdeset tisuća velova od *bijele svjetlosti* i isto toliko od *one crne*. Krunska ljepota, naime, šiijske adamologije, u sva tri njena glavna interpretativna toka, i jest u činjenici koja nam posvješćuje najegzistencijalniji duhovni proces u kojemu dozrijeva Riječ Božja činom svog sveobuhvatnog simboliskog i stvarnog samo/ozbiljenja u čvorišnom prostoru Savršenog Čovjeka kao žive slike i krunskog simbola svetopovijesne sapijencijalne i egzistencijalne zavičajnosti, uklona i vječitog smiraja Duha Božijeg. Svaka egzistencijalna razina Savršenog Čovjeka kao mikrokozmičke slike Duha Božijeg u sebi sukusira po jedno

svetopovijesno razdoblje i, rekli bismo, starosnu dob Svete Knjige i njenog Bogom izabranog, pozvanog i odnjegovanog glasonoše.

Mikrokozmički obzir Savršenog Čovjeka kao hijerokozmosa nudi sliku o Adamu naših vremena unutar kojeg je sukusirana Sveta Knjiga kao takva u svom svetojezičkom, svetopovijesnom i svetogeografskom profiliranju. Adam naših vremena kao pojedinac i cijeli ljudski rod, kao sukus Lica Božijeg i lica svijeta, u sebi zrcali ezoterijske dubine Svete Knjige u njenom svetojezičkom ruhu na jednak način kao što zrcali ezoterijske dubine Svete Knjige u njenom metakozmičkom i kozmopovijesnom uosobljebnju. Temeljna svetopovijesna silnica koja povezuje sva ključna razdoblja povijesti božanske Objave, prepoznatljiva u likovima sedam velikih glasonoša Riječi Božije čijoj poslaničkoj misiji je pripadala sudbinska odluka u promicanju vječnog božanskog Nauma, upravo ta silnica predstavlja vertikalnu osovinu hijerokozmičkog adamovskog lica, Adama kao žive slike vječnog sadržaja Svete Knjige (*Al-Kitab Al-Qur'ani*). Sedam velikih svetopovijesnih likova poznatih po naslovu *Ulu-l-'Azm*, među koje se ubraja Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Dawud, 'Isa i Muhammad (a.s.), ne predstavljaju samo sedam temeljnih duhovnih kontura Duha Božijeg ušatorenog u Adamu svetopovijesnog ciklusa, već jednovremeno predstavljaju sedam ezoterijskih dimenzija Svete Knjige koje svoj egzistencijalni uklon pronalaze u sedam temeljnih obzira Adamova unutarnjeg bitka. Skupa s tim se u svijetu Adamove intime ozbiljuje i ideja vremena u smislu silazno-izlijevajuće vertikalne ritmike Duha Božijeg (*Tanazzulat*) kojom on *vremenuje* vlastiti svetopovijesni *rast*, kao i ideja prostora u smislu pravolinijski-razlijevajuće, horizontalne ritmike Duha Božijeg (*Tagalliyyat*) kojom on u/prostoruje svoju svetogeografsku prisutnost i slavu. Pošto je ideja gore rečenog vremenovanja ponajprije jedan duhovni proces ili duhovno događanje koje posve sukladira vidljivom, fizičkom događanju, tad je jasno da ideja vremenskog u tom procesu ozbiljuje svoju vlastitu ritmiku kroz dvostruki vremenski profil: kroz vrijeme koje se zove fizičkim ili horizontalnim vremenom (*Zaman afaqi*), i kroz vrijeme koje se zove psihičkim vremenom (*Zaman anfusi*), vremenom unutarnjeg duševnog svijeta, koje se na najizravniji način tiče egzistencijalne, silazno-očitujuće, uzlazno-spoznajne, horizontalno-vertikalne, nadnaravno-naravne, metaforičko-zbiljske ritmike onoga što jest ideja pola, (*Qutb*), simbol imama (*Imam*), metafora poslanika (*Rasul*), naslov halife (*Halifa*), zbiljnost same duše (*Nafs*) unutar raskošnog adamovskog lica u nama. Riječ je o onoj temeljnoj duhovnoj osovini koja proseže i dominira unutar svakog od sedam mikrokozmičkih nebesa, dvorova, prijestolja ili obzorja adamovskog hijerokozmosa, o duši koja razuđujućim rastom duginih boja prekriva prostor od mineralnog svijeta adamovskoga tijela, do anđeoskog i inteligibilnog, umskog svijeta njegova duha.

Prvo od sedam obzorja, prijestolja ili dvorova, koji iscrtavaju unutarnju, odveć suptilnu fizionomiju adamovskog lica, jest jedna prozirna, tečna kontura koja istječe iz Sfere nad sferama (*Falaq al-Aflaq*), iz Duše svijeta bez posredničkog sudjelovanja u tome ostalih sfera, planeta ili počela adamovskog mikrokozmičkog hijerokozmosa. Ta kontura se počinje oblikovati tek onda kada se dovrši proces fizičkog oblikovanja adamovskog lica. Tu konturu šiijska interpretativna tradicija oslovljava kao *Latifa qalabiyya*, što bi odgovaralo svojevrsnom profinjeno oblikovanom embrionu jednog novog, unutarnjeg, nevidljivog tijela. Simbolička fiziologija šiizma stoga ovo unutarnje carstvo ili prvu konturu tog duševnog carstva oslovljava znakovitim naslovom: *Adam tvoga bića.*

Druga profinjena kontura svojom egzistencijalnom razinom odgovara samoj duši, zbog čega se i zove *Latifa nafsiyya.* Ondje nije izvorište duhovnih čina, već vrelo vitalnih, organičnih čina (*Anima sensibilis et vitalis*), stjecište neurednih želja i ružnih požuda (*Nafs ammara*). Simbolički gledano, ova kontura je u stanju stalnog korigiranja, dokazivanja i suprotstavljanja neurednim silama adamovskog fizičkog tijela, poput svetopovijesne sudbine koju je imao poslanik Nuh, zbog čega u tradiciji šiijskog razmišljanja i jest oslovljena *Nuhom tvoga bića.*

Treća suptilna kontura predstavlja carstvo srca (*Latifa qalbiyya*) unutar kojega se oblikuje nukleus svojevrsnog duhovnog potomka koji je tom carstvu isto što i biser školjci. Taj osebujni duhovni biser nije drugo doli istinski ego, vlastita i istinska osobnost (*Latifa ana'iyya*). Pošto ovu konturu krajnje njegovani sufijski genij u sebi voli doživljavati kao svojevrsno čedo, tu stoga i prepoznajemo temeljni razlog zbog kojega je rečena kontura ili duhovni biser oslovljen *Ibrahimom/Abrahamom tvoga bića.*

Četvrta kontura se odnosi na ono središte što se oslovljava čistom tajnom-*Sirr* (*Latifa sirriyya*), ušćem onog nadsvjesnog. To je osebujni duhovni teatar u kojemu se odvija krajnje povjerljiv, sasvim otajstven raz/govor (*Munagat*), sinajski mistični pjev taze otkrivenog psalma, zbog čega se ova kontura oslovljava *Musaom/Mojsijem tvoga bića.*

Peta profinjena kontura jest carstvo čistoga Duha - *Ruh* (*Latifa ruhiyya*). Zbog uzvišenosti i plemenitosti egzistencijalne razine na kojoj jest, u tradiciji mišljenja je ta kontura oslovljena zastupnikom Duha Božijeg ili *Dawudom/Davidom tvoga bića.*

Šesta kontura profinjene fizionomije adamovskog lica svojevrsni je *arcanum* (*Hafi, Latifa hafiyya*). To je ono duhovno središte koje biva izloženo duhovnom zračenju nadahnuća Duhom Svetim. U hijerarhijskim postajama *walayata* to je ona duhovna razina koja označava stanje ulaska

u carstvo duhovne vlasti poslanstva (*Nubuwwa*). Ta kontura se stoga oslovljava *'Isaom tvoga bica*. Ona upravo naviješta Ime Božije svim drugim duhovnim konturama i njihovim odlikama. I ne samo da naviješta Ime Božije, već i posljednjeg izabranika Božijeg, *Poslanika-Paracleta* koji dolazi da zapečati svetopovijesnu dramu (*Hatam An-Nubuwwa*) (*Qur'an, III, 6*).

Sedma kontura adamovskog unutarnjeg lica, napokon, najizravnije se odnosi na božansko središte adamovskog bitka, na vječni žig adamovske osobnosti (*Latifa haqiqiyya*), koji se oslovljava *Muhammadom tvoga bića*. To carstvo Božanskog u sebi obgrljuje i skriva onaj dragocijeni *muhammadanski biser*, to jest onaj profinjeni organum istinskoga *Ega*, onaj nukleus koji se oblikuje u srčanom središtu, u *Ibrahimu tvoga bića*. To što svi qur'anski stavci poslanika Muhammeda (a.s.) vazda stavljaju u izravan odnos sa poslanikom Ibrahimom (a.s.) je čin koji nam pruža izvanredan primjer svojevrsne svetopovijesne interiorizacije ili interiorizacije svetopovijesne drame koju je posve uspjela odmisliti duhovna hermeneutika Samnanija, interiorizirajući na taj način horizontalnu dimenziju svetopovijesnoga vremena (*Zaman afaqi*) unutar duševne dimenzije vremenovanja svetopovijesne drame (*Zaman anfusi*), pružajući tako duhovni obrazac po kojemu se vidi kako Muhammedov (a.s.) religijski genij svetopovijesno izvire iz Ibrahimova (a.s.) religijskog genija, koji nije ni židovski ni kršćanski, već monoteistički, *muslimanski* (*Qur'an, III, 60*).[26]

Usredsređujući se na središnji prostor mikrokozmosa, Duh Božji u svom sapijencijalnom i egzistencijalnom samorazglašavanju svoju svjetlost i njene razuđene dugine boje preusmjerava iz metakozmosa, makrokozmosa i hijerokozmosa i smiruje ih u unutarnjim svjetovima mikrokozmosa. Dovršivši ispisivanje hronike o vlastitoj nebesko-zemaljskoj drami pod vidom simboličkog metakozmičkog ruha Pera i Ploče (*Umm Al-Kitab*), pod vidom neuglačanog makrokozmičkog ogledala prirodnih svjetova (*Al-Kitab Al-Afaqi*) i pod vidom hijeropovijesnog svetojezičkog znakovlja (*Al-Kitab Al-Qur'ani*), Duh Božiji svoje samoozbiljenje odlučuje krunski dovršiti u živoj intimi adamovskog lica koje, stoga, i jest najsličnije nevidljivom i nadnaravnom *licu* Duha Božijeg. Tako nastaje četvrta kontura ili krunski oblik Svete Knjige (*Al-Kitab Al-Anfusi*) ili *Liber symbolicus* u licu *Svjetlosnog Čovjeka* (*Adam nurani*). Njegova razumna ilovača, koja uosobljuje lice poslanika Adama (a.s.), zrači *crnom svjetlošću*; njegova vitalna duša, koja uosobljuje simboliku *nuhovskog lica*, isijava *plavom svjetlošću*;

---

[26] H. Corbin, En islam iranien, III, knjiga IV; L'Idee du Paraclet en philosophie iranienne, Roma, 1970; L'Homme de lumiere dans le soufisme iranien, Paris, 1961, pp. 179-185.

srčano carstvo, koje uosobljuje *ibrahimovsko lice*, zrači *crvenim svjetlom*, a obzorje onog nadsvjesnog, koje u sebi smiruje simboliku *musaovskog lica*, emitira *bijelu svjetlost*; prostor Duha, koji izražava simboliku *davudovske osobnosti* u adamovskom bitku, isijava *žutu svjetlost*, dočim kraljevstvo onog otajstvenog, koje nije drugo doli sinonim za *isaovsku prirodu* unutar adamovskog lica, zrači *svjetlucavocrnu svjetlost*; najzad, unutarnje božansko središte univerzalnog adamovskog lica, koje je sinonim za njegov muhammedanski egzistencijalni obzir, isijava *jarkozelenu svjetlost*, budući da je blještavozelena svjetlost najprimjerenija i najbliža otajstvu *Tajne nad tajnama*. Apsolutna svjetlost Riječi Božije, koja je u svom svetopovijesnom dešavanju vlastito punoljetstvo doživjela u qur'anskom razdoblju samoobjave Božanskog, nije tek pasivnim odsijevanjem uprisutnjena u univerzalnom adamovskom licu, u čvorišnom prostoru ljudske osobnosti kao krunskom simbolu raskoši i ljepote Duha Božijeg u svijetu Bitka, već je ona ondje, svojim svjetlosnim obzirima, temeljni sudionik one velike drame što ju je Duh Božiji zametnuo metapovijesnom promocijom ideje što se adamovskim licem ili čovjekom zove, oblikovanim po *Urneku* Božijem. Najdublji smisao Svete Knjige koja je u mikrokozmosu uosobljena na način Svjetlosnog Čovjeka, ogleda se u tome što njena svetopovijesna dramatika se ne zaustavlja samo na razini onog svetopovijesnog ili na intuitivnom licu izabranih glasonoša Riječi Božije, nego se njeni sapijencijalni i egzistencijalni naboji slijevaju u središte svakog pojedinačnog adamovskog lica s ciljem da se ondje, snagom navlastito življenog iskustva vjere, svaka duša živa, svaka pojedinačna razumna ilovača sretne licem u lice sa svakim svetopovijesnim vremenom Duha Božijeg, sa svakom pojedinačnom sudbinom glasonoše Riječi Božije koji je poslan tom razdoblju, i sa svakim profilom nadosobne osobnosti Duha Božijeg, čiji svetopovijesni profil je očitovan naraštaju tog svetopovijesnog vremena. Makar je riječ o dramatičnoj razigranosti svjetlosnih simbola u duhovnom teatru Čovjeka od Svjetlosti (*Adam nurani*), valja imati na umu činjenicu, koju nam stalno posvješćuje šiijska interpretativna tradicicija, da pod raskošnim znakovljem tih svjetlosnih simbola djeluje sama zbilja božanskog Duha-Objavitelja. Svaka pojedinačna slika univerzalnog adamovskog lica u nama proživljava i doživljava sudbinu Riječi Božije koja je u *crnoj svjetlosti* ponuđena Adamu naših vremena, prvom čovjeku i prvom poslaniku. Krečući se zajedno sa svjetlotvornim hodom Riječi Božije kroz svetopovijesna vremena, svaka duša živa, i nakon zvanično okončane božanske Objave na način literarizirane Riječi Božije, svoj duhovni rast primjerava svetopovijesnom ritmu Objave i usmjerava ga ka podnevu, duhovnoj zrelosti i punoljetstvu na sliku njenog vlastitog punoljetstva. No, kako veli Samnani, prije nego li stigne do rečenog

punoljetstva, do izgubljenog zemaljskog raja, svaka pojedinačna duša, koja nasljeduje svetopovijesni hod glasonoša Riječi Božije, a s njima i svjetlotvorni hod i svetopovijesnu hroniku Duha Božijeg, ulazi u tegobnu noć luminozno crnoga svjetla koje simbolizira tragičnu svetopovijesnu sudbinu poslanika Isaa (a.s.), u lažnu metafizičku noć Duha Božijeg, koja je prije pomraćeni podnev nego li stvarna noć *crne svjetlosti* Duha Božijeg, koja simbolizira metafizičko samstvo božanskoga Načela (*Deus absconditus*). To će reći da još nije bio došao čas svetopovijesnog zalaska Duha Božijeg, jer On nikada ne zalazi sa *crnom svjetlošću*, već sa onom *blještavozelenom* koja najneposrednije najavljuje povratak Očitovanja njegovu Načelu, i smiraj svih duginih boja u čistome, *bijelome svjetlu*. To, naporedo s tim, znači da i Svjetlosni Čovjek adamovih vremena, najzad, smiruje svoje boje u *Zelenom Čovjeku (Hidr)* Muhammedova (a.s.) svetopovijesnog vremena. To je čas povratka razuđenom simbolikom Svete Knjige razglašene *Tajne* svom ponovnom metafizičkom miru pod prilikom posve realiziranog i iznova ucjelovljenog adamovskog lica u nama (*Muhammad haqiqi*); to je čas definitivnog izbavljenja iz kobnog egzistencijalnog stanja koje se općenito karakterizira kao stanje posvemašnjeg egzistencijalnog pričina i stanje neprevladive duhovne razrokosti u koju je zapala, kako kaže Samnani, cijela kršćanska duhovnost pridijevajući horizontalnom pričinu Očitovanja vertikalnu zazbiljnost Načela, premda ono prvotno podliježe pravilima historijskog događanja, ritmici horizontalnog vremena (*Zaman afaqi*), jer ovo vazda nudi egzistencijalni privid jednog zbiljskog događanja koje se dešava u perspektivi duševnog svijeta, u ritmici duhovnog vremena (*Zaman anfusi*), u duhovnom teatru nebeske drame čija zbiljskost jedino spasava kozmopovijesne svjetove i vraća ih njihovim nebeskim paslikama. Te paslike se jedino mogu opažati u duhovnom obzorju onog božanskog središta unutar kojega se krunski dovršava i ozbiljuje Čovjek od Svjetlosti, unutar onoga što jest najviša duhovna razina mikrokozmičkog božanskog Bitka, ono što jest muhammadanski obzir univerzalnog adamovskog lica u nama. Zaradi bezuvjetne istinitosti svega što se zbiva na toj razini Svjetlosnog Čovjeka, njegov *muhammadanski* obzir se još oslovljava i *džibrilovskom* dimenzijom mikrokozmičkog bitka (*Latifa gabrailiyya*) ili *Džibrilom tvoga bića*. Taj bivstvodavni obzir Svjetlosnog Čovjeka je u istom odnosu prema Džibrilu, *Meleku Objave*, u kojem odnosu stoji savršena priroda Svjetlosnog Čovjeka prema *Meleku Spoznaje*, prema *Zelenom Čovjeku-Anđelu*, to jest prema *Hidru* kao vječnom glasonoši univerzalne božanske hijerognoze.[27] Ta činjenica o prisutnosti *Meleka Objave*, koji jest *Džibril*

---

[27] 'Alauddawla Samnani, *Kitab Mašari' Abwab Al-Quds*, M.S., Istanbul, *Šahiid 'Ali*, 1378, fol. 2b, 3a, 3b-4, 38b; *Kitab 'Urwa Al-Wutqa*, M.S.,*Fayzullah*, 2135, fol. 101b; *Tuhfa As-Salikin*, M.S., Istanbul, *Fatih*, 3567, fol. 11b.

tvoga bića unutar savršenog adamovskog lica, u svjetlosnom hramu Svjetlosnog Čovjeka, i *Meleka Spoznaje*, koji jest *Hidr tvoga bića*, jasno stavlja do znanja da se u čvorišnom prostoru adamovske mistične filozofije paralelno odvija nevidljivo i vidljivo događanje nebeske drame, sveta povijest svih poslanika koja pronosi poklad *Nubuwwata*, i hijeropovijest *Imama* koja promiče duhovni poklad *Walayata*. To, nadalje, znači da se ondje Poslanik-Dovršitelj, to jest poslanik Muhammed (a.s.), kao punina svih božanskih riječi i hijerofanija, definitivno ozbiljuje i kao *Muhammed povijesti* i kao *Muhammed metapovijesti*, ili, kako veli Samnani, kao *Muhammed posvemašnje duše svijeta*. Na taj način se ideja svetopovijesnog i ideja svetogeografskog vezuju u jedan nerazmrsivi čvor i otvaraju perspektivu razgovora o zemaljskoj domovini Duha Božijeg pod vidom Anđela Objave i Anđela Spoznaje, kao i razgovor o njenoj posvemašnjoj simbolici unutar šiijske interpretativne tradicije. Tim činom se zasvođuje svjetlosni hram univerzalnog adamovskog lica kao metakronijska, metageografska, metapovijesna i metajezička zbilja Duha Božijeg sukusiranog i krunski oglašenog, duhovno proslavljenog, estetički u/savršenog i etički ozbiljenog u mikrokozmičkoj naravi Svjetlosnog Čovjeka. [28] Alamutska adamologija u *Anđelu Objave* redovito prepoznaje ezoterijski lik starozavjetnog *Melkisedeka* kao *Logosa asarkosa* i kao *vječnoga Imama*, čije nevidljivo svjetlosno lice rasipa autentičnu božansku gnozu kroz svekolika svetopovijesna razdoblja, poglavito kroz tri prva velika razdoblja hijeropovijesti.

---

[28] H. Corbin, *Imamologie et philosophie*, chap. *Shiisme imamite*, Paris, 1970, pp. 143-174; *Trilogie ismaelienne*, odjeljak o *Imamù*, *Imamologiji*, *maslini* i *Sinaju*.

Rešid Hafizović, Ph. D.,
docent

THE MICROCOSMIC DIMENSION OF *THE TAWHĪD* IN SHIISM

(Summary)

The discussion about the microcosmic dimension of *the Tawhīd* in Shiism is most directly connected with the question of the Ideal Man (Al-Insan Al-Kamil) as the devine *Microcosm par excellence*. The Shia traditional thought considered the Ideal Man on both levels of the Devine self-announcing Being: on the level of Creation and the level of Revelation. In the context of the Shia spirituality, the Ideal Man is not only the crown actualization of the synthesis of the two above mentioned levels of the Devine Being, but he is also a focal space within which the, self-announcment the devine *per modum creations* and *per modum revelationis* echoes. The Ideal Man, as the theatre within which *Deus Ludens* is actualized, appears in his hierocosmic profile as *Homo Spiritualis,* in his hierohistoric profile as *Home Perfectus,* and finally, in his sacralgeographical profile as *Homo Politicus* in whose eschatological perspective the lines of forces of the sacred history, both existentially, juridically and morally, finalize in the sense of *the Walayat, the Risalat* and *the Imamat.*

Mr. Ibrahim Džananović,
predavač

Pravna i poslovna sposobnost u šerijatskom pravu (el-ehliyye)

U arapskom jeziku se pod pojmom *el-ehliyye* podrazumijeva sposobnost i podobnost u vršenju nekog posla. Tako npr. kada se kaže da je neko *ehl*, to znači da je sposoban i podoban da vrši određeni posao ili obnaša naku funkciju.

U šerijatskopravnoj nauci pod pojmom *el-ehliyye* misli se na pravnu i poslovnu sposobnost.

Da bi se bolje razumjeli ovi pojmovi potrebno je znati da je sam pojam *pravnog subjekta,* kao nosioca prava i dužnosti, pasivna kategorija, jer ona sadrži samo to da je neko nosilac prava i obaveza, a *sposobnost* za vršenje prava i dužnosti su kvaliteti koji ne ulaze u sam pojam pravnog subjekta. Ovo se može ilustrirati činjenicom da je i nerođeno dijete pravni subjekt, ali legitimaciju za vršenje određenih dužnosti neće steći samim rođenjem, već tek onda kada dostigne određenu fizičku i duševnu zrelost. Slično je i sa duševno oboljelom osobom, koja jeste pravni subjekt, ali sve dok ne ozdravi, njene riječi i djela ne proizvode nikakav pravni učinak.

Pravna sposobnost se najčešće definira kao *svojstvo* pravnog subjekta da je on nosilac prava i dužnosti prema drugim licima, kao što su i druga lica nosioci prava i obaveza prema njemu.[29] Prava uvijek prethode

---

[29] 'Abdulkerīm Zejdān u svome djelu *El-vedžīzu fi uṣūli-l-fiqhi (Kratak uvod u šerijatsko pravo),* Bagdad, 1390./1970., str. 71, citirajući i druge autore navodi slijedeću definiciju pravne sposobnosti:

اهلية الوجوب : هى صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له و عليه

Pravna sposobnost je podobnost čovjeka (pravnog subjekta) da ostvari propisana mu prava i (izvrši) svoje obaveze.

obavezama, odnosno pravna sposobnost *(ehliyyetu-l-vudžūb)* prethodi poslovnoj, tj. djelatnoj sposobnosti *(ehliyyetu -l-edā')*.

Kako se i na koji način stiče pravna, a kako i kada poslovna sposobnost, predmet je u daljnjem dijelu ovog rada.

1. Pravna sposobnost *(ehliyyetu-l-wudžūb)*

Pravna sposobnost se stiče samom činjenicom što je neko živ, što je čovjek, odnosno što pripada ljudskom rodu. Dakle, sasvim je irelevantno da li je neko maloljetan ili punoljetan, muško ili žensko, duševno ili fizički zdrav ili bolestan, dijete slobodnih ili neslobodnih roditelja, musliman ili nemusliman. Prema tome, po islamskom učenju, svako ljudsko biće je subjekt a nikako i nikada objekt prava.

Pravni subjektivitet se u islamskoj-pravnoj teoriji zasniva na pravnom pojmu *ez-zimme,* koji u sebi sublimira *prava, pravnu nevinost i dužnosti.*

Prava se stiču samom činjenicom da je neko živ. Nasciturus, *dženin,* zametak u majčinoj utrobi ima se smatrati pravnim subjektom jer je živo. Kao takvo, ima prava, ali kako nema dužnosti, za njegovu pravnu sposobnost kažemo da je nepotpuna *(nāqiṣ).* Iz činjenice da se svako dijete rađa potpuno nevinim i bezgriješnim, njegova *pravna nevinost (ber āetu-z-zimme)* je utvrđena u samoj osnovi *(aṣl)* pojma *ez-zimme.* Zbog toga se u pojašnjenju pojma *ez-zimme* uvodi i drugi pojam *el-istiṣhāb,* što znači da jednom utvrđena izvorna prava ostaju da vrijede sve dok se ne promijene okolnosti, odnosno dok se, šerijatom priznatom metodom, ne dokaže suprotno, tj. gubljenje tih prava. Na osnovu pojma *ez-zimme* i njegovog sadržaja, građani islamske države neislamske vjere nazvani su *ehlu-z-zimme,* što znači: *građani prava i obaveza.* Građani prava su zbog toga što su stečena prava nepovrjediva, a građani obaveza zato što poslije prava slijede i obaveze, odnosno poslije pravne dolazi poslovna sposobnost koja podrazumijeva sposobnost prihvaćanja i vršenja obaveza.

Definiciju pravnog subjekta Muhammed Ebu Zehre je formulirao na slijedeći način:

والاهلية : هي صلاحية الشخصي للالزام والالتزام .بمعنى ان يكون الشخص صالحا لان تلزمه حقوق لغـــيره وتثبت له حقوق قبل غيره و صالحا لان تلزم بهذه الحقوق

(V. njegovo djelo: *Uṣūlu-l-fiqhi (Metodologija islamskog prava),* Kairo, 1377./1957., str. 316).

Za postojanje pravne sposobnosti dovoljna je sama činjenica da je utvrđen život *(ḥajāt)*, za razliku od djelatne sposobnosti za koju je potrebno i svojstvo razuma *('aql)*, tj. sposobnost rasuđivanja *(temyīz)* sposobnost razlikovanja dobra od zla i potpuna odgovornost za posljedice svojih riječi, aktivnih i pasivnih radnji. Potpuna svijest o tome da činjenje ili nečinjenje određenih radnji proizvodi pravne učinke čini pravnog subjekta poslovno, odnosno djelatno sposobnim. Zbog toga se može reći da je pravna sposobnost pasivna, a poslovna aktivna kategorija. Dobijanje legitimacije za aktivno nastupanje u pravnom prometu, pravnog subjekta čini sposobnim i podobnim za djelatne, odnosno poslovne aktivnosti.

Dok se neki elementi pravne sposobnosti stiču prije rođenja, dotle se neki elementi produžavaju i nakon smrti. Na ovome posebno insistiraju pravni teoretičari hanefijske pravne škole, pa se, po njima, pravna sposobnost gasi tek poslije izmirenja dugova ili potpune realizacije testamenta.[30]

Da bi se iz pasivne (pravne sposobnosti) prešlo u aktivnu (djelatnu sposobnost), šerijatska pravna teorija predviđa slijedeće faze, odnosno periode kroz koje svaki pravni subjekt mora proći. Ti periodi su slijedeći:

a) period nasciturusa, oživjelog, a još nerođenog djeteta,

b) period poslije rođenja do sedme godine života,

c) period poslije sedme godine života do fizičkog punoljetstva, i

d) period poslije fizičkog punoljetstva do duševne zrelosti.

Tek poslije ove, zadnje podfaze nastupa puna djelatna, odnosno poslovna sposobnost.

a) Period nasciturusa - dženīn (začeto dijete)

Islamski pravni teoretičari su potpuno saglasni da je začeto dijete u majčinoj utrobi pravni subjekt, a ovaj (pravni) subjektivitet zadobija samim činom začeća, odnosno života. Ovo ne umanjuje činjenica što je ono još uvijek sastavni dio majke i dijeli njenu sudbinu - života i smrti.

---

[30] Muhammed Ebu Zehre, op. cit., str. 317.

Prema ovakvom gledanju na prestanak pravnog subjektiviteta moglo bi se reći da svi oni koji su pobijeni u ovom ratu, a nije im klanjana dženaza namaz i nisu dostojno pokopani imaju se još uvijek smatrati pravnim subjektima jer su evidentna ova njihova prava u odnosu na žive. Tek kada živi ispune obaveze prema mrtvima i mrtvi prema živima (izmirenje dugova), pravni subjektivitet se gasi.

Rukovođeni općim intencijama šerijata *(meqāsidu-š-šerī'ati)* i islamskim poimanjem pravde i pravičnosti *('adl we qišt)*, zaključuju da se ciljevi šerijata, koji teže ka sveobuhvatnoj pravdi koja neće nikoga isključiti, ne mogu u cijelosti realizirati ako bi se budući čovjek, član ljudske zajednice, lišio prava na imovinu. Ako bi mu se oduzeo pravni subjektivitet, onda bi ono bilo lišeno prava na utvrđivanje paterniteta (očinstva), a time i prava koja iz toga slijede pa makar se dijete rodilo i dan poslije očeve smrti. Isto tako ne bi moglo imati pravo ni na testament. Međutim, pošto mu se utvrđuje pravo na imovinu, koja je, nesporno, manja vrijednost od prava na život, onda mu se samim tim podrazumijeva pravo na život. Kakvog bi imalo smisla dati mu pravo na posjedovanje imovine, a ne dati mu pravo na život ?! Iz ovoga se izvlači zaključak da, iako je dijete sastavni dio svoje majke, ona nema pravo da ga odstrani putem abortusa i liši života. Žena jeste *gospodar svoga tijela,* ali samo prije začeća. Poslije toga perioda ona gubi pravo da zbog *gospodarenja svojim tijelom* ugrozi ili prekine život drugog bića.

Pravna sposobnost nasciturusa je nepotpuna *(nāqis).* Nepotpuna je zbog toga što ono ima svoja izvjesna prava, ali ne i dužnosti. Kada se kaže *izvjesna prava*, to znači da i u imovinskon pogledu prava nisu potpuna. Tako npr. nasciturus nema pravo na poklon jer se poklon može i odbiti,odnosno za njegovu punovažnost uz ponudu *(īdžāb)*, potrebna je i izjava o prihvatu *(qabūl).* Kod nasljedstva, međutim, nije takav slučaj, jer Kur'anom utvrđene nasljedne dijelove nasljednik ne može odbiti i punovažnost nasljedstva nije uvjetovana izjavom o prihvatu.[31]

Imovina nasciturusa se zaštičuje tako što se stavlja izvan prometa i s njom se ne posluje, pa makar od toga bila i dobit evidentna.[32] To je zbog toga što dijete još nije rođeno i što je pretpostavljeni, a ne stvarni vlasnik. Tek poslije rođenja postaje punopravni vlasnik i putem staratelja imovina se stavlja u promet.

Ako se dijete rodi mrtvo, uzima se kao da nije ni postojalo pa se u tom smislu postupa sa imovinom koja je bila van prometa, i na taj način zaštićena *(mālun mahfūz)*, u istom iznosu ili količini kolika je bila na dan zaštite. Bit će, dakle, podijeljena između nasljednika ostavitelja kao da nascituris nije ni postojao.

---

[31] 'Abdulkerīm Zejdān, op. cit., str. 73.

[32] Muhammed Ebu Zehre, op. cit., str. 318.

b) Period poslije rođenja do sedme godine (dewru-l-infiṣāli ile-t-temyīzi)

Samim činom rođenja dijete stiče punu poslovnu sposobnost *(ehliyyetu-l-wudžūbu-l-kāmile).* U periodu do sedme godine života djeteta, ono stiče neke elemente djelatne sposobnosti. Zapravo, u njegovo ime, a ne ono samo, vrše se određene materijalne obaveze, kao što je npr. naknada pričinjene štete.

Elementi djelatne sposobnosti počinju djelovati u dva smjera:

a) obaveza prema pravima ljudi *(huqūqu-l-'ibād),* i

b) obaveza prema Allahu dž. š. *(huqūqu-l-lāh).*[33]

Što se tiče obaveza prema ljudima, one se sastoje samo u vršenju materijalnih obaveza. Tako npr., ako čovjek ima meterijalna sredstva, a neko od njegovih bližnjih srodnika je siromašan (koje, da je punoljetan, bi bio obavezan izdržavati), može se uzeti iz njegove imovine i podmiriti nastala obaveza. Isto tako, sve što uništi iz njegove imovine se nadoknađuje. Ove obaveze su materijalne prirode i one trpe mogućnost da ih u ime djeteta vrše njegovi roditelji, odnosno staratelji, a ne ono samo lično.

Dijete u ovom periodu nema ni deliktne sposobnosti, pa ako npr. izvrši ubojstvo iz nehata, neće snositi posljedice u smislu krivične odgovornosti, niti *kefareta* - otkupa od grijeha. Ono je lišeno vršenja obaveza prema Allahu dž. š. u smislu ibadeta, pa kako je dijete u tom periodu bezgriješno, ono se neće iskupljivati za grijeh u formi *'ibādetun bedeniyye, tjelesnog ibadeta,* koji se u ovom pitanju sastoji od kontinuiranog posta dva mjeseca.[34] Međutim, kako se u ovom pitanju

---

[33] U šerijatskopravnoj teoriji ne postoji oštra razlika između dijela pravne nauke koja se bavi proučavanjem odnosa između ljudi i dijela pravne nauke koja se bavi proučavanjem dužnosti prema Allahu dž.š. *('ibādāt).* Uzajamnost ova dva segmenta šerijatskog prava vidljiva je gotovo u svakom ibadetu. Tako npr. post je čisti ibadet prema Allahu dž.š., ali sankcija za namjerno omršeni post se sastoji u obligatnom vršenju materijalne obaveze preme siromašnima, a to je čisti pravni odnos.

[34] Za ubojstvo iz nehata Kur'an propisuje: *Onaj ko ubije vjernika nehotice - mora osloboditi ropstva jednog roba - vjernika i predati krvarinu porodici njegovoj; oslobođen je krvarine jedino ako oni oproste. Ako on pripada narodu koji vam je neprijatelj, a sam je vjernik, mora osloboditi ropstva jednog roba - vjernika; a ako pripada narodu s kojim ste u savezu , mora dati krvarinu porodici njegovoj i osloboditi ropstva jednog roba - vjernika. Ne nađe li, mora uzastopce postiti dva mjeseca da bi Allah primio pokajanje - a Allah sve zna i mudar je* (An-Nisa, 92).

može izvršiti i materijalna kompenzacija *(ed-diye),* to će u njegovo ime izvršiti djetetovi roditelji, odnosno staratelj.[35]

Što se tiče dužnosti prema Allahu dž. š. koje su tjelesne prirode *('ibā detun bedeniyye),* među islamskim pravnim teoretičarima je postignut konsenzus da ih je dijete do sedme godine potpuno oslobođeno. Njihovo vršenje nema nikakvog značaja, jer ono nije svjesno posljedica i značenja *niyyeta,* tj. nije svjesno kako svojih riječi, tako i njenih posljedica. Bez *imana, svijesti o vjeri,* nema ni ibadeta. Slijdstveno tome, dijete koje bi sa svojim roditeljima obavilo hadždž ne smatra se hadžijom i tu dužnost mora obaviti kada postane punoljetno.

Međutim, kada se radi o ibadetima u kojima postoji i element materijalnih obaveza prema drugim ljudima, kod uleme ne postoji konsenzus.

Pravna teorija hanefijske škole naučava kako se i u ovim ibadetima koji su materijalne prirode *('ibādetun māliyye)* ima postupati kao i kod tjelesnih ibadeta *('ibādetun bedeniyye),* tj. između njih ne postoji nikakva razlika. Gotovo sve druge pravne škole prave tu razliku. Posljedice ovih razlika najbolje se vide u pitanju davanja zekjata iz imovine djece. Po prvoj teoriji (hanefijska škola), kod djece nema svijesti o vjerskom značaju i potrebi davanja zekjata, isto kao što je nema i kod klanjanja namaza npr. pa kako nije ispunjen uvjet za jedan, tako nije ni za drugi ibadet. Druge pravne škole, pak, drže da zekjat jeste ibadet, ali on ne sadrži samo obavezu prema Allahu dž.š., već i obavezu prema ljudima. U imovini maloljetnika je hak i pravo onih koje Kur'an imenuje kao korisnicima zekjata, a tuđi hak se mora dati. Kao što se i kod nastale materijalne štete mora izvršiti naknada, tako se i uskraćivanjem zekjata iz imovine maloljetnih čini šteta zakonitim korisnicima. Uskratiti im pravo na zekjat iz imovine maloljetnih, značilo bi uskratiti im njihovo pravo i oduzeti hak koga imaju.[36] Zbog toga, većina pravnih teoretičara, osim hanefijskih, smatraju obavezom staratelja da izvrši obavezu davanja zekjata, jer su svi elementi pravnog subjektiviteta djece u ovom periodu potpuno utvrđeni i postojani *(sābit).*

---

[35] Muhammed Ebu Zehre, op. cit., str. 320.

[36] Detaljnu raspravu o tome, kao i cjelovite dokaze jednih i drugih dao je dr Jūsuf Qarḍāvī u svome djelu *Fiqhu-z-zekāt,* Bejrut, Muessesetu-r-risāle, t. 1, 1994, str. 105 - 109.

c) Period od sedme godine do punoljetsva (dewru-t-temyīzi ile-l-bulūgi)

Ovaj period se u šerijatskom pravu naziva *dewru-t-temyīzi* zbog toga što dijete u ovoj fazi svoga razvoja počinje razlikovati šta je dobro a šta nije, šta se smije činiti a šta ne smije, šta je korisno a šta štetno.

Period *temyīza,* dakle, *razbora,* počinje od sedme godine i završava se fizičkim punoljetstvom *(bulūg).* Pod fizičkim punoljetstvom podrazumijeva se biološka sposobnost da dječak postane otac, a djevojčica majka. Ovaj biološki proces je potpuno individualan, što znači da se ne može propisati za sve isto i reći da fizička zrelost kod svake osobe *mora* nastupiti u devetoj, desetoj, jedanestoj, dvanestoj, ... godini. Pošto je ovo individualno, onda je ostavljeno svakom pravnom subjektu da sam zna, odnosno mora znati on ili njegova rodbina (roditelji, braća, sestre) kada je nastupila fizička zrelost.

Ako se ne može utvrditi zajednički, za sve osobe, početak buluga, islamski pravnici su odredili donju granicu životne dobi kada se to *može* desiti pa se kaže za žensko dijete najranije u devetoj, a za muško u dvanaestoj godini. U pravnoj literaturi se kaže da se bulug mora desiti do petnaeste godine života. Smetnja u fizičkom razvoju djeteta ili neka bolest koja spriječi nastanak *bulūga* do petnaeste godine, razlog je nevršenja vjerskih dužnosti, ali ne i poslije tog perioda. To je šerijatom postavljena krajnja granica, poslije koje se postaje puni vjerski obveznik *(mukellef),* bez obzira što se predhodno nisu pojavili znaci fizičke zrelosti.

Imajući u vidu da je u pretdhodnom periodu (period od rođenja do sedme godine) djetetu utvrđen potpuni pravni subjektivitet, onda jest u ovom periodu - od sedme do fizičke punoljetnosti pogotovo.

Što se tiče djelatne sposobnosti, odnosno vršenja nekih obaveza, ovdje se, također, uočavaju elementi izvjesnog pomaka, mada je njegova djelatna sposbnost i dalje nepotpuna *(nāqis).*

Ta nepotpunost se ogleda u tome da svi poslovi materijalne prirode koje dijete samovoljno učini podliježu procjeni njegova staratelja. U poslu koje dijete preduzme sa očitim štetnim posljedicama po njega, smatra se ništavnim, pa ga ni sam startelj ne može odobriti (davanje nekome poklona, uvakufljenje i sl.). Međutim, u poslu u kojem se može i dobiti i izgubiti, posao se sa aspekta pravne sposobnosti smatra punovažećim, ali s aspekta nepotpune djelatne sposobnosti ništavnim. Zbog toga će staratelj odlučiti da li će ga svojom dozvolom potvrditi ili odbiti. U onim aktivnostima koje imaju čistu dobit i očito su u korist djeteta, kao npr. primanje poklona, testamenta..., punovažnost nije uvjetovana dozvolom staratelja.

Što se tiče vršenja vjerskih dužnosti, dijete u ovom periodu nije obveznik, ali ako ih vrši (namaz npr. ili post) bit će mu kod Allaha dž .š. primljeni. Nije, dakle, obavezan da ih vrši, ali jeste obavezan da uči kako se vrše, jer činom nastupanja fizičke punoljetnosti odmah postaje obveznikom, a kako će vršiti obaveze ako prethodno nije naučio kako se vrše?

Da su mu izvjesni vjerski poslovi (ibadeti) punovažni govori i činjenica što se njegovo npr. primanje islama, u ovom periodu razbora, kod neke uleme smatra punovažnim, za razliku od prethodnog perioda kada je takav čin prema mišljenju cjelokupne uleme apsolutno ništavan.[37]

d) Period poslije fizičkog punoljetstva do duševne zrelosti i pune djelatne sposobnosti (ed-dewru ma ba'de-l-bulūgi ilā sinni-r-rušd)

Poslije fizičkog punoljtstva pravni subjekt stiče djelatnu sposobnost i obavezu u vršenju svih dužnosti prema Allahu dž .š., što će reći da vršenje ibadeta nije više prepušteno slobodnoj volji pravnog subjekta, već postaje vjerskom obavezom *(teklīf)*. Ovakav pravni subjekt naziva se *mukellef* i fizičkom punoljetnošću obavezuje se na vršenje svega onoga što je Zakonodavac[38] propisao iz ovog domena. Međutim, zajedno sa djelatnom sposobnošću u ibadetima, on zadobija i *deliktnu* kao i *bračnu* sposobnost, ali ne i potpunu sposobnost u imovinsko-pravnim odnosima, tj. nema punu poslovnu sposobnost. Ovo će imati nešto kasnije.

Što se tiče bračne sposobnosti on može uz određene uvjete (da izabranik ili izabranica odgovaraju jedno drugome u vjerskom, moralnom i imovinskom stanju, kao i da su ugovorili odgovarajući mehr) samostalno, bez dozvole staratelja, stupiti u brak. Ovo promišljanje pravnika ne temelji se na izričitom kur'ansko-sunnetskom stavu, već na slobodnom promišljanju, tj. idžtihadu. Istina, neki se pozivaju na

---

[37] Ovo je mišljenje Ebu Jusufa, učenika Ebu Hanife i islamskog sudije u vrijeme abasidske dinastije. On tvrdi da je primanje islama očita korist za njega, pa takav lični postupak treba prihvatiti, a eventualna apostazija je očita šteta za njega i treba je odbiti.

Međutim, drugi pravnici hanefijske škole, zatim šafijske i većina druge uleme izjavu djeteta čiji roditelji nisu muslimani, a samo još nije balig, da prelazi u islam ne treba uvažiti, kao što njegova izjava o apostaziji, prelasku u drugu vjeru, ne proizvodi nikakve posljedice. Ovo zbog toga što *dijete slijedi vjeru svojih roditelja*. O ovome vidi: Muhammed Ebu Zehre, op. cit., str. 321 - 322.

[38] U šerijatskoj pravnoj teoriji se pod pojmom Zakonodavac *(Eš-Šāri')* misli samo na Allaha dž.š., a nikako na ljude.

činjenicu što je Muhammed, a.s., na insistiranje samog Ibn Omera, koji je imao svega petnaest godina, primio ga u redove boraca. Allahov Poslanik bi ga sigurno odbio da ga je smatrao dječakom ili da je on svojim izgledom ličio na dječaka. Ako je, dakle, sa petnaest godina mogao ići u borbu, onda je sasvim sigurno mogao stupiti u brak.[39]

Kako je ovo, eminentno, idžtihadsko pitanje, to je i razumljivo što su stavovi islamske uleme u ovom pitanju veoma divergentni. Čini se da se stav Ebu Hanife po kome se bračna punoljetnost, koja podrazumijeva samostalno odlučivanje o izboru bračnog druga i zaključivanje bračnog ugovora, za muškarca sa osamnaest, a za ženu sa sedamnaest godina, doima veoma razložnim.[40]

e) Period duševne zrelosti i pune poslovne sposobnosti (sinnu-r-rušd)

Ako se pravna sposobnost kao pasivni kvalitet može dati tek rođenom, pa i nerođenom djetetu, djelatna sposobnost se može dati samo onom subjektu koji ima dovoljno razvijenu svijest o onome šta radi i posljedicama njegovh radnji. Ta svijest subjekta mora biti nesumnjiva, neupitna, kako bi mu se mogli staviti na teret i puna odgovornost za ono što (ne)čini. Pitanje sticanja pune djelatne sposobnosti *(ehliyyetu-l-edā kā mile)* je pozitivno-pravno pitanje koje je različito uređeno, kako u muslimanskim zemljama, tako i u zemljama koje imaju drugačiji pravni sistem.

Prema hanefijskoj pravnoj školi, proces fizičke zrelosti mora biti dovršen do navršenih petnaest godina, ali to još ne znači da je osoba potpuno duševno zrela, da može sama imati punu poslovnu sposobnost. To će, prema ovoj školi, ovisiti o samoj osobi, mišljenju njene okoline o njoj i odluci sudije. Puna poslovna sposobnost ne može biti ispod šesnaest godina, niti to stanje može trajati duže od dvadeset i pet godina života. U ovom periodu, dakle, do dvadeset i pet godina, mora se dati puna poslovna sposobnost, pa makar osoba i ne bila potpuno duševno zrela; inače mu starateljstvo mora biti produženo do kraja njegova života. Poznata je njegova izjava da ga je *stid staviti pod starateljstvo čovjeka koji (biološki) djed može biti.*

---

[39] Muhammed Ebu Zehre, *El-Aḥwālu-š-šaḫsiyye (Porodično pravo),* Dāru-l-fikri-l-'arebi, 1957. , str.442.

[40] Isto, str. 441 - 442.

Ograničavanje mogućnosti starateljstva do dvadeset i pete godine života, Ebu Hanife temelji na kur'anskom ajetu: *I provjeravajte siročad dok ne stasaju za brak; pa ako ocijenite da su zreli, uručite im imetke njihove.*[41]

Dakle, fizička punoljetnost ne znači i zrelost subjekta *(rušd)* da će znati *svoje dobro sačuvati od rasipanja i prekomjernog trošenja.*[??] Poslovna sposobnost se stiče životnim iskustvom i praksom, što znači da je ovaj proces duži i sporiji od fizičkog punoljetstva *(bulūg)*. Fizička zrelost prethodi duševnoj zrelosti i uvijek nastaje ranije. Svaka duševno zrela osoba je i balig , ali svaki balig ne znači da je duševno zreo. Ako bi staratelj prije nastupa duševne zrelosti samoinicijativno predao imovinu štićeniku na slobodno disponiranje i ovaj je uništi, staratelj će biti odgovoran.[43]

Hanefijska pravna teorija, dakle, drži da se poslovna sposobnost stiče između navršene petnaeste i dvadeset i pete godine života. U tom periodu se ima utvrditi poslovna sposobnost svakog subjekta, ali na način da to utvrđivanje bude nesumnjivo kako bi se bez bojazni subjekt mogao aktivno uključiti u pravni promet. Iz ovoga se ne bi mogao izvući zaključak da zakonodavna vlast nema pravo da sama terminira, prema potrebama konkretnih društvenih okolnosti, jednak postupak za sve,odnosno da fiksno odredi godine životne dobi od kada se sva lica imaju smatrati poslovno sposobnim.[44] Naprotiv, to je iz razloga pravne sigurnosti neophodno učiniti.[45]

---

[41] En-Nisa, 6.

[42] Ovako je formulirana puna poslovna sposobnost, odnosno *sinnu-r-rušd* u § 947. Medželle *(Medželle i ahkjami šerijje - Otomanski građanski zakonik,* Sarajevo, Tisak i naklada Danijela A. Kajana, 1906.)

[43] U ovom smislu su i § 982. i 983. Medželle.

[44] Naši šerijatski sudovi su se držali propisa Otomanskog građanskog zakonika (§ 13 Zakona od 16. zul-ka'de 1286 / 1869 i dupuni spomenutog zakona od 5. zul-hidždže 1288. / 1871.) koji kaže da se *rušd, zrelost,* stiče sa navršenih dvadeset godina.

Ovo pitanje je i danas različito uređeno, kako u muslimanskim, tako i nemuslimanskim zemljama. U nekim zemljama je to osamnaest godina, u nekim više. U Egiptu je npr. još uvijek na snazi propis iz 1925. godine po kome se poslovna sposobnost stiče sa navršenom dvadeset i jednom godinom života (Muhammed Ebu Zehre, *Uṣūlu-l-fiqh,* str. 323).

[45] O ovome je bila rasprava i među našim šerijatskopravnim djelatnicima. V. npr. Ali-Riza Prohić, *Proglašavanje punoljetnosti kod Muslimana,* Sarajevski list; br. 73 od 28. 2. 1915.; br. 75 od 2. 3. 1915. i br 76 od 16. 3. 1915.

Dok hanefijska pravna škola drži da se starateljstvo ne može produžiti iznad dvadeset i pete godine, pa makar štićenik bio i rasipnik, dotle druge pravne škole ne postavljaju vremenska ograničenja, pa se starateljstvo može produžiti i znatno iznad te granice, zapravo, sve dotle dok se ne steknu čvrste garancije da je neko apsolutno zreo da se stara o sebi i svojim dobrima.[46]

Nekada, međutim, postoje opravdani razlozi da se starateljstvo produži, a nekada da se već dobijena poslovna sposobnost ograniči, odnosno privremeno oduzme. Za nastupanje pune poslovne sposobnosti potrebna je odluka šerijatskog suda, ali za nastupanje fizičke sposobnosti nije. Nije potrebna zbog toga što je to izrazito biološki proces koji se nikakvim administrativnim odlukama ne može usporiti niti ubrzati. Zbog toga se može ustanoviti samo donja granica kada može nastupiti (za djevojčice devet, a za dječake dvanaest godina), a gornja, kada se završava, za oboje - petnaest godina.

Svako ograničavanje poslovne sposobnosti ima direktnog utjecaja i na *teklīf,* tj. djelatnu sposobnost u vršenju vjerskih obaveza, posebno onih koji se nazivaju *'ibādetun bedeniyye,* vjerske tjelesne dužnosti (namaz, post, hadž...). Ova vrsta ibadeta ne trpi mogućnost zamjene u vršenju, tj. pravni subjekt ih sam sobom vrši ili ne vrši. Staratelj, niti bilo ko drugi, u ime njega ih ne može obavljati; za razliku od materijalnih obaveza u kojima posredništvo ne samo da je moguće već i obavezujuće. Takav je slučaj kod npr. naknade materijalne štete, plaćanja kompenzacije *ed-diyye* zbog eventualnog krvnog delikta, davanje zekata kod većine pravnih škola, itd., za razliku npr. od *kefareta,* otkupa za čisto vjerske prekršaje, kao što je otkup u vidu posta za namjerno omršeni ramazanski post. Ovu vrstu otkupa niti će dijete izvršiti niti to može u ime njega njegov staratelj pošto je to tjelesni ibadet.

2. Ograničavanje poslovne sposobnosti *('awāriḍu-l-ehliyye)*

Licima koja nisu u stanju, privremeno ili trajno, da se staraju o sebi i štite svoje interese, oduzima se ili ograničava poslovna sposobnost. Ovo se ne čini samo u interesu samog subjekta, već i drugih lica koja bi mogla biti oštećena ili dovedena u nezavidnu situaciju.

---

[46] 'Abdulkerīm Zejdān, op. cit., str. 95 - 97.

Razlozi zbog kojih se vrši ograničavanje poslovne sposobnosti ili oslobađenje od vjerskih dužnosti u šerijatskom pravu se jednostavno nazivaju 'avāriḍ, *smetnje*. Ove smetnje mogu biti dvojake:

a) one koje nastaju same, mimo volje pravnog subjekta, i

b) one koje prouzrokuje subjekt i svojim (ne)činjenjem ih sam proizvodi.

Ove prve, na koje pravni subjekt nema utjecaja nazivaju se 'awāriḍu-s-semāwiyye, *prirodne smetnje*, a one druge, koje pravni subjekt proizvodi svojim svjesnim (ne)činjenjem, nazivaju se 'awāriḍu-l-muktesebe, *stečene smetnje*.

Važno je znati da se gubljenjem, odnosno oduzimanjem poslovne spsobnosti ne gubi pravna sposobnost.

a) Prirodne smetnje ('awāriḍu-s-semāwiyye)

Prirodne smetnje, kao što im i samo ime kaže, su prirodne, tj. one su izvan moći i volje subjekta. Na njihov nastanak ili prestanak on ne može utjecati. Pravni subjekt kako ne odlučuje o tome kada će postati balig, fizički punoljetan, tako ne odlučuje o tome ni da li će biti umobolan ili zdrav. Ovih prirodnih smetnji ima nekoliko i ukazujemo na neke od njih kao što su: *umobolnost, zaborav, gubljenje svijesti, san, bolest i smrt.*

a, 1) Umobolnost - el-džunūn

Pod umobolnošću misli se na na duševno oboljelu osobu koja je u tolikoj mjeri poremećene svijesti da je čini potpuno nesposobnom da se stara o sebi i svojim interesima. Za lakši oblik duševne bolesti koja čini pravnog subjekta nesposobnim za rasuđivanje upotrebljava se izraz '*itteh*, a ne *džunūn*. No, svejedno, ove razlike nisu toliko bitne, jer su i *džunūn* i '*itteh* smetnje za punu djelatnu sposobnost i razlozi za stavljanje pod starateljstvo.

Duševna bolest može biti trajne prirode *(aṣli)*, dakle od rođenja, a može nastati tokom života *(ṭāri')*, dakle nakon što je pravni subjekat dobio punu poslovnu sposobnost . Kod prvog slučaja pravni subjekt neće dobiti poslovnu sposobnost, a kod drugog će mu se oduzeti ako ju je dobio. Vjerske, tjelesne dužnosti ni u prvom ni u drugom slučaju neće vršiti.

Drugim riječima, umobolna osoba, koja ima tretman trajnog duševnog bolesnika, nema deliktne sposobnosti niti obaveze vršenja vjerskih dužnosti kako tjelesnih tako i netjelesnih. Ima, dakle, tretman djeteta do sedme godine života, pa svi propisi koji se odnose na dijete do ove dobi odnose se i na duševnog bolesnika. Prema hanefijskoj pravnoj školi, neće se davati zekjat iz imovine umobolnika, kao ni kod djeteta, dok druge pravne škole kažu da hoće, jer je u njegovoj imovini hak drugih ljudi koji se mora podmiriti. Što se tiče naknade za pričinjenu matetrijalnu štetu, ona je obavezna kao i kod maloljetnog djeteta *(gayri mumeyyiz)*, isto kao što je obaveza materijalne kompenzacije *(ed-diyyetu)* za eventualni krvni delikt.

Kada se radi o nastanku duševne bolesti nakon što je imao poslovnu sposobnost, ona se, ima računati od momenta samog nastanka bolesti, a ne od momenta sudske odluke od kada bolesnik ima biti pod starateljstvom.[47] Tako npr. ako bi se neko razbolio i u stanju takve duševne bolesti izvršio prodaju ili trgovinu, taj se ugovor ima smatrati apsolutno ništavnim, svejedno što sudska odluka nije donesena ili će biti donesena kasnije.

Kod lakšeg oblika slaboumnosti *(el-'itteh)* također se mora imenovati staratelj, ali ima tretman djeteta iznad sedam godina *(mumeyyiz)*, što znači da će u materijalnom poslovanju njegove radnje biti podvrgnute ocjeni staratelja. Ako bude očita korist (primanje poklona, testament,...) važit će i bez dozvole staratelja, a ako je očita šteta (uvakufljavanje, davanje testamenta, poklona i sl.) bit će ništavna i staratelj je ne smije odobriti. Ako je, pak, moguća dobit ali i gubitak, konačna odluka je na staratelju.

Ovaj oblik slaboumnosti *('itteh)* se može javiti i kod starijih osoba kao plod staračke ishlapljelosti koja čovjeka čini nesposobnim da se stara o sebi i svojoj imovini. Svojim nerazumnim popstupcima i neracionalnim trošenjem svojih dobara može ugroziti interes svojih nasljednika pa je to dovoljan razlog da se senilna osoba *(ma'tūh)* stavlja pod starteljstvo, odnosno oduzima mu se poslovna sposobnost.

a, 2) Zaborav (en-nisjān)

Zaborav može biti opravdan razlog za nevršenje, odnosno oslobađanje od nekih dužnosti. Ovo se, ipak, odnosi samo na *huqūqu-l-lah,* dužnosti prema Allahu dž.š. ali ne i na dužnosti prema ljudima.

---

[47] 'Abdulkerīm Zejdān, op. cit., str. 79.

Iz ovog proističe da postač koji zaboravi na post i omrsi se nastavit će postiti; ko zaboravi na namaz, klanjat će kad se sjeti; ako zaboravi da spomene Božije ime prilikom klanja stoke, neće biti griješan,[48] ali će to učiniti prije jela, itd.

Dakle, zaborav može biti razlog u vjerskim stvarima i dužnostima prema Bogu dž. š. Međutim, u svim dužnostima koja se tiču prava drugih ljudi, zaborav nije opravdanje i ne amnestira od pune odgovornosti i nadoknade svih vrsta šteta koje mogu iz toga da proisteknu, kao i krivične odgovornosti.

Drugi je slučaj ako je zaboravljanje prešlo u bolest, kada vrijede propisi kao i za senilnost *('itteh).*

a, 3) San i besvjestica (en-newm ve-l-igmā')

San i besvjestica nemaju utjecaja na pravnu već samo na djelatnu sposobnost. Pričanje u snu ili pod hipnozom nema nikakvog pravnog učinka, kao i kada bi se prevrnuo u snu i prouzrokovao nečiju smrt (djeteta npr.).

Besvjesno stanje oslobađa obveznika od vršenja svih vjerskih dužnosti za svo vrijeme trajanja takvog stanja. Tako npr. lice u besvjesnom stanju oslobađa se privremeno, a nekada i trajno u nadoknađivanju propuštenog. Primjer za ovo imamo kada je neko duže od 24 sahata u besvjesnom stanju, neće nadoknaditi propuštene namaze, ali propuštene dane posta hoće. Ako je, međutim, besvjesno stanje trajalo npr. cijeli mjesec ramazan i poslije toga dođe svijesti i ozdravi, taj propušteni mjesec neće napaštati.[49]

a, 4) Bolest (el-mereḍ)

Ovdje se misli na fizičku, a ne na duševnu bolest. Ovo stanje ne potire pravnu a ni poslovnu sposobnost, što ne znači da nema nikakvih posljedica. Posljedice se mogu javiti u pitanju smrtne bolesti, a ona se obično definira tako što se kaže da se ta bolest mora završiti smrću do

---

[48] Muhammed Ebu Zehre, *Usulu-l-fikh*, str. 337.

[49] Fāḍil 'Abdulvāḥid 'Abdurraḥmān, *El-enmūzedžu fi uṣūli-l-fiqhi,* Bagdad Maṭbe'atu-l-me'ārif, 1389. / 1969., str. 59.

godinu dana. Tako se bolesniku u smrtnoj bolesti može ograničiti raspolaganje njegovom imovinom do jedne trećine. Ovo se čini iz razloga što se npr. moraju podmiriti dugovi iz njegove imovine, ali se isto tako moraju zaštititi i nasljedni dijelovi njegovih nasljednika koji su Kur'anom određeni pa nije dozvoljeno ostavitelju da on imenuje svoje nasljednike i da im on određuje visinu njihovih nasljednih dijelova.

Ova ograničena djelatna sposobnost djeluje od prvog momenta nastanka bolesti.

Smrtno oboljela osoba, prema većini islamske uleme, može stupiti u brak pa će se takva njegova odluka smatrati punovažnom, jer samom bolešću nije u cijelosti izgubio poslovnu sposobnost.[50] Iz ovoga slijedi zaključak da je ugovoreno materijalno osiguranje žene *(mehr)* punovažno - pod uvjetom da to bude u granici jedne trećine njegove cjelokupne imovine, uključujući i mogućnost podmirenja njegovih dugova. Ako je mehr sa dugovima veći od jedne trećine, njegova punovažnost je uvjetovana dozvolom nasljednika.

Kako je punovažna odluka o sklapanju braka, tako je punovažna i rastava braka. Međutim, ako je rastavom braka želio da liši ženu prava nasljedstva i ako je ta rastava bez šerijatski valjanih razloga, žena će, prema hanefijskoj pravnoj školi, imati pavo nasljedstva ako se njegova smrt desi dok je ona još u iddetu,[51]a prema hanbelijskom mezhebu, čak i ako je istekao iddet - pod uvjetom da se nije udala.

a, 5) Smrt (el-mewt)

Smrću nekog lica u cijelosti se gasi njegova djelatna sposobnost, ali se u pitanju trenutačnog gašenja i pravne sposobnosti nije postigao konsenzus. Razlike o ovom pitanju se manifestiraju u praktičnim postupanju podmirenjem duga umrlog, odnosno ako nije ostavio imovine kojom se dugovanja mogu podmiriti, kao i u pitanju davanja zekjata.

---

[50] Prema malikijskoj pravnoj školi, ovakav brak se ima smatrati relativno ništavnim i nema međusobnog nasljeđivanja supružnika. Zaključak za ovakvu odluku se izvodi iz činjenice što se ovakvim postupkom želi nauditi nasljednicima i umanjiti njihove nasljedne dijelove ('Abdulkerīm Zejdān, op. cit., str. 84).

[51] Iddet je obavezno čekanje žene koje nastaje rastavom braka i traje tri mjeseca, a ako je trudna, dok se ne porodi. Obavezno čekanje poslije smrti muža je četiri mjeseca i deset dana.

Hanefijska pravna škola smatra da ne treba davati zekjat iz imovine umrlog lica ako on to nije sam učinio za svoga života, jer je to ibadet, a dužnost vršenja ibadeta prestaje sa smrću.

Druga ulema, poput Šafije, smatraju da treba dati, jer je to ibadet materijalne vrste i u njemu su sadržana prava drugih ljudi, dakle, u nivou je duga prema živima.

U pogledu dugova, pravna teorija je bogata različitim mišljenjima i obrazloženjima tih stavova. Svi su, međutim, suglasni da se dugovi moraju podmiriti ako je ostavio sredstva da se to može učiniti, i podmirenje dugova ima prednost nad nasljedstvom. Ako, međutim, nije ostavio imovine iz koje bi se podmirili dugovi, jedni drže da se tom činjenicom i sama obaveza gasi, dok drugi kažu da se ne gasi, pa makar i po cijenu prikupljanja dobrovoljnih priloga.

b) Stečene smetnje (el-'awāriḍu-l-muktesebe)

Stečene smetnje su one koje je proizveo sam subjekt. On je odgovoran za njihov nastanak, pa samim tim i za njihove posljedice. U stečene smetnje spadaju: *rasipništvo, neznanje, alkoholiziranje, nehat, šala.*

b, 1) Rasipništvo (es-sefeh)

Rasipnik *(sefih)* je ono lice koje posjeduje moć rasuđivanja, ali ne i dovoljno zrelosti da shvaća vrijednost materijalnih dobara - i zbog njihovog neracionalnog rasipanja i trošenja na način koji ne priliči potpuno svjesnoj i odgovornoj osobi. U pogledu davanja poslovne sposobnosti ovakvim osobama, u šerijatsko pravnoj teoriji imaju dva stava. Prema prvom, čiji je zagovornik Ebu Hanife, rasipništvo nije razlog za starateljstvo, ali prema drugom, koje zastupa većina druge uleme, rasipništvo je opravdan razlog za starateljstvo.

Ebu Hanife drži da je čovjek najveće bogatstvo, da se njegova inicijativa i kreativnost ne smiju bespotrebno ograničavati i sputavati. Naprotiv, moraju se podržavati i podsticati jer se kroz praksu stiče i iskustvo, a u tome nije korist samo za njega nego i za cijelo društvo. Ako se rasipnik stavi pod starteljstvo, njegova imovina se stavlja van prometa i postaje kao *stajaća voda,* bara, - *(ke-l-māi-r-rākid).*[52]

---

[52] Muhammed Ebu Zehre, op. cit., str. 329.

Osim toga, rasipnik je, nesporno, mentalno zdrava osoba, a takvi su dužni ispunjavati ugovore. Ako bi se stavio pod starateljstvo, on bi samim tim prestao biti obveznikom i na taj način bi bio amnestiran od odgovornosti. Osobu koja se smatra pametnom niko ne može osloboditi dužnosti prema Bogu, pa samom tim ni prema ljudima.

Obrazlažući svoj stav, hanefijska ulema se poziva i na slučaj jednog čovjeka (prenosi Enes ibn Malik) koga Muhammed, a. s., nije stavio pod starteljstvo mada je to tražila njegova porodica zbog njegovog neiskustva, lahkomislenosti i lošeg poslovanja.

Kako smo rekli, većina islamske uleme ipak smatra da se rasipnik ima staviti pod starateljstvo. Kao dokaz navode kur'anski ajet koji glasi: *I rasipnicima imetke, koje vam je Allah povjerio na upravljanje, ne uručujte, a njihov imetak za njihovu ishranu i odijevanje trošite; i prijatne riječi im govorite.*[53]

Međutim, ulema hanefijske pravne škole kaže kako ovaj ajet treba shvatiti u kontekstu šestog ajeta iste sure koji glasi: *I provjeravajte siročad dok ne stasaju za brak; pa ako ocijenite da su zreli, uručite im imetke njihove.*

Prema mišljenju ove uleme, to provjeravanje, kroz učenje i praksu, može trajati maksimalno do dvadeset i pete godine kada se imetak mora predati na slobodno disponiranje svakoj pametnoj osobi, pa makar bila i rasipnik.

b, 2) Neznanje (el-džehl)

Neznanje o osnovnim šerijatskopravnim propisima utemeljenim na Kur'anu, Sunnetu, općoj saglasnosti uleme *(idžmā')* i ustaljenoj praksi muslimana, nisu opravdani razlozi za amnestiranje pravnog subjekta od odgovornosti.

Međutim, kod razmatranja ovog pitanja islamska ulema razlikuje neznanje muslimana u islamskoj državi i muslimanskom okruženju od muslimana koji je prešao u islam u nemuslimanskoj sredini i neislamskom okruženju, kao što razlikuje da li se radi o pitanju iz domena koje je musliman morao znati ('ilm bi-ḍ-ḍarūre) ili se radi o partikularijama koje su predmet idžtihada, odnosno različite interpretacije samih mudžtehida.

---

[53] En-Nisa, 5.

Neznanje lica koje živi u muslimanskoj državi nije pošteđeno odgovornosti za bilo koji prekršaj koji učini iz domena onih stvari za koje je znao ili je morao znati, kao što su osnovne odredbe iz domena o bračnim zabranama, vjerskim naredbama (namaz, post, zekat...), zabrani bluda, ubojstva, alkohola, svinjskog mesa...

Lice koje je prešlo u islam u nemuslimanskoj sredini također je odgovorno i neznanje ga ne opravdava u nekim stvarima, kao npr. u krvnim deliktima, ali ga amnestira od odgovornosti u nekim drugim pitanjima (npr. ne zna da je srodstvo po mlijeku bračna zabrana kao i ona po krvi; da se svi namazi moraju redovno a ne povremeno vršiti, itd. U prvom slučaju, ako mu je žena sestra po mlijeku, odmah se mora razvesti, a u drugom, propuštene namaze neće nadoknaditi).

Da se pravi golema razlika između neznanja u muslimanskoj i nemuslimanskoj državi govori činjenica da znatan dio islamske uleme drži da, ko pređe u islam u nemuslimanskoj državi, neće propuštene vjerske dužnosti nadoknađivati sve dotle dok ih ne bude shvatio kao vjerske obaveze. Tek kad nauči da se svaka vjerska obaveza mora vršiti, od tada postaje obveznikom, što znači da će od toga vremena i nadoknađivati propušteno, ali ne i ono što je ranije zanemario.

Kada se radi o partikularnim pitanjima i onome u čemu se islamska ulema razilazi, neznanje je opravdan razlog. Tako npr. ako neko ne bi znao da je na snagu stupio neki propis pravne škole iz domena obligacionih odnosa, a on postupio po prethodno važećem, a sada zamijenjenom, njegovo neznanje se uzima kao opravdanje.

b, 3) Alkoholiziranje (es-sukr)

Pod alkoholiziranjem, odnosno pod alkoholiziranim stanjem, podrazumijeva se gubljenje razuma nakon konzumiranja alkohola tako da pijanac nakon otrežnjavanja ne zna šta je činio u stanju svoje alkoholiziranosti.[54]

Svaka vrsta alkohola, bila ona u velikim ili malim količinama, muslimanima je zabranjena. Da je alkohol zabranjen Kur'anom, Sunnetom i općim konsenzusom islamske uleme, u to nema sumnje.

Međutim, razlike među ulemom nastaju onda kada se govori o posljedicama alkoholiziranja na djelatnu sposobnost.

---

[54] السكر هو زوال العقل يتناول الخمر و ما يلحق بها بحيث لا يدرى السكران بعد افاقته ما كان قد صدر منه حال سكره

'Abdulkerīm Zejdān, pop. cit., str. 103.

Hanefijska pravna škola drži da se alkoholiziranjem ne gubi puna poslovna odgovornost pa su svi ugovori koje sklopi u takvom stanju punovažni, izjava o repudijaciji, jednostranom prekidu bračne zajednice, pravno valjana, kao što je i krivično odgovoran za sve postupke iz tog domena. Ko se napije i izvrši ubojstvo bit će odgovoran kao da ga je izvršio u trijeznom stanju; ko izvrši preljubu, ili ko druge optuži za nemoral, bit će kažnjen i, uopće uzevši, snosi punu ogdovornost kako za svoja djela tako i za riječi. I više od toga: kada se otrijezni, snosit će i predviđenu kaznu za alkoholiziranje.

Ovaj stav dijeli većina uleme šafijske i malikijske provenijencije.

Međutim, drugi dio uleme posebno hanbelijske, ne dijele ovaj stav. Po njima, svi ugovori u pijanom stanju su ništavni, jer ugovori podrazumijevaju dvije svjesne volje, a svijest pijane osobe ne postoji. Isto tako, ako je izvršio krvni delikt za koji je predviđena smrtna kazna, neće se ni izreći ni izvršiti. Kod ovoga, ipak, postoji obrazloženje pa se kaže: ako je u trijeznom stanju planirao ubojstvo i napio se kako bi lakše to učinio, kaznit će se smrtnom kaznom, ali ako ga nije planirao i desilo se bez prethodnog planiranja, neće mu se izreći smrtna kazna.[55]

Sve vjerske obrede i dužnosti koje osoba propusti u pijanom stanju mora nadoknaditi odmah poslije triježnjenja.

Danas se u zakonodavstvima muslimanskih zemalja primjenjuju propisi po kojima se svi imovinsko-pravni ugovori pijane osobe ne smatraju punovažnim, kao što se izjava o repudijaciji ne smatra pravno valjanom.

b, 4) Grješka (el-ḥaṭa')

U Kur'anu se nalazi dova koja glasi: *Gospodaru naš, ne kazni nas ako zaboravimo ili što nehotice učinimo.*[56]

Definirajući propis za djela koja se nehotice učine, Muhammed, a.s., je rekao: *Moj ummet je oslobođen odgovornosti za djelo koje učini grješkom, iz zaborava, ili bude prisiljen da ga učini.*

Na osnovu ovoga hadisa, djelo koje se grješkom počini oslobađa počinioca odgovornosti u obredoslovnim poslovima, pa tako npr. ko uz ramazan ruča misleći da je još noć, a već je nastupio dan, ili se omrsi

---

[55] *Muhammed Ebu Zehre, Uṣūlu-l-fiqh,* str. 333.

[56] El-Bekare, 286.

misleći da je nastupio iftar, a još je dan, - ima za posljedicu da je samo djelo ništavno, ali zbog toga nema grijeha. Djelo je ništavno, što znači da se omršeni dan posta mora napostiti, ali neće imati dodatnu kaznu u vidu otkupa od grijeha *(kefaret).*

Što se tiče imovinsko-pravnih odnosa, oni su punovažni, a u krivičnim deliktima odgovornost je u materijalnom smislu, što znači, ako počini ubojstvo grješkom, mora platiti puni iznos kompenzacije (*ed-diyyeh)* i izvršiti *kefaret*, otkup od grijeha putem posta.

Prema tome, djelo učinjeno iz nehata i grješkom pravnog subjekta ne oslobađa djelatne sposobnosti, naročito kada se radi o obavezama prema drugim ljudima, ali se grijeha prema Allahu dž.š. oslobađa ponavljanjem ibadeta ili putem kefareta.

b, 5) Šala (el-hezel)

Nekada i riječi izgovorene u šali mogu ostaviti posljedice, naročito šala na račun vjere i njenih propisa. Tako se uzima da riječi izgovorene u šali, - koje, izgovorene u zbilji, izvode iz vjere, - imaju iste posljedice.

Ovo se temelji na kur'anskom ajetu: *A ako ih zapitaš, oni će sigurno reći: "Mi smo samo razgovarali i zabavljali se". Reci: "Zar se niste Allahu i riječima Njegovim i Poslaniku Njegovu rugali. Ne ispričavajte se! Jasno je da ste vi nevjernici".*[57]

Isto tako, prema hanefijskoj školi, riječi izgovorene u šali, vezane za sklapanje ili rastavu braka, imaju iste posljedice kao i kada se izgovore u zbilji. Posljedice po brak mogu biti veome teške jer se temelje na hadisu: *Tri su stvari, učinjene u šali ili zbilji, jednake: sklapanje braka, rastava braka i povraćanje žene nakon rastave braka.*

Predstavnici drugih pravnih škola ne misle tako i smatraju da je brak suviše ozbiljna stvar da bi nastajala ili prestajala u šali, a hadis koji se pripisuje Muhemmedu, a. s., nije pouzdana seneda, lanca prenosilaca.

Također ni imovinsko-pravni ugovori nastali kao plod šale jedne od ugovorenih strana ne smatraju se punovažnim.

---

[57] Et-Tevbe, 65.

b, 6) Prisila (el-ikrāh)

Pod pojmom *el-ikrāh* u šerijatskopravnoj nauci misli se na podstrekavanje nekog lica da izvrši zabranjeno djelo, s realnom mogućnošću da podstrekač realizira svoju prijetnju.[58]

Podstrekavanje spada u stečene smetnje zbog toga što ih proizvodi, odnosno prouzrokuje sam čovjek, u ovom slučaju podstrekač.

Da bi se moglo reći kako je neko djelo izvršeno pod okolnostima prisile i da bi se mogli primijeniti propisi vezani za ovaj segment krivičnog prava, potrebna su četiri uvjeta:

prvo, da je prisiljitelj nesumnjivo u stanju u cijelosti realizirati svoju prijetnju; *drugo*, da je prisiljena osoba sasvim sigurna da kod podstrekača postoji *potpuna volja* da prijetnju ostvari (naročito ako su od istog podstrekača neke slične prijetnje drugim licima već realizirane); *treće*, da je prijetnja usmjerena protiv života, dijelova tijela ili potpunim uništenjem cjelokupnih materijalnih dobara prisiljene osobe; *četvrto*, da djelo na koje se prisiljava spada u domen haram, zabranjenih dijela.

Prvi stepen ili *potpuna prisila* je, dakle, onda kada je prijetnja prisiljitelja upravljena prema licu koje, ako ne izvrši djelo koje mu se stavlja na teret, gotovo je sigurno da će izgubiti život ili vitalne dijelove tijela. U ovaj, prvi stepen većina uleme ubraja i prijetnju uništenjem cjelokupne imovine.[59] U šerijatskopravnoj literaturi ova vrsta prisile je poznata pod imenom *ikrāhun tāmm* ili *el-ikrāhu-l-muldži'*.

Drugi stepen ili *nepotpuna prijetnja - ikrāh nāqis (gajr muldži')* je onda kada je prijetnja doista izrečena, ali bez realne mogućnosti da se izvrši, ili je prijetnja blaža, kao npr. zatvorom, psihičkim ili fizičkim zlostavljanjem, ali bez težih posljedica po život i tijelo, kao i prijetnje uništenjem samo dijela imovine.

U pojam prisile spada i ono što se ne odnosi direktno na samu prisiljenu osobu, nego prijetnja nekom od članova njegove porodice kao što su roditelji, supruga, djeca i drugi bliži srodnici.

Posljedice izgovorenih riječi i učinjenog djela prosuđuju se po tome u koji stepen se svrstava prijetnja (prvi ili drugi) kao i samo tumačenje pojmova: *slobodna volja* (er-riḍā) i *sloboda izbora* (el-iḫtijār).

---

[58] Muhammed Ebu Zehre, *Uṣūlu-l-fiqh*, str. 342.

الاكراه : هو حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه

[59] Isto, str. 342.

Hanefijska pravna škola smatra da se kod prisiljavanja gotovo uvijek radi o nedostatku volje, ali da sloboda izbora postoji, ona se rijetko potire, pa je neposredni izvršilac, samo u rijetkim slučajevima, amnestiran od odgovornosti. Ta odgovornost se proteže kako na pravni učinak izgovorenih riječi, tako i na posljedice učinjenog djela. Ipak se kod posljedica za izgovorene riječi prave određene rezlike pa se kaže kako su riječi izgovorene pod prisilom koje upućuju na rastavu braka potpuno punovažne i proizvode puni pravni učinak, jer rastava braka nije uvjetovana podudarnošću volja. Kada se, međutim, radi o skalapanju imovinsko-pravnih ugovora, onda se oni ne smatraju punovažnim već apsolutno ništavim. Ovo je zbog toga što je za punovažnost ugovora potrebno postojanje *dvije slobodne volje,* a kod prisiljavanja, jedna slobodna volja se gubi, i na taj način nije ispunjen bitan uvjet ugovora.

Druge pravne škole smatraju da sve verbalno preuzete obaveze i izgovorene riječi pod prisilom nemaju nikakvog pravnog učinka i da se imaju smatrati apsolutno ništavim. To se podjednako odnosi kako na imovinsko-pravne ugovore, tako i na brak npr., i svejedno je da li je izrečena prijetnja iz prvog ili drugog stepena.[60]

Kada se radi o djelima, a ne riječima, onda se gleda da li se samo djelo može vezati za podstrekača kao i koje je vrste prisiljavanje (prve ili druge).

Ako se radi o ubojstvu izvršenom pod potpunom prijetnjom *(ikrāhtāmm),* onda se smatra da je neposredni izvršilac *(fā'il)* sredstvo u rukama podstrekača *(ḥāmil).* U tom slučaju sankciju će snositi podstrekač, jer je on prouzrokovao smrt, a neposredni izvršilac je samo sredstvo preko koga je ubojstvo izvršeno. Pored toga će izvršiti kompenzaciju (platiti krvarinu - *ed-diyye*), a ako je ubijeni njegov ostavitelj, neće ga moći naslijediti.

Slično je i kod nadoknade uništene imovine.

Međutim, kada se radi o drugostepenom prisiljavanju *(ikrāh nāqis),* neposredni izvršilac nije oslobođen odgovornosti, jer prijetnja nije bila takvog stepena da je djelo moralo biti izvršeno kao što su: ubojstvo, silovanje, uništavanje tuđe imovine, itd. To su vrijednosti za koje je valjalo da se trpi; ali to trpljenje nije podrazumijevalo gubljenje života ili dijelova tijela. Zbog toga se, u ovim slučajevima, neposredni izvršilac obavezuje da sanira sve posljedice svoga djela i kompenzira nastalu materijalnu štetu, a ako je izvršio ubojstvo ono se računa da je izvršeno s umišljajem *('amden)* i, shodno tome, slijedi predviđena sankcija.[61]

---

[60] 'Abdulkerīm Zejdān, op. cit., str. 115.

[61] Fāḍil 'Abdulvāḥid 'Abdurraḥmān, op. cit., str. 65.

Već smo rekli da druge pravne škole ne prihvataju odgovornost prisiljene osobe za njegove riječi i posljedice tih riječi, ali ga ne amnestiraju od djela koje je Allah dž. š. izrečito zabranio da se rade, kao što su npr. blud ili ubojstvo. Malik i Ahmed b. Hanbel (osnivači svojih pravnih škola, malikijske i hanbelijske) drže da se za ubojstvo pod prisilom izriče smrtna kazna kako podstrekaču, tako i neposrednom izvršiocu,[62] dok Ebu Hanife i Šafija[63] odgovornim čine samo podstrekača.

Valja znati da prisiljavanje na vršenje nekih djela koja su u normalnim okolnostima zabranjena, izvršioca amnestiraju od odgovornosti i na ovom i na budućem svijetu. To se odnosi, primjerice, na konzumiranje svinjskog mesa, pijenje alkoholnog pića, mesa nezaklane životinje i sl.

Da bi se spasio život, dijelovi tijela i imovina, prisiljenoj osobi ne samo da je dozvoljeno da to konzumira već postaje obavezom *(vādžib)*. Odbijanje ove, šerijatom date olakšice *(ruḥsa)*, ne samo da ne priskrbljuje sevab, već proizvodi grijeh. Tako Muhammed Ebu Zehre, sublimirajući stavove islamske uleme o ovom pitanju, kaže: *Jedenje zabranjenog u stanju nužde, nije samo dozvoljeno, nego je naređeno.*[64]

* * *

Naprijed rečeno ukazuje na činjenicu da jednom dobijeni pravni subjektivitet ne prestaje tokom cijelog života, a djelatna sposobnost, zbog određenih, prirodnih i stečenih smetnji, može biti umanjena ili potpuno izgubljena. U kojoj mjeri će pravni subjekt biti lišen djelatne sposobnosti ovisi o samoj vrsti smetnji, odnosno razloga koji su ih proizveli.

---

[62] Muhammed Ebu Zehre, *Uṣūlu-l-fiqh,* str. 348.

[63] Fāḍil 'Abdulvāḥid 'Abdurraḥmān u svom naprijed citiranom djelu *(El-enmūzedžu fi uṣūli-l-fiqh,* str. 66) navodi da je Šafija mišljenja kako su neposredni izvršilac i podstrekač suodgovorni za zločin i da se obojca mogu osuditi na smrtnu kaznu.

[64] Muhammed Ebu Zehre, *Uṣūlu-l-fiqh,* str. 346.

Ibrahim Džananović, M. A.,
lecturer

ABILITY AND BUSINESS ABILITY IN THE SHARĪ'AH LAW

(Summary)

The Shari'ah law understands ability as the existence of the rights and duties of a (juristic) person. Without regard to the sex, the age and religious affiliation, each individual is a (juristic) person.

One becomes personable by the very act of conception, hence the nasciturus has the right to life and property. In the same way, the state of being personable ceases by the act of death, namely, by the clearing of debts and the dignified burial.

Full age starts with the beginning of physical maturity, that is, when a male person can biolologically become father and a female person mother. This process is individual and begins no sooner than at the age of 9 and latest at the age of 15. Full age is called *the bulūg*.

A (juristic) person acquires business ability no sooner than at the age of 16 and latest at the age of 25.

Sometimes there are reasons for which one can enjoy his/her business ability only partially or be completely deprived of it. Obstacles such as insanity, illness, sleep, unconsciousness, namely, all the obstacles that a (juristic) person is not guilty of, are called the natural obstacles *(al-'awāriḍ al-samāwiyya).*

However, if a person consciously creates obstacles, he/she stands all the consequences of such acts. In that case it is a question of acquired obstacles *(al-'awāriḍ al-muktasaba).* This category includes the following: ignorance, alcoholism, squandering, inducing others to doing forbidden things, etc.

Mr. Mesud Hafizović,
predavač

Klasična arapska leksikografija

1. Mjesto arapske leksikografije

Klasična arapska leksikografija ili ona djela arapske nauke o jeziku koja se sistematski bave sakupljanjem i objašnjavanjem arapskog jezičkog blaga pokazuje u svojoj strukturi veze sa drugim područjima arapsko-islamske nauke koja se počela razvijati u drugom i trećem stoljeću po Hidžri (osmo i deveto stoljeće nove ere). Naročito uske veze postoje, što je prirodno, sa disciplinama bliskim arapskoj nauci o jeziku: gramatikom, stilistikom i metrikom.

Dok Stefan Wild, autor priloga o arapskoj leksikografiji, u drugom tomu *Grundriss der Arabischen Philologie* arapsku leksikografiju stavlja odmah iza kineske, tvrdeći da *izuzimajući kinesku nauku, jedva da i jedna druga kultura pokazuje toliku punoću, toliko bogastvo i leksikografske pretenzije kao arapska nauka* [65], dotle savremeni egipatski lingvist Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī ističe da se trud arapskih naučnika na sastavljanju rječnika ubraja u najizrazitije vidove njihovog naučnog doprinosa u arapsko-islamskoj kulturi i civilizaciji u to vrijeme, te da su Arapi na tom polju najznačajniji među svim narodima koji su se bavili leksikografskim radom uopće prije modernog doba.[66]

---

[65] Stefan Wild, *Arabisahe Lexikographie*, u Grundriss der Arabischen Philologie, herausgegeben von Helmut Gatje, Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden, 1987, str. 136.

[66] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī ,*'Ilm al-luga al-'arabiyya*, "Madḫal tārīḫī muqāran fī daw' al-turāṯ wa al-lugāt al-sāmiyya", Ǧāmi'a al-Kuwayt, 1973, str. 98.

Hiǧāzījevo mišljenje dijeli i jedan drugi egipatski lingvist, Aḥmad Muḫtār 'Umar. On zapravo prenosi mišljenje Haywooda jer ne želi da arapski naučnici budu optuženi za pristrasnost. Polemišući o mogućem indijskom uticaju na arapsku leksikografiju, Haywood kaže da je glavna leksikografska aktivnost u Indiji bila u dvanaestom stoljeću nove ere kada su Arapi već bili stvorili neka od svojih velikih leksikografskih djela. Haywood također ističe da Arapima ne pripada prednost u leksikografskom radu samo u odnosu na Hinduse već i u odnosu na čitav svijet, pa zaključuje: *Činjenica je da Arapi zauzimaju centralno mjesto na leksikografskom polju, bilo da je riječ o vremenu, bilo da je riječ o prostoru, u odnosu na stari i novi svijet i u odnosu na Istok i Zapad.* [67]

U svakom slučaju, arapska leksikografija je već u svojim prvim svijetu poznatim svjedočanstvima potpuno samostalna. Ona je u početku bila ograničena na izraze iz Kur'ana i Hadisa, ali je uskoro izrasla tako da je uključivala terminologiju iz raznovrsnih oblasti. Specijalizovani leksikoni sa različitim nazivima određenih biljaka i životinja su već bili uobičajeni u osmom i devetom stoljeću.[68]

2. Izvori arapske leksikografije

Klasični arapski leksikoni i rječnici nastali su na osnovu jezičke građe koja je prikupljena u drugom stoljeću po Hidžri. Veliki broj leksikografa boravio je u pustinji prikupljajući jezičku građu od arapskih plemena, što se smatra prvim jezičkim radom na terenu na Arabijskom poluotoku. Također je dobar broj beduina primijetio da se leksikografi zanimaju za njihov jezik pa su selili na jug Iraka , gdje su u Basri i Kufi procvjetale jezičke nauke. Oni su tamo uzeli prodavati jezičku građu svakome ko se za nju zanimao.

Međutim, aktivnost na sabiranju jezika nije bila sveobuhvatna u smislu registriranja cijele leksike koju su poznavala arapska plemena, već su leksikografi vršili selekciju plemena i prenosilaca na temelju jednog osnovnog kriterija, a to je registriranje arapskog književnog jezika a

---

[67] J.A. Haywood, *Arabic Lexicography*, Leiden, 1960, str. 2., Navedeno prema Aḥmad Muḫtār 'Umar, Al-Baḥṯ al-lugawī 'inda al-'Arab, 'Alam al-kutub, Kairo, 1982, str. 339-340.

[68] Auwar G. Chejne, *The Arabic Language, Its Role in History*, Unversity of Minnesota Press, Minneapolis, 1969, str. 44.

eliminisanje neknjiževnih oblika i riječi. Na osnovu ovog kriterija leksikografi su koncentrirali aktivnost na jezik onih plemena koja su bila u neposrednoj blizini područja književnog jezika odbijajući dijalekte plemena koja su bila daleko od područja književnog jezika.[69]

Leksikografi su se zainteresirali za jezik plemena Qays, Tamīm, Asad, Huḏayl i neke dijelove plemena Kināna i Ṭayyi'. Oni su odbili da registriraju jezik sjedilačkih arapskih plemena i onih arapskih plemena koja su živjela u blizini nearapskih jezičkih zajednica, pa tako nisu uvrstili jezik plemena Laḫm niti plemena Ǧuḏām zbog toga što su ova dva plemena živjela u susjedstvu Egipćana i Kopta. Leksikografi su također odbili uzeti jezik plemena Quḍā'a, Gassāan i Iyād zbog njihovog susjedstva sa stanovnicima Sirije.

Kodifikatori jezika su isto tako zanemarili plemena Taglib zbog njihovog miješanja sa nearapskim jezičkim zajednicama u Siriji, Iraku i Egiptu. Kad je riječ o arapskim plemenima u Jemenu, istočnim dijelovima Arabijskog poluotoka i gradovima Hidžaza, ni ona nisu bila predmet interesiranja leksikografa. Neprihvatanje jezika stanovnika Jemena oni su objasnili promjenom koja je zadesila njihov jezik, zbog njihove izmiješanosti sa Hindusima i Etiopljanima, a odbijanje jezika plemena istočnih dijelova Arabijskog poluotoka i hidžaskih gradova objasnili su miješanjem njihovog jezika sa nearapskim jezicima.[70]

Iz ovoga možemo izvući zaključak da se svi arapski leksikografi, reducirajući svoje interesiranje za jezik nekog plemena na kriterij književnog ili neknjiževnog (faṣaḥa aw 'adam faṣaḥa), nisu u dovoljnoj mjeri zanimali za jezičku raznovrsnost Arabijskog poluotoka u drugom stoljeću po Hidžri. Kako je jezički rad na terenu u narednim stoljećima bio skoro zamro, tako su leksikografi u narednim stoljećima reducirali svoju aktivnost na onu jezičku građu koju su filolozi drugog stoljeća po Hidžri proglasili književnom, odnosno standardnom. *Tako je aktivnost na sabiranju jezičke građe u drugom stoljeću po Hidžri odredila i okvir opće lingvističke teorije u slijedećim stoljećima kod Arapa,* tvrdi Hiǧāzī .[71]

---

[69] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī , op. cit. 95.

[70] 'Abdurraḥmān Ǧalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Muzhir fi al-'ulūm al-luga wa anwa'iha I,* Dār al-iḥyā al-kutub al-'arabiyya, Kairo, s.a., str. 211-212.

[71] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op cit. 98.

3. Predmetne liste riječi i monografije

Dvije formalne koncepcije određuju nama poznata leksikografska djela na arapskom jeziku u tom klasičnom periodu. Kao prvo, to su predmetne liste riječi i monografije koje okupljaju i koncentrišu leksičku građu oko jednog jasno utvrđenog jezgra među čijim jedinicama postoji stanovita semantička veza. Ove predmetne liste i monografije obrađuju različite tematske oblasti, od čovjeka, flore i faune, preko rijetkih i neobičnih riječi do formalnih morfoloških oblika.

Među najstarija sačuvana djela ove vrste spadaju poslanice[72] Al-Aṣ ma'ija (umro oko 216./831.), učenjaka i zabavljača, koji je igrao značajnu ulogu na dvoru halife Haruna al-Rašida. Ove monografije obrađuju tematske cjeline, kao Kamilu (*Kitāb al-Ibil*), Ovcu (*Kitāb al-Šā t*), Konja (*Kitāb al-Ḫayl*), Zvijeri (*Kitāb al-Wuḥš*), Biljke (*Kitāb al-Nabat*) i Drveće (*Kitāb al-Šağar*) - beduinske centralne teme, koje je građanima Bagdada objašnjavao Al-Aṣma'i, a koji je bio dobro upućen u staroarapsko pjesništvo i u realnost nomadskog života. Ove liste su donekle rasčlanjivane; spomenuta *Knjiga o Kamili,* na primjer, obrađuje najprije začeće i trudnoću, onda način hoda kamile, tehniku pijenja vode, bolesti i, konačno, obilježja sorti i stada kamila. Stihovi iz beduinskog pjesništva su dopunjavali objašnjenje riječi. Način života beduina bio je obrazovanoj publici gotovo isto toliko stran koliko i njegova terminologija.

Objašnjenja se nižu jedno za drugim prema asocijaciji. Al-Aṣma'i bilježi situaciju kada se pojmovi o uzgoju kamila mogu odnositi i na ovce, ali on vrlo rijetko izlazi izvan beduinskog miljea. Također i monografije evidentno manje posvećene beduinskim temama, poput Al-A ṣma'ijeve *Rasprave o čovječijem tijelu* (*Ḫalq al-insān*), nije lišena ovog dodatka.[73] Ponekad se pored poetskih dodataka citira i beduinski način govora (maṯal).

U cilju informiranja publike, koja se odvikla od beduinskog miljea, služila su i *nawadir* djela, to jest spisi o rijetkim riječima, kao *Kitāb al-Nawādir* od Abū Zayda al-Anṣarija (u. 214. ili 215./830.), stihovi iz beduinske poezije dijelom opširno a dijelom šturo komentarisani.

---

[72] Monografske liste riječi u arapskoj stručnoj literaturi nazivaju se *rasail* (poslanice). Više o tome v. 'Abdulwāḥid Wāfī, *Fiqh al-luga*, Nahḍatu Miṣr, Kairo, VII izd., 1973., str. 279-281; zatim Maḥmūd Fahmī Hiğāzī, op. cit. 97; zatim Aḥmad Muḫtar 'Umar, op. cit. 253-254.

[73] Stefan Wild, op. cit. 137.

U djelima ove vrste ne prepoznaju se sistematske podjele, one više imaju karakter glosa na beduinsku poeziju nego leksičkih zbirki.

Korak u pravcu sistematskog sastavljanja zbirki napravio je *Kitāb al-Ǧim* od Abū 'Amra al-Šaybānija (umro oko 213./828.). Ovo djelo, s ciljem da objasni rijetke riječi beduinske poezije, sistematizirano je prema objašnjenim riječima koje su poredane prema početnom slovu i prema arapskom alfabetu. Unutar pojedinih slova ipak se ne može raspoznati nikakav redoslijed.[74]

Monografske liste su kasnije dopunjene i nazvane su *Kitāb al-Ṣifāt* (*Knjiga o svojstvima*) ili su raspravljale o imenima stvari (fī ma'rifat asmā al-ašyā). Drugo ime za ovaj leksikografski žanr bilo je *al-garīb al-muṣannaf*. Najstarije sačuvano djelo ovog naziva je *Al-Garīb al-muṣannaf* od Abū 'Ubayda (umro 224/838).[75] *Garīb* riječ je *manje poznata* ili *sporna riječ* i ona u ovoj oblasti znači isto što i *nawādir*. *Muṣannaf* je značilo da su ove riječi sa sadržajne tačke gledišta bile sakupljene u razne grupe, to jest po raznim temama. *Al-Garīb al-muṣannaf* od Abu 'Ubayda sadrži duga poglavlja u kojima su navedeni rijetki oblici imenica sa primjerima (*Kitāb amṯilat al-asmā'*), glagolski oblici, sinonimi (al-asmā' al-muḫtalifa li al-šay al-wāḥid) i homonimi (al-aǧnās). *Al-Garīb al-muṣannaf* od Abū 'Ubayda je preteča kasnijih enciklopedijskih rječnika, kao što je *Al-Muḫaṣṣaṣ* andaluzijskog učenjaka Ibn Sīda (umro 458./1065.).

Pored ovih sadržajno sistematiziranih monografija bilo je popisa gramatičkih, odnosno formalnih morfoloških karakteristika, kao što su nastavci i razni imenski i glagolski oblici i druge gramatičke paradigme. Jedan od najstarijih primjera ove vrste jeste *Kitāb fa'altu wa af'altu* od Al-Aṣma'ija o različitoj upotrebi prve i četrvte glagolske forme[76], ili *Kitāb Yaf'ūl* od Al-Sagānija (umro 651/1252) u kojoj je sakupio sve imenice tipa *yaf'ul*.

Jedna dalja podgrupa ovih monografija bili su specijalni leksikoni za određeni tekst ili grupu tekstova. Najpoznatija djela ove vrste su ona koja su objašnjavala manje poznate ili sporne riječi iz Kur'ana (*Garīb al-Qur'ān*) ili Poslanikove tradicije, dakle Hadis (*Garīb al-Ḥadīṯ*)[77].

---

[74] Stefan Wild, op. cit. 137.

[75] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 113.

[76] V. više Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 114-115; ili Stefan Wild, op. cit. 138.

[77] Više o ovome v. Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 109 - 113; ili Stefan Wild, op. cit. 138-139.

Prvi sačuvani rječnik Kur'ana je *Kitāb tafsīr garīb al-Qur'ān* od Ibn Qutayba (umro oko 276./889.). Starija djela ovoga tipa urađena su po različitim sistemima. Djelo Ibn Qutayba počinje objašnjavanjem devedeset devet Allahovih lijepih imena , onda prelazi na objašnjenje čestih pojmova u Kur'anu kao *ǧinn* (demoni) ili *širk* (politeizam), da bi na kraju u trećem dijelu diskutirao o određenim riječima kur'anskog teksta po redoslijedu njihovog pojavljivanja u Kur'anu, odnosno prema surama.

Kasnija djela ove vrste sistematiziraju leksički materijal alfabetski po početnim slovima. Najraniji primjer za to je *Nuzhat al-qulūb* Abū Bakr Muḥammada al-Siǧistanija (umro 330./942.). Djela *Garīb al-Qur'ān* stoje, prirodno, na graničnoj liniji između leksikografije i kur'anske egzegeze.

Djela sa naslovom *Ma'āni al-Qur'ān* ili *Muškil al-Qur'ān*, to jest djela o specifičnom značenjima ili nejsnoćama u Kur'anu imala su tada pretežno tumačeći sadržaj i nisu spadala u leksikografsku literaturu u užem smislu.

Paralelno sa ovim djelima o Kur'anu nastaju djela koja se bave manje jasnim riječima u Hadisu. Najstarije sačuvano djelo ove vrste je *Garīb al-Ḥadīṯ* od Abū 'Ubayda. Stefan Wild ističe da problemom do kojeg je moglo doći u Hadisu kod takvih "teških"[78], to jest vrlo nejsnih riječi, leksikografi su se bavili sa većom sigurnošću nego što je to bilo moguće u Kur'anu. Konačnu formu ova vrsta je našla u najobuhvatnojoj zbirci jezičkog blaga Hadisa koja nosi naslov *Nihāya fī garīb al-Ḥadiṯ wa al-aṯar* od Ibn al-Aṯira (umro 606./1210.), poznatoj i po tome što je postala jedan od glavnih izvora enciklopedijskog rječnika *Lisan al-'Arab* od Ibn Manẓūra (umro 711./1311.).

Pojam *garib* riječi sekundarno je primjenjivan i na stručne i tehničke termine određenih naučnih grana. Tako nalazimo leksikone o terminologiji islamskog prava (fiqh), a najstarije je *Al-Ẓāhir fi garāib alfāẓ al-imām al-Šāfi'i* od Al-Azharija (umro 370./981.). Ovakva djela uglavnom ukazuju na određeno fikhsko djelo. Tako spomenuti leksikon od Al-Azharija cilja na priručnik od Muzanija (umro 264./877.) u kojem je ovaj kompilirao djela Al-Šāfi'ija (umro 204./820.). Ova djela pored specijalnih izraza iz fikha daju informacije o prenosiocima hadisa i hadiskoj terminologiji, a dodiruju se i sa biografskim *riǧāl* djelima i granom *garīb* Hadisa. Najpoznatiji rječnik ovog žanra je *Al-Miṣbāḥ al-munīr* od Fayyūmija (umro 770./1368.).

Najobuhvatije i posljednje djelo koje polazi od liste riječi je *Al-Muḫaṣṣaṣ* španskog filologa Ibn Sīda (umro458./1066.). Ovaj *catalogus*

---

[78] Stefan Wild, op. cit. 138.

mundi, univerzalni tezaurus sinonima, polazi od tjelesnih i duhovnih aspekata čovjeka i nastavlja raspravom o odjeći, ishrani, oružju i životinjskom carstvu. Tome se priključuju rasparave o nebu i zvijezdama, prirodnim pojavama i vremenskim pojmovima, biljkama, mineralima, da bi se konačno rasplinuo na sve manje cjeline rječnika koje su vezane za određene predmete. U ovim posljdijelovima više se ne prepoznaje princip rada. Drugi glavni dio djela je gramatičko morfološkog sadržaja. U ovom djelu *Al-Muḫaṣṣaṣ* je vjerna kopija *Al-Garīb al-muṣannafa* od Abu ' Ubayda. Posljednji je, također, njegov glavni izvor[79].

Ove monografske liste riječi i monografije uopće Aḥmad Mḫtār 'Umar jednim imenom naziva *rječnicima značenja (ma'āǧim al-ma'ānī)* [80] - to su sve vrste predmetnih rječnika i leksikona, dok ih Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī razvrstava na *semantičke rječnike (al-ma'āǧim al-dilāliyya), predmetne rječnike (al-ma'āǧim al-mawḍū'iyya), paradigmatičke rječnike (Kutub al-abniya al-ṣarfiyya), leksikone jezičke kulture (Kutub al-taṯqīf al-lugawi) i fonetske leksikone (Kutub al-mawdū'āt al-ṣawtiyya)* [81].

4. Rječnici glasovne sistematizacije

Arapska leksikografija [82] pored monografskih lista riječi i monografija poznaje od samog početka pokušaj da se arapsko jezičko blago ponudi po formalnim glasovnim kriterijima. Element ovog stava bili su korijeni arapskih riječi sastavljeni iz radikala. Riječi su mogle biti svrstane na različite načine, zavisno od kriterija koje su prihvatili pojedini leksikografi. U arapskoj nauci o jeziku iskristalisale su se tri škole, zapravo tri sistema sastavljanja rječnika i to glasovni, alfabetski i sistem rime.

---

[79] Stefan Wild, op. cit. 139.

[80] Više o ovome v. Aḥmad Muḥtar 'Umar, op. cit 253-259.

[81] Više o ovome v. Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī,, op. cit. 109-117.

[82] O klasičnoj arapskoj leksikografiji, leksikografskim školama, nastojanju arapskih akademija nauka na izradi savremenih rječnika , pokušajima pojedinaca i orijentalista na tom planu kod nas je pisao rahmetli dr. Ahmed Smajlović u povodu izlaska iz štampe Arapsko-srpskohrvatskog rječnika dr. Teufika Muftića u glasilu Udruženja ilmije Bosne i Hercegovine, "Preporodu", pod naslovom *Od Halil ibn Ahmeda do dr. Teufika Muftića* u sedam nastavaka. V. "Preporod", VI, 108-114 (1. mart - 15. juni 1975.), str. 6.

Kitab al-'Ayn od Ḫalīla ibn Aḥmada (umro 175./791.) ubraja se u najstarije arapske rječnike i smatra se pionirom najstarije leksikografske škole u Arapa. Razlikuje se od drugih ranijih jezičkih djela po tome što je to prvi pokušaj kodificiranja leksičke građe arapskog jezika na jedan sistematski i metodološki jasan način.

Mada postoje kontraverze oko autorstva *Kitab al-'Ayna,* istraživači su složni u tome da je plan i raspored građe djelo Ḫalīla ibn Aḥmada, dok je doprinos Ḫalīlovog učenika Layṯa ibn Muẓaffara na konkretnoj izradi rječnika predmet razilaženja. Ima istraživača koji čitav rad pripisuju Ḫalīlu ibn Aḥmadu, a ima i onih koji jedan dio rječnika pripisuju Ḫalīlu, a drugi dio Layṯu. Najvjerovatnije je, pak, da je predgovor, plan i program *Kitab al-'Ayna* Ḫalīlov rad, a to je najvažnije što djelo sadrži, uz pokušaj primjene tog metoda i plana na prvim poglavljima. Što se tiče Layṯovog doprinosa, on je sastavio ostatke knjige.[83]

Ḫalīlov plan i metod sistematizacije leksičke građe arapskog jezika počiva na četiri opća principa:

1. Riječi su sistematizirane isključivo prema korijenskim radikalima. To znači da je Ḫalīl zasnovao svoj rječnik na temelju razlikovanja korijenskih i nekorijenskih suglasnika u jednoj riječi, što je morfološki princip koji nije bilo moguće shvatiti prije razrješenja osnovnih pojmova o strukturi arapske riječi. S tog stanovišta *Al-'Ayn* se razlikuje od ranijih monografskih listi ili poslanica koje su napisane u drugom stoljeću po Hidžri i u kojima su riječi sistematizirane po predmetu ili temi.

2. Unutrašnja sistematizacija riječi koje ulaze u jednu leksičku jedinicu bila je organizirana na osnovu njihove strukture: dvoradikalne, troradikalne, četveroradikalne i peteroradikalne.

3. Jedna riječ i svi njeni permutativni oblici stavljani su pod jednu leksičku jedinicu. Tako, npr. radikali KTB mogu imati slijedeći sistem organizacije: 1: KTB, 2:KBT, 3:TKB, 4:TBK, 5:BKT i 6: BTK, i oni svi potpadaju pod jednu leksičku jedinicu. Nema sumnje da svi ovi matematički pretpostavljeni oblici nemaju praktičnu upotrebu u jeziku, stoga je Ḫalīl za postojeće oblike upotrebljavao termin *upotrebljiv* (al-musta'mal), a za nepostojeće ali teorijski moguće oblike termin *neupotrebljiv* (al-muhmal). Zbog ovog premetanja radikala neki istraživači ovu školu nazivaju *školom premetanja radikala* (*madrasa al-taqlībāt*)[84] ili *fonetsko-permutativnim sistemom.*[85]

---

[83] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 99-100.

[84] Ibrāhīm Naǧā, *Al-Ma'āǧim al-'arabiyya*, II izd, Kairo, 1970, str. 9.

[85] Stefan Wild, op. cit. 140.

4. Ḫalīl je arapske glasove sistematizirao po mjestu artikulacije (al-maḫāriǧ), počinjući sa guturalima, nastavljajući ostalim konsonantima koje završava bilabijalima i okončavajući slabim konsonantima i hamzom. Svoj leksikon Ḫalīl nije počeo hamzom ni alifom zbog nestabilnosti ovih glasova, već je leksikon počeo slovom *'ayn* zbog toga što je to prvi guturalni glas koji ne podliježe glasovnim promjenama. Leksikon je stoga i naslovio po prvom slovu, odnosno po prvom poglavlju, a to je *Kitāb al-'Ayn* [86].

Ḫalīlov rječnik je izvršio veliki uticaj na kasnija leksikografska djela, a postupak koji je autor primjenio primisu u cjelini ili djelimično usvojili su kasniji leksikografi kao što su Al-Qālī, Al-Azharī, Al-Zubaydī, Ibn 'Abbād i Ibn Sīda.

Al-Qālī (umro 356./967.) je napisao *Al-Bāri'*;

Al-Azharī (umro 370./981.) *Tahḏīb al-luga*;

Al-Zubaydī (umro 379./989.) *Muḫtaṣar al-'Ayn*;

Ibn 'Abbād (umro 385./996.) *Al-Muḥīṭ* i

Ibn Sīda (umro 458./1065.) *Al-Muḥkam.*

Svi ovi rječnici nastali su uglavnom u četvrtom stoljeću po Hidžri[87] na različitim stranama islamskog svijeta. Al-Qālī, Al-Zubaydī i Ibn Sīda su svoje rječnike napisali u Andaluziji dok su Al-Azharījev i Ibn 'Abbā dov rječnik dva istočnjačka rječnika nastala u Horosanu i Reju.

Svi ovi rječnici utemeljeni su na jezičkoj građi *Kitāb al-'Ayna* i drugih filoloških djela nastalih do tog perioda. Stoga njihova vrijednost varira shodno izvorima iz kojih je crpljena građa. Ibn Sīda se npr. oslanjao na čitav niz filoloških, gramatičkih, tefsirskih i hadiskih djela, pa se *Al-Muḥkam* s tog aspekta razlikuje od ostalih sličnih rječnika.

Međutim, najvažniji rječnik glasovnog rasporeda koji je do nas stigao je *Tahḏīb al-luga* od Al-Azharija. Ovaj rječnik je sačuvan u

---

[86] Aḥmad Muḫtar 'Umar pored formulacije *glasovne sistematizacije* (*al-tartīb al-ṣawtī*) upotrebljava i termin *sistematizacija po mjestu artikulacije* (*al-tartīb al-maḫraǧī*). Više v. Aḥmad Muḫtar 'Umar, op. cit., str. 159.

[87] Ibrāhīm Anīs četvrto stoljeće po Hidžri, kad je riječ o klasičnoj arapskoj leksikografiji, naziva stoljećem arapskih rječnika ili riznica riječi u kome je sastavljen najveći broj poznatih i priznatih rječnika i u kome je arapski rječnik zadobio nama novu poznatu formu. Više o ovome v. Ibarhīm Anīs, *Dalālāt al-alfāẓ*, Maktuba al-inǧlū al-miṣriyya, IV izd., Kairo, 1980, str. 231. Također v. naš magistarski rad *Lingvističko djelo Ibrāhīm Anīsa,* Fakultet islamskih nauka, Biblioteka posebnih izdanja, Knjiga 5, Sarajevo 1994; str. 126-128.

cijelosti dok su od ostalih rječnika kod kojih je primijenjen Ḫalīlov metod sačuvani samo fragmenti. Najznačajnija karakteristika *Tahḏīb al-luga* po kojoj se on odlikuje nad ostalim srodnim rječnicima jeste da je Al-Azhar ī sabrao novu jezičku građu među beduinima živeći među njima duže vrijeme. U predgovoru svom rječniku sam Al-Azharī navodi da je on za vrijeme karamitske revolucije pao u ropstvo arapskih plemena Hawā zin,Tamīm i Asad, u čijoj sredini skoro nije bilo jezičkih grješaka i gdje je on čuo mnogo izvornih i rijetkih riječi koje su našle svoje mjesto u njegovom rječniku.[88]

Stoga se Al-Azharī smatra jedinim leksikografom koji se u četvrtom stoljeću po Hidžri zanimao za jezički rad na terenu i jezički razvoj, s obzirom na činjenicu da je aktivnost na prikupljanju jezičkog blaga bila prestala duže od jednog stoljeća.

5. Alfabetski rječnici

Alfabetski rječnici su preuzeli alfabetski sistem (al-tartīb al-alifbāī) organiziranja jezičke građe, sistem općeprihvaćen u obrazovnim i naučnim krugovima. Taj općeprihvaćeni i usvojeni alfabetski sistem razvio se iz "ABĞAD" sistema, koji je bio poznat još kod Ugarićana, Feničana, Jevreja i Aramejaca.

Naṣr ibn 'Āsim (umro 89/ 709) je samo izvršio preraspodjelu slova po sličnosti, odnosno po obliku, stavljajući slična slova u pisanju jedno do drugog, i tako se došlo do alfabetskog sistema arapskih slova po kome su sistematizirani rječnici i leksikoni alfabetskog sistema.[89]

Međutim, zavisno od dodatnih kriterija koje je pojedini leksikograf usvojio, i alafabetski rječnici se međusobno razlikuju. Tako razlikujemo tri podvrste alfabetskih rječnika:

1. rječnici sistematizirani prema onom korjenitom suglasniku koji po alfabetskom redu prethodi ostalim suglasnicima u dotičnoj riječi (waḍ' al-kalima taḥta asbaqi ḥurūfihā);

2. prema prvom korjenitom suglasniku (waḍ' al-kalima taḥta awwali ḥurūfihā al-aṣliyya); i

---

[88] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 102.

[89] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī,, op. cit. 103-104.

3. prema prvom suglasniku bez eliminisanja nekorjenitih suglasnika (waḍ' al-kalima taḥta awali ḥurūfihā dūna taǧrīd)[90].

U alfabetske rječnike ubrajaju se *Al-Ǧamhara* od Ibn Durayda (umro 321./933.), *Kitāb al-Ǧīm* od Abu 'Amr al-Šaybānija (umro 213./828.), *Al-Maqāyīs* od Ibn Fārisa (umro 395./1005.), i *Asās al-Balāga* od Al-Zamaḫšarija (538./1144.).

Ibn Durayd je u svom leksikonu *Al-Ǧamhara* slijedio alfabetski sistem stavljajući riječi prema onom korjenitom suglasniku koji po alfabetskom redu prethodi ostalim suglasnicima u dotičnoj riječi.

To znači da riječi u ovom rječniku nećemo tražiti prema prvom radikalu, već prema onom korjenitom suglasniku koji po alfabetu dolazi prije ostalih suglasnika u toj riječi. Tako ćemo npr. riječi 'ABD tražiti pod "B", jer ono prethodi ostalim slovima u arapskom alfabetu, ili riječ "SaMi'A" pod slovom "S", itd.

Iz ovoga se da zaključiti da je Ibn Durayd preuzeo mnoge elemente Ḫalīlove sistematizacije, čak i sistem permutacije, samo što je odstupio od Ḫalīlovog rasporeda slova. Ibn Durayd je riječi podijelio na dvoradikalne, troradikalne, četveroradikalne, peteroradikalne, šesteroradikalne i riječi u čijoj osnovi ima slab radikal.

Al-Ǧamhara je štampana u Hajderabadu u Indiji 1344. godine po Hidžri u tri sveske i poseban četvrti svezak sa indeksima[91].

Ranije spominjani *Kitāb al-Ǧīm* ili *Kitāb al-Ḫurūf* od Al-Šaybānija ubraja se u najstarije rječnike alfabetskog sistema. Al-Šaybāni je, dakle, sistematizirao riječi prema prvom radikalu ne okupljajući sve riječi koje je moguće izvesti po sistemu permutacije pod jedan korijen, kako je činio Ḫalīl ibn Aḥmad.

Naslov rječnika bi mogao sugerisati da počinje slovom "Ǧ", što, međutim, nije tačno. Riječi su poredane po njihovim početnim slovima i prema arapskom alfabetu, dok o drugom i trećem slovu, odnosno radikalu, autor nije vodio računa. Ranije smo rekli da je ovo ustvari predmetni rječnik koji ima cilj da objasni *nawādir* riječi beduinske poezije.

Akademija arapskog jezika iz Kaira je štampala ovaj rječnik u tri toma, prvi 1974., a drugi i treći 1975. godine.

---

[90] Aḥmad Muḫtar 'Umar, op. cit. 158.

[91] Aḥmad Muḫtar 'Umar, op. cit. 186.

Kad je riječ o *Maqāyīs* od Ibn Fārisa, i on je slijedio alfabetski sistem u pogledu prvog radikala. Kod drugog radikala autor se nije držao alfabeta od njegovog početka, već je polazio od slova koji po redu slijedi iza prvog slova. Tako sve u krug dok ne bi iscrpio alfabet do kraja i onda počeo ispočetka i zatvorio krug tamo gdje je počeo. Zato se ovaj sistem organizacije rječnika još naziva i sistemom krugova.[92]

Prema sistematizaciji koju je primijenio Ibn Fāris, riječi koje počinju slovom "B" imaju slijedeći sistem rasporeda korijena: BB, BT, BṮ i tako redom do posljednje jedinice BA. Ili riječ "'ABD" npr. u ovom rječniku dolazi poslije riječi "'AQD" jer slovo "qaf" dolazi poslije "'ayna" u alfabetu - dijele ih, ustvari, dva slova, - a riječi čiji je drugi korjeniti "bā" dolaze na red kad se iscrpe sva slova alfabeta, i hamza, i potom na red dolazi "bā". Ibn Fāris je, kako navodi savremena arabistika, napisao ovaj veliki leksikon da dokaže da riječi izvedene derivacijom (ištiqāq) imaju međusobnu etimološku vezu.[93]

Asās al-Balāga od Al-Zamaḫšarija je pravi alfabetski rječnik, zapravo potpuno je identičan *Kitāb al-Ǧīmu* u pogledu sistematizacije. Sistematiziran je zapravo po uzoru na savremene rječnike, prema prvom, drugom i trećem radikalu.

Ovaj leksikon obrađuje razliku između konkretnih (al-ma'ānī al-ḥaqīqiyya) i prenesenih (al-ma'āni al-mağāzīyya) značenja.

6. Rječnici rime

Samo ime govori da su ovi rječnici sistematizirani prema posljednjem radikalu (al-tartīb ḥasba al-qāfiya). Međutim, neki arapski lingvisti i ovu vrstu arapskih rječnika ubrajaju u alafabetske rječnike u kojima su riječi sistematizirane po posljednjem umjesto prvom radikalu.[94]

Ova vrsta rječnika počinje rječnicima *Diwān al-adab* od Al-Fārābija (350./961.) i *Al-Ṣiḥāḥ* od Al-Ǧawharija (393./1002.).

Al-Fārābi je svoj rječnik utemeljio na podjeli riječi prema oblicima, odnosno po morfološkim šemama, dok je unutrašnji raspored svakog poglavlja ustrojen alfabetski.

---

[92] V. Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 104-105; i Aḥmad Muḫtar 'Umar, op. cit. 189.

[93] Stefan Wild, op. cit.

[94] Više o tome Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 103; i Aḥmad Muḫtar 'Umar, op. cit. 197.

Što se tiče *Al-Ṣiḥāḥ* od Al-Ǧawharija, to je jedan opći rječnik u dva toma sa oko četrdeset hiljada riječi[95] uređen po sistemu glave i poglavlja. Glave su bile sistematizirane prema posljednjem, a poglavlja prema prvom radikalu. Kasniji autori su ovaj rječnik skraćivali, prerađivali i proširivali.

Orijentalisti su uočili sličnost između *Dīwān al-Adaba* i *Al-Ṣiḥāḥa*, što se u arapskoj naučnoj literaturi objašanjava činjenicom da je Al-Fārābi bio daidža i učitelj Al-Ǧawhariju i da je prirodno da bude pod uticajem svog učitelja[96].

Ovaj princip sistematizacije arapskih rječnika i leksikona je ostao vladajući u slijedećim stoljećima koja su rezultirala izradom velikih leksikona ili enciklopedijskih rječnika poput Al-Sāgānijevog (umro 650./1252.) Al-'Ubāba, Ibn Manẓūrovog (umro 711./1311.) slavnog djela *Lisān al-'Arab* u dvadeset svezaka, Al-Fīrūzābādijevog (umro 817./1414.) *Qāmūs al-Muḥīṭa* i Al-Zabīdijevog (umro 1205./1791.) *Tāǧ al-'Arūsa*. Posljednja tri rječnika su najpoznatiji i najrašireniji arapski rječnici uopće.

Lisān al-'Arab sadrži oko osamdeset hiljada riječi od kojih je svaka detaljno objašnjena citatima iz Kur'ana, Poslanikovim hadisima i primjerima iz rane proze. Ibn Manẓūr u svom uvodu kaže da mu je cilj bila temeljitost pošto je shvatio međusobnu zavisnost Kur'ana i arapskog jezika[97]. Ibn Manẓūr isto tako u uvodu navodi izvore svog leksikona i kaže da su to : *Tahḏīb al-luga* od Al-Azharija, *Al-Muḥkam* od Ibn Sīda, *Al-Ṣiḥāḥ* od Al-Ǧawharija, *Ḥawāšī 'alā al-Ṣiḥāḥ* od Ibn Barrija i *Nihāya fī al-Garīb al-Ḥadiṯ* od Ibn Al-Aṯīra Al-Ǧazarija.[98]

Al-Fīrūzābādī je imao slično mišljenje, ali je u svom *Al-Qāmūsu* tragao za jednostavnošću. Mada se *Al-Qāmūs* u velikoj mjeri zasniva na *Lisānu*, njegova dobra strana je što je prikladne veličine. On također sadrži veliki broj tehničkih termina iz raznih oblasti, ali budući da je izostavljeno obilje citata koji karakterišu Ibn Manẓūrov leksikon, *Al-Qā mūsu* nedostaje jasnoća.

Riječ *qamus,* koju Al-Fīrūzābādī objašnjava kao *najveće more,* odgovara grčkoj i latinskoj riječi *okean,* za koju je saznao u perzijskoj sredini u kojoj je odrastao[99].

---

[95] Anwar G. Chejne, op. cit. 45.

[96] Više o tome Aḥmad Muḫtar 'Umar, op. cit. 199-215.

[97] Anvar G. Chejne, op. cit. 45.

[98] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 106.

[99] Maḥmūd Fahmī Hiǧāzī, op. cit. 106.

Tāǧ Al-'Arūs od Al-Zabīdija je, ustvari, komentar *Al-Qāmūsa* i to je najobimniji arapski rječnik s obzirom da je Al-Zabīdī crpio materiju skoro iz svih prethodnih rječnika.

7. Dvojezični rječnici

Abū 'Ubayda je u svom *Garīb-Al-Muṣannafu* dodao jedno kratko poglavlje o riječima koje nisu arapskog porijekla a ušle su u arapski jezik *Ma daḫale min gayr lugat al-'Arab fi al-'arabiyya*. Ovo poglavlje se ponovno nalazi u *Al-Muḫaṣṣaṣu* od Ibn Sīda. Ibn Durayd je u svojoj *Al-Ǧamhari* razlikovao četiri vrste nearapskih riječi: *fārisi* (persijski), *rū mi* (grčke), *nabāti* (nabatejske) i *suryāni* (sirijske).

Prvo i najvažnije djelo ove vrste je *Al-Mu'arrab* od Al-Ǧawālīqiya (umro 539./1144.), rječnik arabiziranih riječi koje su preuzete u arapski, s posebnim osvrtom na njihovu etimologiju. Nastavak ovog spisa je *Šifā al-galīl fi-mā fī kalām al-'Arab min al-daḫīl* od Al-Ḫaffāǧija (umro 1069./1659.).[100]

Imajući u vidu značaj prevodilačke aktivnosti koja je počela od abasidskog doba, bilo je očekivati da će relativno rano biti dvojezičnih ili višejezičnih glosara i rječnika. Budući da su u prevodilačkom pokretu značajnu ulogu igrali sirijski kršćani, trebalo se nadati da će biti grčko-arapskih, grčko-sisrijskih i sirijsko-arapskih rječnika. Međutim, grčko-arapski glosar uopće nije sačuvan. Sa sirijsko-arapskom leksikografijom je nešto bolje. Sirijsko-arapski leksikon Nestorijanca Bar Bahlūla (umro oko 352./963.) i djelo Išo bar 'Alija (umro 391./1001.) stigli su do nas. Iz literature i citata zna se i za starija djela ove vrste, kao Hananīšo bar Saröšwai iz Hirta (umro oko 3./9. st.) ili glosar čuvenog prevodioca Ḥ unayna ibn Isḥāqa (umro 260./873.).[101]

Saznanja o persijskim leksikonima iz starijeg vremena nešto su šira. U *Kitāb al-Masādir* od Al-Zawzaniya (umro 486./1124.) na arapske infinitive slijede persijska objašnjenja. U *Tarǧumān al-Qur'ān* od istog autora povremeno se prevodi nominalni i verbalni vokabular Kur'ana na persijski odvojeno od arapskog. A *Sāmī fī al-asāmī* od Maydānija (umro518./1124.) je upravo jedan kratki arapsko persijski rječnik.

---

[100] Stefan Wild, op. cit. 143.

[101] Stefan Wild, op. cit 144.

Monografske liste riječi i rječnici nerijetko su snadbijevani glosama na raznim jezicima. Sastave li se interlinearne glose na različitim jezicima, koje su pravljene u istom osnovnom djelu, moglo bi se doći do višejezičnih rječnika. Najpoznatiji primjer je *Muqaddimāt al-adab* od Al-Zamaḫḫšariya, jedan uvod u arapsku tvorbu čiji je leksikološki dio opskrbljen perzijskim, staroturskim, havarizmijskim i mongolskim glosama u različitim verzijama. Međutim, nijedna od ovih glosa se ne poziva na Al-Zamaḫšariya. Pojedini izvori navode da je bilo djela ove vrste koja su sadržavala čak desetojezične rječnike, ali su još uvijek nepoznata[102].

Sačuvan je arapsko-persijski-turski rječnik *Muntahā al-'Arab fi lugāt al-Turk wa al-Ağam wa al-'Arab* od Ibn 'Arabšāha (umro 854./1450.). *Al-Ṣiḥāḥ* od Al-Ğawhariya i *Al-Qāmūs* od Al-Fīrūzābādīja su prevedeni na perzijski i turski. *Kanz al-luga*, jedan arapsko-persijski rječnik, koji se poziva na izvjesnog Muḥammada ibn 'Abdalḫāliqa ibn Ma'rūfa (umro 9./15. st.) temelji se na *Al-Ṣiḥāḥu*.

Treba spomenuti i dva koptsko-arapska rječnika: *Kitāb al-Sullam* od Yuannisa al-Summanūdiya(umro u 7./13. st.) i *Sullam el-muqaffa wa al-ḏahab al-muṣṣaffa* od Ibn Al-'Assāla (umro oko 658./1259.).

8. Motivi leksikografskog rada kod Arapa

Kao i kod izučavanja arapskog jezika uopće[103], tako je i leksikografski rad kod Arapa motiviran vjerskim, političkim i društvenim motivima.

Sami predgovori arapskih rječnika i leksikona postavljali su u prvi plan dva motiva leksikografskog rada kod Arapa.

U centru interesiranja arapskih leksikografa bila je briga za pravilno razumijevanje Kur'ana. Kako je vrijeme proticalo i kako su se Arapi sve više miješali sa strancima, pretpostavke za korektno i sveopće razumijevanje kur'anskog arapskog postajale su sve nepovoljnije. Dok je za vrijeme Muhammeda, a.s., bilo prisutno puno razumijevanje za klasični jezik u obliku 'arabiyya, za njegova pravila, nijanse i slike, to se stanje iz osnova promijenilo već u drugom stoljeću po Hidžri.

---

[102] Stefan Wild, op. cit 144.

[103] V. naš rad: *Počeci izučavanja jezika kod Arapa,* Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta 2, Sarajevo, 1987, str. 269-278.

Još je Al-Šāfi'ī (umro 204./820.), osnivač jedne šerijatske pravne škole, naglašavao da ovu sposobnost tek treba naučiti od *elife ḫāṣṣa*).[104] Teološki rele-vantno pitanje leksikografije uvijek je bilo da li Kur'an, koji je objavljen na *jasnom arapskom jeziku* (Kur'an, 26/195) sadrži nearapske ('ağamī) riječi. Zato se leksikografija rado predstavljala kao brana protiv svih krivih učitelja i komentatora koji su svoja kriva tumačenja kur'anskog teksta predstavljali kao najbolja.

Ipak, Kur'an nije bio jedini pokretački motiv arapske leksikografije. Ne manje tako važan bio je jedan drugi, politički motiv koji je u bliskoj vezi sa pokretom šu'ūbiyya, u čijoj je pozadini bio sukob između persijske i arapske kulture u vrijeme Abasida, što je ostavilo traga i u rječničkoj literaturi. Zastupnici šu'ūbiyya su smatrali da je arapski nepravedno prehvaljen jezik, držeći za njegove glavne nedostatke postojanje homonima (aḍḍād), riječi koje su u sebi objedinjavale dva suprotna značenja, kao i da riječi izvedene derivacijom (ištiqāq) nemaju nikakve etimološke veze. Branitelji arapskog su upravo u homonimima, derivaciji i drugim sličnim fenomenima uviđali jednu genijalnu crtu arapskog jezika. Leksikografska djela *Kitāb al-ištiqāq* od Al-Aṣma'ija, *Kitāb al-ištiqāq* od Ibn Durayda i veliki leksikon *Maqāyīs al-luga* od Ibn Fārisa napisani su kao odgovor na prigovore koji su dolazili od pristalica šu'ūbiyya.[105]

Dalji motiv za nastajanje arapske leksikografije bio je upravo tako važan kao i vjerski i politički, iako ga sami leksikografi veoma rijetko navode. U *adab* ili edukativni i obrazovni kanon kaste sekretara, pisara i administrativnog osoblja, koje je postajalo sve snažnije, spadala je sposobnost da se izražavaju korektnim, što je moguće kitnjastijim arapskim. Zato je krugu ovih osoba moralo biti blisko služenje leksikonima. Stoga se vrlo rano počelo sa sastavljanjem posebnih lista riječi i oblika kod kojih se često u pismenom i usmenom izrazu odstupalo od pravila 'arabiyya. Poslije su ova djela svoj nastavak našla u knjigama koje su bilježile jezičke grješke neobrazovanih. Dakle, edukativni ili obrazovni motiv je, pored vjerskog i političkog, bio veoma snažan impuls nastajanja leksikografskih djela kod Arapa u tom klasičnom periodu.

---

[104] Stefan Wild, op. cit., 141.

[105] Stefan Wild, op. cit., 141- 142.

Mesud Hafizović, M.A.,
lecturer

CLASSICAL ARABIC LEXICOGRAPHY

(Summary)

Although the contribution of Arabic scientists to the compilation of vocabularies and lexicons is considered to be one of the most remarkable aspects of the scientific contribution to the Arabic-Islamic civilization in its golden age, the fact is little known with us. Therefore, this paper wants to throw more light on this kind of linguistic activity with the Arabs which started developing in the 2nd and the 3rd century A.H. (the 8th and the 9th century A.D.) showing a close relationship with the disciplines related to the Arabic science of language, together with grammar, stylistics and metrics.

For the reason of clearness, the paper is devided into eight short subtitles. They are: 1. The position of Arabic lexicography, 2. The Sources of Arabic lexicography, 3. Lists of words on various subjects, 4. Vocabularies of phonetic systematization, 5. Alphabetic vocabularies, 6. Rhyme vocabularies, 7. Bilingual vocabularies, 8. The motives of the lexicographical work with the Arabs.

As far as the position of Arabic lexicography is concerned experts are in agreement that it holds one of the top positions or rather the very top position in the world national lexicographies and that it has been fully independent since its beginning.

In the discussion about the sources of Arabic lexicography, it is pointed out that Arabic vocabularies and lexicons are compiled on the basis of the linguistic material gathered mostly in the 2nd century A.H. and based on the standard language.

Monographs and lists of words on various subjects were, as a matter of fact, subject vocabularies, in which the lexical material was concentrated around a clearly determined core, and whose units were mutually linked by certain semantic relations. The oldest works of this kind are *epistles,* or smaller dictionaries compiled on particular subjects. In addition, all the works written in the fields of *the Tafsīr* and *the Ḥadīth* in whose titles there is word *garīb,* i.e. a less known word, as well as *the Tafsīr* works in whose titles there is the word *ma'āni,* i.e. meanings or the word *muškil,* i.e. vagueness, belong to the same group.

The section entitled *Vocabularies of phonetic systematization* deals with the dictionaries containing the lexical material systematized according to the place of articulation. *Kitab al-'Ayn* by Ḫalīl ibn Aḥmad is considered to be one of the oldest Arabic dictionaries compiled in a systematic and methodologically clear way. Ḫalīl ibn Aḥmad systematized the material according to the root radicals, starting with the *'ayn* letter after which the dictionary got its title. Ḫalīl's dictionary greatly influenced the later lexicographical works such as: *Al-Bāri'* by Al-Qālī, *Tahḏīb al-luga* by Al-Azharī i *Al-Muḥīṭ* by Ibn 'Abbād.

Alphabetical dictionaries adopted the alphabetic system of the presentation of material. The following dictionaries belong to this group: Ibn Durayd' s *Al-Ǧamhara*, Ibn Fāris' s *Al-Maqāyīs al-luga* and Al-Zamaḫšari' s *Asās al-Balāga.*

Rhyme dictionaries are systematized according to the last radical. Among the first dictionaries of this kind are to be mentioned: *Diwān al-adab* by Al-Fārābi and *Al-Ṣiḥāḥ* by Al-Ǧawhari. Besides, large lexicons such as Ibn Manẓūr's *Lisān al-'Arab*, Al-Fīrūzābādi' s *Qāmūs al-Muḥīṭa* and Al-Zabīdi's *Tāǧ al-'Arūsa* also have this system of the organization of the lexical material.

Bilingual dictionaries, contrary to expectations, are very few. The preserved ones are Syriac-Arabic and Persian-Arabic dictionaries, one Arabic-Persian-Turkish dictionary and two Coptic-Arabic dictionaries.

In regard to the motives that urged the lexicographical work with the Arabs, they can be reduced to religious, political and educational ones.

Hfz. Fadil Fazlić,
predavač

Pauzalna i početna forma u toku učenja Kur'ana

(الوقف و الابتداء)

Jedan od veoma važnih segmenata tedžvidske znanosti je pauzalna forma, kojoj u toku učenja Kur'ana treba posvetiti posebnu pažnju.

S obzirom da je ovo pitanje usko vezano za smisao i značenje ajeta, karije, mufessiri i filolozii su ga temeljito izučavali.

Ibn El-Enbari kaže: *Znanje o Kur'anu se upotpunjuje poznavanjem pauzalne i početne forme.*

En-Nekravi veli: *Pauzalna forma je veoma važna oblast i ima veliki značaj u izučavanju Kur'ana. Nije nikome moguće spoznati značenja kur'anskih ajeta, niti se mogu tumačiti i objašnjavati šerijatski propisi bez poznavanja pauzalne forme.*

Ibn Džezeri kaže: *Učaču Kur'ana nije moguće proučiti duži ajet, suru ili veći odlomak u jednom ritmičkom dahu, a da ne napravi pauzu između dvije riječi ili dva ajeta. U toku učenja Kur'ana nužno je pauzirati, i poslije toga na odgovarajući način nastaviti učenje, vodeći računa o smislu i značenju ajeta, jer i pauzalna i početna forma ukazuju na i'džaz Kur'ana.*[106]

U svim definicijama tedžvidske znanosti, nakon što se ukazuje na pravilnu i potpunu artikulaciju konsonanata (مخارج الحروف), odmah se navodi i pauzalna forma, bez koje nema preciznog učenja Kur'ana.

---

[106] Ǧalāluddīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'ān, Kairo, bez godine izdanja, str. 109-118.*

Pauzalna forma se može podijeliti prema dva kriterija:

1) pauzalna forma s obzirom na mogućnosti, stanje, okolnosti i namjere učača Kur'ana. U tom smislu se pauzalna forma dijeli na:

a) neuvjetovanu pauzalnu formu,

b) uvjetovanu pauzalnu formu,

c) pokusnu pauzalnu formu i

d) očekivanu pauzalnu formu.

2) Drugi kriterij je smisao i značenje ajeta koje proizlazi iz pauzalne forme. Prema ovom kriteriju, pauza može biti:

a) dozvoljena pauzalna forma i

b) neprikladna pauzalna forma.

Mogućnosti i namjere učača

Prema vanjskim okolnostima i trenutnom stanju učača Kur'ana, pauzalna forma se dijeli na nekoliko vrsta, a to su:

1) Neuvjetovana pauzalna forma (الوقف الاختياري)

Ova pauzalna forma nije uvjetovana nekim vanjskim okolnostima. To je uobičajena pauza kojom se dobija potpuna i cjelovita misao proučenog ajeta ili njegovog dijela. Učač ima za cilj da udahne zrak i nastavi učenje.

2) Uvjetovana pauzalna forma (الوقف الاضطراري)

U ovom slučaju pojavljuje se neka nepredvidiva situacija, npr. trenutni nastup slabosti ili nemoći, ili je u pitanju nesvjestica, glavobolja, gubljenje daha, razne vrste opasnosti i sl. U ovakvim i sličnim situacijama učač Kur'ana može pauzirati poslije svake riječi vodeći računa da prilikom nastavljanja učenja primijeni pravila početne forme (الابتداء), odnosno da nastavi učenje od one riječi kojom se dobija cjelovito značenje proučenog teksta.

3) Pokusna pauzalna forma (الوقف الاختباري)

Ova pauzalna forma se pojavljuje u onim slučajevima kada nekoga poučavamo učenju Kur'ana ili provjeravamo njegovo znańje iz ove oblasti, ili početnik sam vježba pa uslijed nesigurnosti često pauzira.

4) Očekivana pauzalna forma (الوقف الانتظاري)

Ova pauzalna forma proističe iz namjere učača da primijeni više rivajeta, odnosno da prouči više kiraetskih verzija.

Pauzalna forma kao kriterij značenja teksta

Muhammed, a.s., je upućivao ashabe da i u običnom, svakodnevnom govoru budu jasni, razumljivi i precizni. To je naročito važno kada se radi o pitanjima vezanim za islamsko učenje.

El-Mekki navodi primjer dvojice ljudi koji su došli Allahovom Poslaniku s namjerom da prime islam. Nakon što su izgovorili šehadet, jedan od njih je rekao:

من يطع الله عز و جل و رسوله صلى الله عليه و سلم فقد رشد و من يعصهما

Ko se pokorava Uzvišenom Allahu i Njegovom Poslaniku, s.a.v.s., na Pravom je putu i ko prema njima griješi.

Pauzalnom formom na ovom mjestu dobilo se sasvim pogrješno značenje iz kojeg proizilazi da su na Pravom putu i oni koji su neposlušni i nepokorni. Allahov Poslanik je upozorio ovog čovjeka tražeći od njega da u govoru bude jasan i da misao izgovori kao cjelinu, a ona u potpunosti glasi:

من يطع الله عز و جل و رسوله صلى الله عليه و سلم فقد رشد و من يعصهما فقد غوى

Ko se pokorava Uzvišenom Allahu i Njegovom Poslaniku, s.a.v.s., na Pravom je putu, a ko prema Njima griješi, taj je zalutao.

Kada nas Allahov Poslanik upozorava da budemo do kraja precizni u običnom govoru, koliko tek trebamo voditi računa o preciznosti i odgovornosti u toku učenja Kur'ana.[107]

---

[107] Ibn Abī Tālib al-Qaysī, *al-Kašf 'an wuǧuh al-qirā'āt as-sab' wa 'ilalihā wa huǧaǧihā*, I, Damask, 1974, str. 18.

Imajući u vidu da pauzalna forma utječe na značenje ajeta, ona se sa tog aspekta, kao što je ranije rečeno, dijeli na dozvoljenu i neprikladnu.

Dozvoljena pauzalna forma (الوقف الجائز)

Ova pauzalna forma ne remeti ni misaonu ni sintaksičku strukturu kur'anskih ajeta.

Prema stepenu jačine čuvanja navedenih struktura, dotična pauzalna forma se dijeli na tri vrste, a te su:

1) punovažna pauzalna forma (الوقف التام),

2) prikladna pauzalna forma (الوقف الكافى),

3) dobra pauzalna forma (الوقف الحسن).[108]

1) Punovažna pauzalna forma (الوقف التام)

Poslije ove pauzalne forme dobija se potpuna i cjelovita misao, što znači da je proučeni tekst i sintaksički i misaono neovisan od teksa koji dalje slijedi, npr.:

اياك نعبد و اياك نستعين.[109]

Punovažna pauzalna forma najčešće se pojavljuje u ovim slučajevi-ma:

a) nakon proučene besmele,

b) poslije kur'anskog izlaganja o određenoj temi ili događaju,[110]

c) na kraju mnogih ajeta,

d) prije kraja nekog ajeta ukoliko se nakon pauze dobije sasvim jasno i precizno značenje, npr.:

و جعلوا اعزة اهلها اذلة[111]

---

[108] Ḥusnī Šejḫ 'Usmān, *Haqq at-tilāwa 'alā riwāya Ḥafs wa Warš wa ad-Duri, Zarqa, 1990. str. 38-40*

[109] al-Fātiḥa, 4.

[110] Dijakritički znak u ovom slučaju je ع iznad tačke.

[111] an-Naml,34

e) u okviru jedne sintagme ili misaone cjeline. npr.:

محمد رسول الله.[112]

f) poslije riječi koja slijedi nakon završenog prethodnog ajeta, npr.:

و انكم لتمرون عليهم مصبحين. و بالليل.[113]

Pošto je u navedenim i sličnim primjerima punovažna pauzalna forma, samo po sebi se podrazumijeva da je i nastavak učenja poslije pauze punovažan.[114]

Jedan od pokazatelja punovažne pauzalne forme je i početna forma, odnosno tekst koji slijedi poslije pauze. Te pokazatelje imamo u slijedećim slučajevima:

- kada poslije pauze slijedi ajet na čijem je početku upitna čestica;

- ukoliko je na početku narednog ajeta vokativna čestica يا ;

- kada nakon pauzalne forme dođe oblik zapovijednog načina;

- kada poslije pauze dolazi odnosna zamjenica من , npr.:

ليس بامانيكم و لا امانى اهل الكتاب. من يعمل[115]

- pauza u jednom ili između dva ajeta u kojima se na prvom mjestu govori o Allahovoj milosti, a odmah poslije toga i o Njegovoj kazni, ili je redoslijed obrnut, npr.:

اعدت للكافرين. و بشر الذين امنوا[116]

- pauzalna forma između dva ajeta, od kojih se u prvom govori o Allahovoj milosti i oprostu, a u drugom o nevjernicima ili idolopoklonicima, npr.:

و انا التواب الرحيم. ان الذين كفروا[117]

- u ajetu koji slijedi poslije pauzalne forme nagovještava se neka tematska cjelina, ali se u nastavku odmah ne govori o njoj, nego o nekoj drugoj temi ili događaju, npr.:

---

[112] al-Fatḥ 29.

[113] al-Ṣāffāt, 137-138.

[114] Muḥammad aṣ-Ṣadiq Kamḥawi, *al-Burhān fī tağwid al-Qur'an,* Bejrut, 1985, str. 75-76; p o Ḥusnī Šejḫ 'Usmān, op.cit., 25.

[115] an-Nisā, 123-124.

[116] al-Baqara, 24-25.

[117] al-Baqara, 160-161.

يهدون بالحق و به يعدلون. و قطعناهم [118]

- misao se završava pitanjem, a u slijedećem ajetu slijedi odgovor, npr.:

ما تعبدون. قالوا نعبد [119]

- punovažna pauzalna forma je i onda kada poslije nje slijedi glagol ليس ili neka od čestica za negaciju, npr.:

و ان الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد. ليس البر [120]

- poslije teksta koji govori o Allahovoj uputi slijedi tekst o onima koji tu uputu ne prihvataju, npr.:

هذا هدى. و الذين كفروا. [121]

U okviru punovažne pauze nalaze se i dvije karakteristične pauzalne forme, a te su:

a) Obavezna pauzalna forma i

b) Džibrilova pauzalna forma.

Obavezna pauzalna forma (الوقف الواجب)

Sa tedžvidskog aspekta, a ne u šerijatskom smislu[122], ova pauzalna forma je u kategoriji واجب, zato što bi se njenim izostavljanjem dobilo nejasno i neprecizno značenje ajeta, npr.:

و لا يحزنك قولهم. ان العزة لله جميعا[123]

---

[118] al- A'rāf, 159-160

[119] aš-Šu'arā', 70-71

[120] al-Baqara, 176-177

[121] al-Ǧaṯiya, 11

[122] U šerijatskom smislu ova pauzalna forma nije u kategoriji stroge naredbe (واجب), niti je njeno izostavljanje حـــرام, izuzev u onim slučajevima kada bi neko pauzalnom formom ili njenim izostavljanjem želio namjerno i svjesno izmijeniti značenje kur'anskih ajeta. U Qur'anu nema nijedne pauzalne forme koja bi bila strogo naređenja i čije bi izostavljanje bilo grijeh. Termini واجب i حرام sa aspekta tedžwidske znanosti označavaju termine *precizno* i *jasno* ili *neprecizno* i *nejasno značenje* proučenog teksta (Ḥusnī Šejḫ 'Usmān, op. cit., str. 24.).

[123] Yūnūs, 65

Džibrilova pauzalna forma (وقف جبريل)

Primjena ove pauzalne forme je preporučena i pohvalna (مستحب). U toku same Objave melek Džibril je, poučavajući Allahovog Poslanika, redovno pauzirao u pojedinim slučajevima s ciljem da se određene kur'anske poruke i pouke istaknu i naglase. Takvih mjesta u Kur'anu ima deset, a te su:

1) فاستبقوا الخيرات. (El-Bekara, 148)
2) قل صدق الله . (Ali Imran, 95)
3) فاستبقوا الخيرات. (El-Maide, 48)
4) قل سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق. (El-Maida, 116)
5) قل هذه سبيلى ادعوا الى الله. (Jusuf, 108)
6) كذلك يضرب الله الامثال. (Er-Ra'd, 17)
7) و الانعام خلقها. (En-Nahl, 4)
8) افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا. (Es-Sedžda, 18)
9) ثم ادبر يسعى فحشر . (En-Nazi'at, 22-23)
10) ليلة القدر خير من الف شهر (El-Kadr, 3)

Primjenjivati pravila punovažne pauzalne forme je sunnet. Prenosi se da je Allahov Poslanik pauzirao poslije svakog ajeta.[124]

2) Prikladna pauzalna forma (الوقف الكافى)

U toku primjene ove pauzalne forme proučeni ajet ili njegov dio po značenju je vezan za tekst koji slijedi, npr.:

ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون. ختم الله على قلوبهم[125]

Ovu pauzalnu formu prepoznajemo ukoliko poslije nje na početku slijedećeg ajeta bude:

---

[124] Dr. Kamal Muḥammad al-Mahdī, *Tağwīd al-Qur'ān min usūl edāih wa wuğūh i'ğāzih*, Kairo, 1988, str. 190; po: *al-Burhān fi tağwīd al-Qur'ān* , op. cit., str. 76.

[125] al-Baqara, 6.

- subjekat koji je misaono vezan za prethodni ajet, kao u primjeru:

و ما الله بغافل عما تعملون. اولئك[126]

- glagol koji ima značenje buduće radnje, npr.:

عفا الله عما سلف. و من عاد فينتقم الله منه[127]

- objekat ispuštenog, pretpostavljenog glagola, npr.:

لا يعلمون. منيبين اليه [128]

- ako poslije pauze dođe upitna čestica ili čestica za negaciju, npr.:

و بما كانوا يكذبون. الم يعلموا [129]

- kada nakon pauzalne forme bude čestica انْ , npr.:

امن هذا الذى هو جند لكم يتصركم من دون الرحمن. ان الكافرين [130]

- veznik بل koji slijedi poslije pauze, npr.:

و قالوا قلوبنا غلف. بل لعنهم الله بكفرهم[131]

- čestica لا za negaciju, npr.:

حتى عادك العرجون القديم. لا الشمس [132]

- čestica س ili سوف za označavanje budućeg vremena[133], npr.:

اشهدوا خلقهم. ستكتب شهادتهم [134]

Osim u navedenim slučajevima, ova pauzalna forma se pojavljuje i između slijedećih sura:[135]

---

[126] al-Baqara, 85-86.

[127] al-Māida, 95.

[128] ar-Rūm, 31-32.

[129] at-Tawba, 77-78.

[130] al-Mulk, 20.

[131] al-Baqara, 88.

[132] Yāsīn, 39-40.

[133] Ḥusnī Šejḫ 'Usmān, op. cit., str. 29.

[134] az-Zuḫruf, 19.

[135] Ḥusnī Šejḫ 'Usmān, op. cit., str. 29.

a) الجن - المزمل

b) المدثر - القيامة

c) التكوير - الانفطار

d) الانفطار - المطففون

e) الانشقاق - البروج

f) الشمس - الليل

I prikladna pauzalna forma je sunnet. Kao argument navodi se hadis prema kojem je Allahov Poslanik rekao Abdullahu b. Mes'udu da mu nešto prouči iz Kur'ana.

Nakon što je Ibn Mes'ud proučio 41. ajet sure En-Nisa, Poslanik je zaplakao i rekao mu: حسبك (Dovoljno je!). Ibn Džezeri i Ed-Dari iz navedenog hadisa zaključuju da se prikladna pauzalna forma zasniva na praksi Allahovog Poslanika.[136]

3) Dobra pauzalna forma (الوقف الحسن)

U ovom slučaju proučeni ajet ili njegov dio je i sintaksički i misaono vezan za tekst koji slijedi poslije pauze, npr.:

واذكر فى الكتاب مريم. اذ انتبذت من اهلها[137]

S obzirom na nastavak učenja koje slijedi poslije pauze, odnos između pauzalne i početne forme može biti slijedeći:

a) da je pauzalna forma dobra, a i početna forma u istoj kategoriji, tj. الابتداء الحسن, npr.: واتل عليهم نبأ نوح . اذ قال[138]

b) da je pauzalna forma dobra, ali je početna forma neprikladna, jer dovodi do nepreciznog značenja ajeta, npr.: الحمد لله . رب العالمين[139]

U ovom primjeru pauzalnom formom se dobila sasvim jasna misao, a to je: *Hvala Allahu.* Pošto su riječi koje slijede i po značenju i po lingvističkim zakonitostima vezane za prethodni tekst, učenje se ne može nastaviti od riječi رب, nego se moraju ponovo izgovoriti riječi الحمد لله.

---

[136] Dr. Kamāl Muḥammad al-Mahdī, op. cit., str. 191-192.

[137] Maryam, 16.

[138] Yūnūs, 71.

[139] al-Fātiḥa, 1.

c) Može se dogoditi da je pauzalna forma neodgovarajuća, ali je početna forma prikladna, npr.:

قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا[140]

U ovom i sličnim slučajevima pauzalna forma je nepodesna (القبيح), jer je razdvojen subjekat od predikata, dok je nastavljanje učenja od riječi هذا u kategoriji dobre pauzalne forme (الوقف الحسن)[141]

Najbolje je postupiti onako kako kažu Ibn Džezeri i Ed-Dani: pauzirati na kraju svakog ajeta. Kao argument oni navode predaju po kojoj bi Poslanik proučio *Besmelu*, zatim pauzirao, onda bi proučio prvi ajet El-Fatihe, pa ponovo pauzirao i tako bi postupao nakon učenja svih kur'anskih ajeta. Ovako učenje, tj. *pauziranje poslije svakog ajeta, najviše volim*, kaže Ed-Dani.[142]

Iz prethodnog izlaganja može se zaključiti da su tri navedene vrste pauzalne forme (punovažna, prikladna i za dob) dozvoljene, jer se njihovom primjenom dobija jasno i precizno značenje kur'anskih riječi. Na vrstu pauzalne forme utiču i različite kiraetske verzije o kojima ovdje neće biti govora.[143]

Neprikladna pauzalna forma (الوقف القبيح)

Ova vrsta pauzalne forme utiče na smisao i poruku kur'anskih ajeta tako da se njenom primjenom dobija nejasno, nepotpuno ili sasvim pogrješno značenje, suprotno islamskom učenju.

S obzirom na to ova pauzalna forma može biti:

a) Pauza na riječi iz koje se ne raspoznaje smisao i značenje određenog ajeta ili sintagme, npr.: بسم umjesto بسم الله , الحمد umjesto الحمد لله.

---

[140] Yāsīn, 52.

[141] Ǧalāluddīn as-Suyūṭī, op. cit., str. 112-113.

[142] Dr. Kamāl Muḥammad al-Mahdī, op. cit., str. 192-193, Abbās al-Wālidī, al-Maǧmū' al-mufīd fī 'ilm at-taǧwīd, Ǧedda, 1990. str. 103.

[143] Muḥammad b. Zanǧala, Huǧǧa al-qirā'āt, Bayrūt, 1979, str. 115-152.

b) Pauzalna forma iz koje proizilazi značenje suprotno kur'anskom učenju, npr.: [144] انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى

c) Pauziranje iz kojeg proizilazi da je nešto zabranjeno, a to isto je zapravo, u osnovi naređeno, npr.: [145] يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة _ و انتم سكارى

d) Pauzalna forma kojom se negira neko Allahovo svojstvo, npr.:

ان الله لا يهدى _ القوم الظالمين[146]

e) Pauzalna forma na riječima poslije kojih dolazi čestica الاّ koja ima afirmativno značenje, npr.: [147] و ما خلقت الجن و الانس _ الا ليعبدون

f) U kategoriju neprikladnog zastajanja ubraja se i pauzalna forma zvana التعسف tj. proizvoljna, u osnovi nepravilna jezička upotreba pojedinih riječi, npr.:

وارحمنا انت _ مولانا فانصرنا [148]

Stručnjaci u kiraetu kažu da nije dopušteno zastati na:

- riječi koja je mudaf i time je rastaviti od njenog mudafu ilejha,
- glagolu bez njenog subjekta,
- subjektu glagolske rečenice, bez objekta,
- samom pomoćnom glagolu bez subjekta,
- riječi koja se povezuje, bez riječi sa kojom se povezuje,
- riječi sa česticom za zakletvu, bez teksta koji slijedi iza te zakletve,
- riječci koja je sasvim tijesno vezana za slijedeći tekst, dakle, bez toga teksta.

---

[144] al- An'ām, 36. Prema ovoj pauzalnoj formi, Allahovom pozivu na Pravi put odazivat će se poslušni i mrtvi. Pravo značenje je da će se odazvati poslušni, a umrle će Allah oživjeti. Najbolje je pauzirati poslije riječi يرجعون .

[145] an-Nisā', 43. Pauzom poslije riječi الصلاة dobija se smisao po kome je namaz zabranjen. Međutim, namaz je naređen, a u navedenom ajetu zabrana se odnosi na osobu koja je u pijanom stanju pa je ispravno pauzirati poslije riječi ما تقولون ili حتى تغتسلوا

[146] al-Aḥqāf, 10. Pauzom na naznačenom mjestu iznosi se stav koji je potpuno suprotan islamskom učenju, jer istina je da Allah upućuje, ali ne one koji nasilje čine. Punovažna pauza je na kraju ajeta.

[147] aḍ-Ḏārijāt, 56. U koliko bi se pauziralo poslije riječi الانس , umjesto afirmativnog dobilo bi se negativno značenje. Najbolje je pauzirati poslije riječi ليعبدون .

[148] al-Baqara, 286.

Stručnjaci u kiraetu ne misle reći da je griješenje na jedan od gornjih načina haram, mekruh ili uopće griješenje u fikhskom smislu, nego je to jednostavno odstupanje od ispravnog i valjanog učenja Kur'ana. Nadalje, oni ne misle time reći da se na spomenutim riječima ne može zastati ni u kom slučaju, kao npr. kada nestane daha, kada se zagrca, zakašlje i sl. Učač u takvim slučajevima može, dakle i mora zastati po mišljenju svih stručnjaka za kiraet, pa će potom nastaviti riječima koje budu najbolje odgovarale. Ako učač svojim neprikladnim učenjem hoće namjerno da iskrivi pravi smisao Kur'ana, time čini pravi haram, pa ga treba na zgodan način onemogućiti.[149]

Pošto većina učača ne poznaje navedena pravila i ne mogu pratiti značenje ajeta, najsigurnije je poznavati i slijediti dijakritičke znakove.[150]

Specifična pauzalna forma (سكتة)

U uobičajenom smislu riječi sekta znači: šutnja, stanka, pauza, tišina, muk itd.

S aspekta tedžvidske znanosti, sekta je karakterističan oblik pauzalne forme.[151] Razlika između *vakfa* i *sekte* je u tome što je pauzalna forma prirodno nužna pauza, uvjetovana gubljenjem daha i potrebom da se udahne zrak i nastavi učenje, dok je sekta kratkotrajna glasovna pauza uz zadržavanje daha.

Prema Ibn Džezeriju, sekta vremenski traje kraće od jednog izdisaja.[152] Od mnogih definicija sekte navest ćemo samo dvije:

1) السكت : هو قطع الصوت بدون النفس مقدار حركتين[153]

Sekta je prekid glasa bez prekidanja daha, u vremenskom trajanju koliko se mogu artikulirati dva kratka vokala.

2) قطع الصوت دون النفس

---

[149] Hfz Ibrahim Trebinjac, *Predavanja za II godinu,* ITF, Sarajevo, 1982.

[150] Hfz Ćamil Silajdžić-hfz Ibrahim Trebinjac, *Tedžvid,* Sarajevo, 1973, str. 91-102.

[151] U tağwīdskoj literaturi sakta se naziva različitim imenima kao što su: sakta yasīra, sakta qasīra, sakta muḫtaḫisa, waqf yasīr, waqf ḫaīf i sl. (Ğalāluddīn as-Suyūṭī, op. cit., str. 115).

[152] Ḥusnī Šejḫ 'Usmān, op. cit., str. 35.

[153] Ibid, str. 35.

Sekta je prekidanje glasa, ali ne i daha.[154]

U kiraetima Kur'ana sekta se primjenjuje u više slučajeva. Kao primjer može se navesti Hamzin kiraet. Ovaj imam pravi sektu na određenom članu ukoliko poslije njega dođe stabilna hemza, kao na primjer: فى الارض , الاولى . Hamza primjenjuje specifičnu pauzalnu formu i na konsonantu ى u riječi شيئ , bez obzira u kom se padežu ova riječ nalazi.

Prema našem rivajetu, sekta se primjenjuje u četiri slučaja, a ti su:

a) عوجا _ قيما (El-Kehf, 1-2)

Prema mišljenju ostalih imama, ovdje se primjenjuje nazalizacija (اخفاء).

b) هذا _ من مرقدنا (Jasin, 52)

U ostalim kiraetima u ovom slučaju nema sekte. Ukoliko se u navedenim slučajevima pauzira poslije riječi: عوجا , من مرقدنا , tada se ne primjenjuje sekta.

c) راق _ و قيل من (El-Kijame, 27)

U ovom primjeru ostali imami primjenjuju asimilaciju (ادغام)

d) ران _ كلا بل (El-Mutaffifin, 14)

Prema ostalim verzijama, u ovom slučaju se primjenjuje pravilo o asimilaciji (ادغام).[155]

Sekta se koristi uglavnom iz lingvističkih razloga, odnosno njen cilj je da funkcija svake riječi u ajetu bude sasvim jasna i u potpunosti prepoznatljiva.

Pozicija elifa u pauzalnoj i kontekstualnoj formi

U pojedinim kur'anskim riječima *elif* se nekada artikulira, a ponekad se u toku učenja izostavlja, zavisno od toga da li se primjenjuje pauzalna ili kontekstualna forma.

Ukoliko učač pauzira, *elif* se artikulira kao vokal *a*, uobičajene dužine. To se događa u slijedećim riječima:

---

[154] Tedžvid, str. 87.

[155] Ibn Abī Tālib al-Qaysī, op. cit., I tom, str. 233-234: Muḥammad b. Zanğala, op. cit., str. 737, 754; Dr. Kamāl Muḥammad al-Mahdī, op. cit., str. 206.

a) لكنا (El-Kehf, 38)

Za razliku od našeg ravije Hafsa, prema nekim vjerodostojnim verzijama, *elif* se artikulira kao dugi vokal *a*, bez obzira na to da li se primjenjuje pauzalna ili kontekstualna forma.[156]

b) السبيلا (El-Ahzab, 10)

Imam Nafi', Ibn Amir i Ebu Bekr artikuliraju *elif* i u pauzalnoj i u kontekstualnoj formi.

c) الرسولا (El-Ahzab, 66)

I u ovom slučaju prethodno spomenuti imami postupaju na isti način.

d) الظنونا (El-Ahzab, 67)

Prema verziji koju slijede Nafi', Ibn Amir i Ebu Bekr *elif* se artikulira kao dugi vokal *a* u obje navedene forme (وقف - وصل).[157]

e) قواريرا . قوارير (El-Insan, 16-17)

Prema drugim vjerodostojnim predajama, obje riječi se završavaju *tenvinom*, pa verzija glasi: قواريرًا. قواريرًا[158]

f) انا na svim mjestima u Kur'anu. Prema našem kiraetu, u navedenih šest riječi *elif* se artikulira samo u pauzalnoj formi, odnosno izgovara se kao vokal *a* prirodne dužine. Ukoliko se primjenjuje kontekstualna forma, *elif* se izostavlja i u tom slučaju artikulira se samo kratki vokal *e*.[159] Dakle, u kontekstualnoj formi navedene riječi glase:

لكن - السبيل - الرسول - الظنون - قوارير - آن.

Karakteristično je napomenuti da se kod nekih imama *elif* izostavlja u obje forme, tj. ne artikulira se ni u jednom slučaju.[160]

Sve navedene verzije su vjerodostojne, jer su *elifi* u mushafima napisani, i sigurno je da oni imaju svoju određenu ulgu i značenje bez obzira da li se artikulirali ili izostavljali.

---

[156] Muḥammad b. Zanğala, op. cit., str. 417.

[157] Ibid, str. 572-573.

[158] Vidi mushaf prema Waršovom riwayatu.

[159] Muḥammad b. Zanğala, op. cit., str. 438,739.

[160] Ibid, str. 572-573.

Početna forma (الابتداء)

Nakon pauzalne forme u toku učenja Kur'ana slijedi početna forma, tj. nastavak učenja koji se u tedžvidskoj terminologiji naziva الابتداء. Učenje se nastavlja od one riječi kojom se dobija cjelovita misao dotičnog ajeta ili njegovog dijela.

Početna forma se dijeli na:

1) dozvoljenu (الجائز) i

2) nedozvoljenu (غير الجائز).[161]

1) Dozvoljena početna forma (الابتداء الجائز)

Ova vrsta početne forme se dijeli na:

a) punovažnu (الابتداء التام),

b) zadovoljavajuću (الابتداء الكافى) i

c) dobru početnu formu (الابتداء الحسن).

Punovažna početna forma (الابتداء التام)

To je početna forma kojom se ne remeti značenje prethodno proučenog ajeta, odnosno, taj tekst je i jezički i misaono neovisan od prethodnog ajeta ili njegovog dijela, npr.: و لهم عذاب عظيم ـ و من الناس[162]

Zadovoljavajuća početna forma (الابتداء الكافى)

U ovom slučaju tekst koji slijedi nakon pauzalne forme, po smislu je vezan za ajet ili njegov dio koji je prethodno proučen, npr.:

---

[161] Dr. Kamāl Muḥammad al-Mahdī, op. cit., str. 201-204.

[162] al-Baqara, 8.

ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون . ختم الله على قلوبهم [163]

U mnogim primjerima ove vrste, početna forma počinje odnosnom zamjenicom الـــذى ili الذيـــــن . U ovakvim slučajevima dozvoljeno je primijeniti kontekstualnu formu, odnosno dva ili više ajeta proučiti u jednom ritmičkom dahu. Ipak, u sedam slučajeva je obavezno pauzirati, a potom učenje nastaviti. Ti slučajevi su slijedeći:

a) ما لك من الله من ولي و لا نصير [164]

b) انك اذا لمن الظالمين [165]

c) ولا خوف عليهم و لا هم يحزنون [166]

d) و الله لا يهدى القوم الظالمين [167]

e) و احسن تفسيرا [168]

f) انهم اصحاب النهار [169]

g) من شر الوسواس الخناس [170]

U navedenim slučajevima pauzalna forma je obavezna, jer zamjenicom kojom počinje slijedeći ajet iznosi se sasvim nova misao, nevezana za prethodni ajet, ili mu je čak po značenju i suprotna. Jedino se u posljednjem primjeru zamjenica odnosi na prethodni ajet.[171]

Dobra početna forma (الابتداء الحسن)

Kod ove vrste početne forme tekst kojim se učenje nastavlja je i jezčki i po zčenju vezan za proučeni ajet ili njegov dio, npr.:

---

[163] al-Baqara, 6-7.

[164] al-Baqara, 120.

[165] al-Baqara, 145.

[166] al-Baqara, 274.

[167] at-Tawba, 19.

[168] al-Furqān, 33.

[169] al-Mu'min, 6.

[170] an-Nās, 4.

[171] Uporedi prijevod navedenih ajeta i onih koji poslije njih slijede.

و من الناس . من يقول[172]

Učenje Kur'ana je cjelovitije i kompaktnije ako ima manje pauzalnih formi. Njihov broj zavisi od odgovornosti i individualnih sposobnosti svakog pojedinca. Svako je dužan prilagoditi učenje svojim vlastitim mogućnostima.

2) Nedozvoljena početna forma (الابتداء غير الجائز)

Ovom početnom formom u toku učenja Kur'ana dobija se sasvim pogrješno značenje i smisao ajeta. To se naročito odnosi na one kur'anske cjeline u kojima se iznose mišljenja i stavovi raznih kategorija ljudi kao što su: Jevreji, kršćani, nevjernici, licemjeri i sl. Ukoliko se nakon pauzalne forme izostave imena onih koji iznose određena mišljenja, suprotna islamskom učenju, tada se od negativnog dobija afirmativno značenje. S obzirom da se radi o temeljnim pitanjima vjere, takvo učenje je negacija osnovnih islamskih primcipa. Svjesno i zlonamjerno praviti grješke ove vrste je očito nevjerovanje.[173]

Moglo bi se navesti više primjera nedozvoljene početne forme, ali ćemo se zadržati na tri karakteristična slučaja u kojima Kur'an:

- demantira Jevreje,
- negira kršćansko trojstvo i
- razotkriva licemjere.

a) و قالت اليهود يد الله مغلولة . غلت ايديهم و لعنوا[174]

U ovom ajetu Jevreji o Allahu govore neistinu. Pauzalna forma poslije riječi اليهود je dozvoljena, ali je zabranjeno nastaviti učenje od riječi يد الله . Najbolje je nakratko pauzirati poslije riječi مغلولة , a onda višom oktavom nastaviti učenje.

b) لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة. و ما من اله الا اله واحد[175]

Ovdje se govori o kršćanskom trojstvu koga Kur'an kategorički demantira. Dozvoljeno je pauzirati poslije riječi قالوا . Međutim, nedopustiva je početna forma od riječi ان الله . Najbolje je ovaj dio ajeta

---

[172] al-Baqara, 8.

[173] Dr. Kamāl Muḥammad al-Mahdī, op. cit., str. 200-204

[174] al-Māida, 64

[175] al-Māida, 72-73

do riječi ثلاثة proučiti sasvim niskom oktavom, a onda puno jačim glasom nastaviti učenje, kako bi se naglasila ISTINA, a demantirala zabluda.

c) و اذ يقول المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله الا غرورا[176]

U ovom ajetu navode se riječi licemjera koji su mislili da su u bici na Hendeku (627. god. po Hidžri) bili prevareni. Pauzalna forma poslije riječi مرض je dozvoljena, ali nije dozvoljeno nastaviti učenje od riječi ما وعدنا الله. Najispravnije je proučiti ajet u jednom ritmičkom dahu.

Kao i ostala tedžvidska pravila i pauzalna i početna forma mogu se savladati dugotrajnom vježbom i redovnim učenjem Kur'ana.

[176] al-Aḥzāb, 12

Fadil Fazlić, lecturer

THE PAUSING AND INITIAL FORMS DURING THE RECITATION OF THE QUR'AN

(Summary)

The pausing form is one of most important segments of the *tağwīd* science. During the recitation of the Qur'an special attention should be paid to this problem, since the pausing form as well as the initial one (*waqf* and *'ibtida'*) greatly influence the meaning of the recited verses. Therefore, the pausing form can be permissible and inappropriate.

By the permissible pausing form the clear and precise meaning of the Qur'anic verses is achieved. Those verses need not be connected with the ones that folow, either linguistically or by meaning, but most often they are in mutual connection either in the former or the latter way.

The inappropriate pausing form does not give only a vague and imprecise meaning to the Qur'anic verses, but conveys the meaning that is contrary to the Islamic teachings. Deliberate mistakes are an apparent disbelief. According to the authentic traditions it is *the Sunna* to pause after each recited verse. On that occasion it is necessary to know and take into consideration the meaning of the diacricital marks.

The initial form, i.e. the continuation of the recitation after a short pause can be permissive and forbidden.

The permissive initial form is the one that does not distort the basic Qur'anic message.

The initial form that changes the basic Islamic principles is forbidden, especially when the affirmative meaning gets transformed into the negative one or vice versa.

During the recitation of the Qur'an one should be extremely precise, responsible and disciplined in order to preserve the proper meaning of each word and the role it deserves.

Similarly to the other rules of *the tağwīd*, the pausing form and the initial one can be properly mastered by hard exercise and everyday recitation of the Qur'an.

Mustafa Hasani,
asistent

Sunnet Božijeg Poslanika, a. s., u metodologiji islamske jurisprudencije

Sunnet jezički znači ono što čovjek prihvata kao njegov način života, bez obzira bio on valjan ili ne. Sunnet znači običaj, metod, zakon, navika, tradicija... Ovaj termin bio je poznat i predislamskim Arapima u značenju tradicije koju su naslijedili od svojih predaka i koja je formirala njihovo običajno pravo. Ibn Manzur (Ibn Manẓūr) u svom poznatom rječniku *Lisān al-'arab*[177] kaže da se sunnetom ne označava osjetilni, senzibilni način života koji čovjek upražnjava, nego se njime označava idejni i duhovni put.

Muslim (Muslim) i Tirmizi (Al-Tirmidhī) u svojim zbirkama navode ovaj hadis: "Ko uvede u islam lijep sunnet (Man sanna fi al-islām sunnah hasanah...) i po njemu se, poslije njega, bude radilo, piše mu se ista nagrada kao i onome koji ga u tome bude slijedio, ne umanjujući nagradu potonjem. A ko u islam uvede loš sunnet (sunnah sayyi'ah) i po njemu se, poslije njega, bude radilo, piše mu se ista kazna kao i onome koji ga u tome bude slijedio, a da se ovome ne umanji njegova kazna."[178]

U šerijatskom pravu sunnet se koristi u dva različita značenja, i samim tim ima i dvije različite definicije. Jedna se koristi u fikhu kod pravnika (fuqahā'), a druga u metodologiji islamske jurisprudencije (uṣūl al-fiqh).

---

[177] Prema: Dr. Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Mabahith fi al-Qur'ān wa al-sunnah*, Damask, 1979-1980, str. 25.

[178] Navedeno prema djelu: Manṣūr 'Alī Nāṣif, *Al-Tāj al-jami' li al-'uṣūl fī ahādīth al-Rasūl*, V 1, Istanbul, 1961, str. 76.

U fikhu sunnet označava jednu vrstu ili kategoriju pravne norme u koju je neko djelo uvršteno, a one su: farz (farḍ) vadžib (wājib), sunnet (sunnah), mendub (mandūb), mubah (mubāḥ), mekruh (makrūh) i haram (ḥaram) što je kategorizacija u hanefijskoj pravnoj školi, ili podjelu na: vadžib, mendub, mubah, mekruh i haram, što se prakticira u drugim pravnim školama.[179]

U usul-i fikhu sunnet označava ono što je Božiji Poslanik, a. s., rekao (qawl), radio (fi'l) i ono što je šutnjom odobrio (taqrīr). Ulema hadisa[180](muḥaddithūn) smatra da četvrti element u definiciji sunneta je opis (waṣf) njegovih fizičkih i karakternih osobina i njegove biografije. Prihvaćenija je prva definicija i pravnici koji je zastupaju smatraju da opis fizičkih i karakternih osobina Božijeg Poslanika, a.s., ne spada u normativni sunnet (sunnah teshr'i), dok drugi zastupaju tezu da je to primjer poslaničke etike (akhlāq) kao što je njegova blagost, sabur, plemenitost.

Shodno ovim dvjema podjelama sunnet, zavisno od upotrebe, može značiti da jedno djelo nije ni farz ni vadžib nego sunnet, odnosno mendub, zavisno koju pravnu školu navodimo, te će konsekventno gradaciji djela i same posljedice biti drugačije. U drugom slučaju, reći ćemo da je izvor pravne norme sunnet, a ne Kur'an ili konsenzus (ijmā'), itd.

Opozit sunnetu je inovacija, novotarija (bid'ah). Bidatom se označava djelo ili radnja koja nije u skladu sa tradicijom, u ovom slučaju sa sunnetom, bez obzira da li se njime označava individualna ili generacijska određenost. U literaturi se susrećemo sa individualnom određenonošću sunneta kao sunnet Božijeg Poslanika, a.s., sunnet Ebu Bekra, sunnet Omera, ili druge dvojice Hulefai rašidina. Hidžaski i irački pravnici su često sunnetom određivali i lokalni običaj i individualno mišljenje kao valjane za legislaciju. Ta je praksa trajala do kraja drugog stoljeća po Hidžri kada je Imam-i Šafi (al-Shāfi'ī) napravio razliku između autentičnog sunneta Božijeg Poslanika, a.s., i stavova ashaba i vodećih pravnika. Mišljenja ashaba i pravnika se prihvataju u razumijevanja Teksta, ali se pravi jasna distinkcija od sunneta Božijeg Poslanika, a.s,.[181]

---

[179] Malikijska i šafijska pravna škola poznaju dodatnu kategorizaciju djela na farz i vadžib samo kod obreda hadža. Vidi: 'Abd al-Rahmān Al-Jezīrī, *Kitab al-fiqh 'al al-medhāhib al-'arba'ah*, V 1, bez mjesta i godine izdanja, str. 239.

[180] Mustafa al-Sibā'ī, *Al-Sunnah wa makanatuha fī al-tashrī'i al-'islāmī*, Damask, 1978, str. 47.

[181] Majid Khaduri, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, Kembridž, 1987, str. 36.

U Kur'anu se ne susrećemo sa sintagmom *sunnah al-Nabī* ili *sunnah Resūl Allah,* ali je kur'anska sintagma divan uzor (uswah ḥasanah) najbliži ekvivalent sunnetu Božijeg Poslanika, a.s.:*Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor onoga ko se nada Allahovoj milosti i nagradi na ovom svijetu, i koji često Allaha spominje* (Al-'Aḥzāb, 21).[182]

Drugi termin koji je također ekvivalent sunnetu Božijeg Poslanika, a.s. jeste mudrost (ḥikmah). Prema mišljenju Imam-i Šafija, upotrebe riječi hikm uz Knjigu u Kur'anu označava sunnet Božijeg Poslanika.[183]*Mi smo vam jednog od vas kao poslanika poslali, da vam riječi Naše kazuje i da vas očisti i da vas Knjizi i mudrosti pouči i da vas ono što niste znali nauči* (Al-Baqarah, 151).

Sunnet - drugi izvor šrijatskog prava

Kur'an je prvi i osnovni izvor šerijatskog prava i na osnovu njega se sve drugo izvodi. Prihvatanje sunneta kao drugog izvora šerijatskog prava samo je iz razloga jer je to Kur'an učinio obaveznim. Ulema ehl-i sunneta ve-l-džemaata (ahl al-sunnah wa al-jamā'ah) je saglasna, bez izuzetka, da je sunnet izvor šerijatskog prava. Grupacije koje negiraju normativni karakter sunneta ili ga vremenski ograničavaju samo za sedmo stoljeće nisu,[184] kako to i sama pređašnja sintagma kaže, sljedbenici sunneta i zajednice.

Govoreći o ishodištu sunneta Imam-i Šafi kaže: *Sve (u sunnetu Božijeg Poslanika, a.s.) je jasno objašnjenje Božije Knjige i sve obaveze koje se prihvate od Allaha u Njegovoj Knjizi, date Njegovim stvorenjima, trebaju se prihvatiti i iz sunneta Božijeg Poslanika, a.s., jer je Allah učinio obaveznim pokornost Poslaniku Svome. Ko prihvati (obavezu) od Poslanika - pa prihvatio ju je od Allaha, jer je Allah nametnuo obavezu*

---

182 Mohammad Hashim Kamali, *Principles of islamic jurisprudence*, Jaya, Salangor, 1989, str. 56.

183 Majid Khaduri, op. cit., str. 109 - 112.; Al-Shāfi'ī, *Al-Risālah,* (bez mjesta i godine izdanja), str. 25 - 26.

184 Ovdje prije svega mislimo na grupaciju Ehlu-l-Kur'an (Ahl al-Qur'ān) koja se isključivo oslanja na Kur'an, dok za Sunnet kažu da uopće nije vjerski izvor i treba ga potpuno zanemariti. V.: Mehmedalija Hadžić, *Problemi savremenog pristupa hadisu unutar islama. Problemi suvremenog pristupa islamu.* Zbornik radova drugog simpozija, Zagrebačka džamija, Zagreb, 1989, str. 42 - 45.

pokornosti (Poslaniku).Vršenje svih dužnosti, koje je Allah učinio obaveznim, je pokornost bez obzira da li su u Božijoj Knjizi ili u Sunnetu Poslanikovom, jer i jedno i drugo potječe od Jednog Allaha.[??] Iz tog razloga Imam-i Šafi nije pravio razliku u svojoj knjizi *Al-Risālah* u poglavlju o jasnom objašnjenju (al-bayān) između Kur'ana i sunneta smatrajući ih istom vrstom argumenta, a terminološki se zajedno određuju kao Tekst (naṣṣ). On Sunnet smatra upotpunjenjem Kur'ana u objašnjenju šerijatskih pravnih normi i određivanju njihova značenja.

U literaturi se također susrećemo i sa terminom Objava (waḥy) kojim se ističe zajedničko izvorište ova dva izvora šerijatskog prava i ujedno pravi razlika, gdje se za Kur'an kaže da je doslovno, sadržajem i riječima objavljen i sačuvan, dok je sunnet Muhammedov a.s. izraz, a sadržaj mu je samo objavljen i prenesen. U već spomenutoj definiciji Sunneta pod Poslaničkom riječju misli se na *formalnu konstrukciju, izgovor.*[186]

Legitimnost sunneta kao izvora šerijatskog prava dao je Kur'an, kao što je to evidentno iz sljedećih ajeta:

1. Kuranski ajeti koji govore o pokornosti (ṭā'ah) Božijem Poslaniku, a.s.: *Onaj ko se pokorava Poslaniku pokorava se i Allahu* (Al-Nisā', 80).

2. Sunnet Božijeg Poslanika, a.s., je dostavljen u sklopu poslanice (risālah) od Allaha dž. š.: *O Poslaniče, kazuj ono što ti se objavljuje od Gospodara tvoga - ako ne učiniš, onda nisi dostavio poslanicu Njegovu* (Al-Mā' idah, 67). Naravno, ovdje se postavlja pitanje da li dostava poslanice obuhvata i sunnet ili samo Kur'an, ali ako se prihvati tako, onda upotreba sunneta znači upotreba Allahovog zakona.[187]

3. Kur'anski ajeti koji govore da je govor Božijeg Poslanika, a.s., govor Allaha dž. š. kao na primjer: *On ne govori po hiru svome - to je objava koja mu se obznanjuje.* (Al-Najm, 2-3). *Da nije Allahove dobrote i Njegove milosti prema tebi, - neki pojedinci njihovi su bili naumili da te prevare - ali su samo sebe prevarili, a tebi nisu ni malo naudili. Tebi Allah objavljuje Knjigu i mudrost i uči te onom što nisi znao, velika je Allahova blagodat prema tebi* (Al-Nisā', 113.)

4. Kur'anski ajeti koji kazuju o obavezi vjerovanja u Božijeg Poslanika, a.s., gdje je Allah dž.š. uvjetovao vjerovanje u Njega sa vjerovanjem u Njegova Poslanika: *I zato vjerujete u Allaha i Poslanika*

---

[185] Majid Khaduri, op. cit., str. 76.; Al-Shāfi'ī, *Al-Risālah,* op. cit., str. 16.

[186] Kasim Dobrača, *Iz islamskog prava i njegove istorije,* Glasnik VS KJ, IV, Sarajevo, 1936., br. 1, str. 16.

[187] Muhammad Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh,* bez mjesta i godine izdanja, str. 101.

Njegova, vjerovjesnika, koji ne zna da čita i piše, koji vjeruje u Allaha i riječi Njegove, i njega slijedite - da biste na pravom putu bili! (Al-A'arāf, 158).

Uočljivo je da je Sunnet ovisan o Kur'anu, da se javlja kao njegov prvi tumač, ajete općenita značenja specificira, pobliže određuje, upotpunjuje propise šerijatskog prava. Nadalje, Sunnet se javlja ne samo kao tumač Kur'ana nego praksa Božijeg Poslanika, a.s., postaje izvor šerijatskog prava. Bilo je dovoljno saznati da je nešto praksa Poslanikova, a.s., pa da postane normom ponašanja. Sami ashabi, a napose Hulefa-i rašidini kao nosioci vlasti, insistirali su na Sunnetu kao izvoru prava. Svojim ličnim primjerom i uputama koje su proslijeđivali namjesnicima tražili su da se iza Kur'ana obraćaju na Sunnet Božijeg Poslanika, a.s. Tako se, na primjer, navodi da bi se Ebu Bekir, kada bi mu došao neki slučaj, prvo obraćao na Kur'an. Ako u Kur'anu ne bi našao odgovor, obratio bi se na Sunnet. Ako ni tada ne bi našao rješenje pitao bi ashabe da li znaju da li je Božiji Poslanik, a.s., riješio takav slučaj. Nekada bi odgovor bio pozitivan, a nekada negativan. U slučaju da nije našao rješenje u Sunnetu, sazvao bi ugledne ashabe, sa njima se konsultirao i ako bi se složili u odluci, po tome bi presudio.[188]

Podjela Sunneta s obzirom na rivajet

Postoje dvije osnovne podjele Sunneta s obzirom na lanac prenosilaca (isnād):

- spojenog seneda (muttaṣil), i
- nespojenog seneda (gayr muttaṣil).

1. Sunnet spojenog seneda se dalje dijeli u tri vrste:

- mutevatir (mutawātir),
- poznati ili čuveni (mashhūr) i
- ahad predaja (khaber 'āḥād).

a/ Mutevatir je takav hadis koga od Božijeg Poslanika, a.s., u svim generacijama, prenosi toliko prenosilaca da je nemoguće posumnjati u njegovu autentičnost, lišen je svake slabosti i mogućnosti obmane. Na

---

188 Muḥammad Dayf-Allah Baṭaynah, *Al-Manhejiyyah al-islāmiyyah - nazrah ilā al-fiqh*, "Al-Islām al-yawm", ISESCO, Rabat, V(1987), str. 68-69.

ovaj način od Božijeg Poslanika, a.s., preneseni su hadisi o pet dnevnih namaza, o visini zekjata, o obredima hadža, o postu, neke odredbe iz oblasti krvnih delikata (qiṣāṣ), o izvršavanju kazni iz oblasti kaznenog prava (ḥudūd). Argumentacija koju mutevatir prenosi je definitivna i kategorična (qaṭ'ī) i za svakog obveznika (mukallaf) postupanje po njemu je obligatno. Pozivanje u argumentaciji na mutevatir je kao pozivanje na Kur'an.[189]

b/ Mešhur se definira kao hadis koga od Poslanika, a.s., prenosi jedan, dva ili više ashaba, ili od ashaba jedan, dva ili više tabi'ina da bi u narednoj generaciji broj njegovih prenosilaca bio daleko veći i na taj način postao poznat, odnosno čuven. Pravnici hanefijske pravne škole posebno ističu ovaj hadis za koga smatraju da nije na stepenu mutevatira, ali da on daje pouzdanu informaciju i znanje (al-'ilm al-yaqīn). Druge pravne škole ne ističu mešhur hadis i smatraju ga ahad predajom.[190]Hanefijski pravnici koriste mešhur predaju u uposebljavanju ili bližem određivanju (takhṣīṣ) ajeta općeg karaktera, kao i dodatnog objašnjenja ajeta.

c/ Ahad predaja, ili kako ga Imam-i Šafi naziva: posebna predaja (khabar al-khāṣṣah), je hadis koga prenosi jedna ili dvojca ravija od jednog ili dvojice i tako se veže do Božijeg Poslanika, a.s., odnosno ne ispunjava uvjete mutevatira[191] ni mešhura. Ahad predaja pruža informaciju ili znanje koje nije kategorično nego pretežnije, moguće (ẓannī). Ebu Hanife (Abū Ḥanīfah), Šafi i Ahmed b. Hanbel (Aḥmad b. Ḥanbal) su prihvatali ahad predaje ako one ispunjavaju uvjete valjanosti predaje. [192] Jedan od uvjeta, između ostalih, koje postavlja hanefijska pravna škola jeste da se pojedinačnom predajom ne regulira pravna norma iz svakodnevnog života, a da ta norma nije poznata (khabar al-wāḥid fī mā ta'ummu bihī al-bawlā) , odnosno da bi ova predaja, zbog sadržaja koji kazuje, trebala biti poznata hiljadama i hiljadama muslimana, a ne prenesena pojedinačnom predajom. Tako npr. većina pravnika prihvata ahad predaju: *Ko dotakne svoje spolovilo neka uzme abdest.* Hanefijska pravna škola ne prihvata ovu predaju jer se njome

---

[189] Muḥammad Abū Zahrah, op. cit., str. 103.

[190] Moḥammad Hashim Kamali, op. cit., str. 90.

[191] Muṣṭafa Al-Sibā'ī, *Al-Sunnah wa makānetuhā fī al-tashrī'i al-islāmī,* Damask,1978, str. 167.

[192] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-fiqh,* str. 103

regulira svakodnevni život, a ona nije poznata, odnosno, nije na stepenu meshura.[193]

Uvjet koji Imam-i Malik postavlja za primjenu ahad predaje jeste da ona nije u suprotnosti sa praksom građana Medine. Jedan od izvora prava u malikijskoj pravnoj školi jeste praksa građana Medine, jer su oni živjeli sa Božijim Poslanikom, a.s., i njihova praksa je vjerodostojnija od pojedinačne predaje.[194]

2. Druga vrsta hadisa s obzirom na spojenost seneda jesu hadisi čiji sened nije potpun. Takvi su:

- munkati (munqati') u čijem senedu nedostaje neko od prenosilaca ili je ravija nepoznata osoba.

- mursel (mursal), u čijem lancu nedostaje ashab.

---

[193] Hanefijski pravnici oslanjaju se na hadis koji također bilježi Ahmed i pisci Sunena, gdje je neki čovjek rekao: *Dotakao sam spolovilo* ili je rekao: *Neki čovjek je dotakao spolovilo u namazu. Treba li on promijeniti abdest? Ne* - odgovori Božiji Poslanik, a.s., - *to je dio tebe.* 'Abd Allāh 'Abd Al-Muḥsin al-Turkī, *Asbab ikhtilāf al-fuqāhā'*, Rijad, 1977, str. 87.

Identičan je slučaj i sa hadisom u kojem se kaže da je obavezan (vadžib) gusul ako se u bračnoj postelji dotaknu spolovila. Ovaj hadis prihvata većina uleme i kažu da je vadžib uzeti gusul nakon što prednji dio muškog spolnog organa uđe u ženski i ako ne bude polucije. Druga grupa uleme ne prihvata ovaj hadis jer se pojedinačnom predajom regulira norma iz svakodnevna života, koja nije poznata, tj. hadis nije meshur. Ovi potonji se oslanjaju na hadis koji bilježi Buhari: da je Osman ('Uthmān), r.a., bio upitan: *Šta misliš, kada čovjek ima spolni snošaj sa suprugom, a ne polucira? Uzeće samo abdest kao što ga uzima za namaz i svoj spolni organ saprati* - reče Osman, r.a. *Tako sam, kaže Osman, čuo od Vjerovjesnika (savs). Poslije sam o tome pitao Aliju b. Ebi Taliba ('Alī b. Abī Ṭālib), Zubejr b. Avvama (Al-Zubayr b. Al-'Awwām), Talhu b. Ubejdullaha (Ṭalḥa b. 'Ubaydullāh) i Ubejja b. Ka'ba (Ubayy b K'ab), pa su i oni tako zapovijedili. Sahihul - Buhari, Buharijina zbirka hadisa,* tom I, Odbor islamske zajednice Prijedor, Prijedor, 1974, (prijevod i komentar Hasan Škapur), str. 192.

Prema kazivanju Ubejja b. Ka'ba, ovaj hadis je derogiran jer je u prvo vrijeme islama Božiji Poslanik, a.s., dao olakšicu (rukhṣah), da tek islamiziranim olakša vjeru, da samo polucija zahtjeva gusul (al-māu' min al-mā'i), a da im je poslije naredio gusul. V.: Muhammad ibn 'Alī ibn Muḥammad Al-Shawkānī, *Nayl al-'awṭār,* tom I, Bejrut, 1995, str. 238 - 241. V.: *Sahihul - Buhari, Buharijina zbirka hadisa,* str. 263.

[194] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-fiqh*, str. 104.

Ahmed b. Hanbel se pozivao na mursel hadis u situacijama samo kada o toj problematici nije bilo hadisa, znači, u situaciji nužne potrebe, jer ga je smatrao slabim (ḍa'īf).[??] Imam-i Šafi je insistirao kod prihvatanja mursel hadisa da tabiin bude poznat i da se susreo sa mnogo ashaba. Također, za prihvatanje mursel hadisa postavio je slijedeće uvjete:

a/ da je mursel hadis ojačan hadisom čiji je sened spojen i da govore o istoj temi,

b/ da je mursel hadis ojačan drugim murselom koji ulema koristi,

c/ da se mursel hadis slaže sa izjavom ashaba, što u tom slučaju znači da je taj hadis spojenog seneda, i

d/ da se mursel hadis slaže sa stavom uleme i da sude slično njegovu značenju.[196]

Ebu Hanife i Malik su prihvatali mursel hadis i smatrali ga vjerodostojnim ako je prenosilac pouzdan ravija. Njihova posebnost je i u tome što nisu prihvatali samo mursel tabi'ina, gdje nije spomenuto ime ashaba, nego i mursel u kojem je izostavljeno ime i ashaba i tabi'ina. Razlog ovakva njihova stava jeste u tome što se i sami javljaju kao ravije,[197]uz uvjet koji smo ranije spomenuli.

Ovakav odnos spram mursela rezultirao je i različitim rješenjima koja su pravnici donosili. Postavilo se pitanje da li bračne smetnje nastaju nakon bluda kao i legalnog braka, o čemu ćemo nasvesti dvije predaje za koje Ibn Hazm (Ibn Ḥazm) kaže da su murseli.

Neko je upitao Božijeg Poslanika, a.s., o ženi s kojom je blud počinio u predislamsko doba, da li se sada može oženiti s njenom kćerkom. Božiji Poslanik, a.s., mu je odgovorio: "Ne smatram to dopuštenim, niti ti je dopušteno da vjenčaš ženu kod čije kćerke si vidio ono što si vidio kod njene majke".

U drugoj predaji se kaže:

Ko vidi spolni organ neke žene, nije mu dozvoljena ni njena majka, ni kćerka.

Šerijatski pravnici su shodno uvjetima koje su postavili različito odgovorili na postavljeno pitanje:

---

[195] Ibid, str. 105.

[196] Ibid, str. 106.

[197] Ibid, str. 106.

a) Urve b. Zubejr ('Urwah b. Al-Zubayr), Seid b. Musejjeb (Sa'īd b. Al-Musayyab), Lejs b. Sad (Al-Layth b. S'ad) i pravnici šafijske pravne škole ne prihvataju gornje hadise i smatraju da blud ne stvara zapreke koje stvara legalni brak,

b) Ebu Hanife, Ibrahim En-Nehai (Ibrāhīm Al-Nakha'ī), Sufjan Es-Sevri (Sufyān Al-Thawrī), El-Evzai (Al-'Avzā'ī), Ahmed i drugi prihvataju ove hadise kao argumente i kažu da blud stvara iste zapreke kao legalni brak,

c) Ibn Hazm ne prihvata mursel hadise kao argumente i smatra da ne postoje zapreke osim u jednom slučaju, i to da nikada nije dozvoljen brak toj ženi sa porodom njegovim. U ostalim slučajevima blud ne stvara zapreke koje stvara legalan brak.[198]

Podjela Sunneta s obzirom na njegov normativni karakter

Pred pravnike se uvijek postavljalo pitanje da li je sve što se veže za Božijeg Poslanika, a.s., sunnet koji je norma šerijatskog prava. Pitanje se postavlja s obzirom iako je on Božiji Poslanik, a.s., istovremeno je i čovjek. Allah dž. š. ga je izabrao i odabrao među ljudima i poslao ljudima kao Vjerovjesnika. Allah dž. š. mu naređuje da obznani ljudima da je on običan čovjek, jedan od njih, da nije melek, te da mu Gospodar daje Objavu. *Reci: 'Ja sam čovjek kao i vi, meni se objavljuje... (Al-Kahf, 110).*

Poslanik je čovjek satkan od svih ljudskih osobina. On je jeo i pio, hodao po trgovima, spavao, postio i mrsio se, ženio se, imao potomstvo, ratovao i bio ranjavan, ni bolesti nije bio pošteđen, izražavao je stanja zadovoljstva i sreće kao i stanja srdžbe i tuge. Zbog svega ovoga i zbog svijesti koja teži mistifikaciji pojma *Božiji poslanik* nevjernici su, kako Kur'an kaže, čudeći se govorili: *Šta je ovom 'poslaniku', on hranu uzima i po trgovima hoda; trebalo je da mu se jedan melek pošalje da zajedno sa njim opominje* (Al-Furqān, 7).

Pravnici su, razjašnjavajući ovaj problem, istakli da je većina sunneta normativnog karaktera (sunnah tashrī'i), a da jedan manji dio ne spada u tu kategoriju (sunnah ghayr tashrī'i). Međutim, postavilo se pitanje načina

---

198 V.: Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, tom 6, Dār al-Fikr, (bez mjesta i godine izdanja), str. 532 - 535. 'Abd Allāh 'Abd Al-Muḥsin al-Turkī, *Asbab ikhtilāf al-fuqāhā'*, Rijad, 1977, str. 100 - 101.

i metoda koji će napraviti preciznu razliku između ovog i onog sunneta. Koja je to osnova po kojoj se razaznaje ljudska dimenzija u životu Božijeg Poslanika, a.s., te da li se to odnosi samo na njega, od one koja je argument, i predstavlja normu šerijatskog prava, što podrazumijeva slijeđenje sunneta Božijeg Poslanika, a.s.?

U razumijevanju ovoga problema vratit ćemo se na već spomenutu definiciju sunneta. Sunnet se dijeli na riječi, djela i prešutno odobrenje Božijeg Poslanika, a.s.

a/ Riječi Božijeg Poslanika, a.s., verbalni sunnet - sastoji se od izreka Poslanikovih o bilo kojem predmetu.

b/ Prenosi se da su dvojica ashaba u nedostatku vode obavili namaz pod tejemumom. Kada su kasnije našli vodu, jedan je obnovio namaz uzevši ovaj put abdest, dok drugi nije. Kada su došli do Poslanika, a.s., obavijestili su ga o njihovom slučaju, a on je obojici odobrio njihov postupak. Ovo je primjer prešutnog odobrenja. Drugi primjer se veže za uglednog ashaba i vojskovođu Amra b. Asa ('Amr b.'Āṣṣ) koji je u bitki u Dhāt al-Salāsil, spavajući, imao poluciju, odnosno, bio džunub. Noć je bila izuzetno hladna i iz tog razloga klanjao je sabah pod tejemumom umjesto da je uzeo gusul iako je imao vode. Kada je Poslaniku, a.s, ispričao ovaj slučaj, on se nasmijao, ali nije ništa rekao, što znači da je dozvoljeno, u ovakvim uvjetima, kada je izuzetno hladno, uzeti tejemum umjesto abdesta, jer bi abdestom čovjek mogao narušiti zdravlje.[199]

c/ Djela, odnosno praksa Božijeg Poslanika, a.s., je sunnet koji se sastoji od njegovih instrukcija koje je svojim djelom ili činom pokazao, kao način obavljanja namaza, post, zekjat, hadž,... Kur'anski ajet o kažnjavanju kradljivca odsjecanjem ruke ne govori o kojem dijelu ruke je riječ. Tek sunnetom Poslanika, a.s., ovaj ajet biva konkretiziran. Isti je slučaj i sa tejemumom (tayammum), simboličnim načinom čišćenja u nedostatku vode, gdje je Poslanik, a.s., pokazao da se on sastoji od dva potiranja dlanovima po zemlji, a zatim jednim potiranjem po licu, a drugi put po rukama do iza lakata.

Razmatrajući već postavljeno pitanje u metodologiji islamskog zakonodvstva, posebna pažnja se posvećuje djelatnom sunnetu. Naime, verbalni sunner jeste ustvari Tekst (naṣṣ) iz kojeg se izvodi pravna norma, kada se njime naređuje (amr) ili zabranjuje (nahy), dok informacije ili izvješća (akhbār) , kao dio verbalnog sunneta, ne ulaze u oblast prava.[??] Što se tiče prešutnog odobravanja od strane Božijeg Poslanika, a.s., pravi

---

[199] Moḥammad Hashim Kamali, *Principles of islamic jurisprudence*, str. 64.

[200] Dr. Sayyid Ramaḍān al-Buti, *Mabahith fi al-Qur'ān wa al-Sunnah*, str. 34.

se razlika između prešutnog odobrenja djela ljudi i prešutnog odbrenja nečijih riječi. Pravna norma koja se izvodi iz ovog drugog oblika jeste na nivou verbalnog sunneta i lišena je svake dvosmislenosti.[201]

Nejasnoća ili dvosmislenost, u smislu da je neko djelo izraz Objave ili izraz Poslanikove, a.s., ljudske dimenzije, najprisutnija je kod razmatranja postupaka Božijeg Poslanika, a.s. Kao što smo već rekli, djelatni ili praktični sunnet se javlja kao objašnjenje (bayān) kur'anskih ajeta, a i sam je izvor šerijatskog prava. Takav sunnet može biti vadžib, mendub ili mubah zavisno od konteksta, okolnosti dešavanja. Tako npr. ulema se razišla da li je, prilikom uzimanja abdesta, vadžib proći prstima kroz kosu ili je, što smatra druga grupa pravnika, to mustehab. Također, različito je shvaćeno pitanje značaja redoslijeda kod uzimanja abdesta uslijed različitog tumačenja značenja veznika (waw al-'aṭf), koji je u prijevodima značenja Kur'ana na bosanski jezik negdje označen zarezom, veznikom *i* ili crticama, u slijedećem ajetu: *O vjernici, kada hoćete da militvu obavljate, lica svoja i ruke svoje do iza lakata operite - a dio glava svojih poterite - i noge svoje do iza članaka* (Al- Mā'ida, 6). Razlika je nastala uslijed različita tumačenja redoslijeda kod uzimanja abdesta kod Božijeg Poslanika, a. s., odnosno, u koju kategoriju pravne norme ubrojati ovaj sunnet. Jedni smatraju da veznik nužno podrazumijeva redoslijed, pozivajući se na praksu Muhammeda, a. s., i time smatraju vadžibom, drugi smatraju da veznik nema tu ulogu te da se pridržavanje redoslijeda smatra mustehabom.[202]

Posebno se ističu dvije kategorije djela Božijeg Poslanika, a.s., nenormativnog karaktera:

a/ Djela koja su isključivo vezana za Božijeg Poslanika, a.s., kao što su: post uzastopno više dana bez mršenja (ṣawm al-wiṣāl) [203], biti u braku

---

[201] Ibid, str. 34.

[202] 'Abd Allāh 'Abd Al-Muḥsin al-Turkī, *Asbab ikhtilāf al-fuqāhā'*, Rijad, 1977, str. 141.

[203] Odgovarajući, u rubrici *Pitanja i odgovori*, na praksu u nekom selu da se nađu tri nedorasle djevojčice, koje u komadu trebaju postiti tri dana i noći kako bi se selo zaštitilo od stradanja, Mehmed Handžić kaže: *Takav običaj nema mjesta u vjerskom učenju. Zapravo se osuđuje, jer je u islamu zabranjeno spajati dva dana i u jednom komadu ih postiti. Takav se post u fikhu zove "visal". Prema mišljenju nekih fakiha i mekruh, a prema mišljenju drugih haram. U Buhariji i Muslimu nalazi se hadis, iz koga se vidi, da je Alejhisselam sobom običavao postiti, a drugima je to zabranio. Prema tome, dozvola "visala" u postu je samo za Alejhisselama. To je, kako se stručno kaže, od njegova "hasaisa". Zabranjujući svojim drugovima, da ovakav post poste i opravdavajući svoj vlastiti postupak, rekao im je: "Vi nijeste kao ja, mene moj Gospodar Bog hrani i napaja".* H. Mehmed Handžić, *Pitanja i odgovori*, El - Hidaje, VII, Sarajevo, 1943. br. 7 - 8, str. 233.

sa više od četiri žene u isto vrijeme, ženidba bez mehra, zabrana ponovne udaje njegovim udovicama, neprimanje sadake.... Kur'anski ajeti pravne naravi općenito se odnose na sve muslimane. Ipak, neke uvodne sintagme navode da su ti ajeti adresirani na Božijeg Poslanika, a.s., ukoliko ne postoji kategoričan dokaz koji ukazuje na drugo značenje. Takve sintagme su: *O ti, umotani!* (Al-Muzzammil, 1); *O ti, pokriveni!* (Al-Muddaththir, 1).[204]

b/ Djela koja su izraz njegove ljudske prirode (al-'af'āl al-jibilliyyah al-bashariyyah), kao što je: spavanje, ustajanje, stajanje, sjedenje, jedenje i pijenje.[205]U ovu kategoriju spadaju i djela ili ukupno sunnet koji se tiče naučnog ili specifičnog znanja, kao: agrokultura, medicina, strategija ratovanja, organizacija vojske, ... Muslimani nisu dužni slijediti ovaj sunnet iz razloga što se on ne temelji ne Objavi (waḥy), nego na vlastitom Poslanikovu, a.s., iskustvu.[206] Također, u rješavanju sudskih sporova Poslanikova, a.s., presuda vezana za neki konkretan spor nije norma, dok sama procedura vođenja sudskog spora spada u normativni sunnet. Božiji Poslanik, a.s., je rekao: *Ja sam, zaista, samo čovjek poput vas. Vi mi dolazite da vam sudim. Možda neko dođe sa jačim argumentima pa presudim, po onome kako sam ja čuo, u njegovu korist. Kome od vas suđenjem dam nešto što je pravo njegova brata, neka zna da sam mu dodijelio dio vatre.*[207]

Nadalje, nekada je Božiji Poslanik, a.s., uradio jedno djelo kao odgovor na datu situaciju. Tako se navodi, kao primjer, silazak Božijeg Poslanika, a.s., sa Mine u dolinu Ebtah (Al-Abṭaḥ) prilikom obavljanja hadža. Jedni pravnici ovaj čin smatraju normativnim dok drugi kažu da nije. Aiša, r.a., kaže da ovaj silazak nije sunnet normativnog karaktera jer je to Poslanik, a.s., uradio zato što mu je bilo lakše izaći kroz tu dolinu.[??] Takav slučaj je i sa žurnim hodom uz kretanje ramenima (raml) prilikom obilazaka oko Kabe (ṭawāf). Dok jedni kažu da je to sunnet, drugi smatraju da je to Poslanik, a.s., uradio jednom prilikom. Ibn Abbas (Ibn 'Abbās) je bio upitan: *Da li je sunnet da se prva tri tavafa vrše uz reml, a ostali običnim hodom jer tvoj narod ih drži sunnetom?* Odgovori: *I istinu su rekli i slagali su. Šta ti to znači?* - bi upitan. *Kada je Muhammed, a.s., došao u Mekku mušrici su rekli: "Zaista Muhammed i njegovi ashabi*

---

[204] Moḥammad Hashim Kamali, op. cit., str. 65.

[205] Muḥammad Abu Zahrah, op. cit., str 109.

[206] Dr. 'Abd al-Kerīm Zaydān, *Al-wajīz fī uṣūl al-fiqh*, Bagdad, 1970, str. 135.

[207] Ibid, str. 135.

[208] 'Abd Allāh 'Abd Al-Muḥsin al-Turkī, *Asbāb ikhtilāf al-fukahā'*, str. 142.

neće moći zbog iscrpljenosti učiniti tavaf", - a oni su mu bili zavidni, pa im je naredio Božiji Poslanik, a.s., da tri tavafa učine žureći uz kretanje ramenima, a četiri običnim hodom. Komentarišući značenje riječi *I istinu su rekli i slagali su,* Nevevi (Al-Nawawī) kaže da su istinu rekli da je Poslanik, a.s., tako uradio, a laž je da je ovaj čin sunnet, kao trajna norma, jer je to naređeno da bi se nevjernicima pokazala snaga.[209]

Međutim, sunnet Božijeg Poslanika, a.s., njegov način života, postaje obrascem života muslimana, jer Allah dž. š. kaže: *Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor.* U tom smislu, i ove kategorije za koje smo rekli da nisu normativna karaktera, bivaju predmetom slijeđenja radi ibadeta, odnosno, takva djela se čine radi približavanja (qurubāt) Allahu dž. š. tj. Njegovoj milosti. Takva pobožnost, s obzirom na podjelu djela, može biti dvojaka:

a/ Slijeđenje onih djela i postupaka koje je Poslanik, a.s., uveo u praksu, odnosno, koja je on prvi činio, i to sa ciljem da ih pokaže muslimanima. Za njihovo prakticiranje slijedi nagrada.

b/ Slijeđenje onih djela koja je Poslanik činio iz svojih posebnih razloga ili zato što su mu takva djela bila draga. Nagrada i za samo slijeđenje Poslanika, a.s., i u ovim djelima, slijedi zbog ljubavi prema Poslaniku, a.s., a ne zato što se taj sami čin slijedi.[210] Poznato je da su ashabi slijedili Poslanika, a.s., čak i u djelima za koja smo rekli da spadaju u kategoriju djela prirođenih njegovoj ljudskoj prirodi. Tako se u literaturi navodi ime Abdulaha b. Omera ('Abdullah b. 'Umar) koji ga je slijedio i u ovim djelima.

Na kraju ovog rada, vidjeli smo da je Sunnet drugi izvor šerijatskog prava. On je prvi tumač ajeta koji su općenita sadržaja ('ām), odnosno, objašnjava ajete pravne naravi koji su načelna ili jezgrovita iskaza (mujmal). Sunnet se javlja i kao izvor prava o predmetima o kojima Kur'an ne govori. Definišući sunnet i ističući njegova tri elementa preko kojih ga razaznajemo, istakli smo da se glede njegove normativnosti problem javlja u pitanju djela Božijeg Poslanika, a. s. Sunnet koji nije normativnog karaktera podrazumijeva slijeđenje, ali radi ibadeta i čina približavanja Allahu dž.š., što je, za posljedicu, kod pravnika- imalo različito kategoriziranje. S druge strane, pred pravnicima se postavlja problem kada jedno djelo ima osobenosti i normativnog i nenormativnog

---

[209] Ibid, str. 142.

[210] Dr. Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, op. cit., str. 38.

sunneta, što je kod mudžtehida (mujtahid) [211], zavisno od njihove vlastite metodologije, rezultiralo različitim razumijevanjem, odnosno kategorizacijom.

Već smo istakli da svaki verbalni sunnet jeste Tekst (naṣṣ), i po svojoj prirodi izvor prava. Međutim, i on je, kao takav, od strane pravnika uvijek bio podvrgavan prije svega nauci o hadisu, a zatim usulu, odnosno metodologiji islamske jurisprudencije. Tako je sunnet, u sva tri oblika, bio stavljan pod lupu hadiske kritike, znači, pitanje autentičnosti, stepena vjerodostojnosti, povodima, itd., a zatim nauci usula, gdje su šerijatski pravnici imali izgrađen svoj vlastiti metodološki pristup, odnosno donosili svoje stavove prema određenim vrstama hadisa, prenosiocima, davanju prioriteta hadisu na koji se poziva za razliku od drugog pravnika koji se poziva na drugi, itd. Tako se u literaturi navodi primjer puštanja brade i u tom smislu različiti stavovi uleme. Većina uleme smatra da je puštanje brade sunnet koji se treba slijediti. Svoj stav potvrđuju riječima Božijeg Poslanika, a. s., : *Puštajte bradu i brijte brkove,* i kažu da je ovo argument da je puštanje brade šerijatska pravna norma, a ne običaj ('ādah) ondašnjih muslimana.

Oni koji smatraju da je puštanje brade izraz običajne prakse utvrđuju da izrečena zabrana u hadisu podrazumijeva zabranu sličnosti, odnosno imperativ u ovom hadisu odnosi se na potrebu razlikovanja muslimana od drugih u svim oblicima življenja: kulturi odijevanja, ishrane, stanovanja, itd., a ne da je puštanje brade samo i po sebi pravna norma. Uzrok ovakva stava je u tome što su jevreji i stranci toga doba brijali brade i puštali brkove.[212]

---

[211] Mudžtehid je natprosječan poznavalac arapskog jezika, Kur'ana i tefsirske znanosti, Sunneta i hadiske znanosti, šerijatskog prava i metodologije islamske jurisprudencije. Opširnije vidi: Ibrahim Džananović, *Idžtihad u prva čeriri stoljeća islama,* Sarajevo, 1986. str. 85 - 88.

[212] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* str. 109.

Mustafa Hasani,
assistant

THE SUNNA OF GOD'S MESSENGER (p. b. u. h.) IN THE METHODOLOGY OF ISLAMIC JURISPRUDENCE

(Summary)

In the methology of Islamic jurisprudence *the Sunna* of God's Messenger is all that he used to say, i. e. the verbal *Sunna,* all that he used to do, i. e. the practical *Sunna* and all that he tacitly approved of, no matter whether it is a question of one's words or actions.

The Sunna is one of the two sources of the Islamic law and comes after the Qur'an. In literature the both sources are referred to as the Text *(naṣṣ).* The legality of the Sunna of God's Messenger (p. b. u. h.) as a source of Islamic law is confirmed by the Qur'an itself.

The Shari'ah law science does not accept the Sunna of God's Messenger only as a source of Islamic law but also as a source of the faith and Islamic morals. As a source of law *the Sunna*, by its importance, comes immediately after the Qur'an, but precedes the *ijmā'* and other sources, which means that they cannot contradict it in any way.

The Sunna can be classified according to different principles, i. e. with regard to the validity of the traditions, their authenticity, the functions God's Messenger performed at the time when a tradition was said or an action carried out, namely, whether at that time he acted as the imam, the chief of the state, the army commander, the judge, the Messenger. Then again, whether he acted as the Messenger transmitting the Revelation or spoke as a *mujtahid*. All the different classifications aim at making the norms of *the Sunna* comprehensible. Thus, special attention is paid to the practical *Sunna,* where the emphasis is placed on the actions of God's Messenger (p. b. u. h.) no matter whether it is a question of the actions that are directly connected with him, the actions he pointed at and prohibited or the actions he used to do himself which Muslims take as the models of their own behavior, not out of an obligation but only of pure love they charish for him in hope to earn God's mercy.

Zuhdija Hasanović,
asistent

Odnos Ebu Hanife spram hadisa

Od najranijih vremena utemeljitelj hanefijske pravne škole Imamu-l-'Azam (imam al-'aẓam), Ebu Hanife[213] (Abū Ḥanīfa) zbog bavljenja pretpostavljenim slučajevima, postavljanja strogih kriterija pri prihvatanju ahad (āḥād) hadisa[214], prihvatanja mursel (mursal) predaja u argumentaciji koje muhadisi smatraju slabim, te izuzetne pronicljivosti i sposobnosti u iznalaženju šerijatskih pitanja je osuđivan i kritikovan, između ostalog da je u Allahovu vjeru unosio svoja mišljenja, da je odbacivao hadis, proglašavan je murdžijom[215], kaderijom [216], objeđivan je da je zastupao mišljenje o reinkarnaciji (tanasuh)...i sl.

---

[213] Abū Ḥanīfa, Nu'mān b. Ṯābit (Imām al-'Aẓam)(80./699. - 150./767.), utemeljitelj prve šerijatsko-pravne škole i imam sa najvećim brojem sljedbenika, rođen je u Kufi. Najveći dio života proveo je u svom rodnom gradu, koji je tada uz Medinu bio glavni naučni centar. Učio je pred Ḥamādom ibn Sulaymānom (u.120./737.) i drugim učenjacima Kufe, ali je zbog znanosti putovao u Basru, Medinu i Mekku i sastajao se s najvećim učenjacima svoga vremena. Umro je u Bagdadu 150 god. po Hidžri. /Dr. Muṣṭafa as-Sibā'ī, *as-Sunna wa makānatuhā fi at-tašrī' al-islami*, al-Maktab al-islāmi, Damask, 1978, str. 401/

[214] Āḥād je hadis koji ne ispunjava uvjete mutawātir hadisa. Dijeli se na: garīb (hadis kojeg prenosi samo jedan pouzdan prenosilac), azīz (kad u prenošenju saḥīḥ hadisa učestvuju po dvojica prenosilaca od pouzdanog šejha) i mašhūr (kada ga zajednički prenose od pouzdanog šejha trojica ili više prenosilaca). /Dr. Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti Hadis I* (predavanja za I godinu), Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1986, str.103/

[215] Murži'a su grupacija koja zastupa mišljenje da se pod vjerovanjem (imanom) podrazumijeva srčano posvjedočenje Allaha dž.š., odnosno, spoznaja Allaha dž.š. srcem, bez deklamacije i prakticiranja tog vjerovanja. Smatraju da praksa nije sastavni dio vjerovanja i upravo je ovo mišljenje koje je iskazano kroz njihov stav: *Griješenje*

Međutim, sve te optužbe su sa širenjem njegove šerijatsko-pravne škole i sa velikim povećanjem broja njegovih sljedbenika vremenom iščezle osim tvrdnji, koje su i danas aktuelne, da je vrlo slabo poznavao hadis, te da je preferirao analogiju i osobno mišljenje nad čak vjerodostojnim predajama.

Ove tvrdnje su izuzetno opasne, jer, s jedne strane, dovode u pitanje utemeljenost i pravosnažnost propisa najmnogoljudnije pravne škole, pošto je hadis drugi osnovni izvor šerijata, a s druge strane, ova mišljenja su dovela do sumnjičavosti pojedinih znanstvenika primjerice Ahmeda Emina (Aḥmad Amīn)[217] u vjerodostojnost i osnovanost hadisa općenito.[218]

Zbog svega navedenog spomenuta dva pitanja bit će osnovni cilj koji će ovaj rad pokušati rasvijetliti.

Koliko je Ebu Hanife poznavao hadis i koliko se u argumentaciji svojih stavova koristio hadisom?

Brojni su stavovi i mišljenja islamskih i drugih znastvenika koji idu u prilog tvrdnji da je Ebu Hanife veoma slabo poznavao hadis i da ga zbog toga nije mnogo koristio u argumentaciji:

---

ne šteti vjerniku, kao što ni nevjerniku ne koriste dobra djela bilo razlogom njihova imenovanja pojmom murgi' a [arǧa'e - odgađanje, odlaganje (prakse od vjerovanja)]. /Aḥmad aš-Šintināwi, Ḥāfiz Ǧalal, 'Abdulḥamīd Yūnus, Ibrahīm Zakī Ḫūršid, *Dāira al-ma'ārif al-islāmiyya,* (bez mjesta i godine izdanja), V, str. 539.

216 Qadariyya je grupacija teologa koja je isticala princip apsolutno slobodne ljudske volje. Javljaju se u Iraku oko 70./690. god. U prvo vrijeme označavani su kao *oni koji poriču Allahovu predestinaciju (al-mukaḏḏibūna bi al-qadar),* odnosno kao *oni koji tvrde da predestinacija apsolutno ne postoji (allaḏḏina yaqūlūna lā qadar).* (Opširnije v.: *The Encyclopedia of Islam*, G. J. Brill, Leiden, 1978, str. 368.).

217 Aḥmad Amin je poznati egipatski književnik i pisac. Diplomirao je na Šerijatsko-pravnom fakultetu, da bi izvjesno vrijeme bio dekan Filozofskog fakulteta. Napisao je djela *Fağr al-islām, Duḥā al-islām* i *Ẓuhr al-islām* u kojima, pod uticajem orijentaliste Ignjaca Goldzihera i pod plaštom znanosti i znanstvenih činjenica, kritikuje najpoznatije prenosioce hadisa, smatra da je hadis kasno registriran, da su se još za vrijeme Muhammeda, a.s., pojavili apokrifni hadisi, što sve ukazuje da se u argumentaciji na hadis ne možemo, u potpunosti, osloniti. /Dr. Muṣṭafā as-Sibā'i, op. cit., str. 236./.

218 V. opširnije: Ibid., str. 411.

Abdullah b. Mubarek ('Abdullāh b. Mubārak) smatra da je Ebu Hanife bio siroče u poznavanju hadisa, Jahja b. Mein (Yaḥya b. Ma'īn) se pita: *Koliko je to hadisa o kojima bih mogao Ebu Hanifu pitati,* dok Ahmed b. Hanbel (Aḥmad b. Ḥanbal) smatra da Ebu Hanife nije posjedovao ni osobno mišljenje (ra'y) , niti poznavanje hadisa. Ebu Bekr b. Ebi Davud (Abū Bakr b. Abī Dawūd) ističe:

Svega je sto pedeset hadisa koji se prenose od Ebu Hanife, a u pola njih je pogriješio.

Slično navedenom Ibn El-Medini (Ibn al-Madīnī) kaže:

Ebu Hanife je prenio svega pedeset hadisa, a i u njima je pogriješio. [219]

Izuzetno je opasno da jedan od najpoznatijih šerijatskih pravnika, osnivač šerijatsko-pravne škole sa najrazrađenijom metodologijom, čijim se šerijatsko-pravnim rješenjima danas stotine miliona muslimana diljem svijeta koriste u svom obredoslovlju, i ne samo u obredoslovlju, da takva osoba ne poznaje više od pedeset ili sto pedeset hadisa, pa se postavlja sasvim razumno pitanje da li su ova mišljenja tačna.

1. Ebu Hanife je po konsenzusu onih koji ga podržavaju, ali i onih koji ga osporavaju mudžtehid, imam šerijatsko-pravne škole. Jedan od uvjeta za postizanje stepena mudžtehida jeste da poznaje sve hadise koji sadrže šerijatsko-pravne norme, a njih je na hiljade, a po najnižem ograničenju koje iznose hanbelije to je broj od nekoliko stotina hadisa. Kako je moguće da se Ebu Hanife bavi idžtihadom, a da, navodno, nije ispunio jedan od najvažnijih uvjeta?!

2. Onaj ko istražuje mezheb imama Ebu Hanife vidjet će da se na stotine njegovih šerijatsko-pravnih mišljenja slaže sa vjerodostojnim hadisima. Komentator djela *El-Kamus (al-Qāmūs),* Muhammed Murteda Ez-Zubejdi (Muḥammad Murtaḍā az-Zubaydī) napisao je djelo u koje je sabrao musnede Ebu Hanife u kojima se slaže sa predajama autora *El-Kutubu-s-sitte (al-Kutub as-sitta)* i naslovio ga je sa *Ikdu-l-dževahiri-l-munife fi edilleti mezhebi-l-imami Ebi Hanife mimma vafeka bihi el-e'immete-s-sitte ev ehadehum ('Iqd al-ǧawāhir al-munīfa fī adilla maḏhab al-imām Abī Ḥanīfa mimmā wāfaqa bihī al-a'imma as-sitta aw aḥadahum).* Kako idžtihad Ebu Hanife može biti sukladan stotinama vjerodostojnih hadisa, a sam nije znao više od deset ili pedeset ili stopedeset hadisa od kojih je kod polovine pogrješio?!

3. U svom djelu *El-Musannefu-l-kebir (al-Muṣannaf al-kabīr)* Ibn Ebi Šejbe (Ibn Abī Šayba) izdvojio je 125 šerijatsko-pravnih mišljenja

---

[219] Više o ovome v. u: Muḥammad Zāhid al-Kawṯarī, *Ta'nīb al-ḫatīb 'al mā sāqā fī tarǧama Abī Ḥanīfa min al-akāḏib,* po: dr. Muṣṭafā as-Sibā'ī, op. cit., str. 412

Ebu Hanife u kojima nije suglasan sa vjerodostojnim hadisima. Čak ako je Ibn Ebi Šejbe i u pravu, to znači da se ostala Ebu Hanifina šerijatsko-pravna mišljenja, a njih je po jednom mišljenju bilo milion i dvije stotine hiljada, slažu sa vjerodostojnim hadisima.[220] Ako se samo u nekim od njih služio hadisom to znači da ih je morao znati na hiljade vjerodostojnih.

4. Ebu Hanife je, također, jedan od onih čiji se stavovi koriste u hadiskoj terminologiji, pa kako se onda može reći da je slabo poznavao hadis. Istodobno se smatra kod znanstvenika ove discipline imamom čija su mišljenja meritorna za postavljanje kriterija vjerodostojnosti hadisa i pouzdanosti prenosilaca. Njegovi stavovi se koriste i spram njih se hadiski znanstvenici određuju, bilo da ih prihvataju ili odbacuju.

5. Ebu Hanife je bilježio hadise od četiri hiljade profesora, tako da ga je Ez-Zehebi (ad-Dahabī) u svom djelu *Et-Tezkire (at-Tadkira)*, koje je pouzdano, ubrojao među hafize[221] hadisa. Jahja b. Nasr (Yaḥya b. Naṣr) pripovijeda: *Ušao sam kod njega, a kuća je bila puna knjiga, i upitah ga: "Šta je ovo?" On mi reče: "Ovo su hadisi, a samo mali broj njih sam predavao, i to one koje sam koristio u svom radu."*

6. Iako Ebu Hanife nije držao predavanja na kojima je isključivo prenosio hadise, i nije napisao nijedno djelo u kojem bi ih sabrao, kao što je to učinio imam Malik, ipak su njegovi učenici sabrali predaje koje su godinama slušali od svog profesora u zasebne zbirke. Ima ih više, a spomenut ćemo samo najznačajnije koje su sabrali poznati islamski znanstvenici:

- imam hafiz Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ja'kub b. el-Haris el-Harisi el-Buhari (Abū Muḥammad 'Abdullāh b.

---

[220] Sam imam Malik je imao zabilježenih šezdeset hiljada Ebū Hanifinih šerijatsko-pravnih mišljenja /al-Ḫatīb al-Bagdādī, *Ta'nīb*, str. 3; prema: Dr. Muṣṭafā as-Sibā'ī, op. cit., str. 409./.

[221] Hafiz je stručno zvanje hadiskog znanstvenika od koga se traži:

- da je besprijekorni poznavalac hadisa;
- da poznaje metode izučavanja i prenošenja hadisa;
- da razlikuje senede prenosilaca hadisa;
- da pamti sve autentične hadise;
- da pamti i one hadise kod čije se autentičnosti razilaze stručnjaci hadisa, da bi mogao i sam istupiti sa svojim mišljenjem kad ih bude prenosio;
- da zna terminologiju hadisa i značenje tih termina.../Dr. Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti Hadis I* (predavanja za I godinu), Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1986, str.68/.

Muḥammad b. Ya'qūb b. al-Ḥāriṯ al-Ḥāriṯi al-Buhārī), poznatiji kao Abdullah el-Ustaz ('Abdullāh al-Ustād);

- imam hafiz Ebu-l-Kasim Talha b. Muhammed b. Dža'fer (Abū al-Qāsim Talḥa b. Muḥammad b. Ǧa'far);

- imam hafiz Ebu-l-Husejn Muhammed b. Muzaffer b. Musa b. Isa b. Muhammed (Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. Muẓaffar b. Mūsā b. 'Īsā b. Muḥammad);

- imam hafiz Ebu Nuajm Ahmed b. Abdillah b. Ahmed el-Isfahani (Abū Nu'aym Aḥmad b. 'Abdillāh b. Aḥmad al-Iṣfaḥānī);

- šejh imam Ebu Bekr Muhammed b. Abdi-l-Baki b. Muhammed el-Ensari (Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Bāqi b. Muḥammad al-Anṣārī);

- imam hafiz, specijalist za hadisku disciplinu el-džerh ve-t-te'adil (al-ǧarḥ wa at-ta'dil)[222] , Ebu Ahmed Abdillah b. Adijj el-Džurdžani (Abū Aḥmad 'Abdillah b. 'Adiyy al-Ǧurǧani);

- imam el-Hasen b. Zijad el-Lu'lu'i (al-Ḥasan b. Ziyād al-Lu'lu'ī);

- imam hafiz Omer b. El-Hasen el-Ešnani ('Umar b. al-Ḥasan al-Ašnānī);

- imam hafiz Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. Halid b. Hulli el-Kila'i (Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. Ḫālid b. Ḫullī al-Kilā'ī);

- imam hafiz Ebu Abdillah el-Husejn b. Muhammed b. Husrev el-Belhi (Abū 'Abdillāh al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Ḫusraw al-Balḫī);

- imam Ebu Jusuf Ja'kub b. Ibrahim el-Ensari el-Kadi (Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Qāḍī). Ovaj musned je poznat pod imenom *Kitabu-l-asar (Kitāb al-āṯār);*

- imam Muhammed b. el-Hasen eš-Šejbani (Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaybānī). Njegov musned pod nazivom *Kitabū-l-asari-l-merfu'a (Kitāb al-āṯār al-marfū'a)* je štampan i u upotrebi je.

---

222 al-Ǧarḥ wa at-ta'dīl je hadiska disciplina koja se bavi izučavanjem osobina i karaktera ličnosti prenosilaca hadisa na temelju raspoloživih podataka o njima, bili oni pozitivni ili negativni, a za koje u hadiskoj nauci postoji usvojena adekvatna terminologija. /Dr. Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti Hadis I* (predavanja za I godinu), Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1986, str.86/

- trinaesti musned također je sabrao Muhammed b. el-Hasen (Muḥammad b. al-Ḥasan). Veći dio ovog musneda prenosi se od tabi'ina i poznat je pod nazivom *El-Asaru-l-merfu'a ve-l-mevkufe (al-Āṯār al-marfū'a wa al-mawqūfa)*, štampan je i u upotrebi je.

- sin Ebu Hanife, imam Hammad b. Ebi Hanife (Ḥammād b. Abī Ḥanīfa);

- imam hafiz Ebu-l-Kasim Abdullah b. Muhammed b. Ebi-l-'Avvam es-Sa'di (Abū al-Qāsim 'Abdullāh b. Muḥammad b. Abī al-'Awwām as-Sa'dī).[223]

Jedan od onih koje ovdje nismo ni spomenuli, a kojeg je sačinio Ibn 'Ukde (Ibn 'Uqda) sadrži preko hiljadu hadisa, što dovoljno govori o veoma velikom broju hadisa koje prenosi Ebu Hanifa.[224]

Hafiz Muhammed b. Jusuf es-Salihani (Muḥammad b. Yūsuf as-Ṣāliḥānī), šafijskog mezheba, koji se smatra muhadisom Egipta, navodi ove musnede u svom djelu *Ukudu-l-džuman ('Uqūd al-ǧumān)*, gdje između ostalog kaže i slijedeće:

Ebu Hanife je bio od uglednih hafiza hadisa i veoma istaknuta ličnost među njima. Da nije izuzetno dobro poznavao hadis, ne bi mu bilo moguće iznalaženje šerijatskih propisa.

O razlogu malog broja hadisa koji se prenose od njega u usporedbi sa ostalim šerijatskim pravnicima Es-Salihani kaže:

Malo je hadisa koji se prenose od njega, iako ih je mnogo znao napamet zbog njegovog potpunog posvećivanja pažnje iznalaženju šerijatskih propisa. Isto tako se i od Malika i Eš-Šafije prenosi veoma malo hadisa s obzirom na broj onih koje su oni čuli, iz istog razloga.

Isti je slučaj sa malim brojem hadisa koje prenosi Ebu Bekr, Omer i drugi stariji ashabi nasuprot njihovom poznavanju velikog broja hadisa, za razliku od velikog broja predaja koje prenose ashabi koji su kasnije primili islam.

Smatramo da je iznošenje gornjih činjenica sasvim dovoljno da se stvori jasna predstava o tome koliko je Ebu Hanife poznavao hadis i

---

223 Muḥammad b. Maḥmūd al-'Arabī al-Ḫawārizmī, *Ǧāmi' al-masānīd al-imām al-'aẓam*, I, str. 5; po: al-Mullā'Ali al-Qārī al-Ḥanafī, *Šar musned Abī Ḥanīfa*, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beyrut, 1985., u predgovoru djela;

224 Muḥammad Muḥammad Abū Zahwa, *Al-Ḥadīṯ wa al-muḥadiṯūn*, Dār al-kitāb al-'arabiyy, Beyrut, 1984, str. 285

koliko se njime služio u argumentaciji svojih stavova, poglavito što se optužbe na račun njegova slabog poznavanja hadisa ne mogu naći ni u jednom značajnijem djelu koje tretira pitanja fikha ili hadisa.

Da li je Ebu Hanife preferirao osobno mišljenje i analogiju nad hadisom?

El-Hatib El-Bagdadi (al-Ḫatīb al-Bagdādī) navodi da je Jusuf b. Esbat (Yusūf b. Asbāṭ) rekao za Ebu Hanifu da je odbacio 400 ili više Vjerovjesnikovih hadisa, Veki' (Wakī') smatra da se svojim stavovima Ebu Hanife suprotstavio dvjema stotinama hadisa, a Hammad b. Seleme (Ḥammād b. Salama) kaže da je Ebu Hanife prihvatao hadise i predaje prvih generacija, ali ih je odbacivao na račun osobnog mišljenja.[225]

Ako se i prihvati da su ovo riječi spomenutih islamskih mislilaca, a što ne mora biti tačno, možemo ih bolje shvatiti i razumjeti ako se podsjetimo na neke činjenice:

Ocjena vjerodostojnosti neke predaje umnogome zavisi od kvalifikacije samog prenosioca. Tako se može desiti da nekog prenosioca Ebu Hanife smatra pouzdanim, a drugi šerijatski pravnici ili hadiski znanstvenici, zbog nedostataka koje su kod njega uočili, slabim, ili obratno. Nesumnjivo je da je Ebu Hanife bolje poznavao svoje profesore od onih koji su ih kasnije kritikovali. Često između njega i ashaba nema više od dva prenosioca, i zato je bilo lakše saznati njemu da li su oni pouzdani ili ne nego kasnijim znanstvenicima. Međutim, na prenosioce Hidžaza i Sirije, upravo zbog gore spomenutog, više je obraćao pažnju te je zbog toga odbacio neke hadise koje oni prenose, jer ih smatra slabim iako su ih drugi prihvatili.

Često se, doista, dešava da mudžtehid odbaci vjerodostojan hadis. Međutim, to je učinio zbog opravdanog razloga: uvidio je u takvom hadisu skrivenu mahanu ('illa), li e adi s ukobl java ouzdani jem (šāḏḏ), ili je hadis derogiran (mansūḫ), ili je općenitog karaktera ('ām), a postoji drugi koji ga specificira (ḫāṣṣ), ili o nečemu govori na jezgrovit (muǧmal) način, a drugi ga objašnjava (mubayyan), te je takav hadis odbacio ne prihvatajući ga kao argument što će u očima hadiskog znanstvenika izgledati kao nedopušteno odbacivanje vjerodostojnih

---

[225] Muṣṭafā as-Sibā'ī, op. cit., str. 420.

hadisa[226]. Nije rijedak slučaj da se desi da mudžtehid zanemari vjerodostojan hadis zbog opravdana razloga koji hadiski znanstvenik često sam ne može spoznati. U tome je upravo razlika između mudžtehida i muhaddisa, o čemu Ebu Hanife kaže: *Onaj ko skuplja hadis a ne zna fikh sličan je apotekaru koji skuplja lijekove a ne zna šta liječe dok ne dođe ljekar. Tako je i sa sabiračem hadisa; ne zna njegovu suštinu dok ne dođe fekih.*[227]

Ne može se negirati da je bilo hadisa koje Ebu Hanife nije poznavao. Ashabi su se razišli po različitim pokrajinama islamske države i u svakoj pokrajini je bilo hadisa koji se nisu mogli čuti u drugima. Niko iz generacije ashaba, tabi'ina ili drugih nije tvrdio da je poznavao sve hadise.

Slijedeći slučajevi svjedoče o tome: Omer, r.a., nije znao za hadis da vatropoklonici trebaju davati glavarinu dok mu ga nije saopćio Abdurrahman b. Avf ('Abdurraḥmān b. 'Awf). Također, nepoznat mu je bio hadis o traženju dozvole za ulazak u kuću dok mu ga nije ispričao Ebu Musa El-Eš'ari (Abū Mūsā al-Aš'arī). Ibn Abbas nije znao da je mut'a brak zabranjen dok ga ashabi nisu s tim upoznali. Primjeri za ovo su brojni i niko im to za zlo nije uzimao, niti je tvrdio da ne poznaju hadis Allahovog Poslanika, s.a.v.s., pa kako to uzeti za zlo Ebu Hanifi?![228]

Ebu Hanife je postavio precizne, stroge kriterije za prihvat predaja. Na to ga je navela pojava brojnih lažnih predaja koje su izmišljene u njegovo vrijeme i na taj način je želio zaštititi Allahovu vjeru:

- poređenje ahad predaja sa kur'anskim nedvosmislenim tekstovima (ẓāhir) i tekstovima općeg važenja ('am). Ako im se predaja suprotstavlja, prihvata kur'anski tekst, a odbacuje predaju. Prihvata jači argument, jer je Kur'an kategoričnog važenja, a njegovi nedvosmisleni tekstovi ili oni općenitog važenja su kategorični dokazi. U slučaju da se predaja ne sukobljava nedvosmislenom ili tekstu općenitog važenja, nego razjašnjava ono što je u Kur'anu jezgrovito rečeno (muğmal), prihvatit će se.

---

[226] Layṯ b. Sa'd je pronašao sedamdeset vjerodostojnih hadisa u Malikovom djelu *al-Muwatta'*, koje je on odbacio u argumentaciji svojih stavova /*Gami' bayan al-'ilm*, I, str. 148, prema: Muṣṭafā as-Sibā'ī, op. cit., str. 421/.

[227] Ibid., str. 421.

[228] Opširnije v.: Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fi usül al-aḥkām*, II, str. 127; prema: Muṣṭafā as-Sibā'ī, op. cit., str. 422.

- prihvatanje ahad predaje ako se ne suprotstavlja mešhur hadisu, bez obzira bio taj hadis praktičnog (fi'li) ili verbalnog karaktera (qawli), uzimajući tako jači argument;

- da ne protivrječi drugoj ahad predaji; ako se to desi, onda daje prevagu jednoj nad drugom metodama, koje su različite kod šerijatskih pravnika; između ostalih da utvrdi da je prenosilac jedne od predaja poznatiji i bolji fekih od druge;

- da prenosilac (rāwī) ne radi suprotno predaji koju prenosi, kao što je slučaj sa hadisom kojeg prenosi Ebu Hurejre o pranju sedam puta posude koju je nalokao pas. Predaja se suprotstavlja šerijatsko-pravnim mišljenjima (fatwama) Ebu Hurejre po kojoj je dovoljno takvu posudu oprati tri puta, pa je Ebu Hanife odbacio praktikovanje predaje o pranju posude sedam puta.

- da hadis sa jednom predajom ne sadrži neku opću obavezu od posebnog značaja kao što je npr. utvrđivanje sankcija u krivičnom pravu, ili iskupljenja (kaffārāt), koji se neće provesti u djelo ako postoji sumnja, jer u tom slučaju hadis mora biti mešhur (mašhūr)[229] ili mutevatir (mutawātir)[230];

- da ga u sporu o nekoj pravnoj normi dvojice ashaba nije nijedan od njih ispustio kao argument. U suprotnom, neće se prihvatiti, jer je poznato da su svi ashabi uzimali ahad hadise, pa ako ga jedan od njih nije uzeo kao dokaz, to znači da i nije hadis;

- da ne protivriječi utvrđenim postupcima i praksi ashaba i tabi'ina, bez prostornog ograničenja na određeni grad ili mjesto;

- da je prenosilac predaje pouzdan, da pamti prethodnog raviju, vrijeme kad je hadis čuo i da u međuvremenu nije bio sklon zaboravljanju ili nekim drugim psihičkim smetnjama;

- da ga nijedan od prethodne generacije nije na bilo kakav način osporavao.

---

229 Mašhur je hadis koji ima određen broj prenosilaca u svakoj generaciji, veći od dva, a manji od broja kod mutawātir hadisa. /Ǧalāluddīn as-Suyuṭi, *Tadrīb ar-rāwī fī šarḥ taqrīb an-nawāwī*, Dar al-kitāb al-'arabī, Bayrut, 1993, II, str. 157/

230 Mutawātir je hadis koji prenosi veliki broj ljudi u svim generacijama - da ga je od Vjerovjesnika, s.a.v.s., čulo više ashaba, a od njih, takođe, u nizu, veliki broj ljudi u svim generacijama, tako da je nemoguće posumnjati u njihovu istinitost. /Dr. Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti Hadis I* (predavanja za I godinu), Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1986, str.132./.

- da nije u suprotnosti sa usvojenom metodologijom u hanefijskoj pravnoj školi.[231] U slučaju da se ahad predaja sukobljava sa principima usvojene metodologije, prihvatao bi princip odabirući tako jači argument, dok bi predaju koja se sukobljava s tim principom smatrao šazom. Ti principi se ne mogu suprotstaviti vjerodostojnoj predaji, nego jedino onoj u kojoj se mudžtehidu ukazala skrivena mahana. Vjerodostojnost neke predaje se ogleda, između ostalog, u tome da li je ona po mišljenju mudžtehida sa skrivenom mahanom ili ne;

- davanje prednosti predajama koje su bez interpolacija, bez obzira bile one u metnu ili senedu, čineći to radi očuvanja čistote Allahove vjere;

- u slučaju sukobljavanja predaja koje govore o krivičnom pravu, prihvatao bi one koje izriču lakšu kaznu.

Zbog spomenutih kriterija, koje drugi šerijatski pravnici i hadiski znanstvenici nisu u potpunosti prihvatili, Ebu Hanife odbacuje mnoge ahad predaje koje drugi uvažavaju.

Primjeri u kojima Ebu Hanife preferira slabe hadise [232] nad osobnim mišljenjem i analogijom

U hanefijskom mezhebu ne samo da nije općenito davana prednost kijasu (qiyās) nad ahad hadisima koji su ispunjavali spomenute kriterije, nego su dosta brojni primjeri gdje je davana prednost čak i slabim hadisima nad analogijom. Toga često ima u obredoslovlju ('ibadat), ali i u drugim oblastima prava.

Tako je na primjer dozvoljeno putniku uzeti abdest sokom od hurmi, pojava krvi na rani ne kvari abdest sve dok ne potekne, zabranjena je primjena sankcije za krađu ispod deset dirhema, najduži period mjesečnog pranja je deset dana, uvjet za obavljanje džume namaza je da se ona održi u gradu, premda su hadisi na koje se oslanjaju iz kategorije hadisa, koji su u tom vremenu tretirani kao slabi.[233]

---

[231] Usporedi: Muṣṭafā as-Sibā'ī; op. cit., str. 422.-423.

[232] U terminologiji prvih generacija u slabi (ḍa'īf) hadis se ubraja i onaj koji će kod kasnijih generacija biti označen kao *ḥasan* (dobar) / Muṣṭafā as-Sibā'ī; op. cit., str. 419./.

[233] Usporedi:Ibid., str. 419.

Glasno smijanje u namazu po hanefijskoj školi kvari namaz i abdest jer im je za to argument slabi hadis koje ne priznaje nijedna druga pravna škola.[234]

Hanefijska škola je, doista, mnogo koristila analogiju, ali je daleko od istine da je analogija imala prednost nad hadisom, posebno kada se znaju riječi Ebu Hanife:

Slagao je i, tako mi Allaha, potvara nas onaj koji kaže da mi dajemo prednost analogiji nad zakonodavnim tekstom. Zar je uopće potrebna analogija poslije zakonodavnog teksta? Mi koristimo analogiju jedino u nužnim situacijama. Za neko pitanje prvenstveno tražimo argument u Kur'anu, zatim sunnetu, potom u stavovima ashaba. U slučaju da ne nađemo argument, koristimo se analogijom poredeći ono o čemu nema zakonodavnog teksta s onim o čemu zakonodavni tekst postoji.[235]

Općenito o načinu deriviranja propisa iz osnovnih šerijatskih izvora Ebu Hanife kaže:

Ja se prvo obraćam na Kur'an i, ako rješenje ne nađem, onda na Sunnet Allahova Poslanika i na brojne vjerodostojne predaje prenosilaca koje se za njega vežu. Ne nađem li rješenje ni u Kur'anu ni u sunnetu Njegova Vjerovjesnika, prihvatam stav ashaba koji odaberem. Stavove tabi'ina mjerimo s našim stavovima, jer i oni su ljudi poput nas.[236]

Na kraju kao zaključak da li je Ebu Hanife davao prednost analogiji i osobnom mišljenju nad hadisom neka nam posluže riječi Ez-Zubejdija:

Šerijatsko-pravne škole četverice imama su istkane iz osnove i potke čistog Allahovog šerijata, posebno škola našeg imama. Međutim, način njegova iznalaženja propisa je isuviše suptilan da bi ga u potpunosti mogli spoznati umovi onih koji traže znanje. Neka njegova mišljenja koja se sukobljavaju sa jasnim tekstom hadisa su, ustvari, samo rezultat naše uobrazilje da je to tako, jer vjerodostojne riječi i praksu Poslanikovu, s.a.v.s., i njegovih ashaba, koja je pružala potpunu sigurnost,uzimao je za argument. Takve predaje bi promišljao i otkrivao razloge sukobljavanja sa drugim predajama.

---

234 Dr. Muḥammad Qāsim 'Abduhū al-Ḥāriṯī, *Makāna al-imām Abī Ḥanīfa bayna al-muḥadiṯīna*, Idāra al-Qur'ān wa al-'ulūm al-islāmiyya, Karači, 1413 h., str. 527

235 Aš-Ša'rānī, *al-Mīzān*, str. 51; prema: al-Mullā 'Alī al-Qārī al-Ḥanafī, *Šarḥ musnad Abī Ḥanīfa*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut, 1985., u predgovoru djela;

236 Ibn 'Abdulbarr al-Qurtubī, *al-Intifā' fī fadā'il aṯ-ṯalāṯa al-a'imma al-fukaha'*, Dār al-kutub al'ilmiyya, Bayrut, str. 14, po: Muḥammad Dayfullāh Batayine, *al-Manhağiyya al-islāmiyya*, al-Islām al-yawma, ISESCO, Rabat, V (1987), str. 81.-82.

Niko razuman neće reći da se naš imam, pošto je o nekom šerijatsko-pravnom pitanju našao zakonodavni tekst, opredijelio za analogiju ili osobno mišljenje. Sačuvaj nas Bože osobnog mišljenja i analogije koji se protive šerijatu.[237]

Poslije svega izrečenog možemo reći da su optužbe upućene Ebu Hanifi da je slabo poznavao hadis, da ga zbog toga malo koristi u argumentaciji, te da je čak davao prednost analogiji i osobnom mišljenju nad vjerodostojnim hadisima - neosnovane, neutemeljene i tendenciozne. One su izraz rivaliteta njegovih savremenika, rezultat mezhebske pristrasnosti ili nepoznavanja metodologije šerijatskih pravnika u iznalaženju šerijatskih propisa.

Sasvim je jasno iz gore navedenog, iako nije poznavao sve hadise, što je u takvim uvjetima bilo nemoguće, je izuzetan poznavalac, čak hafiz hadisa, te da je ustaljeno pravilo u njegovoj pravnoj školi da analogiju (qiyās) ili osobno mišljenje (ra'y) apsolutno ne pretpostavlja hadisu.

---

237 Al-Mullā'Ali al-Qāri al-Ḥanafī, *Šarḥ musnad Abī Ḥanīfa*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrut, 1985, str. 3-4.

Zuhdija Hasanović, assistant

ABŪ ḤANĪFA'S ATTITUDE TOWARD *THE ḤADĪTH*

(Summary)

From the very beginning of his activities Abū Ḥanīfa, the founder of the Hanafi law school, was criticised, among other things, for his bad knowledge of *the Ḥadīth*, for which reason, he was said, he gave preference even to his own opinion over the authentic traditions. Such statements are, however, groundless, because no confirmation of those facts can be found in any of the relevant works dealing with that problem. In favour of our opinion we can present the following arguments:

- Abū Ḥanīfa is the imam of one of the *Shari'ah* law schools, and being a *muǧtahid*, let alone being the imam, is conditioned by the excellent knowledge of the traditions that the *Shari'ah* legal norms are contained in.

- The *Shari'ah* - legal opinions of our imam are conformable to hundreds of authentic traditions, which was possible to happen only on condition he knew those traditions himself.

- He was being told *the Ḥadīth* by four thousand teachers, so that aḏ-Ḏahabī in his work at-Taḏkira speaks of him as of a *ḥāfiẓ* in *the Ḥadīth*.

- Although he did not write any works for purpose of collecting the traditions, it were his disciples who did it and some of their collections belong to the best known in the Islamic world. (The authors' names are mentionedes in the text of the paper.)

- Not only did Abū Ḥanīfa give preference to the authentic traditions over the analogy and the personal opinion, but he gave preference to even those traditions that at that time were considered to be poor and unconfirmed.

On the basis of the mentioned arguments it can be said that the criticism of Abū Ḥanīfa's bad knowledge of *the Ḥadīth*, his alleged insufficient application of the traditions to his legal argumentation as well as the preference he gave to the analogy and personal opinion over the authentic traditions is unfounded and prejudiced. It is rather the expression of the rivalry of his contemporaries, the result of the partiality of the other legal schools or the ignorance of the methodology of *the Sharī'ah* lawyers in formulating *the Shari'ah* regulations.

Dodatak

U povodu otvaranja postdiplomskog studija na Fakultetu islamskih nauka

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, ranije Islamski teološki fakultet, otvoren je 29. septembra 1977. godine u prostorijama Đulagina dvora, odnosno Gazi Hurev-begove medrese. Ovaj datum mnogi iz bošnjačke sredine smatraju datumom uvođenja visokog školstva u njihovoj sredini. Međutim, korijeni visokog školstva sežu daleko u prošlost. Taj vremenski razmak proteže se do u srednji vijek, tačnije do 1537. godine, pa možda do 1531. To je datum izgradnje Hanikaha u kome prelistavaše drevne knjige istaknuti znalci tesavufa (et-tesawuf). Bila je to grupa odabranih mislilaca, predstavnika šesnaest tarikata. Vođenje naučnih rasprava dato je čelniku (šejhu) halvetijskog tarikata. Zašto osnivač ove institucije, Gazi Husrev-beg, daje prednost misliocu i predstavniku halvetijskog tarikata, ostaje tajna. Nakon dugog istraživanja naišli smo na jedan podatak koji nas navodi na pretpostavku da bi se korijeni te ljubavi prema halvetijskom tarikatu - učenju, mogli protezati i do Sereza i zavije koju osniva njegova majka Seldžuka i njega određuje za nadzornog organa u vakufnami tekije. To njegovo zaduženje moglo je povoljno djelovati da se usmjeri sa simpatijama prema halvetijama. [238]

Smatramo da je nekoliko obrazovno-odgojnih institucija u Bosni i Hercegovini moglo biti preteča Fakultetu islamskih nauka među kojima:

- Gazi Husrev-begova medresa, nekada zvana Seldžukija, po imenu majke Gazi Husrev-bega Seldžuke, i kasnije prozvane Kuršumlijom, jer je prekrivena kuršumom (olovom).

Ova medresa, koja je izgrađena 1537. godine, uvrstila se svojim osnovnim dokumentom (Vakufnamom) pri verifikaciji među visoke škole osmanskog perioda. To je izraženo kroz:

---

[238] M. Tayyib Gokbilgin, *XV - XVI asirlarda Edirne ve pasa Livasi,* Vakiflar - mulklar mukaatlari, Istanbul, Uğler Basimevi 1952. str. 185 - 193.

- visinu primanja profesora (primanja su bila kao i na najrenomiranijoj školi toga vremena u Istanbulu Sahn-i seman, u osam visokih škola - fakulteta),

- predmete koji su izučavani (predmeti i izvori bili su isti kao i na Sahn-i semanu) i

- postavljanje profesora Ukazom iz Istanbula, kao i na Sahn-i semanu.[239]

Međutim, ovo nije tako značajno za ovaj period u kome mi danas živimo, jer mnoge visoke škole iz toga vremena nisu izdržale pritisku vremena pa ni Sahn-i seman. Za nas je najvažnije završnica verifikacionog dokumenta u kome se sastavljač nije ograničio na potrebe trenutka vremena pa dodaje, poslije nabrajanja predmeta, da se u Gazi Husrev-begovoj medresi izučavaju i sve druge znanosti koje vrijeme i mjesto budu zahtijevali.[240]

Ponukani tom postavkom, koja je izrečena kao obaveza Bošnjacima, muslimanima, umni ljudi uvode kasnije dva programa, jedan za Gazi Husrev-begovu medresu i drugi za Kuršumliju, odnosno za Hanikah, iako je jedno vrijeme Gazi Husrev-begova medresa nosila i to ime. Slušaoci u Gazi Husrev-begovoj medresi zvali su se taleba (studenti, učenici), a Kuršumlije mula, derviši. To su bili formirani ljudi i dobrim dijelom hafizi Kur'ana, zato i nose atribut mula (znalac) ispred riječi derviš.

Vrijeme je učinilo svoje. Bošnjaci osnivaju 1891. godine i Pedagošku akademiju, kojoj daju ime Daru-l-muallimin, a 1930./31. osavremenjuju program Gazi Husrev-begove medrese i uvode pri medresi, zvanično, višu školu zvanu "Alijja" koju su završili, između ostalih:

- prof. dr. Šakir Sikirić, poznati orijentalist,

- muderris Ševket Šabić, profesor u Behram-begovoj medresi u Tuzli, prevodilac kodeksa vjerovjesnikovih hadisa od Muslima,

- mula Abdija Banjanović, dugogodišnji imam i politički radnik u Kozluku kod Zvornika,

- mula Emin Topalović, imam u Janji (kasabi) kod Bijeljine i.t.d.

Najneposredniji prethodnik današnjeg Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu je Šerijatsko-sudačka škola, u narodu poznata po imenu Mekteb-i nuwab. Osnovana je 1887. godine.

---

239 Tayyib Gokbilgin, N.D. *Fatih cami ve imareti,* str. 300 - 304; M. Tayyib Gokbilgin, *Bayazid II vakufleri,* str. 1 - 8 (1 - 148); *Spomenica Gazi Husrev - begove četristogodišnjice,* Sarajevo 1932, str. I - XI, XXV - XXVI.

240 *Spomenica Gazi Husrev-begove četristogodišnjice,* Sarajevo 1932, str. XXVII - XXVIII.

Dugi niz godina Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu bavila se idejom formiranja institucije u Bosni gdje bi se Bošnjaci obrazovali za šerijatske sudije. Brojni su bili povodi za to, ali su najznačajnija bila dva:

- Šerijatske sudije raspoređene ukazom sa carskog divana u Istanbulu po Bosni nisu sačekali ulazak austrijskih četa u Bosni, nego su se uglavnom povukli zajedno sa turskom armijom; i

- Austrougarska nastoji da se oslobodi uticaja arapsko-islamskog svijeta koji su unosili sa sobom povratnici u Bosnu, obrazovani po centrima širom islamskog svijeta. Prepiska o ovome između Zemaljske vlade i Komisije za vjerska pitanja pri Islamskoj zajednici traje od 1881. godine.[241] Trebalo je proći sedam godina do njene realizacije.

Austrougarska vlada djelovala je preko Zemaljske vlade za Bosnu i Hercegovinu i htjela je da ima sve u svojim rukama. Ona je u početku obično konsultirala Vjersku komisiju tadašnje administracije Islamske zajednice i preko nje je obavljala svoje poslove. Kasnije je to činila i direktno. Poslije izvjesnih konsultacija, donesena je odluka da će obrazovanje trajati pet godina mada se prethodno govorilo i o tri godine.[242] Definisana je specijalnost škole. U Statutu Šerijatsko- sudačke škole stoji da će to biti institucija čiji će glavni zadatak biti unaprjeđenje islamskih znanosti i pripremanje kandidata za šerijatske sudove.[243] Tom prilikom definisani su i predmeti koji će se izučavati po godinama, među kojima je bio i bosanski jezik pod istoimenim nazivom. Okosnica predmeta je ipak bila pravne nauke i ono s čim se pravnik susreće u životu. Program je doživljavao transformaciju, pa će i naziv bosanski jezik biti odbačen poslije nekoliko godina.

Najintenzivnija mjera oko izgradnje objekta Šerijatsko-sudačke škole bila je 1886. godine. Te godine Biro za izgradnju pri Zemaljskoj vladi Bosne i Hercegovine dostavlja Zajedničkom ministarstvu finansija Austrougarske vlade podatke o:

1. izgradnji objekta za 45 studenata,
2. placu, prostoru na kome će se izgraditi objekat (vakufsko zemljište),
3. projektu stambenog krila za studente:
   - školskog prostora (učionice, biblioteka, džamija i.t.d.),

---

[241] Arhiv BiH, 2 MF, broj: 8651/BH od 30. XI 1881. i broj 8685.

[242] Arhiv BiH, 2 MF, broj: 6136/BH od 4. augusta 1886.

[243] Statut Šerijatsko - sudačke škole, Čl. tač. 1.

- izgled fasade i

- hodnika,[244] i

4. cijenu koštanja objekta: 100.500 guldena.[245]

Karakterističan je prostor džamije. Ona je u tlocrtu krug sa četiri mihraba. Graditelj ovim mihrabima aludira na četiri mezheba, pravne škole u islamu za široke mase, mada nas podsjeća i na krst jer su mihrabi postavljeni na četiri strane jednakog odstojanja jedan od drugoga poput mihraba džamije u Šlezingeru u Njemačkoj.

Namještaj je ubačen 4. novembra 1987 godine, osamnaest dana prije službenog otvaranja škole.[246]

Austrougrskoj vladi kao da je stalo da se škola što prije otvori pa telegramom 13. 11. 1887. godine, devet dana prije otvaranja škole, postavlja Mehmeda Teufika Azapagića za ravnatelja škole sa primanjima od 3.000 (tri hiljade) guldena.[247]

Prije 108 godina (22. decembra 1887. godine, a to je Dan Fakulteta) otposlala je Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu Zajedničkom ministarstvu finansija Austrougarske monarhije telegram o svečanom otvaranju Šerijatsko-sudačke škole u prisustvu velikog broja znalaca.[248]

Šerijatsko-sudačka škola poslije pet godina ima i prve kandidate za šerijatske sudije, a sam objekat predaje se 25. oktobra 1889. godine organima tadašnje Islamske zajednice zapisnički. Zapisnik potpisuju po tri člana od svake strane. Za Islamsku zajednicu potpisao je, pored druge dvojice, i sam Mehmed Teufik Azapagić.[249]

Zemaljska vlada snosila je budžetski sve troškove škole (plate nastavnog osoblja, sve internatske troškove pa i hranu, odijelo, pranje veša, putne troškove željeznicom do najbližeg mjesta u kome stalno živi dotični korisnik). Istovremeno, Vlada je imala konačnu riječ i kod

---

[244] Opis izgradnje objekta, Arhiv BiH, 2 MF, broj: 7955 BH, februara 1887. g.

[245] Isti izvor.

[246] Škola otvorena 1887. 22. decembra.

?? Telegram Zajedničkog ministarstva finansija Austrougarske, Beč, Naredba Zemalj-skoj vladi o iznosu primanja ravnatelja Šerijatsko - sudačke škole; Arhiv BiH, 2 MF, broj: 7955 BH, februara 1887. g.

[248] Arhiv BiH, 2 MF, Opšta akta, 1887, broj: 73704.

[249] Arhiv BiH, Fond ŠSŠ 124/188, nesređena građa.

postavljanja nastavničkog osoblja pa i prijema kandidata na Šerijatsko-sudačku školu ili eventualnog otpuštanja.[250]

Šerijatsko-sudačku školu završilo je od 1887. godine do 1937. godine nekoliko stotina polaznika, koji su nakon prakse od dvije godine u službi podlijegali polaganju stručnog ispita. Dotadašnje zvanje naib bilo bi zamijenjeno, nakon položenog ispita kojem bi prisustvovao i vladin predstavnik, u zvanje kadije.

Za cijelo vrijeme djelovanja Šerijatsko-sudačke škole smijenilo se devet direktora, ravnatelja, kako su ih tada zvali:

1. Azapagić Mehmed Teufik,
2. Šarac Sulejman,
3. Hasan ef. Hadžiefendić,
4. Hadžić Osman - Nuri,
5. Zafranija Ibrahim (v.d.),
6. Sarić Ibrahim,
7. Dizdar Muhamed,
8. Spaho Hasan i
9. Sikirić dr. Šaćir.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu u svom sadašnjem i budućem radu najdirektnije temelji svoju djelatnost na vrijednostima islamskog nadzora, na izvorima proisteklim iz Božije Objave pretočene u verbalni i praktični sunnet Vjerovjesnika - alejhi-s-selam. U tom smislu Fakultet će i promicati islamska načela.[251]

Počevši od akademske 1992./93. godine, na Fakultetu se izučavaju, pored strogo islamskih znanosti, racionalnih i tradicionalnih, i pedagoške naučne discipline. Na taj način formirana su dva odsjeka. Prva i druga godina imaju zajednički program. U trećoj godini dolazi do razdvajanja i usmjeravanja.

Ministarstvo nauke, kulture i fizičke kulture R BiH verificiralo je Fakultet kao visoku obrazovnu instituciju i stavilo pod "kišobran" Univerziteta u Sarajevu.[252]

---

[250] Arhiv BiH, 2 MF, broj: 795 BH, Februara 1887. g.

[251] V.:Uvodne napomene Nastavnog plana i programa fakulteta islamskih nauka, Sarajevo 1995. str. 3 i 4.

[252] Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i fizičke kulture R BiH, aktom broj: UP-I-03-612-227 od 05. 12. 1991. g.

Karakteristično je da na studij na ovom Fakultetu mogu konkurisati svršenici svih srednjih škola četverogodišnjeg obrazovanja sa dopunskim ispitima iz određenih predmeta u toku prve godine studija.

Na ovaj Fakultet do danas se upisalo 19 generacija, ukupno 1140 kandidata. Od toga diplomiralo 112 (14 žena). Ove godine upisalo se 159 kandidata i 25 postdiplomaca. Ukupno: 302 studenta i 25 postdiplomaca.

Na Fakultetu radi:

a) 17 redovnih profesora, docenata, predavača i asistenata:

1. Prof. dr. Omer Nakičević, redovni profesor na predmetu hadis,
2. Prof. dr. Jusuf Ramić, redovni profesor na predmetu arapskog jezika i književnosti,
3. Prof. dr. Enes Karić, vanredni profesor na predmetu tefsira,
4. Dr. Mustafa Cerić na predmetu akaida;
5. Doc. dr. Rešid Hafizović, docent na predmetu akaida,
6. Mr. Ibrahim Džananović, predavač na predmetu fikha,
7. Mr. Mesud Hafizović, predavač na predmetu arapskog jezi-ka,
8. Mr. Adnan Silajdžić, predavač na predmetu hadisa i akaida,
9. Mr. Džemal Latić, asistent na predmetu tefsira,
10. Mr. Enes Ljevaković, asistent na predmetu fikha,
11. Hfz. Fadil Fazlić, predavač na predmetu kiraeta,
12. Azra Saračević, predavač na predmetu engleskog jezika,
13. Sana'a Al-Adly, lektor za arapski jezik,
14. Mujesira Zimić-Gljiva, asistent za tefsir,
15. Mustafa Hasani, asistent za fikh,
16. Zuhdija Hasanović, asistent za hadis
17. Nedžad Grabus, asistent za akaid;

b) 8 spoljnih stručnih saradnika:

1. Prof. dr. Ismet Dautbašić,
2. Prof. dr. Hidajet Repovac,
3. Prof. dr. Ibrahim Krzović,
4. Prof. dr. Senahid Halilović,
5. Prof. dr. Munib Maglajlić
6. Prof. dr. Mujo Slatina
7. Prof. dr. Hašim Muminović
8. Prof. dr. Ismet Dizdarević

c) 10 osoba administrativno-tehničke službe:

1. Rabija Jabučar, sekretar;
2. Sabira Homarac, bibliotekar;
3. Halima Skender, stedentska služba;
4. Nihad Lušija, izdavačka djelatnost;
5. Lutfi Kapidžić, izdavačka djelatnost i informatika;
6. Dika Abazović, higijeničar;
7. Rusmira Hodžić, higijeničar;
8. Vehid Hodžić, portir, kurir i vrtlar;
9. Bajro Šurković, portir, kurir i vrtlar;
10. Abdullah Kujović, portir, kurir i vrtlar.

Predviđeno je još deset novih saradnika, tako da bi se taj broj popeo na 45 članova.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu otvorio je postdiplomski studij (6. januara 1996. godine) nakon osamnaest godina svoga djelovanja. Ovo je sasvim razumljivo s obzirom na uvjete kakvi su vladali u društvu vladajuće marksističke ideologije. Dovoljno je spomenuti da je jedno vrijeme bila zabranjena upotreba araskog pisma čak i u vjerskim časopisima, jer je to pismo Kur'ana, a Kur'an je izvor islamskog učenja.

Postdiplomski studij ima veliki značaj za ostvarenje našeg općeg cilja prevenstveno kod obrazovanja nastavničkog kadra Fakulteta i kadrova za podmirivanje potreba Islamske zajednice u Bosni i van nje, gdje žive Bošnjaci, kadra kakvog traži vrijeme, gdje ne smije biti podvojenosti između svjetovnog i duhovnog mislioca.

Islam nije teologija. Islamsko učenje ne traga za Bogom, niti mjestom gdje Ga smjestiti, nego insistira na proučavanju i ispitivanju Božijih zakona, a to su oni isti zakoni koji vladaju u kosmosu. Islam ne pravi razliku između svjetovne i duhovne nauke. One se međusobno dopunjavaju, a ličnosti kompletiraju. Svi veliki mislioci arapsko-islamske renesanse nisu uočavali nikakve razlike između jedne i druge kategorije znalaca. Najveći umovi toga vremena bili su mnogi od njih i hafizi Kur'ana, npr. Ibn Sina (Avicena), Ibn Rušd (Averoes) i dr.

I sve dotle dok su svjetovne i duhovne arapsko-islamske nauke išle ukorak, razvijale se i dopunjavale, islamski svijet je napredovao. Kada je među naukama došlo do podvajanja, odnosno do podvajanja između njihovih nosilaca, nastala je i dekadenca u islamskom svijetu. Uostalom, i arapski jezik ima samo jedan pojam da izrazi obje kategorije znalaca. To je riječ "alim".

Da se podsjetimo klauzule verificiranog dokumenta Gazi Husrev-begove medrese koji se odnosi na verifikaciju njegove škole. Sastavljač ovog dokumenta propisao je da se u školi uči *i sve ono što vrijeme i mjesto budu zahtijevali*. Ni on nije pravio razliku između svjetovnih i vjerskih disciplina. Nešto slično, mada uopćeno, naći ćemo i u verifikacionim dokumentima većine renomiranih medresa gdje se insistira na izučavanju i racionalnih i tradicionalnih nauka uporedo.[253] Za islamsku koncepciju obrazovanja ovo je logičan put jer prvi susret Muhammeda - alejhi-s-selam - sa Objavom podsjeća nas da društvo i pojedinac moraju postići veliki iskorak u obrazovanju i usavršavanju.

- *Uči, čitaj*, prva je poruka Objave, to se naređuje vjerovjesniku Muhammedu - alejhi-s-selam - , a on analfabeta (*ummiyy*), i preko njega nama svima. To je prva poruka i njemu i nama! Zatim:

- *Uči u ime svoga Gospodara*, ponovo riječi upućene i njemu i nama preko njega, da učimo ali u ime Gospodara, a ne u ime nekog ili nečeg drugog.

- *U ime Onoga koji stvara*, daje Mu se atribut Stvoritelja,

- *Koji je stvorio čovjeka*, - kao najsloženije organsko i intelektualno biće,

- *Stvorio ga od zakvačka*[254] embrija.

Poučeni time, članovi Nastavno-naučnog vijeća Fakulteta pokušavaju da povežu razdoblje od pet stoljeća sa našim vremenom, da unesu više žara u srca naših Bošnjaka, da više razmišljaju o vidicima muslimanske duhovnosti, da ih podsjeti na kontinuitet visokog školstva muslimana na ovim prostorima koji ima svoje duboke korijene u vremenu, i zato je ovo Vijeće otvorilo, 6. 1. 1996. godine, u subotu postdiplomski studij želeći da programski, smjelim korakom, gradi, uz Božiju pomoć, našu budućnost.

Postdiplomski studij na Fakultetu islamskih nauka regulisan je Statutom FIN-a (čl. 66, 67 i 68) u kojima, između ostalog, stoji:

Postdiplomski studij organizira se za sticanje naučnog stepena magistra i traje četiri semestra. Nastava se izvodi po Nastavnom planu i nastavnim programima koje donosi Nastavno-naučno vijeće.

Nastavni plan postdiplomskog studija sastavni je dio Statuta Fakulteta.

---

[253] Al-'ulūm al-'aqliyya wa an-naqliyya.

[254] Prva objava Vjerovjesniku glasi: *Čitaj, u ime Gospodara tvoga koji stvara...* (Kur'an, 96/1-19, poglavlje: Al-'Alaq).

Na Fakultetu se može steći i naučni stepen doktora nauka odbranom doktorske disertacije.

Odlukom Nastavno-naučnog vijeća Fakulteta od 19. i 20. septembra 1994. godine, prihvaćen je projekat postdiplomskog studija na FIN-u te dopunama Statuta koje se odnose na postdiplomski studij. Projekat je prihvaćen od strane Sabora IZ na sjednici održanoj u Bihaću (18. novembra 1995. godine).

Cilj postdiplomskog studija je:

- da se omogući stručno i naučno usavršavanje darovitih i nauci sklonih studenata,

- da ih osposobi za njihovo uključivanje u rad ustanova naučno-obrazovnog i kulturnog karaktera, posebno Fakulteta islamskih nauka.

Otuda postdiplomski studij treba da osigura viši stepen teoretske produbljenosti stečenog znanja na dodiplomskom studiju, da bi se kandidat mogao suočiti sa izazovom vremena.

Imajući u vidu kadrovsku mogućnost Fakulteta i obećanje srodnih institucija u zemlji i inozemstvu kao i bogati fond teoretskih djela iz naučnih disciplina koje su u fokusu interesovanja ove institucije i duhovnosti vezane za bitisanje Bošnjaka na ovim prostorima, uvjereni smo da će kandidati postati plodni i biti osposobljeni za samostalan naučni rad, čiji bi doprinos mogao učiniti značajan zaokret u našem društvu.

Postdiplomski studij traje dvije godine. Prve godine kandidati slušaju predavanja i polažu ispite, a druga godina rezervisana je za rad sa mentorom (konsultacije, referati, razgovori) izradu i odbranu magistarskog rada. U izuzetnim slučajevima produžava se rok za šest mjeseci uz podnesak objašnjenja od strane mentora i uvid posebne komisije sačinjene za taj slučaj.

Model ustrojstva studija

Postdiplomski studij na FIN-u razdijeljen je u šest tematskih specijalizacija ili katedri unutar kojih su zastupljene sve temeljne, uvjetno rečeno, teološke discipline i discipline iz humanističkih znanosti koje imaju dodira s temeljnim disciplinama.

Unutar jedne katedre stopljeno je više disciplina i to po načelu njihove uzajamne srodnosti.

Naslovi specijalizacija su široko stilizirani kako bi podrazumijevali što brojnije segmente i što šire horizonte muslimanske učenosti.

Postdiplomski studij na FIN-a svih šest specijalizacija izražava kontinuitet osnovnih studija na spomenutom Fakultetu.

Raspored katedri:

1. katedra za Kur'an i kur'anske znanosti (kiraet, tefsir i arapski jezik) - voditelj prof. dr. Jusuf Ramić,

2. katedra za hadis i hadiske znanosti - voditelj prof. dr. Omer Nakičević,

3. kelam (povijest muslimanskog mišljenja), akaid (islamske doktrine), tesavuf (uvjetno rečeno islamski misticizam), islamska filozofija, komparativne religije i kultura ekumenizma - voditelj dr. Mustafa Cerić,

4. fikh (katedra za šerijatsko pravo i ahlak /moralka) - mr. Ibrahim Džananović,

5. katedra za Povijest islamske kulture, civilizacije i umjetnosti, s posebnim osvrtom na kulturnu baštinu Bošnjaka - voditelj prof. dr. Ibrahim Krzović, i

6. da'wa, pedagogija, metodika, didaktika i retorika.

Na postdiplomski studij mogu se upisati diplomirani studenti ovog Fakulteta i fakulteta programski srodnih naučnih disciplina, sa najmanjom prosječnom ocjenom 8 (osam).

Na postdiplomski studij mogu se upisati i svršenici drugih fakulteta uz polaganje dodatnih ispita prema programu.

Nastavom rukovodi Kolegij postdiplomskog studija, a naučni profil studija utvrđuje organ Fakulteta. Za pojedine predmete Kolegij postdiplomskog studija određuje ispitnu komisiju.

U slučaju da kandidat ne zadovolji na nekom od ispita, on ima pravo da ponovo izađe na ispit.

Slika dvadeset pet kandata/postdiplomaca:

1. Abdibegović Nusret, diplomirao na medinskom Univerzitetu,
2. Adilović Ahmet, diplomirao na FIN-u,
3. Ahmetspahić Halil, diplomirao na FIN-u,
4. Dautović Ferid, diplomirao na FIN-u,
5. Fazlić Fadil, diplomirao na FIN-u,
6. Grabus Nedžad, diplomirao na FIN-u,
7. Hasani Mustafa, diplomirao na FIN-u,
8. Hasanović Zuhdija, diplomirao na FIN-u,
9. Mahmutović Mirsad, diplomirao na medinskom Univerzitetu,
10. Mehanović Halil, diplomirao na Univerzitetu u Rijadu,
11. Mehanović Muhamed, diplomirao na Univerzitetu u Rijadu,
12. Omerdić Muharem, diplomirao na FIN-u,
13. Pleh Dževad, diplomirao na FIN-u,
14. Seljubac Sead, diplomirao na FIN-u,
15. Zimić-Gljiva Mujesira, diplomirala na FIN-u,
17. Čanić Besim, diplomirao na Al-Azharu,
18. Mešanović Muharem, diplomirao na FIN-u,
19. Dautović Muharem, diplomirao na FIN-u,
20. Dautović Ejub, diplomirao na Al-Azharu,
21. Zekić Amel, diplomirao na Pravnom fakultetu u Sarajevu,
22. Halilović Nezim, diplomirao na Al-Azharu,
23. Karšle Mehmed, diplomirao na Teologiji u Istanbulu,
24. Ibranović Džemail, diplomirao na FIN-u,
25. Garib Nazif, diplomirao na medinskom Univerzitetu.

<u>Sadašnja zanimanja kandidata za postdiplomski studij:</u>

- muftija 2,
- profesora 9,
- asistenata 4,
- imama i glavnih imama 5,
- vojnika 2,
- vjersko-prosvjetnih referenata 2, i
- novinara l.

D e k a n

Prof. dr. Omer Nakičević

Prof. dr. Omer Nakičević,
full professor

ON THE OCCASION OF THE OPENING OF POSTGRADUATE STUDIES AT THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

(Summary)

The Faculty of Islamic Studies was opened on September 29, 1977, in the premises of the Gazi Husrevbey Madrasa. The beginning of the organized high Islamic education dates from the distant past (The Haniqah was founded in 1531, the Gazi Husrevbey Madrasa in 1537, the Teachers' College or the so-called Dāru-l-mu'allimīn in 1891, the 'Āliyya in 1930/31).

However, the Sharī'ah Qadis' School, better known as the Maktab-i-Nuwwab, is considered to be the most direct predecessor of the today's Faculty. Opened in 1887, it was later, in the academic year of 1936/37, after its curriculum had been appropriately altered, transformed into the High School of Theology. The Austria-Hungarian Government had a special building, with dormitories and a mosque, erected for that purpose. In 1945 the Yugoslav communist regime abolished the institution, deprived the Islamic community of its property and transferred it to the Ministry of Education.

At present the instruction for students is being carried out in the mentioned building. The administration of the Faculty has taken measures to have the property restituted to its owner, though it meets a severe resistance of the competent authorities.

The Faculty accepts the graduate pupils of all the four-year secondary schools. They can join one of the two departments and study to be either theologians or educators.

On the basis of the Decision reached by the Teaching staff on September 19-20th, 1994, and the Act of the Riyasat dated November 18th, 1995, the Faculty organized the courses of postgraduate studies. The lectures began on January 6th, 1996.

For the time being the Faculty employs:
17 teachers (professors and their assistants)
8 associates in different subjects
10 members of the administrative-technical staff.

In this academic year 302 undergraduates and 25 graduate students have been registered at the Faculty.

Dopuna Statuta Fakulteta islamskih nauka koja se odnosi na postdiplomski studij

Postdiplomski studij na Fakultetu islamskih nauka načelno je regulisan Statutom FIN-a čl. 66., 67. i 68.

(Čl. 66.: Postdiplomski studij oranizira se za sticanje naučnog stepena magistra i traje četiri semestra.

Postdiplomski studij izvodi se po Nastavnom planu i Nastavnim programima koje donosi Nastavno-naučno vijeće.

Nastavni plan postdiplomskog studija sastavni je dio Statuta Fakulteta.

Čl. 67.: U pogledu organizovanja postdiplomskog studija, uvjeta i postupka za sticanje naučnog stepena magistra i drugih pitanja analogno će se primjenjivati odredbe Statuta Univerziteta u Sarajevu.

Čl. 68.: Na Fakultetu se može steći i naučni stepen doktora nauka odbranom doktorske disertacije.

U pogledu uvjeta i postupka za sticanje naučnog stepena doktora nauka analogno će se primjenjivati odredbe Zakona o Univerzitetu R BiH.)

Sjedničkom odlukom Nastavno-naučnog vijeća Fakulteta od 19. i 20. 9. 1994. g. prihvaćen je projekat postdiplomskog studija na FIN-u te Dopuna Statuta FIN-a koja se odnosi na postdiplomski studij, a odobreni su na sjednici Rijaseta održanoj u Bihaću 18. novembra 1995. g.

Član 1.

Fakultet islamskih nauka organizira postdiplomski studij za sticanje naučnog stepena magistra iz disciplina u oblasti islamistike, odnosno interdisciplinarnih i multidisciplinarnih nastavnih disciplina.

Pravilnik o organizaciji postdiplomskog studija donosi Savjet Fakulteta, na prijedlog Naučno-nastavnog vijeća Fakulteta.

Član 2.

Pravilnikom o organizaciji postdiplomskog studija utvrđuje se:

1. nastavni plan i okvirni nastavni programi koje donosi Naučno-nastavno vijeće,

2. dužina trajanja studija,

3. bliža oznaka naučnog stepena magistra koji se stiče uspješnim završavanjem studija,

4. lista nastavnika i saradnika kojima se povjerava izvođenje nastave,

5. materijalni i prostorni uvjeti za realizaciju programa studija, i

6. izvori sredstava za finansiranje programa postdiplomskog studija.

Član 3.

Konkurs za upis studenata na postdiplomski studij sadrži:

1. naznaku naučnog područja za koje je organiziran postdiplomski studij i bližu oznaku naučnog stepena koji se stiče završavanjem studija,

2. broj kandidata koji se mogu upisati,

3. opće uvjete koje kandidati treba da ispunjavaju za upis (da ima odgovarajuću stručnu spremu, da je u dodiplomskom studiju postigao prosječnu ocjenu iz stručnih predmeta od najmanje 8 (osam) i da poznaje pored arapskog i jedan od svjetskih jezika u stepenu da može koristiti stručnu literaturu (provjeru znanja stranih jezika vrše odgovarajući profesori na ovome fakultetu),

4. broj studenata koji ne plaćaju troškove studija,

5. visinu participacije za ostale studente, način i rokove uplate troškova školovanja,

6. vrijeme upisa primljenih kandidata,

7. datum početka nastave i drugih programa postdiplomskog studija.

Konkurs za upis objavljuje se najkasnije tri mjeseca prije početka nastave u štampi Islamske zajednice.

Član 4.

Ukoliko konkuriše veći broj kandidata koji ispunjavaju opće uvjete od broja predviđenog za upis, prednost će se dati kandidatima:

1. koji su asistenti ovoga Fakulteta ili saradnici institucija i organa IZ-e;

2. koji su dodiplomski studij završili sa odličnim uspjehom (9) ili su za postignuti uspjeh dobili posebna priznanja domaćih i stranih visokoobrazovnih institucija;

3. stranim državljanima, pod uvjetima utvrđenim međuuniverzitetskim ugovorima o saradnji u oblasti nastave i naučnoistraživačkog rada;

4. stipendistima državnih institucija kao i stipendistima stranih vlada ako je to predviđeno međudržavnim ugovorima.

Član 5.

Nastava na postdiplomskom studiju odvija se po odgovarajućim nastavno-naučnim ciklusima, u skladu sa odrednicama okvirnog Nastavnog programa iz člana 2, stav 1 ovoga akta.

Nastavne programe za svaki nastavni predmet utvrđuje Nastavno-naučno vijeće koje sačinjavaju nastavnici i saradnici postdiplomskog studija na Fakultetu koji su izabrani, odnosno kojima je povjerena nastava.

Organizacijom nastave na postdiplomskom studiju rukovodi Kolegij postdiplomskog studija (rukovodilac, sekretar i članovi Kolegija).

Član 6.

Nastavni plan i nastavni program postdiplomskog studija na Fakultetu islamskih nauka objavljuje se u Nastavnom planu i programu te Zborniku radova Fakulteta nakon usvajanja, a najkasnije dva mjeseca prije početka nastave.

Član 7.

Student postdiplomskog studija na Fakultetu islamskih nauka koji uspješno završi sve nastavne obaveze u Nastavnom planu i programu podnosi i brani pismeni magistarski rad.

Član 8.

Tema magistarskog rada može se odobriti kandidatu kada uspješno ispuni sve obaveze iz prva dva semestra studija.

Temu magistarskog rada odobrava Nastavno-naučno vijeće Fakulteta na prijedlog stručne komisije koja se bira iz reda nastavnika postdiplomskog studija.

Nastavno-naučno vijeće određuje jednog od nastavnika postdiplomskog studija za konsultanta pri izradi magistarskog rada, vodeći računa o predmetu rada.

Član 9.

Magistarski rad mora biti samostalna obrada izabrane teme, primjenom naučnog metoda, po pravilu istraživačkog karaktera.

Član 10.

Kandidat je dužan podnijeti magistarski rad najkasnije jednu godinu od ovjere drugog semestra.

Nastavno-naučno vijeće ovaj rok može, iz opravdanih razloga, produžiti najviše još za šest mjeseci.

Magistarski rad podnosi se najmanje u sedam primjeraka na bosanskom jeziku i latinici.

Nastavno-naučno vijeće može studentu - stranom državljaninu odobriti da magistarski rad podnese i brani na arapskom jeziku u posebno opravdanim slučajevima.

Član 11.

Magistarski rad brani se pred komisijom od tri ili pet članova, koju imenuje Nastavno-naučno vijeće postdiplomskog studija. Najmanje dva člana komisije moraju biti iz uže nastavno-naučne oblasti iz koje se brani magistarski rad.

Prilikom pregleda rada, komisija može kandidatu vratiti rad na dopunu i odrediti rok u kome tu obavezu treba da izvrši.

Komisija podnosi Nastavno-naučnom vijeću izvještaj, koji sadrži kratak prikaz i ocjenu magistarskog rada i prijedlog da se odbrana rada odobri ili da se odbije.

Vrijeme i mjesto odbrane magistarskog rada moraju biti objavljeni najmanje deset dana prije odbrane na oglasnoj ploči Fakulteta.

Obavještenje o odbrani sadrži puni naziv Fakulteta, ime i prezime kandidata, naslov magistarskog rada, datum i mjesto odbrane, te obavijest o tome da zainteresirani mogu magistarski rad pregledati u prostorijama Fakulteta najkasnije pet dana prije odbrane rada.

Član 12.

Kandidat je odbranio magistarski rad ako komisija većinom glasova pozitivno ocijeni podneseni rad i njegovu odbranu.

Ako je magistarski rad negativno ocijenjen ili ako ga kandidat nije uspješno odbranio, upućuje se na doradu prema uputstvima komisije. U slučaju da rad ni tada ne bude zadovoljavajući, kandidat može podnijeti novi rad najranije za šest mjeseci, a najkasnije za godinu dana od dana saopćavanja negativne ocjene prethodnog rada.

Član 13.

Kandidat koji je odbranio magistarski rad dobija diplomu o završenom studiju i stiče naučni stepen magistra odgovarajuće naučne oblasti.

Član 14.

Nakon odbrane magistarskog rada i obavljene promocije sekretar Fakulteta islamskih nauka dostavlja po jedan primjerak magistarskog rada Narodnoj i univerzitetskoj biblioteci BiH i Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu. Jedan primjerak magistarskog rada deponuje se u dokumentaciju Fakulteta.

Kratak prikaz magistarskog rada, uz navođenje odgovarajućih podataka o autoru, datum odbrane i datum promocije, objavljuje se u Zborniku radova Fakulteta.

Član 15.

Ako se nakon odbrane magistarskog rada, odnosno promocije, pojavi sumnja da magistarski rad nije samostalan rad kandidata, Nastavno-naučno vijeće postdiplomskog studija određuje komisiju od tri člana koja ispituje osnovanost sumnje da li je kandidat autor magistarskog rada u cjelini.

U komisiju iz prethodnog stava ne mogu biti imenovani nastavnici pred kojima je magistarski rad bio odbranjen.

Ako komisija utvrdi da magistarski rad nije samostalan rad kandidata, predložit će Nastavno-naučnom vijeću da poništi odluku o naučnom stepenu magistra, a rukovodilac postdiplomskog studija o tome će obavijestiti kandidata kome se osporava pravo na naučni stepen magistra. Nastavno-naučno vijeće postdiplomskog studija, najkasnije trideset dana po dobijanju izvještaja komisije, zakazuje sjednicu na koju se poziva i lice kome se osporava autorstvo magistarskog rada. Na sjednici Vijeća, nakon što izvjestilac komisije ukratko iznese izvještaj i prijedlog komisije, lice kome se osporava magistarski rad ima pravo da iznese svoje mišljenje i prigovore o izvještaju komisije.

Sjednica vijeća može se održati i bez prisustva pozvanog lica ako ono pravovremeno ne opravda svoj izostanak.

Nastavno-naučno vijeće, većinom glasova svih članova, može donijeti odluku o oduzimanju naučnog stepena magistra.

O odluci vijeća rukovodilac postdiplomskog studija obavještava dekana Fakulteta, koji donosi rješenje o poništenju diplome i brisanju podataka iz matične knjige izdatih diploma o postdiplomskom studiju.

Odluka o oduzimanju naučnog stepena magistra i o poništenju diplome objavljuje se u Zborniku radova Fakulteta.

Većina stavki iz Čl. 11-15 primjenjivat će se i na doktorante.

D e k a n

Prof. dr. Omer Nakičević

Prof. dr. Omer Nakičević

THE SUPPLEMENT TO THE CONSTITUTION OF THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES CONCERNING POSTGRADUATE STUDIES

(Summary)

Postgraduate studies are regulated by the Constitution of the Faculty of Islamic Studies, articles 66,67 & 68 and its Supplement, articles 1-15.

To be admitted to the courses of postgraduate studies students may not have the grades in main subjects lower than 8 taken on the average and, in addition to the knowledge of Arabic, the knowledge of another world language is necessary.

Postgraduate studies last for two, that is, two and a half years. After they pass all the examinations they are supposed to, students hand in their papers, but not later than one year upon the certification of the second semester.

Dissertations are defended in public and successful candidates are conferred upon the master' s degrees which entitle them to all the rights of the masters in respective scientific fields.

Nacrt programa i režima postdiplomskog studija na Fakultetu islamskih nauka

Odlukom Nastavno-naučnog vijeća Fakulteta islamskih nauka od 19. i 20. 9. 1994. g. prihvaćen je projekt postdiplomskog studija na FIN-u, a odlukom od strane Rijaseta na sjednici održanoj u Bihaću 18. 11. 1995. g.

Cilj studija

Cilj postdiplomskog studija iz ključnih naučnih disciplina na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu je da omogući stručno i naučno usavršavanje darovitih i nauci sklonih studenata i njihovo uključivanje u rad ustanova naučnog i kulturnog karaktera posebno Fakulteta islamskih nauka. Postdiplomski studij treba da osigura viši stepen teorijske produbljenosti i znanja diplomiranih studenata prvenstveno ovog i njemu predmetno srodnih fakulteta, da proširi duhovne i intelektualne vidike kandidata koji se svakodnevno suočavaju u praksi sa sve komplikovanijim radnim obavezama.

Imajući u vidu kadrovske mogućnosti Fakulteta i obećanja srodnih institucija, kao i bogat fond teorijskih djela posebno na arapskom jeziku, iz naučnih disciplina koje su u fokusu istraživanja ove institucije, uvjereni smo da će kandidati postdiplomskog studija niže navedenih naučnih discpilina biti osposobljeni za samostalan naučni rad čiji će magistarski radovi kao i doktorati biti zasnovani na nedvojbeno naučnoj osnovi, koju zahtjeva naučni stepen magistra i doktora.

Organizacija studija

Postdiplomski studij na FIN-u razdijeljen je u šest temeljnih specijalizacija ili katedri, unutar kojih su zastupljene sve temeljne islamske discipline kao i discipline iz humanističkih znanosti koje imaju snažnijeg dodira s prethodnim. Unutar jedne katedre stopljeno je više disciplina i to po načelu njihove uzajamne srodnosti. Naslovi specijilizacija su široko stilizirani, kako bi podrazumijevale što brojnije segmente i

što šira obzorja razuđene muslimanske učenosti. Raspored katedri je slijedeći:

1. Katedra za Kur'an i kur'anske znanosti: Kiraet, Tefsir i Arapski jezik,

2. Katedra za hadis i hadiske znanosti

3. Povijest muslimanskog mišljenja - Kelam, islamske doktrine-Akaid, Tesawwuf, Islamska filozofija, Uporedne religije, Kultura ekumenizma

4. Katedra za Šerijatsko pravo-Fikh i Moralka

5. Da'wa-Pastoral, Pedagogija, Metodika, Didaktika, Retorika

6. Katedra za Povijest islamske kulture, civilizacije i umjetnosti, s posebnim osvrtom na vjersku, nacionalnu i kulturnu baštinu Bošnjaka.

Postdiplomski studij na FIN-u u svih šest specijalizacija izražava kontinuitet osnovnog studija na spomenutom fakultetu, a obuhvaća II i III ciklus, tj. i magistarske i doktorske studije.

Postdiplomski studij na ovom fakultetu traje dvije godine. U prvoj godini kandidati slušaju predavanja i polažu ispite, a druga godina je rezervisana za izradu i odbranu rada, odnosno radu sa mentorom (konsultacije, referati, razgovori). Ukoliko više kandidata obrađuje teme iz iste oblasti, konsultacije se mogu obavljati i sa grupom kandidata.

Sam postdiplomski studij realizira se uz pomoć vlastitih i gostujućih kadrova iz zemlje i inostranstva. Gostujući predavači ne obavljaju ispite, ukoliko nije neophodno ali u ispitni program ulaze i teme koje oni obrađuju.

Ukoliko bi na postdiplomski studij bilo primljeno manje od šest studenata, tj. manje nego po jedan kandidat na svaku katedru, broj predavanja bi bio reduciran, a broj mentorskih konsultacija povećan.

Postdiplomski studij organizuje se po potrebi.

Program i režim postdiplomskog studija u akademskoj 1995./1996. g.

Nastavni program postdiplomskog studija koncipiran je kao tematska cjelina posvećena prvenstveno aktuelnostima i potrebama razvoja Fakulteta. Programom su obuhvaćene različite naučne discipline u cilju teorijsko-komparativnog sagledavanja studija. Teme nastavnog studija definisane su u posebnom prilogu.

Napominjemo da broj tema nije ograničen, ali u toku jednog predavačkog ciklusa obrađuje se samo jedna tema.

1. Sva predavanja koja drže spoljni saradnici slušaju svi kandidati. Poslije predavanja predavač vodi razgovor ili obavlja konsultacije sa kandidatima na dotičnu temu.

2. Iz oblasti spoljnih saradnika ispit će polagati samo oni kandidati koji su se opredijelili za dotični predmet.

3. Cjeline koje će biti provjeravane iz okvira jednog predmeta unosiće se u index, a cjeline su iz oblasti:

- Tefsira,
- Hadisa,
- Fikha,
- Akaida,
- Islamske civilizacije sa bošnjačkom baštinom, i
- Pedagoške grupe predmeta.

Broj registrovanih cjelina jedne naučne discipline nije kod svih predmeta isti.

Kandidati koji su diplomirali na nesrodnim fakultetima obavezni su polagati i dopunske ispite prema programu (iza svake discipline).

Predavanja će se održavati u ciklusima po šest dana. S obzirom da u izvođenju nastave učestvuju i spoljni saradnici to smo prisiljeni da program (rasporeda) svakog slijedećeg ciklusa kandidatima predočavamo početkom svakog novog dolaska. Tom prilikom kandidati će se upoznati i sa profesorima.

4. Kandidati koji su položili ispite iz svih programom predviđenih predmeta biće prije odbrane pismenog magistarskog ispita podrgnuti usmenom magistarskom ispitu iz šest temeljnih disciplina: tefsira, hadisa, fikha, akaida, islamske civilizacije i pedagoške grupe predmeta kao jedan ispit. Svaki nastavnik će prethodno dati određeni broj teza.

Dekan

Prof. dr. Omer Nakičević

Prof. dr. Omer Nakičević

THE PROGRAMME AND THE REGIME OF POSTGRADUATE STUDIES AT THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

(Summary)

The courses of postgraduate studies at the Faculty aim at offering students a higher degree of the theoretical knowlegde in the subjects of their choice. The studies are organized within six basic departments or specializations. One department covers several related disciplines.

The departments are:

1. The Department of the Qur'ān and the Qur'ānic sciences: the Qirāa, the Tafsīr and the Arabic language;

2. The Department of the Ḥadīth and the related disciplines;

3. The History of the Islamic thought: the Kalām, the 'Aqīda, the Taṣawwuf, Islamic philosophy, Comparative religions, the Culture of ecumenism;

4. The Department of the Sharī'ah law: the Fiqh and the Moral philosophy;

5. The Da'wa - Pastoral, Pedagogy, Methodology, Rhetoric and Didactics;

6. The Department of the History of Islamic culture, civilization and arts with special emphasis on the religious, national and cultural heritage of the Bosnians.

Sadržaj