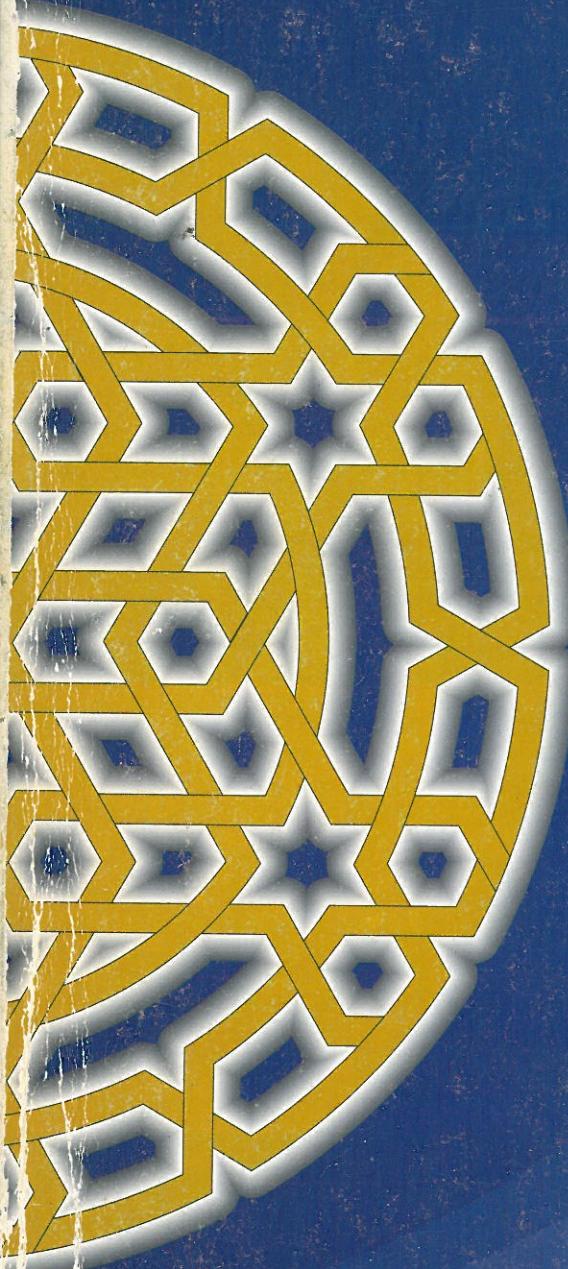




fakultet islamskih nauka
u sarajevu



ZBORNIK RADOVA

A COLLECTION OF PAPERS

**THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
IN SARAJEVO
BOSNIA-HERZEGOVINA**

7/2001.

Editorial Board:

Prof. dr. Jusuf Ramić, (Mesud Hafizović, M.A., lecturer; rahemtullahi alejhi), Ismet Bušatlić, Ph.D., Orhan Bajraktarević, M. A., lecturer,
Mustafa Hasani

Editor-in-Chief:

Prof. dr. Jusuf Ramić

Editorial Office address:

THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2001.



ZBORNIK RADOVA

FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA
U SARAJEVU

7/2001

Redakcija:

Prof. dr. Jusuf Ramić, (mr. pred. Mesud Hafizović, rahmetullahi alejhi), dr. Ismet Buštalić, mr. Orhan Bajraktarević, Mustafa Hasani

Glavni i odgovorni urednik:

Prof. dr. Jusuf Ramić

Adresa redakcije:

Fakultet islamskih nauka, Ćemerlina, 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2001.



ZBORNIK RADOVA
Izlazi jednom godišnje

Izdavač:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Za izdavača:
Prof. dr. Jusuf Ramić

Priprema:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Lektor:
Dr. Džemal Latić

Tehnički urednik:
Lutfi Kapidžić

Naslovna strana:
Velid Beširević

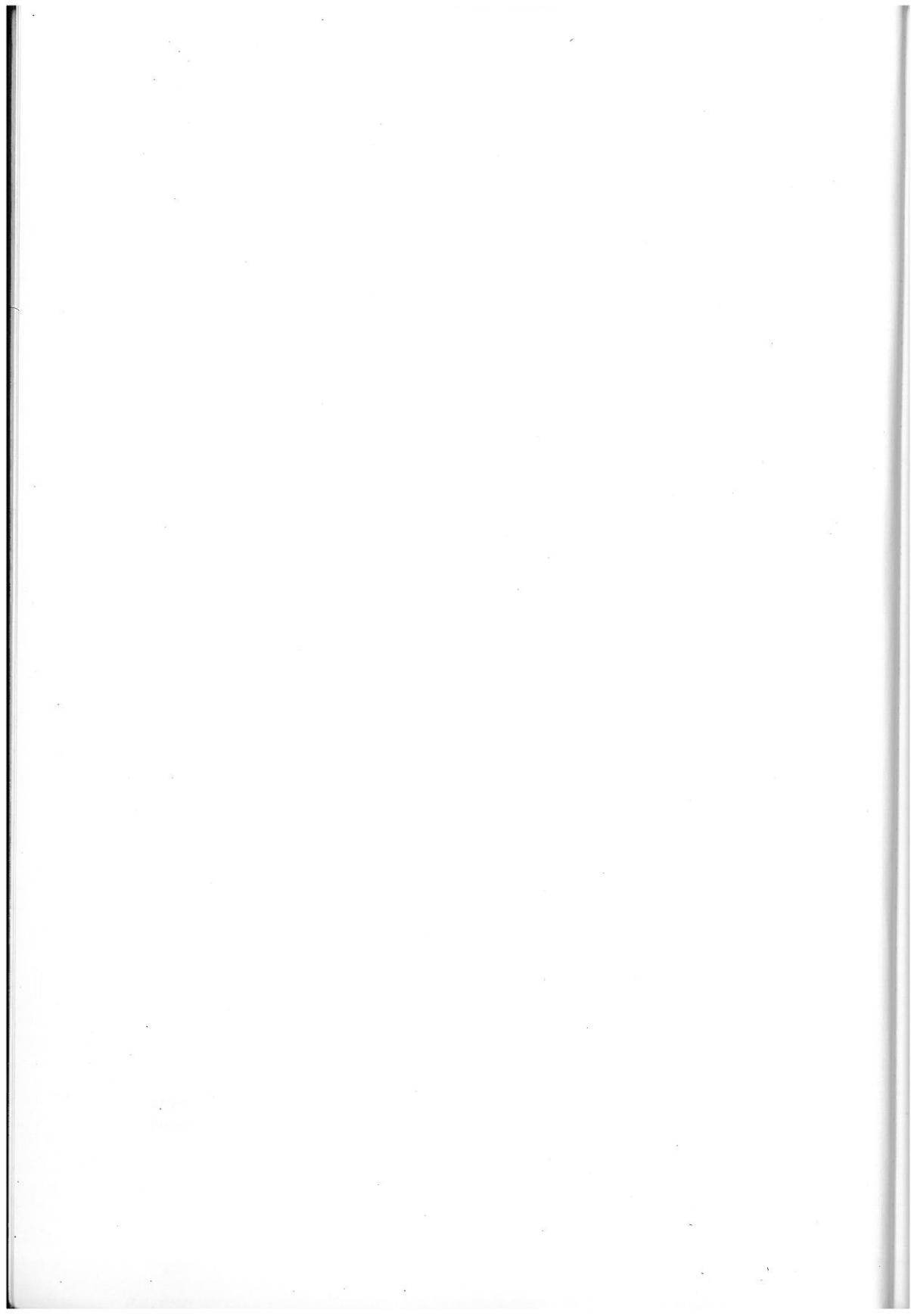
Tiraž: 2.000

Štampa
El-Bejan

ISSN 1512-7648

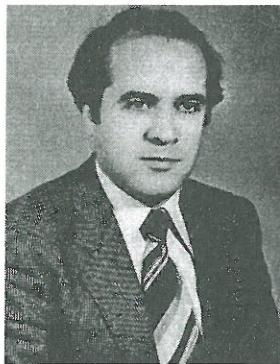
Na osnovu MIŠLJENJA Federalnog Ministarstva obrazovanja, nauke, kulture i sporta broj 03-413-680/98 od 11. 2. 1998. ova knjiga je kao proizvod iz člana 19. tačka 12. Zakona o porezu na promet proizvoda i usluga oslobođena plaćanja poreza na promet proizvoda i usluga.







MERHUM MESUD HAFIZOVIĆ (1947.-2001.)



MESUD HAFIZOVIĆ
(03. 01. 1947. – 26. 05. 2001.)

Enisa koja, prema riječima jednog od recenzentata, ima veliki značaj. Ona je dobar prilog arabistici, ligvistici i "nauci o nauci."

Mesud Hafizović je jedno vrijeme bio imam u Bratuncu i Zagrebu. Radio je i kao prevodilac arapskog jezika u Iraku u građevinskoj firmi Hidrogradnja iz Sarajeva. Bio je i nastavnik na Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu. Tu je predavao arapski jezik i islamsku filozofiju, zatim je došao na Islamski teološki fakultet, sada Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, prvo kao asistent 1980., a kasnije kao predavač na predmetu Arapski jezik. Bio je i profesor Pedagoške akademije u Mostaru, i sekretar postdiplomskih studija na FIN-u u Sarajevu.

Mesud Hafizović je svoje rade objavljivao u našoj periodici: *Preporodu*, *Glasniku VIS-a*, *Islamskoj misli*, *Oslobodenju* i *Zborniku radova Fakulteta islamskih nauka* u Sarajevu. Bio je urednik Islamske

misli i član redakcije Glasnika VIS-a, Muallima i Kevsera, prvog islamskog lista za djecu. Bavio se i prevodilačkim radom. Neki njegovi prijevodi objavljeni su u vidu zasebnih knjiga. Njegova preokupacija bila je islamistika i arapska lingvistica. Iz islamistike preveo je i objavio slijedeća djela:

- *Vjerovanje u Boga* (dž.š) od Muhameda Behija, Sarajevo, 1977.
- *Allah* od dr. Mustafe Mahmuda, Sarajevo, 1980.
- *Ramazanski post*, od dr. Muhameda Draza, Sarajevo, 1980.
- *Islam u službi čovječanstva* od Ahmeda Seku Turea, Sarajevo, 1982.
- *Islamska ličnost u svjetlu Kur'ana*, od M. Abdulvehaba, Sarajevo, 1982.
- *Humanost Muhammeda (a.s.)* od Halida Muhameda Halida, Sarajevo, 1983.
- *Put na hadž* od Mustafe Mahmuda, Sarajevo, El-kalem, 2001.

Od stručnih i naučnih radova iz oblasti arapske lingvistike izdvajamo prije svega njegov magistraski rad *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, objavljeno u Biblioteci posebnih izdanja Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, ratne 1994. god. To je jedan svojevrstan monografski rad posvećen jezikoslovnom opusu utemeljivača savremene arapske nauke o jeziku, egipatskom naučnom radniku Ibrahimu Enisu (1906.-1977).

Knjiga Mesuda Hafizovića se sastoji iz osam poglavlja. Ima 177 stranica i preko stotinu i pedeset bibliografskih jedinica. Na početku knjige nalazi se predgovor, uvod i kratka biografija Ibrahima Enisa, a na kraju sadržaj, indeks imena i termina, te sažetak na našem i engleskom jeziku.

Analizirajući lingvističko djelo Ibrahima Enisa Mesud Hafizović zaključuje da ono predstavlja pokušaj sinteze tradicionalnih ligvističkih stavova klasičnih arapskih filologa i gramatičara, s jedne i mišljenja savremenih lingvista i teoretičara nauke o jeziku s druge strane. I sam Ibrahim Enis priznaje da se ono što mu se u početku učinilo običnim jezičkim pitanjima, po dolasku u dodir sa najnovijim dostignućima lingvističke nauke, pred njim javlja u vidu jezičkih problema koji su tražili ozbiljniji kritički pristup i valorizovanje. Otuda ga Mesud Hafizović svrstava među pionire savremene arapske nauke

o jeziku i smatra ga promotorom savremenog metodološkog pristupa u arapskoj lingvistici.

Knjiga Mesuda Hafizovića nudi dobar uvid u nova saznanja o razvojnoj misli uproščavanja arapskog pisma, o uklanjanju postojećeg jaza između dvije postojeće jezičke varijante, diglosije i konačno o gramatičkim karakteristikama govornog arapskog jezika u Egiptu.

Ibrahim Enis je, prema riječima Mesuda Hafizovića, svojim raznostranim i razuđenim, a ipak jednom stožernom idejom rukovođenim djelom postavio čvrste teorijsko-metodološke i pojmovno-terminološke temelje savremenoj arapskoj lingvistici i tako je, ponovo, poslije njenog blistvaog srednjevjekovnog perioda, uveo na pozornicu središnjih zbivanja u svjetskoj nauci.

Ostali radovi Mesuda Hafizovića iz klasične arapske lingvistike objavljeni su u Zborniku radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu između kojih izdvajamo sljedeće radove:

- "Predislamska proza", *Zbornik radova ITF-a* 1/1982., str. 191-201.
- "Počeci izučavanja jezika kod Arapa", *Zbornik radova ITF-a* 2/1987., str. 269-278.
- "Fonetske studije u ranom islamu", *Zbornik radova ITF-a*, 3/1990, str. 127-141.
- "Arapska gramatička literatura klasičnog perioda", *Zbornik radova FIN-a* 4/1994. str. 93-108.
- "Klasična arapska leksikografija", *Zbornik radova FIN-a* 5/1997 str. 75-93.
- "Jugoslovenska lingvistička arabistica", *Glasnik VIS-a* 1990, 5., 29.
- *Udžbenici arapskog jezika za V, VI, VII i VIII razred osnovne škole*, Sarajevo, 1998.
- *En-Nemlijja – Bošnjačka studija iz arapskog jezikoslovija iz 1642. godine*; doktorska disertacija mada nedovršena bit će objavljena u okviru biblioteke posebna izdanja FIN-a u Sarajevu.

Koautor je sa Omerom Nakičevićem i Jusufom Ramićem udžbenika arapskog jezika za I, II, III i IV razred osnovne škole, te prijevoda *Fi-Zilali'l-Kur'ani* od Sejjida Kutba. Zajedno sa Ahmedom Smajlovićem, Jusufom Ramićem i Sabinom Izetbegović prevo je djelo *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevo, 1987. godine.

Učestvovao je na Prvoj konferenciji o islamskom informiranju u Džakarti 1980; na Seminaru imama i hatiba u Sarajevu 1980.; na Međunarodnoj konferenciji o islamskim manjinama u Mekki 1984.; na Konferenciji o savremenim izazovima u Kairu 1993.; na Seminaru imama u dijaspori, u Kelnu 1994.; na Međunarodnoj konferenciji o baštini i dijalogu u Kairu 1995. i na Simpoziju Život i djelo Huseina Đoze, u Sarajevu 1977. godine.

U povodu njegove smrti Nastavno-naučno vijeće Fakulteta islamskih nauka održalo je vanrednu sjednicu u prostorijama Fakulteta, a zatim su profesori i studenti Fakulteta, nakon obavljenе dženaze u džamiji i amfiteatru Fakulteta uz prisustvo velikog broja građana proučili dvije hatme i iste predali duši rahmetlje.

Povodom njegove smrti na adresu Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, stigao je veliki broj telegrama, u kojima su: Pedagoška akademija iz Mostara, kolektiv Hidrogradnje iz Sarajeva, Islamska pedagoška akademija iz Bihaća, Kulturni centar Ambasade Islamske Republike Iran u Sarajevu, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina" u Sarajevu i mnogi drugi izrazili svoju duboku žalost povodom iznenadne smrti profesora Mesuda Hafizovića.

Rahmetlja je iza sebe ostavio suprugu, Habiba-hanumu, profesora na Gazi Husrev-begovoj medresi, dva sina Hišama, studenta treće godine na Fakultetu islamskih nauka koji je svome ocu klanjao dženazu pred Begovom džamijom i Jusufa učenika III gimnazije u Sarajevu. Neka im Allah podari sabur, a rahmetlji oprost i milost.

Rahmetullahi 'alejhi rahmeten vasiah!

Jusuf Ramić

U POVODU SMRTI MESUDA HAFIZOVIĆA

U subotu 26. 5. 2001. godine preselio je na Ahiret uvaženi član Nastavno-naučnog vijeća Fakulteta islamskih nauka, dragi kolega i prijatelj, mr. Mesud Hafizović. Tim povodom upriličena je vanredna sjednica Vijeća Fakulteta, održana 28. 5. 2001. godine u 12 sati uz prisutvo gotovo svih članova Vijeća.

Allahova je odredba najpreča i trenutak smrti je samo Njemu znan rekao je, otvarajući sjednicu, prof. dr. Jusuf Ramić, dekan Fakulteta. Ipak to ne urmanjuje osjećaj tuge i velikog gubitka za sve koji su poznavali ovog plemenitog čovjeka a posebno za kolektiv Fakulteta koji je ostao bez svoga istaknutog člana, vrsnog pedagoga i marljivog radnika, angažiranog skoro u svim projektima i aktivnostima Fakulteta. A svako ko ga je susretao može svjedočiti o njegovoј nesebičnosti, velokodušnosti, i spremnosti da se odazove i pomogne bilo kome u bilo kojoj situaciji.

Na sjednici Vijeća dogovoreni su detalji organizacije dženaze i hatma dove za dušu rahmetlijie, te je doneseno nekoliko odluka o pitanjima proisteklim iz novonastale situacije.

Dekan je obavijestio prisutne da je vijest o smrti mr. Mesuda Hafizovića objavljena u sredstvima informisanja.

Dženazu će predvoditi rahmetlijin sin Hišam, student treće godine našega Fakulteta, a na mezaru će učiti dva hafiza iz kolektiva: hafiz Fadil Fazlić i hafiz Dževad Šošić, dva hafiza studenta, sin Hišam, zet Hamed ef. Efendić, muftija goraždanski, a dovu vjerovatno naibu reis hafiz Ismet Spahić.

Dogovoren je da se nakon obavljene dženaze prisustvuje hafiskoj dövi hafiza Mensura Malkića koja se pomjera za 14 i 30.

U amfiteatru Fakulteta u 16 sati proučit će se hatma dova. Džuzeve će učiti članovi Vijeća, studenti i drugi prisutni koji budu željeli. Hafiz Fadil Fazlić rasporediti će učenje prilikom poklanjanja hatme.

S obzirom da Zbornik radova Fakulteta još uvijek nije otišao u štampu treba napisati IN MEMORIAM u koji treba uvrstiti zapisnik sa ove sjednice te ukoliko neko želi napisati neki osvrt ili sjećanje na merhuma kao i izbor teleograma sućuti.

Održana magistarskog rada asistenta Nedžada Grabusa predviđena za 29. 5. 2001. odgađa se sedam dana, održat će se 5. 6. 2001. u 10 sati. Ostale aktivnosti Fakulteta odvijat će se po predviđenom planu.

S obzirom da je rahmetli Mesud Hafizović, između ostalog, obavljao i poslove sekretara Postdiplomskog studija na FIN-u NNV na ovu funkciju postavlja mr. Enesa Ljevakovića predavača fikha. Njemu će komisjski biti predana dokumentacija vezana za postdiplomski studij.

Mr. Mesud Hafizović dovršavao je doktorsku disertaciju na temu "En-Nemlijja – bošnjačka studija iz arapskog jezikoslovlja iz 1642. godine" koju treba objaviti u Biblioteci posebnih izdanja Fakulteta islamskih nauka. Dr. Ismet Bušatlić koji je bio upoznat sa tokom izrade teze izrazio je spremnost da pomogne u pripremi djela za izdavanje.

Nakon sjednice članovi Vijeća i svi zaposleni na Fakultetu otišli su da isprate prijatelja i kolegu na putovanje u susret njegovom Gospodaru.

Dženaza je klanjana pred Begovom džamijom. Rahmetlijin sin Hišam imamio je pred nekoliko stotina ljudi. Mnogi od njih stigli su iz raznih mesta samo da još jednom iskažu svoje poštovanje čovjeku koji iza sebe nije ostavljao ništa osim lijepih sjećanja. Kako je i zaslužio za života na ovome svijetu rahmetli Mesud nošen je na rukama od

Begove džamije do mezara na Alifakovcu gdje su vraćeni njegovi zemni ostaci zemlji od koje je stvoren.

Učenje na mezaru započeo je reisu-l-ulema Mustafa ef. Cerić a među učačima su bili: hafiz Fadil Fazlić, hafiz Dževad Šošić, Hišam Hafizović, Hamed ef. Efendić, Ferid ef. Dautović. Kratku i sadržajnu dovu proučio je reis Cerić.

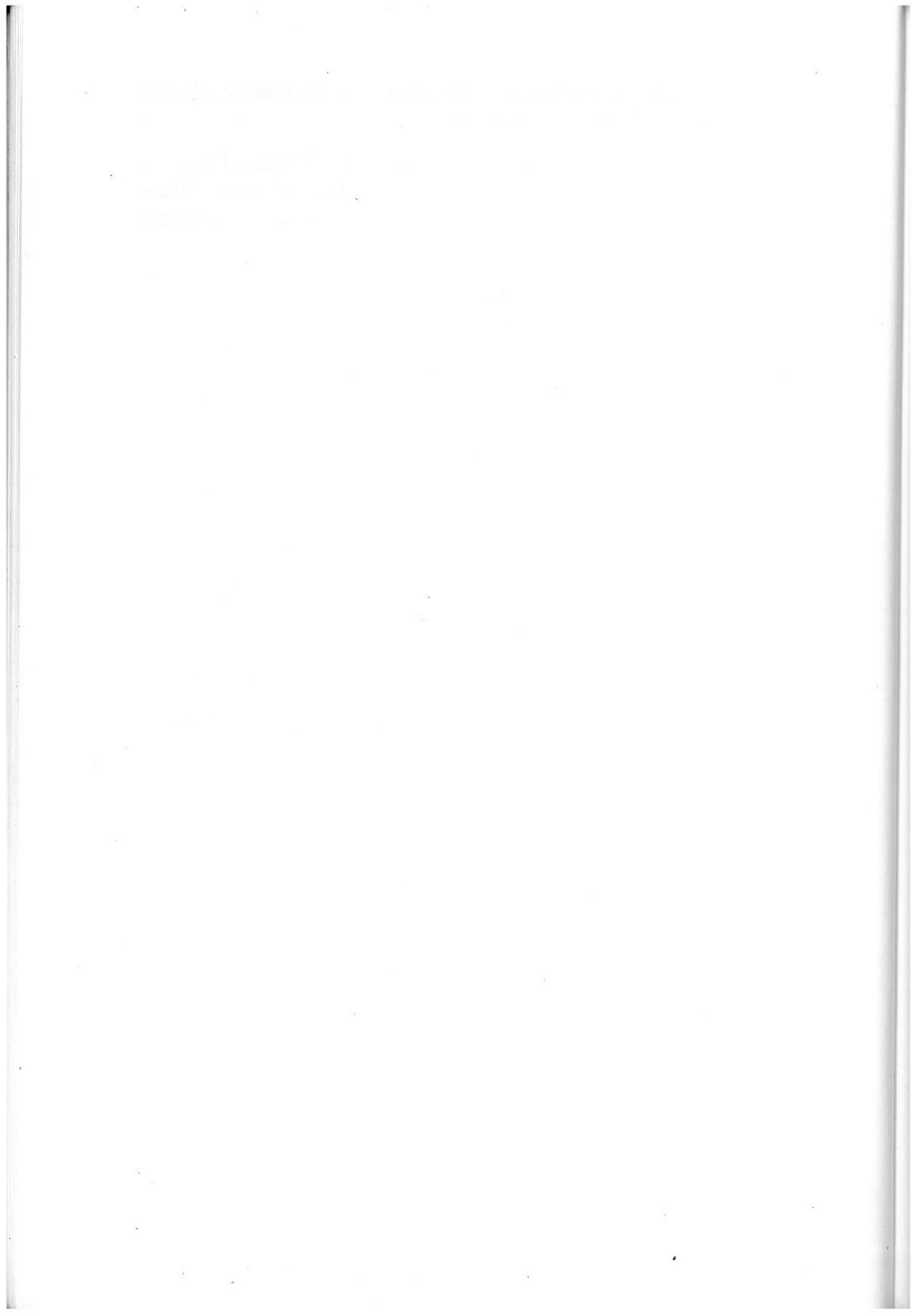
U amfiteatru Fakulteta proučene su dvije hatme pred dušu rahmetlije. Prostorja je bila premala da primi sve koji su željeli darovati sevab rahmetli Mesudu koji je i sam bio oličenje dijeljenja i darovanja. U učenju su učestvovali svi profesori i asistenti FIN-a, veliki broj studenata, zatim saradnici iz drugih institucija, brojni gosti, prijatelji i poštovaoci kao i najbliži članovi porodice kojima je Allah podario sabur da dostojanstveno podnesu uistnu veliki gubitak.

Nakon dove koju je proučio hafiz Fadil Fazlić, prof. dr. Jusuf Ramić dekan Fakulteta iznio je najvažnije podatke o životu i radu rahmetli Mesuda Hafizovića, još jednom podsjetivši prisutne da Božije određenje valja prihvatići ma kako ono iznenadno i bolno bilo.

U dogовору с породicom на Факултету је прoučена hatma и седми дан након преселjenja tzv. sedmina. И том приликом амфитеатар је био испуњен – не зaborављају се брзо они који су чинили добра djela.

Neka mu Allah dž. š. Oprosti гријехе и прими га у Своју близину.

Mujesira Zimić-Gljiva



IZVORI JEZIKA KOD ARAPSKIH FILOLOGA

Mr. Mesud Hafizović, predavač

Prve arapske studije jezika bile su izazovne i fascinantne. One su, zapravo, monumentalni spomenik genijalnosti ranih arapskomuslimanskih učenjaka koji su sa velikom revnošću i preciznošću pokušali da kodificiraju jezik, uprkos nepremostivim preprekama.

Izvanredan uspjeh koji su oni postigli u kodifikaciji jezika pokazuje da su oni u potpunosti shvatili lingvističke probleme i da su za njih našli rješenja. Da bi to postigli, filolozi su usvojili određene modele koje su vjerno slijedili. Iz razumljivih razloga oni su pretpostavili postojanje čistog neiskvarenog arapskog jezika **kojeg je trebalo** sačuvati u harmoniji sa Kur'anom.

Njihova odluka o tome šta jeste, a šta nije čisti arapski jezik bila je od dalekosežnog značaja i najvećim dijelom se pokazala ispravnom, mada se nama čini artificijelnom. U svakom slučaju, kodifikacija je omogućila napredak i razvoj filoloških izučavanja koja spadaju među najintenzivnije izučavane predmete u arapskomuslimanskoj kulturi.¹

Mada postoje izvjesna razmimoilaženja u pogledu modela koje su filolozi usvojili u pokušajima kodifikacije jezika, izvore iz kojih su

¹ Anwar G. Chejne, *The Arabic Language. Ist Role in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1969. g., 39.

arapski leksikografi i gramatičari crpili građu, moguće je, prema većini istraživača, svesti na slijedeće: Kur'an, kur'anski kiraeti, Poslanikov hadis, poezija i prozna svjedočanstva.²

S obzirom na činjenicu da među filozozima postoje izvjesna razmimoilaženja u pogledu pojedinih izvora, mi ćemo pristupiti širem elaboriranju ove teme.³

1. KUR'AN

Arapski filolozi koji su vršili kodifikaciju jezičke građe držali su da Kur'an posjeduje najviši stepen jezičke savršenosti kao i da je najbolji predstavnik književnog arapskog jezika. Stoga su prema njemu zauzeli jedinstven stav kad je riječ o njegovom citiranju i navođenju za potrebe jezika i kanoniziranje njegovih pravila, prihvatajući sav njegov tekst.

Ne zna se da je ijedan filolog podvrgao kritici ili doveo u pitanje ono što je navedeno u *Mushafu*. Ono što je općeprihvaćeno od svih klasičnih filologa jeste činjenica da je tekst Časnog Kur'ana argument za kanoniziranje gramatičkih pravila. U tome među njima nema neslaganja i razmimoilaženja.⁴

Ovdje se pod Kur'anom misli na kur'anski tekst kodificiran u *Mushafu*, i to nisu kiraeti. Ez-Zerkeši o tome u svom djelu *El-Burhan* kaže: "Kur'an i kiraeti su dvije različite stvari. Kur'an je Objava

² Ahmed Muhtar Omer, *El-Bahsu'l-lugavijju 'inde'l - Arab*, IV izdanje, Kairo, 1982. g., 19.

³ Orijentalist Anwar G. Chejne ovim redom i ovim imenima naziva modele usvojene pri kodifikaciji jezika kao Arapa. 1. Kur'an – "jasna arapska knjiga" – na osnovu svog Božanskog porijekla smatra se uzorom jezičkog purizma i savršenosti; 2. dijalekt plemena Kurejš i njemu susjednih dijalekata; 3. predislamska i rana islamska poezija i poslovce; 4. izreke, korespondencija i govorovi Poslanika i njegovih neposrednih nasljednika i ostalih vodećih ljudi ranog islama; 5. jezik pustinje, naročito grada Mekke i njene okoline koja je stoljećima smatrana lingvističkom laboaratorijom i izvorom jezičkog purizma i elokvencije, i 6. prenosioци (ravije) poezije koji su mnogo znali o pjesnicima i poeziji. Anwar G. Chejne, op. cit., 39.

⁴ Ibrahim Enis, *Fi'l—Lehedžati'l-'areabijje*, IV izdanje, Kairo, 1973., 49

objavljena Muhammedu (alejhi's-selam) kao dokaz rječitosti i nemogućnosti njenog oponašanja, dok su kiraeti izvjesne razlike u izrazima Objave s obzirom na predstavljanje konsonanata, odnosno kvalitet realizacije glasova uključujući redukciju, geminaciju i drugo.⁵

Notorna je činjenica da je Kur'an objavljen na jeziku plemena Kurejš i onih rječitih Arapa iz njihovog susjedstva. Naime, u okrilju Mekke su se stekli uvjeti, jedni vjerskog, drugi ekonomskog, a treći društvenog karaktera, da ona postane centar političkog i kulturnog jedinstva arapskih plemena. Poglavarji plemena su dolazili u Mekku u posjetu Svetom hramu koga su prije islama poštivali, kao što su dolazili radi trgovine i pjesničkih sajmova koji su predstavljali jednu vrstu redovnih književnih, odn. pjesničkih i oratorskih susreta i tribina na kojima su pjesnici i govornici iz različitih plemena govorili svoju poeziju i držali govore pred mjerodavnim auditorijem i arbitrima. Sve je ovo rezultiralo stvaranjem zajedničkog, standardnog arapskog jezika⁶ koji je u mnogim svojim osobinama zasnovan na mekkanskom dijalektu, ali koji je, isto tako, mnoge fenomene preuzeo iz dijalekata plemena koja su dolazila u Mekku. Ovaj jezik se vremenom razvijao i kristalizirao stavarajući vlastiti standard neovisan od ostalih dijalekata.⁷

Brojne su predaje koje tvrde da je dijalekat plemena Kurejš bio daleko najčišći od svih arapskih dijalekata i da je Poslanik bio najelokventniji među Arapima ne samo zato što je pripadao plemenu Kurejš nego zato što je Allah za njega izabrao najsavršeniji, najčišći, najispravniji i najkorektniji arapski jezik.⁸

Dakle, doktrina jezičkog purizma stavila je naglasak na potpunu harmoniju sa Kur'anom, zapravo sa dijalektom plemena Kurejš. Zato kada je Osman, treći halifa, htio da kodificira Kur'an i da ga umnoži, on je, uz pisara Zejda ibni Sabita, odredio nekoliko Kurešija da prate da nešto ne bi bilo napisano suprotno pismu i jeziku plemena Kurejš.

⁵ *El-Burhan* 1/318, navedeno prema Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 20.

⁶ Po Danielu Bučanu, arapski jezik u ovoj prvoj fazi doživio je svoju prvu spontanu standardizaciju. D. Bučan, *Arapski jezik i kultura*, Kulture istoka, br. 7/1986., 16

⁷ Ibrahim Enis, op. cit., 36

⁸ Es-Sujuti, *El-Muzhir*, I, 209.

Čak im je naredio da, ako se u nečemu razidu sa Zejdnom ibni Sabitom, to napišu prema jeziku plemena Kurejš, jer je Kur'an objavljen na jeziku toga plemena.⁹

S tog stanovišta, Kur'an je prvi i neprikosnoveni izvor za arapski jezik.

2. KUR'ANSKI KIRAETI

Kiraeti su različiti načini učenja Kur'ana koje je Poslanik dozvolio u cilju olakšanja, a koji su bili u skladu sa jednim od arapskih dijalekata. Ibni Džezeri u svom djelu *En-Nešr* o tome kaže: "Arapi, na čijem je jeziku objavljen Kur'an, imali su različite dijalekte, tako da im je bilo teško da prelaze sa jednog dijalekta na drugi ili da zamijene jedan glas drugim glasom. Na ovo ukazuje i Poslanikov hadis u kome stoji da mu je došao Džibril i rekao: "Allah ti naređuje da svoj narod učiš Kur'anu na jednom jeziku." Na ovo je Poslanik odgovorio: "Molim Allaha za oprost i pomoć, jer moj Ummet to nije u stanju." Tako je ponavljao sve dok nije došao do broja sedam dijalekata. Da su bili obavezni da promijene jezik i da se prebace na drugi dijalekt, bila bi to obaveza koju oni ne bi mogli ispuniti."¹⁰

Ibni Kutejbe u svom djelu *Te'vil muški'l-Qur'an* kaže: "Allahovo olakšanje je bilo da je naredio Svome Poslaniku da svako pleme uči Kur'an kako su to zahtjevali njegovi jezički običaji. Tako je pripadnik plemena Huzejl učio "atta hin" umjesto "hatta hin", a pripadnik plemena Esed "ti'lemon" umjesto "ta'lemon", pripadnik plemena Temim je izgovarao hemze, a pripadnik plemena Kurejš nije već ga je reducirao ili pretvarao u drugi glas. Itd....¹¹

Štaviše, Ibrahim Enis drži da se ova olakšica odnosi na sve muslimane u svim vremenima.¹² Zapravo, ovo se više odnosi na

⁹ Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 20.

¹⁰ El Džezeri, *En-Nešr*, I, 22. Navedeno prema: Ahmed Muhatr Omer, op. cit., 21; I. Enis, op. cit., 56.

¹¹ Ahmed Muhatr Omer, op. cit., 2; I. Enis, op. cit., 56.

¹² I. Enis, op. cit., 56-57.

strance nearape kojima arapski nije maternji jezik i čija je jezička kompetencija u odnosu na arapski jezik prilično ograničena.

Ne ulazeći u raspravu oko toga je li sedam harfova, odn. sedam dijalekata, i sedam kiraeta čije je osnove uspostavio Ibni Mudžahid, Ibrahim Enis ističe da glasovne karakteristike koje sadrže kiraeti pripadaju najpoznatijim i najvećim arapskim plemenima.¹³ Drugim riječima, kiraeti ne sadrže sve glasovne karakteristike arapskih dijalekata već one najfrekventnije i one najviše ukorijenjene u govoru.¹⁴

Mada je utvrđeno da su kiraeti nastali u skladu sa arapskim dijalektima i da su arapska plemena izjednačena u pogledu pravilnosti govora i ispravnosti riječi, bilo je očekivati od arapskih lingvista i gramatičara da prihvate sve kiraete i da nijedan ne proglaše pogrešnim i neispravnim. Međutim, oni su prema njima zauzeli takav stav koga u najmanju ruku karakterizira proturječnost.¹⁵

Oni su, naime, kiraete mjerili prema svojim uskim mjerilima ne ustežući se da za ovaj ili onaj kiraet kažu da je pogrješan, bez obzira što spada u sedam, deset, šazz ili druge kiraete. Niko od njih nije prihvatao kiraet ako on nije imao primjer u govoru Arapa. Čak se nisu ustručavali nazvati pogrešnim ili apokrifnim kiraet koji nisu bili u stanju razumjeti ili objasniti.¹⁶

Izgleda, međutim, da su lingvisti i gramatičari bili skloni prihvatići sedam ili deset kiraeta, dok su ostale podvrgavali kritici nazivajući ih terminom *šazz*, tj. iznimkama.¹⁷ Bilo kako bilo, kur'anski kiraeti su jedan od značajnih izvora arapskih leksikografa, lingvista i gramatičara.

¹³ Pored plemena Kurejš u ova plemena se ubrajaju Kajs, Temim, Esed, Huzejl, Kinana i Tajj. Es-Sujuti, op. cit., 211; I. Enis, op. cit., 48.

¹⁴ I. Enis, op. cit., 58-59.

¹⁵ Ahmed Muhatr Omer, op. cit. 21.

¹⁶ Ibid, 25-26.

¹⁷ Ibid, 29-30

3. POSLANIKOV HADIS

Što se tiče stanovišta naučnika prema navođenju hadisa za primjere i argumentaciju u jeziku, oni su se podijelili u dvije grupe. Prva grupa drži da nije dozvoljeno citirati hadis u svrhu argumentacije u jeziku dokazujući to činjenicom da je prenošenje hadisa dopušteno po smislu, kao i da su mnogi prenosioци hadisa bili ljudi koji su živjeli poslije vremena argumentacije za koje je postojala mogućnost pravljenja jezičkih grješaka.

Kad je riječ o grupi koja je dozvoljavala citiranje hadisa za potrebe jezika, njihov argument je da, ako je moguće pravljene grješake pri prenošenju hadisa, to se isto može reći za prenošenje poezije, staviše, mogućnost pravljenja grješke pri prenošenju poezije je veća, jer je vjerski motiv mnogo pomogao pri prisjećanju hadiskih tekstova i radio na njihovom očuvanju od bilo kakvog iskrivljavanja.¹⁸

Činjenica je da se prvi arapski filolozi nisu izjašnjivali o navođenju hadisa za potrebe jezika, međutim, od njih se ne navodi ništa što ide u prilog zabrani toga, staviše, u nekim njihovim djelima susrećemo se sa citatima hadisa mada u manjoj mjeri. Ustvari, potonji su filolozi i gramatičari zaoštreni sukob koji je naročito došao do punog izražaja u sedmom i osmom stoljeću po Hidžri, a među predvodnicima zabrane citiranja hadisa bili su Ibni ed-Da'i' el-Ešbili i Ebu Hajjan el-Endelusi, dok su predvodnici dozvole navođenja hadisa u svrhu jezika i konaniziranja jezičkih pravila bili Ibni Malik i Ibni Hišam.¹⁹

Dok savremeni egipatski lingvist Ahmed Muhtar Omer sumnja u ispravnost stava da su stari arapski filolozi – leksikografi i gramatičari - odbijali da citiraju hadis, odn., da su potonji naučnici pogriješili tvrdeći da su stari leksikografi i gramatičari odbili da citiraju hadis,²⁰ dotle savremeni mufessir, muhaddis i lingvist Subhi Salih kaže da stari arapski leksikografi i gramatičari, doista, nisu imali povjerenja u hadis²¹ dijeleći mišljenje Se'ida Afganija da je "škrtost

¹⁸ I. Enis, op. cit., 50

¹⁹ I. Enis, op. cit., 50.

²⁰ Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 33

²¹ Subhi Salih, *'Ulumu'l-hadis ve mustalehun*, X izdanje, Bejrut, 1978., 325-333.

izvora” jedan od najjačih uzroka nepozivanja na hadis u tom prvom periodu, i da su ti isti učenjaci kojim slučajem živjeli u vrijeme kad je Svijet islama video plodove učenjaka hadisa, i gramatičari bi svoje citate i primjere sveli samo na Kur’an i hadis, a ne bi se ni osvrtali na poeziju ni prozu tog vremena.²²

Ahmed Muhtar Omer poimenično navodi imena leksikografa i lingvista koja su citirali hadis za potrebe jezika tvrdeći da gramatičari nisu citirali hadis u mjeri u kojoj su to činili leksikografi i lingvisti. Iako i on spominje da je Sibevejh naveo samo sedam hadisa²³ u svom *Kitabu*, on ga je svrstao u one gramatičare koji su citirali hadis u svom djelu,²⁴ međutim, objektivnom istraživaču ta činjenica sama za sebe dovoljno govori.

Stoga je lista Subhija Saliha mnogo objektivnija. Naime, on na spisak onih koji nisu citirali hadis u svojim djelima stavlja Ebi Amra ibn Alaa, Isaa ibni Omera, Halila i Sibevejha od pripadnika basranske škole, a Kisaija, Ferraa, Alija ibni Mubaraka, Ahmera i Hišama Darira od pripadnika kufanske škole, dok na spisak onih koji su navodili hadis stavlja kasnije leksikografe kao što su Ezheri (*Tehzib*), Dževheri (*Sihah*), Ibni Faris (*Mekajis*) i Zemahšeri (*Faik*), kao i gramatičare kao što su Ibni Haruf, Ibni Džinni, Ibni Berri, Suhejli, Ibni Malik i Ibni Hišam. Hadis su odbili citirati oni čiji jezik karakterizira slabost, a govor strani naglasak, zaključuje Subhi Salih.²⁵

4. POEZIJA

Poeziji je od strane filologa poklanjana velika važnost tako da su je oni počeli smatrati svojim prvim osloncem. Čak je termin *šahid* – citat kasnije reduciran samo na poeziju. Zato nailazimo na knjige citata koje sadrže isključivo poeziju ne poklanjajući pažnju drugim

²² Seid Afgani, *Usulu'n-nahv*, Damask, 1376 po H., 47-49.

²³ Ebu Bišr 'Amr ibn Osman ibni Kajnber, *Kitabu Sibevejhi, takkik ve šerh*, Abdusselam Harun, 5. tom, indeksi, Bejrut, 1966., 32.

²⁴ Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 35-37

²⁵ Subhi Salih, op. cit., 232-233



izvorima. Podatak da je Sibevejh naveo slovom i brojem hiljadu i pedest stihova najbolji je primjer za to.²⁶

Kad je riječ o argumentiranju poezijom, filolozi su bili veoma liberalni. Dozvolili su, naime, navođenje stihova nepoznatog autora i navođenje više verzija jednog te istog stiha. Pojam "pjesničke slobode", odn. "pjesničke ili poetske nužnosti", kako glasi termin na arapskom jeziku, shvatili su veoma široko tako da su dozvolili mnoge agramatičnosti i nesuvrlosti u gramatici.²⁷ Zapravo, sve ono što su zabranili kod hadisa dozvolili su kod poezije.

U odnosu na citiranje poezije za potrebe jezika pjesnici su podijeljeni u četiri kategorije: 1. es-šu'arau'l-džahilijjun, predislamski pjesnici koji su živjeli prije islama, poput Zuhejra, Tarafe, Imru'l-Kajsa i dr., 2. eš-šu'arau'l-muhadremun, pjesnici prijelaznog doba, tj. pjesnici koji su živjeli u predislamskom i islamskom periodu, poput Hassana ibni Sabita i njemu sličnih; 3. eš-šu'arau'l-islamijjun, islamski pjesnici, koji su živjeli u ranom periodu islama, odn. pjesnici koji su živjeli do polovine drugog stoljeća po Hidžri, poput Džerira, Ferezdeka, Ahtala i dr., i 4. eš-šu'arau'l-muvelledun, postklasični pjesnici koji su došli poslije ovih sve do naših dana, kao Beššar, Ebu Nuvas i svi pjesnici poslije njih do savremenih pjesnika.²⁸

U prvih dviju kategorija pjesnika konsenzusom je prihvaćeno da se njihova poezija može citirati za potrebe jezika mada i među njima ima pojedinaca koje pojedini filolozi i gramatičari ne priznaju.

Treću kategoriju pjesnika dozvoljeno je citirati za potrebe jezika mada su među njima najviše osporavani Ferezdek, Kumejt, Zu Rumme i njima slični. Kad je riječ o četvrtoj kategoriji pjesnika, pravilo je da se njihova poezija ne može navoditi u vidu citata i potkrjepe gramatičkih pravila. Međutim, i ovdje ima izuzetaka. Tako je Zemahšeri citirao Ebu Temmama u svom *Keššafu* tumačeći dvadeseti ajet sure El-Bekare.²⁹

²⁶ Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 39-40.

²⁷ Ibid., 40-41.

²⁸ Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 43-44; I. Enis, op. cit., 49.

²⁹ Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 44-45; I. Enis, op. cit., 49.

U novije vrijeme čuli su se glasovi koji su tražili da se dozvoli citiranje čuvenih književnika i pjesnika za potrebe jezika bez obzira na vrijeme življenja. Međutim, Akademija arapskoga jezika iz Kaira ostala je pri stavu koga su raniji filolozi zauzeli, a to je da je vrijeme argumentacije ograničeno krajem drugog stoljeća po Hidžri za Arape u gradovima i krajem četvrtog stoljeća po Hidžri za stanovnike pustinje.³⁰

Naravno da ovom odlukom Akademije nisu bili zadovoljni savremeni intelektualci koji su se začudili da Akademija odbija da se za potrebe jezika mogu navoditi citati vrhunskih književnika i pjesnika iz različitih vremena poslije vremena koje je Akademija odredila za argumentaciju. Formalno se, dakle, ne mogu navoditi Ebu Temmam, El-Buhturi, El-Mutenebbi, El-Me'arri, Ševki i njima slični među pjesnicima, kao ni El-Džahiz, Ibni Haldun, El-Muvejlīhi, Muhammed Abduhu i njima slični prozni stvaraoci i ljudi od jezika, nauke i književnosti.³¹ Međutim, i na ovom polju stege su počele da pucaju, pa je u savremenim udžbenicima arapskog jezika, pored ajeta i hadisa, sve više citata pjesnika i književnika poslije vremena određenog za citiranje.

5. PROZA

Prozni citati obuhvataju dvije vrste jezičkog materijala.

Prvo, to su hutbe, oporuke, poslovice, mudre izreke i anegdote, što se ubraja u važan segment arapske književnosti i citira se za potrebe jezika pod istim uvjetima kao i poezija.

Drugo, to je jezička građa prenesena iz svakodnevnog govora beduina koji je manje elegantan i manje rasprostranjen od prve vrste.³²

³⁰ 'Abbas Hasan, *El-lugatu ve'n-nahvu bejne'l-kadimi ve'l-hadisi*, Daru'l-me'arif bi Misr, 1966, 24 i 129; Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 46.

³¹ 'Abbas Hasan, op.cit., 25.

³² Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 47.

I ovdje je vrijeme argumentacije ograničeno, to je kraj drugog stoljeća po Hidžri za Arape u gradovima i kraj četvrtog stoljeća po Hidžri za Arape u pustinji.

Filolozi su tačno odredili listu plemena od kojih je jezik uziman kao i listu plemena od kojih nije uziman. Plemena od kojih je jezik uziman i koja su bila jezički informanti su plemena koja su živjela u centralnim dijelovima Arabijskog poluostrva i koja se nisu miješala sa strancima. Ta plemena su Kurejš, Kajs, Temim, Esed, Huzejl, Kinane i Tajj. Jezik nije uziman od plemena koja su živjela na rubnim dijelovima Arabijskog poluotoka i koja su dolazila u kontakt sa strancima (ta plemena su: Lahm, Džuzam, Kuda'a, Gassan, Ijad, Taglib, Bekr, Abdulkajs, Ezd, Benu Hanife, Sekif), niti od stanovnika Jemena, Jemame i Taifa.³³

Pokazalo se, međutim da oko ove liste nije bila postignuta saglasnost svih filologa i gramatičara. Basranski gramatičari su se više držali ove liste od kufanskih. Od kasnijih gramatičara onaj koji nije priznavao ovu listu bio je Ibni Malik.³⁴

Međutim, ova lista i ovaj dokument bili su predmetom kritike i nekih savremenih ligvista i filologa, poput Mehdi Mahzumija, Kemala Bišra, Temmama Hassana i Ahmeda Muhtara Omera, čije se osnovne primjedbe na kodifikaciju jezičkog materijala od strane klasičnih arapskih filologa i gramatičara mogu svesti na slijedeće:

1. nepostojanje kontinuiteta u usmenoj predaji i pribjegavanje pojedinaca predajama drugih;
2. popunjavanje praznina logikom, analogijom i filozofijom;
3. njihovo vjerovanje da je jezik nasljedna stvar koju sinovi nasleđuju od očeva i da majke njime zadajaju djecu;
4. miješanje navoda iz poezije sa navodima iz proze i pokušaj da se na osnovu toga izvedu opća pravila;
5. oni nisu navodili hadis u dovoljnoj mjeri iako je on važniji od poezije;

³³ Es-Sujuti, op. cit str. 211-212; Ahmed Muhtar Omer, op. cit. 48-49; Abbas Hasan, op. cit. 58, I. Enis, op. cit., 51.

³⁴ Ahmed Muhtar Omer, op. cit. 49.

6. oni su pomiješali dva nivoa jezika, nivo književnog jezika i nivo narodnih govora;
7. oni nisu bili u pravu kad su jezičku korektnost doveli u vezu sa poustinjskim, odn. beduinskim mentalitetom;
8. pomiješali su različite faze jezika i dijalekata i na osnovu toga stvarali standard;
9. nikо od filologa nije znao ništa pouzdano o semitskim jezicima, hebrejskom i sirskom, tako da su griješili u preciznim značenjima, etimologiji i derivaciji.
10. njihovo ograničeno poznavanje stranih jezika onemogućilo ih je u vraćanju arabiziranih riječi njihovim stranim osnovama.³⁵

Bez obzira na ove primjedbe, napori na kodificiranju i sistematiziranju jezičkog materijala od strane klasičnih arapskih filologa dovoljan su dokaz brige za očuvanje jezika Kur'ana.

³⁵ Mehdi Mahzumi, *Medresetu'l-Kufe ve memahidšuha fi dirasaseti'l-luga ve'n-'nahr*, II izadnje, Halebi, Misr, 1958., 52-61; Kemal Bišr, *Dirasat fi 'ilmī'l-luga*, Kairo, 1969, str. 62-63; Temmam Hassan, *El-Lugatu'l-'arebijje. Mea'naha ve mebnaha*, Kairo, 1971, 30; Ahmed Muhtar Omer, op. cit., 52-53.

THE SOURCES OF LANGUAGE AT THE ARABIC PHILOLOGISTS

Summary

Mr Mesud Hafizović, Lecturer

The sources from which the first Arabic philosophers drew material for their lexicographic, grammatical and linguistics works are: 1. Qur'an, 2. Qur'anic qiraats, 3. The Prophet's hadith, 4. Poetry, and 5. Prose testimonies.

Qur'an is God's revelation in a pure Arabic language. Because of that there were no any arguments about its citations for the needs of Arabic language and canonisation of its grammatical rules. The entire text of Qur'an is an argument for grammatical rules and a sacred source for the language.

Qur'anic qiraats are different versions of recitation of Qur'an. They are based on different dialects. The recitation of Qur'an, in accordance with the tradition of bigger Arabic tribes, was allowed by the Prophet in order to make it easier. Because of that qiraas are a significant sourcees for the language material.

When the Prophet's hadith is in question, it was the subject of polemics. Namely, first lexicographers and grammarians did not cite the hadith for the needs of the language stating that its citation was allowed according to the sense. The latter ones cited the hadith.

Philosophers by consensus have accepted the citing of pre-Islamic poetry of transition period for the needs of the language. As for the Islamic poetry, it was allowed to be sited while the citation of postclassical poetry was not allowed.

Citation of prose texts was also limited by time and place. It was the end of the second century AH, for the urban population and the end of the fourth century for the Bedouin tribes. The number of recognised tribes was reduced to seven.

On the vocal requests of contemporary intellectuals that citation of the famous poets and writers, regardless to their time, should be allowed, the Academy responded by the approval of the limits fixed by the philosophers.

the condition of the vessel was also found to have been poor. It was
decided to proceed to the second country, A.H., for the purpose of obtaining
further information, particularly concerning the properties of the
vessel.

The vessel was found to be in a very bad condition, having suffered
from severe damage in the course of her passage from the first country
to the second, and it was decided to return to the first country for further
examination.

KONCEPT OPĆEG INTERESA U ISLAMSKOM PRAVU

Istislah i masleha mursela

Mr. Enes Ljevaković, predavač

Jedna od temeljnih doktrina islama jeste vjerovanje da je šeriat posljednji i vječni vjerozakon koji savršeno udovoljava potrebi ljudi za mudrim Božijim uređenjem i reguliranjem složenih međuljudskih odnosa, njihovih prava i obaveza, kao i odnosa ljudi prema njihovom Stvoritelju te ostalim živim i neživim bićima. Šeriat sadrži pravne propise i načela pogodna i podobna za svako vrijeme i svaki prostor, za uobičajena i vanredna, konstantna i vremenski ograničena stanja i potrebe, bez obzira na razvoj ljudskog života i izmjenu okolnosti življenja. Neminovala je potreba da šeriat, koji ima ovakav karakter, otvori put za izvođenje pravnih normi i propisa na osnovu datih normi i načela posredstvom analogije (*kijas*), principa pravičnosti (*istihsan*), načela utilitarnosti i općeg interesa (*istislah i masleha mursela*) i običaja (*'urf*), kao sekundarnih izvora prava pomoću kojih se popunjavaju tzv. pravne praznine, odn. ustanovljavaju propisi za nove slučajevе koji nisu izričito riješeni i normirani u zakonskim tekstovima. Na taj način šeriat prati razvoj i usložnjavanje ljudskog života i odnosa u njemu odgovarajući na sve njegove izazove i pitanja novim propisima izvedenim posredstvom idžtihada iz spomenutih izvora.

Treba istaći da izvedeni propisi moraju biti u skladu sa općim intencijama šeriata (*meqasiduš-šeri'a*) i izričitim normama navedenim u zakonskim tekstovima. Uprotivnom, oni neće biti validni.

Istislah je jedan od važnih pomoćnih izvora islamskog prava za kojim u manjoj ili većoj mjeri, posežu gotovo sve relevantne islamske pravne škole (mezhebi). S obzirom da je ova tema veoma široka i razgranata i da se dotiče gotovo svih bitnih instituta islamskog prava, ograničit će se na obradu najvažnijih pitanja vezanih za koncept istislaha i masleha.

I

Definicija pojma istislah i masleha mursela

Jezički su oba ova pojma izvedena iz istog korijena: *salah*, a riječ *salah* ima više značenja: valjanost, ispravnost, dobro stanje, sređenost, mir, pravednost, korisnost itd.¹

U šeriatskopravnoj terminologiji *istislah* se definira kao: ustanovljavanje šeriatskopravnih propisa na osnovu općenitih interesa i koristi (*masleha mursela*). Masleha mursela je svaki interes u okviru intencija šeriata koji nije individualiziran i određen konkretnim zakonskim tekstrom u afirmativnom niti u negativnom smislu.²

Ovaj interes u globalu spada u ono što je korisno i pomoću čega se ostvaruje neka korist ili odstranjuje šteta, što je osnovna funkcija šeriata u općem smislu. Zakonski tekstovi i načela šeriata općenito ukazuju na permanentno uvažavanje onoga što je od koristi ljudima (*masleha*) u uređenju različitih oblasti njihova života, ne fiksirajući to pojedinačno niti vrsno. Stoga se ova *masleha* i naziva *mursela*, tj. općenita i neodređena.

Ukoliko je neki konkretni interes posebno spomenut u Tekstu (*nass*), kao npr. pisanje Kur'ana kako bi se zaštitio od bilo kakve

¹ V: Ibn Menzur, *Lisanu'l-areb*, Bejrut, nedatirano, madda (s 1 h); Teufik Muftić, *Arapsko - bosanski rječnik*, Sarajevo,., 810.

² V. Mustafa Ahmed al-Zerqa, *al-Medhalu'l-fiqhiyyu'l-am*, Daru'l-qalem, Damask, 1998, 1/100; M. Zerqa, *al-Istislah ve'l-mesalihu'l-mursela*, Damask, 1988., 39.

strane intervencije, ili poučavanje čitanju i pisanju, ili se u Tekstu spominje vrsta nekog interesa i koristi, kao npr. obaveznost izučavanja nauke i njenog širenja općenito, ili zapovijest da se čine sve vrste dobročinstva koje je naredio šeriat, i zabrana svih oblika zlodjela koje su zabranjene šeriatom, onda su u pitanju tekstualno određeni interesi i koristi, bilo individualno ili vrsno, a ne neodređeni interesi (*masleha mursela*). Pravni tretman i kvalifikacija (*hukm*) takvog interesa smatra se ustanovljenom indikacijom (*delala*) dotičnog Teksta, a ne posredstvom principa istislaha.

II

Pojašnjenje pojmova koristi i štete (mesalih ve mefasid)

Oba ova pojma mogu se posmatrati sa dva aspekta. Prvi se odnosi na njihov unutrašnji smisao, a drugi na njihov šeriatskopravni status.

Unutrašnje određenje koristi i štete

Po svom unutrašnjem značenju, riječ *masleha* tumači se kao korist (*menfe'a*), a riječ *mefeda* kao šteta općenito, bez obzira da li je dotična korist ili šteta lična ili opća, pretežna ili manja, trenutačna ili u perspektivi. Znanje, zarada, slast, rahatluk, uživanje, zdravlje i sl. - sve su to interesi koji su sami po sebi korisni za ljude kako god bili stečeni. S druge strane, neznanje, gubitak, bol, umor, bolest i sl. - sami po sebi su štetni za ljude.

Međutim, ovo određenje koristi i štete sa aspekta njihova unutrašnjeg značenja nedostatno je i nedovoljno, pa samim tim i nepodobno za utemeljenje šeriatskopravnih propisa na njemu. Jer, iza trenutačne, prolazne slasti može uslijediti bol ili šteta, iza rahatluka može uslijediti veliki gubitak ili dugotrajni umor, zarada u nekim slučajevima može biti rezultat nepravde prema drugom, rezultat nezakonitog ugrožavanja tudihih prava i može prouzrokovati velike štete. I obrnuto: nekada se bolovi pokažu korisnijim nego da ih nema, kao u slučaju bolova prouzrokovanih liječenjem; nekada najsladi

plodovi zavise od napora i teškoća; od džihada, borbe i spremnosti za borbu, i pored činjenice da on može rezultirati štetom po živote ljudi i njihovu imovinu, zavisi život sadašnje i budućih generacija Ummeta i njihova sigurnost od opasnosti koja vreba od strane neprijatelja.

Iz tog razloga neophodno je da se za određivanje koristi i štete na kojima se gradi opće zakonodavstvo uzme drugi, vanjski kriterij posredstvom kojeg Zakonodavac uvažava istodobno i interes pojedinca i interes društva, balansirajući između trenutnih potreba i kasnijih posljedica. Stoga se tretira korisnim ili štetnim ono što je Zakonodavac odredio takvim, kako bi se izbjegla anarhija oprečnih subjektivnih kriterija.

Šeriatskopravno određenje korisnosti i štetnosti

Koristi i štete koje predstavljaju kriterij i razlog šeriatskopravne naredbe i zabrane jesu one koristi i štete koje su sukladne, odnosno oprečne intencijama šeriata (*meqasiduš-šeri'a*). Osnovna i prva intencija šeriata jeste zaštita pet temeljnih ljudskih vrijednosti i interesa: vjere, života, razuma, potomstva i imovine. Potom dolazi zaštita ostalih interesa i vrijednosti potrebnih za dostojan život ljudi sukladno njihovoj važnosti.

Shodno tome, islamski su pravnici na osnovu indikacija šeriatskopravnih tekstova kategorizirali interese koji se šeriatski tretiraju korisnim na slijedeći način:

1. Nužni interesi (*darurijyat*). Tu spadaju stvari, djela i postupci od kojih zavisi zaštita gore spomenutih pet temeljnih interesa i vrijednosti. Ovi temeljni interesi i vrijednosti neophodni su za dostojanstven život čovjeka, i ukoliko se ugrozi neki od njih, dolazi do urušavanja ili poremećaja sistema ljudskog života. Kriterij za svrstavanje djela i postupaka u kategoriju nužnih interesa jeste uvjetovanost opstojnosti temeljnih interesa i vrijednosti u njima.

2. Potrebni interesi i vrijednosti (*hadžijyat*). Tu spadaju djela i postupci od kojih ne zavise spomenuti temeljni interesi i vrijednosti, ali su potrebni radi otklanjanja poteškoća i tjeskobe. Iz tog je razloga dozvoljen npr. lov, zatim uživanje u lijepim stvarima bez kojih čovjek

može živjeti ali uz stanovitu poteškoću, ozakonjeno je iznajmljivanje i unajmljivanje stvari i mnoge druge vrste ugovora i raspolaganja.

3. Poželjni interesi i vrijednosti (*kemalijjat / tahsinijjat*). U ovu kategoriju spadaju poželjne stvari, djela i postupci bez kojih bi život bio moguć i to bez posebne teškoće i napora, ali bi bio narušen i nesređen u sferi čudoređa i lijepih običaja. To je, ustvari, činjenje onoga što priliči i dolikuje čovjeku kao plemenitom i odabranom Allahovom stvorenju, a izbjegavanje onoga što mu kao takvom ne priliči i ne dolikuje, poput kulture govora i lijepog ophođenja ili edeba prilikom konzumiranja hrane i pića, umjerenosti u oblačenju i trošenju, izbjegavanje ekstravagantnosti i sl.

Shodno ovome, propisi čiji je cilj zaštita temeljnih interesa i vrijednosti imaju prioritet u primjeni od propisa čiji je cilj zaštita potrebnih ili poželjnih interesa i vrijednosti i tako redom. Ovo su kriteriji na osnovu kojih šeriat mjeri neodređene interese i koristi ih i svrstava u određene vrste i stepene. Sve što podržava ove šeriatske intencije i pomaže u njihovoj realizaciji smatra se interesom i korisnom stvari koja se zahtijeva naredbom, jačeg ili slabijeg intenziteta, shodno kategoriji kojoj pripada i njenoj poziciji u okviru dotične kategorije.

Sve što je oprečno ovim trima općim kategorijama smatra se štetnim i zabranjenim, oštrijom ili slabijom zabranom, shodno vrsti šeriatske intencije koja se dotičnim djelom i postupkom ugrožava.

Kategorija poželjnih vrijednosti obuhvaća mendube (lijepa i pohvalna svojstva i djela), kao što je islamska kultura objedovanja i sl., ali i fardove (obligatne dužnosti), poput pokrivanja stidnih dijelova tijela. Mjerilo pomoću kojeg se neko djelo ili postupak kvalificira kao poželjna vrijednost jeste mogućnost da ljudi žive bez njega bez poteškoće. No, katkada moralni razlozi i obziri zahtijevaju njegovo obligatno činjenje i nametanje ljudima, kao što je slučaj sa pokrivanjem stidnih dijelova tijela.

U slučaju da neko djelo, postupak ili stanje sadrže i korist i štetu, u obzir se uzima preovlađujuća osobina i djelo će biti karakterizirano i tretirano shodno tom obzиру. Treba istaći, također, da je nebitno, kada su u pitanju interesi koje uvažava i štiti šeriat, da li su oni podudarni sa prohtjevima i strastima pravnih obveznika ili su

im oprečni. Bitno je da oni kanališu i uređuju ovozemni život tako da on bude most za Ahiret. Na taj se način gradi čestit i svrshishodan ljudski život baziran na solidarnosti i saradnji u dobru i dobroćinstvu. Ovo je opširno elaborirao i pojasnio Imam Šatibi u svom djelu al-Muvafeqat (2/26-27) naglašavajući da je osnova ovog rezona činjenica da je zaštita interesa i koristi uzakonjena radi uspostave i funkciranja valjanog sistema života, a ne radi zadovoljavanja strasti i povlađivanja porivima.

Uloga razuma u procjeni interesa i koristi

Iako je uloga razuma u određivanju dobra i zla ograničena i omeđena šeriatskopravnim i etičkim okvirima i smjernicama, ona ipak nije bezvrijedna i suvišna. Razum ima svoje mjesto i domet spoznaje i procjene korisnosti i štetnosti.

Najvažnija uloga razuma u tom smislu ogleda se u slijedećem:

1. Utilitarno tumačenje Tekstova

Možda ovakva misaona konstrukcija može izazvati stanovite nedoumice kada je u pitanju njeno značenje i sadržaj te ju treba dodatno pojasniti. Naime, pod spomenutom sintagmom misli se na činjenicu da islamski pravnici prilikom interpretacije normativnih tekstova i izvođenja propisa iz njih imaju u vidu intencije, ciljeve i interesе koje šeriat želi ostvariti i zaštiti. A to opet ima utjecaja na samo razumijevanje Teksta, njegovo usmjeravanje i izvođenje normi iz njega. Uloga razuma ovdje se ogleda u ocjeni interesa koji zakonski tekst želi ostvariti ukoliko to nije izričito navedeno u samom Tekstu, a potom interpretacija toga Teksta na način koji omogućava ostvarenje dotičnog interesa ne zanemarujući pri tome različite, često sukobljene interese koji su u vezi sa tematikom Teksta.

Jedan od metoda u određivanju kauze norme je tzv. metoda prikladnosti i svrshishodnosti kauze (*mesleku'l-munaseba*). Ovaj se metod može okarakterizirati u dobroj mjeri kao racionalistički, a u biti se svodi na utilitarnu interpretaciju zakonskih tekstova. Ukazujući na ulogu razuma u ovoj oblasti, dr. Husejn Hamid Hassan ističe: "Nekada Zakonodavac donosi normu u nekom pitanju ne ukazujući na interes

koji želi ostvariti dotičnom normom. Faqih je svjestan da razumijevanje Teksta, određivanje njegova sadržaja i opsega primjene zavise od spoznaje ovog interesa te svoj trud i intelektualni napor usmjerava na prepoznavanje tog interesa, cilja, kauze ili odgovarajućeg svojstva oslanjajući se pri tome na svoje poznavanje normativnog habitusa šeriata, njegova duha i normama određenih ciljeva, kao i njegovih načela i već prepoznatih i detektiranih interesa. Kada postigne ovaj cilj i prepozna traženi interes, protumačit će Tekst u tom svjetlu i na toj ga osnovi aplikativno interpretirati, odnosno odrediti opseg njegove primjene...”³

Pojašnjavajući potrebu utilitarne interpretacije Tekstova Imam Šatibi kaže: “Svaki šeriatski dokaz koji se u Kur'anu spominje uopćeno, bez ograničenja, posebnog pravila i određujućeg uvjeta, ima racionalni smisao čije je određenje (prepoznavanje) prepusteno adresatu. Ova vrsta dokaza najzastupljenija je u uobičajenim, racionalno odredivim stvarima kao što su: pravda, dobročinstvo, opruštanje, strpljivost, zahvalnost i sl. u onome što je naređeno, te nepravda, nemoral, zlodjelo, nasilje, kršenje ugovora i sl. u onome što je zabranjeno.”⁴

Primjena ovakvih Tekstova, određivanje opsega njihova sadržaja, stupanj, kvantitet i kakvoća naređenoga predstavljaju širok prostor za racionalno prosudivanje i uvažavanje interesa. Jer, kako naglašava dalje Šatibi, “zapovijesti i zabrane, s čisto jezičkog aspekta, na jednak način ukazuju na svoj smisao. Distinkciju između naređujućeg i preporučujućeg zahtjeva, stroge zabrane i pokude najčešće nije moguće saznati iz samih Tekstova. Tu razliku možemo uočiti samo na osnovu slijedenja intencija, percepcije interesa i određivanja njihovih stupnjeva...”⁵

³ V. Huseyn Hamid Hassan, *Nazariyyatu'l-masleha fi'l-fiqhi'l-islamiyyi*, Mektebetu'l-Mutenebbiy, Kairo, 1981., M (Uvodni dio).

⁴ V. al-Šatibi, *al-Muvafeqat*, Daru'l-m'arifa, Beyrut, nedatirano, 3/46.

⁵ Ibid., 3/153.

2. Procjenjivanje promjenljivih i sukobljenih interesa

Pod sintagmom "procjenjivanje promjenljivih interesa" misli se na općepoznatu i općeprihvaćenu činjenicu da se mnogi interesi mijenjaju promjenom vremena i stanja. Ta promjena utječe na izvjestan način na pravne propise koji su vezani za te promjenljive interese. Ovdje dolazi do izražaja uloga mudžtehida koji treba svojom pronicljivošću, oštroumnošću i inventivnošću, pa i intuicijom, prepoznati interes čiji su se oblici i posljedice suštinski izmijenili te da li dotična promjena zahtijeva reviziju i modifikaciju propisa koji su štitili promijenjene interese i do koje granice treba dosezati predviđena modifikacija. O ovome će biti više govora u slijedećem poglavlju prilikom pojašnjenja faktora "promjene vremena".

Što se tiče procjenjivanja sukobljenih interesa, pod ovom se sintagmom misli na upoređivanje odnosnih interesa i određivanje pretežnijih, hitnijih i važnijih interesa u slučaju njihove oprečnosti u očima mudžtehida, muftije ili pravnog subjekta. Općepoznato je da su interesi ljudi, koristi i štete međusobno isprepleteni, pomiješani i sukobljeni. U mnogim slučajevima protežiranje nekog interesa je lahko i jednostavno na osnovu značenja samih Tekstova ili na osnovu racionalne procjene. Međutim, u ne malo slučajeva to je veoma teško i složeno. Složenost tumačenja propisa i protežiranja oprečnih interesa ogleda se i u tome što potpunije ostvarenje jednog interesa može da znači oštećenje drugog interesa koji je možda i važniji od prvog. Dodatnu komplikaciju izaziva i činjenica da su mnogi interesi, koristi i štete relativni i supplementarni, a ne absolutni i neprikosnoveni. To znači da su fluktuirajući, da se mijenjaju od situacije do situacije, od osobe do osobe, od vremena do vremena. Neke stvari koje koriste nekom narodu mogu štetiti drugom, ili biti štetne u nekom vremenu, ili stanju, a korisne u drugom itd.

Islamski su pravnici ustanovili određena opća pravna načela koja su od pomoći prilikom procjene i protežiranja sukobljenih interesa, kao na primjer:

- uklanjanje (sprečavanje) štete ima prioritet u odnosu na pribavljanje koristi;
- zanemaruje se manji interes kako bi se zaštitio veći;
- opći (javni) interes ima prednost nad posebnim (privatnim);

- veća se šteta otklanja manjom štetom;
- šteta se ne otklanja istom štetom;
- podnosi se posebna šteta radi sprečavanja opće;
- u nuždi su dozvoljene zabranjene stvari (nužda zakon mijenja).
- nužda ima svoje granice.⁶

O protežiranju različitih interesa veoma iscrpno i detaljno pisali su imami Izzuddin ibni Abdusselam (u djelu *Qava'idu'l-ahkam fi mesalihil-enam*) i Šatibi (u djelu *al-Muvafeqat*).⁷

3. Procjena općenitih, u zakonu nedefiniranih interesa (mesalih mursela)

Ako je uloga razuma neizbjegljiva u tumačenju i procjenjivanju tekstualno određenih interesa, utoliko prije je neophodna kada su u pitanju tekstualno neodređeni interesi radi njihova definiranja, procjene, poređenja i protežiranja. Koliko je široko ovo područje zakonski nedefiniranih interesa govori i činjenica da cijelokupno područje šeriatskopravne politike (*sijasa šer'iyya*) u osnovi počiva na zaštiti ove vrste interesa. Dalnjim razvojem islamskog Ummeta i usložnjavanjem društvenih potreba i procesa raste i značaj ovih interesa. Njihovo praćenje, uvažavanje i zaštita dotiču se samog bića Ummeta, njegove subbine, ekonomski i svake druge moći, dostojanstva, njegove dekadencije ili progrusa.⁸

Aktiviranje razuma na ovom planu ne samo da je od pomoći u definiranju i zaštiti interesa već i samo po sebi predstavlja najvišu kategoriju interesa (*masleha daruriyya*), jer se time štiti i sam razum, a to spada u kategoriju nužnih interesa.

⁶ V. pojašnjenje spomenutih pravnih načela u: dr. Muhammed al-Burnu, *al-Vedžiz fi idah qava'idu'l-fiqhi'l-kulliyya*, Muessesetur-Risala, I, 1983., 80-89.

⁷ V. posebno: Peto pitanje iz poglavљa: Meqasidu'l-mukellef.

⁸ V. opširnije: Ahmed al-Reysuni, *Nazariyyetu'l-megasid 'inde'l-Imam al-Šatibi*, al-M'ahedu'l-alemiyyu li'l-fikri'lislamiyyi, II, 1992., 258-269.

III

Razlozi i motivi koji iniciraju i nameću primjenu načela istislaha

Postoji više razloga i motiva koji zahtijevaju i nameću islamskom pravniku ili vladaru primjenu načela istislaha prilikom izvođenja novih pravnih propisa, od kojih su najvažniji:

1. Pribavljanje koristi (*dželbu'l-mesalih*). To su one stvari, postupci i mjere koje su potrebne u društvu za uspostavljanje života ljudi na najstabilnijoj osnovi, kao npr. nametanje pravičnih poreza, shodno potrebi, radi finansiranja javnih službi i važnih projekata.

2. Otklanjanje štete (*der'u'l-mefasid*). Tu spadaju postupci i mjere kojima se otklanja šteta od ljudi, pojedinaca ili grupe, bez obzira da li šteta bila materijalna ili moralna. Kriterij štetnosti predstavljaju načela šeriata i njegove intencije proistekle iz neupitnih zakonskih tekstova koji sačinjavaju islamski sistem.

3. Preventivno djelovanje (*sedduz-zerai'a*). Ono podrazumijeva zabranjivanje i onemogućavanje puta i sredstva koji vode zanemarivanju šeriatskih propisa, njihovom izigravanju ili kršenju makar i nemjerno.

4. Promjena vremena (*tegajjuruz-zeman*). Pod ovom sintagmom misli se na promjenu stanja ljudi, njihova ponašanja i općih uvjeta života u odnosu na ranije stanje.

Smisao prva dva razloga je jasan iz ranije navedenih primjera, a o njima će još biti govora. Stoga ću ovdje ukratko pojasniti druga dva razloga.

*Pravna prevencija (*sedduz-zerai'a*)*

Često šeriatski zabranjena djela i postupci nisu zabranjeni iz unutrašnjih razloga vezanih za samu bit dotičnih djela i postupaka, već su zabranjeni, protivno zahtjevu izvorne dopustivosti, zbog toga što mogu poslužiti kao sredstvo i put koji vodi ka šeriatski zabranjenom djelu ili stanju makar i nemjerno. Ili mogu poslužiti kao sredstvo koje čovjek svjesno koristi za realizaciju zabranjenog cilja. Stoga je

šeriatski zabranjen svaki put ili sredstvo koje, svjesno ili nesvjesno, može voditi ka kršenju šeriatskih zabrana. Ovaj princip preventivne zabrane u šeriatskopravnoj terminologiji naziva se *sedduz-zerai'a* (dosl.: zatvaranje, blokada puteva, sredstava). Sfera primjene ovog načela veoma je široka i vezana je najčešće za šeriatskopravnu politiku te se stoga tretira kao ogrankak načela istislaha.

Na ovaj princip ukazuju brojni kur'anski i hadiski tekstovi od kojih će ovdje iznijeti samo neke. Kur'an je zabranio muslimanima da grde politeističke kumire i idole kako to ne bi izazvalo njihov bijes pa da i oni nepravedno, u svom neznanju, grde Uzvišenog Allaha. "Ne grdite one kojima se oni, pored Allaha, klanjaju, da ne bi oni nepravedno i ne misleći šta govore Allaha grdili."⁹

Također, Kur'an je zabranio prošnju žene tokom postbračnog pričeka (*'iddet*), uslijed razvoda braka, ili smrti muža, sve dok ne istekne predviđeni period čekanja, kako njena prošnja ne bi utjecala na (ne)izvršenje važne i osjetljive obaveze pričeka (*'iddet*) koju nameće porodični sistem i međusobna prava supružnika iz ranije bračne veze. Iz tog razloga ugovor o braku sa ženom u 'iddetu smatra se pravno nepostojećim.

Potvrdu ovog principa nalazimo i u Poslanikovu (alejhi's-selam) sunnetu. Poslanik (alejhi's-selam) zabranio je gradnju džamija i mesdžida na mezaristanima kako bi s presjekao put obožavanju mrtvih velikana. On je zabranio itestament nasljedniku kako se posredstvom oporuke ne bi protežirali neki nasljednici u odnosu na druge, izigravajući na taj način sistem nasljeđivanja. Ovakvo protežiranje šeriatski je zabranjeno. Poslanik (alehi's-selam) preventivno je, također, zabranio osamljivanje sa stranom ženom, jer takvo osamljivanje može dovesti do fesada, a sprečavanje fesada šeriatska je obaveza (*vadžib*).

Iz spomenutih primjera mogu se izvući dva zaključka:

1. princip pravne prevencije šeriat koristi i u vjerskim i u građanskim poslovima, tj. u ibadatu i muamelatu;

⁹ VI/108.

2. kada je u pitanju ovaj princip, nije presudna loša namjera počinitelja, već je dovoljna činjenica da dotično djelo predstavlja put ka šeriatski neprihvativom rezultatu makar počinitelj imao dobru namjeru.

Na osnovu spomenutih i drugih zakonskih tekstova koji ukazuju na princip pravne prevencije islamski su pravnici izveli i ustanovili brojne fikhske propise. Tako, npr. hanefijski pravnici drže da žena koju je muž otpustio u svojoj smrtnoj bolesti ima pravo na naslijedstvo, kako se spomenuti razvod braka ne bi koristio kao sredstvo onemogućavanja supruge da naslijedi svoj zakonski dio s ciljem da joj se nanese šteta. Ovo je poput načela zabrane zloupotrebe prava.

Promjena vremena (tegayyuruz-zeman)

Jedan od razloga izmjene fikhskih propisa jeste bitna promjena okolnosti, stanja i sredstava u odnosu na raniji period kada su ustanovljeni dotični propisi. U tom smislu islamski su pravnici ustanovili poznato pravno pravilo koje glasi: "Ne osuđuje se promjena propisa promjenom vremena."¹⁰

Obrazlažući djelovanju faktora "promjene vremena", poznati hanefijski pravnik Ibni Abidin ističe da mudžtehid izvodi mnoge fikhske propise na osnovu aktualnog stanja pa se dotični propisi mijenjaju kada nastupe drugačije okolnosti uslijed promjene običaja, ili faktora nužde, ili raširenog nemoralta među stanovništvom, jer bi, u slučaju da ranije ustanovljeni fikhski propisi i dalje važe, to uzrokovalo teškoću i štetu za ljude, što je protivno načelima šeriata baziranim na principu olakšavanja i otklanjanja štete i nereda.

Tako su, npr., hanefijski pravnici bili na stanovištu da prisila nije opravdani razlog za prisiljenu osobu izuzev u slučaju da ona dolazi od strane vladara, jer postojanje i funkcioniranje državne vlasti sprečava ljude da jedni druge prisiljavaju na neko djelo ili ugovor. Naime,

¹⁰ V. opširnije o ovom pravnom pravilu u: *Medželletu'l-ahkami'l-adliyya* sa komentarom, član 39.

prisiljena osoba može potražiti zaštitu državne vlasti u slučaju prisile, a u slučaju da prisila dolazi od samog vladara, nema više vlasti kod koje bi prisiljena osoba potražila zaštitu.

Međutim, kasniji su pravnici, uvidjevši "iskvarenost vremena", raširenost pojave ucjenjivanja nekih ljudi od strane drugih pod patronatom nekih vladara i slabljenje vjerske pobude, donijeli fetvu da je prisila valjan razlog koji utječe na građansku odgovornost prisiljene osobe za raspolaganja i ugovore koje učini pod prisilom bez obzira od koje osobe ta prisila dolazila.

Djelovanje faktora "promjene vremena" potvrđuje i slijedeći primjer. Raniji su islamski pravnici dozvoljavali iznajmljivanje vakufskih nekretnina bez obzira na dužinu roka. Međutim, kasniji su pravnici, uvidjevši učestalost otimačine i usurpacije vakufskih dobara od strane raspolagatelja i korisnika uz naklonost i pomoć nekih mitevelija ili nadzornika, dali fetvu o zabrani iznajmljivanja vakufskih nekretnina, kuća i izgrađenih hanova na rok duž od jedne godine, a obradivog zemljišta na rok duži od tri godine, iz bojazni da iznajmljivač i korisnik vakufske nekretnine na kraju ne potraži i pokuša prisvojiti vlasništvo nad korištenom vakufskom nekretninom pozivajući se na dugotrajno raspolaganje i posjed kao dokaz svoga vlasništva. Kratkoročno iznajmljivanje i obnavljanje ugovora o iznajmljivanju u relativno kratkim vremenskim razmacima onemogućava spomenute pokušaje.¹¹

IV

Vrste propisa i pravne oblasti u kojima se primjenjuje princip istislaha

Pravni propisi koji se baziraju na konceptu istislaha i maslehe mogu se klasificirati u tri vrste:

Prva vrsta, propisi iz domena opće uprave, tj. mjere i uredbe od kojih zavisi uređenje poslova i interesa društva.

U ovu vrstu propisa spadaju propisi koji uređuju pitanje carinske, fiskalne i monetarne politike i platnog prometa kao i sve

¹¹ V. Ibn 'Abidin, *Medžmu'a resail Ibn 'Abidin*, 2/125-126.

druge mjere kojima se reguliše stanje na tržištu i u privredi, zatim regulisanje saobraćaja, prijevoza roba i ljudi, ustrojstvo i hijerarhija organa vlasti, organizacija ministarstava i ostali propisi koji uređuju različite sfere, oblike i funkcije državne vlasti i uprave.

Druga vrsta, propisi iz domena ustroja sudske vlasti.

Brojni su primjeri propisa iz oblasti sudstva koji su bazirani na primjeni načela istislaha. Takav je karakter imala odluka o osnivanju mezalim sudova. To je neka vrsta apelacione instance koja je imala funkciju koju u modernom ustrojstvu sudstva imaju upravni sudovi.

U ovu vrstu propisa spada i uvođenje u praksu sudskeh sidžilla / protokola u kojima su bilježeni sudski procesi, svjedočenja i presude. Tu spadaju i ostali propisi i uredbe vezane za organizaciju i ustrojstvo sudstva po različitim osnovama i nivoima.

Treća vrsta, propisi iz domena privatnih prava.

Primjer ove vrste propisa je presuda o prestanku bračne veze između nestale osobe (*mefkud*)¹² i njegove supruge na osnovu njenog zahtjeva nakon što prođu četiri godine od momenta njegova nestanka u vrijeme mira i jedna godina u vrijeme rata, mada nije potvrđena njegova smrt. Nakon što sud doneše presudu o prekidu bračne veze i nakon isteka poslijebračnog pričeka žena ima pravo sklopiti novi brak. Razlog ovakve presude je otklanjanje štete od supruge kojoj bi bila izložena uslijed dugotrajnog čekanja nestalog muža.

Ovako je presudio Omer ibni Hattab, a to je i stav malikijskog mezheba.¹³

¹² Nestalom osobom smatra se ona osoba koja je napustila svoje boravište, a ne zna se njenovo novo boravište, niti ima ikakvih vijesti o njoj, niti se zna da li je ona živa ili mrtva.

¹³ Hanefijski i šafijski pravnici imaju drugačiji stav o ovom pitanju. Oni smatraju da u ovom slučaju mora biti primijenjen princip presumpcije kontinuiteta (*istishabu'l-hal*), kako u pogledu njegove bračne veze tako i u pogledu njegove imovine. Princip istishaba zahtijeva primjenu načela "zadržavanja pređašnjeg stanja sve dok se ne dokaže suprotno".

Nestala je osoba bila živa pa se presumira kontinuitet njena života sve dok se ne dokaže njena smrt, ili dok ne izumru njeni akrani (vršnjaci) u njegovu mjestu, pa u

Odnos istislaha i istihsana (podudarnost i razlika)

U kontekstu govora o konceptu istislaha neophodno je dodatači se i načela istihsana zbog dodirnih tačaka između ova dva instituta.

Hanefijski pravnici, koji najčešće koriste načelo istihsana, definiraju ga ovako: "Odstupanje u nekom pitanju od norme njemu sličnih pitanja i ustanovljavanje druge norme radi jačeg razloga koji zahtijeva ovo odstupanje." Ovo je definicija Imama Kerhija koju preferiraju savremeni islamski pravnici Ebu Zehra i Mustafa Zerqa.¹⁴

Istihsan je, dakle, prema spomenutoj definiciji, odvajanje negog slučaja od njemu sličnih slučajeva, za razliku od klijasa koji predstavlja sravnjivanje sličnih slučajeva i proširenje iste norme na sve slične slučajeve. Drugim riječima *istihsan* je odstupanje od očite analogije radi jačeg razloga.

Shodno zakonskom razlogu (*illa*) radi kojeg se odvaja neki slučaj od analognih slučajeva, istihsan se dijeli u dvije vrste:

1. analogijski istihsan, ili istihsan baziran na analogiji, 2. nužni istihsan, ili istihsan baziran na nuždi.¹⁵

tom slučaju preteže mišljenje da je i nestala osoba umrla. Prije toga, shodno mišljenju spomenutih pravnika, imovina nestale osobe neće se podijeliti među njenim nasljednicima, pa tako i supruga dotične osobe ostaje i dalje u bračnoj vezi s njom.

Očito je da ovakav idžtihad, mada je sukladan analogijskom rezonovanju, dovodi suprugu u veoma tešku situaciju, jer bračni život ima svoje obzire i zahtjeve koji se razlikuju od imovinskih prava. Dugotrajno zadržavanje imovine pod suspenzijom možda neće uzrokovati kakvu štetu, ali zato zadržavanje supruge bez muža za duži period rezultira velikom štetom po nju, a može dovesti i do pojave nemoralja, što je sve u suprotnosti sa intencijama šeriata. Radi rješavanja ovakvih i sličnih problema u islamskoj pravnoj teoriji otvoren je put za primjenu istihsana i istislaha posredstvom kojih se izbjegavaju posljedice pretjerane i striktne primjene analogije, jer katkada primjena pravila analogijskog zaključivanja ima nepoželjne posljedice. V. Zerqa, *Istislah*, 53-54.

¹⁴ V. Ebu Zehra, *Ebu Hanifa*, Daru'l-fikri'l-arabiyy, 1964, 350; Zerqa, al-Medhal..., 1/87.

¹⁵ Hanefijski pravni teoretičari dodaju ovim dvjema vrstama istihsana još dvije vrste: *istihsanus-sunna*, tj. odstupanje od analogije zbog postojanja hadisa koji sadrži

Analogijski istihsan (*istihsan qiyasiyy*) je odstupanje u nekom pitanju od norme jasnog kijasa (*qiyas zahir*) i ustanovljavanje drugačije norme na osnovu druge analogije koja je istančanija, neuočljivija i nezamjetnija od prve, ali je jača i ispravnija od nje. Zbog raširenosti upotrebe ove vrste istihsana, osobito kod hanefijskih pravnika, mnogi od njih definiraju istihsan kao "skrivenu analogiju" (*al-qiyasu'l-hafiy*). Ova vrsta istihsana, ustvari, predstavlja protežiranje jedne nad ostalim mogućim analogijama u nekom pitanju.

Primjer ove vrste istihsana imamo u slijedećem slučaju:

Ako jedan od vjerovnika primi svoj dio zajedničkog duga (potraživanja), on nema pravo da ga prisvoji samo za sebe, već i njegov ortak u tražbini ima pravo da traži svoj dio u dijelu vraćenog duga. Ukoliko dođe do uništenja preuzetog dijela duga u posjedu vjerovnika koji ga je preuzeo, a prije nego što drugi ortak uzme svoj dio vraćenog dijela duga, prema očitoj analogiji, šteta bi trebala biti na račun oba ortaka, jer kao što zajedno dijele preuzeti dio zajma kada se preda, analogno tome trebali bi zajedno snositi štetu ukoliko dođe do njegova uništenja. Međutim, istihsan zahtijeva da uništeni dio vraćenog zajma u posjedu preuzimatelja ide na račun samo njegova dijela zajma, a da onaj dio zajma koji nije preuzet pripada drugom ortaku. To je stoga što on u osnovi nije bio obavezan da sudjeluje u dijelu duga koji je preuzet, već je imao pravo da preuzeti dio ostavi preuzimatelju, a da od dužnika potražuje svoj dio duga.

Nužni istihsan (*istihsanud-darura16) je odstupanje od analogije radi postojanja nužde(*darura*) ili interesa (*masleha*) koji*

drugaciju normu od one koju zahtijeva analogija, i *istihsanu'l-idžma'*, tj. odstupanje od analogije zbog postojanja konsenzusa koji sadrži drugaciju normu od one koju zahtijeva analogija. V. Ebu Zehra, 353.

Međutim, ove dvije vrste istihsana su suvišne, jer nema potrebe za analogijom ni za istihsanom ako o nekom pitanju postoji odgovor i rješenje u sunnetu ili idžmau, jer su to jači dokazi od analogije i istihsana.

¹⁶ Pod pojmom *darura* (nužda) ovdje se ne misli na krajnju nuždu kada se čovjek smatra primoranim u pravnotehničkom smislu, a to je situacija kada mu je dozvoljena upotreba zabranjenih stvari kako bi sačuvao i spasio svoj život. Pod pojmom nužda u sintagmi "*istihsanud-darura*" misli se na potrebu za lakšim, pravičnjim i prihvatljivijim rješenjem, koje je bliže otklanjanju nevolje i primjerenoj

zahtijevaju drugačije rješenje, suprotno analognom. Načelo istihsana koristi se u slučaju kada konsekventna primjena analogne norme dovodi do nevolje i problema, pa se u tom slučaju odstupa od te analogne norme i pomoću načela istihsana određuje drugačija norma s kojom se odstranjuje nevolja i izbjegava problem.

Rješavanje pitanja na osnovu analogije katkada donosi različite rezultate sa stanovišta pravde i nepravde, teškoće i lakoće, s obzirom na različitost njihove tematike i okolnosti koje ih okružuju. U takvim situacijama islamskim pravnicima stoji na raspolaganju primjena istihsana posredstvom kojeg dolaze do "koristonosnih normi" koje su u skladu sa šeriatskopravnom logikom i intencijama šerijata. Ova vrsta istihsana ustvari je sastavni dio teorije općeg interesa (*masleha mursela*).

Radi ilustracije navest će jedan primjer ove vrste istihsana. Naime, u islamskom pravu važi načelo da se onaj ko plati svojom imovinom samoinicijativno tuđu obavezu, bez njegovog prethodnog odobrenja, kao npr. obavezu izdržavanja, vraćanja duga i sl., tretira kao darovatelj, bez obzira da li imao namjeru darovanja ili ne. On nema pravo tražiti od osobe za koju je samoinicijativno izvršio njenu obavezu povrat plaćenih sredstava, izuzev u slučaju da je bio primoran na izvršenje uplate. Shodno tome, ako neko preda nekome određeni iznos imovine i naredi mu da nešto kupi za tu imovinu, ili vradi njegov dug, ili plati neku obavezu, pa dotična osoba zadrži ta sredstva kod sebe i naređenu obavezu izvrši iz vlastitih sredstava s namjerom da to kasnije nadoknadi iz tuđih sredstava koje je zadržao kod sebe, prema očitoj analogiji, ta osoba bi se trebala smatrati darovateljem u onome što je isplatila i, shodno tome, vratiti nalogodavcu sredstva koja mu je ranije predao. Međutim, islamski pravnici kažu da istihsan zahtijeva da se ta osoba u ovom slučaju ne tretira kao darovatelj, kako bi se olakšao put međusobnom potpomaganju i povjerenju i otklonila teškoća na tom putu. Tako dotična osoba ima pravo nadoknaditi svoja sredstva kojima je izvršila samoinicijativno tuđu obavezu iz sredstava koje je zadržala kod sebe.¹⁷

intencijama šerijata, makar od njeg ne zavisila zaštita života, imovine i drugih nužnih vrijednosti.

¹⁷ V. Ibni 'Abidin, *Reddu'l-muhtar*, al-Tab'atu'l-ula al-emiriyya, 1272.h., 4/415.

Iz ovih, a i drugih primjera kojima se ilustrira odnos kijasa i istihsana očito je da istihsan ima prednost u odnosu na kijas u slučaju njihove kontradikcije. Jer istihsan ustvari i ima funkciju korekcije i ispravke problematičnih rješenja do kojih katkada dovodi analogijsko zaključivanje.

Ovo je poimanje načela istihsana od strane hanefijskih pravnika. Kod malikijskih pravnika istihsan je uvijek samo ograničen teorije općeg interesa, jer prema njihovom mišljenju postoji samo jedna vrsta istihsana, a to je odstupanje od analogije radi interesa koji zahtjeva oprečnu normu u nekom pitanju. Skrivenu analogiju (*qiyas hafiy*) oni ne nazivaju istihsanom, već zadržavaju izvorni naziv kijas.

Međutim, postoji jedna razlika između načela istihsana i načela općeg interesa. Norma bazirana na istihsanu predstavlja izuzetak iz pravila kijasa i u tom smislu nužno je oprečna zahtjevu analogijskog zaključivanja. Najčešći je razlog istihsana, tj. izuzimanja iz pravila kijasa zaštita nekog partikularnog interesa.

Međutim, kada je u pitanju opći interes (*masleha mursela*) na kome se bazira koncept istislaha, ne uvjetuju se njegova opozitnost analogiji. Norma ustanovljena na temelju istislaha može se odnositi na opća pitanja u kojima ne postoji drugi šeriatski dokaz koji sadrži drugačiju normu, već je masleha jedini dokaz u tim pitanjima, kao npr. nametanje obaveznih poreza u slučaju potrebe, preciziranje sankcija iz kategorije *t'azira*, koje šeriat inače nije precizirao već je određivanje njihove visine i načina izvršenja prepustio diskrecionoj procjeni kadije (*t'azir*), nametanje nekog od općeprihvaćenih fikhskih mezheba u sudstvu, kodifikacija šeriatskih propisa i sl.

Shodno gore rečenom, može se zaključiti da se načelo istislaha koristi u dva slučaja:

1. kada se o nekom pitanju ne može donijeti rješenje na osnovu analogije, već je jedini dokaz postojanje općeg interesa; i
2. kada se u nekom pitanju može primijeniti analogija, ali njena konsekventna primjena uzrokuje teškoću ili je protivna očitom interesu, i u tom slučaju dozvoljeno je odstupanje od analognog rješenja radi pribavljanja koristi ili izbjegavanja štete.

Kontradikcija između općenitog interesa (masleha mursela) i zakonskih tekstova

Kao što se vidi iz ranije spomenute definicije pojma masleha i uvjeta vezanih za primjenu načela istislaha, pod pojmom masleha misli se na općeniti, neodređeni interes koji je sukladan općim intencijama šeriata, uz uvjet da ne postoji poseban zakonski tekst u kojem se spominje dotični interes, ili njemu sličan na koji bi se mogla primijeniti analogija. U slučaju da postoji takav tekst, onda se norma veže za njega ili za analogiju, a ne za samu maslehu čije uvažavanje šeriat zahtjeva na jedan općenit način.

Međutim, moguće je zamisliti (a moguće je i da se desi) da interesu koji je u skladu sa intencijama šeriata protuslovi neki zakonski tekst. Kako u tom slučaju postupiti i kakav fikhski stav zauzeti?

Ovo je veoma delikatno pitanje i ono zahtjeva oprezan i odgovoran pristup. Prije rezolutnog odgovora na njega potrebno je pojasniti karakter i prirodu zakonskih tekstova. Kao što je poznato, postoje dvije vrste zakonskih tekstova:

1. posebni tekstovi koji se odnose na konkretna pitanja, i
2. opći tekstovi koji obuhvataju mnogobrojne srodne stvari i slučajeve.

Osim toga, zakonski tekst može biti kategorički, s obzirom na svoje značenje i svoju neupitnu autentičnost, a može biti i hipotetički, s obzirom na postojanje dileme u pogledu jednog ili oba spomenuta elementa.

Ako se radi o posebnom zakonskom tekstu, kategoričkog značenja i neupitne utemeljenosti, nezamislivo je da mu protuslovi interes koji zahtjeva drugačiju normu, jer je kriterij uvažavanja interesa šeriatkopravni rezon. Ono što ljudi smatraju korisnim po svom nahodjenju, a što je protivno kategoričkom šeriatknom zakonskom tekstu, ustvari je štetno prema viđenju i ocjeni Zakonodavca, iz drugih, pretežnijih razloga. Nema sumnje da će se u takvom slučaju postupiti u skladu sa zakonskim tekstrom, a ne prema pretpostavljenom, umišljenom interesu.

No, ako se radi o nekategoričkom tekstu, bez obzira da li to bilo zbog njegova nejasnog ili polisemnog značenja, ili upitne autentičnosti, islamski pravnici imaju podijeljeno mišljenje u pogledu dozvoljenosti ograničavanja i specificiranja takvog teksta interesom u slučaju njihove kontradikcije.

1. Idžtihad koji odbacuje koncepte istihsana i istislaha odbacuje i ideju specifikacije zakonskog teksta, makar on bio i hipotetičan, interesom, jer onaj ko odbacuje arbitriranje općenitog interesa u slučaju pravne praznine, utoliko prije odbacuje ga u slučaju njegove oprečnosti zakonskom tekstu. Ali ako se primjeni zakona preprijeći neka vanredna šteta koja doseže nivo nužde, tada se primjenjuje načelo "nužda zakon mijenja" ili princip izbora manjeg od dva zla.

2. Pravna mišljenja koja prihvataju koncept istislaha dijele se o ovom pitanju u dvije tendencije.

Prva od ove dvije tendencija ne prihvata specifikaciju zakonskog teksta općenitim interesom makar se radilo o nekategoričkom tekstu. Ovu tendenciju zastupaju hanbelijski pravnici. Indikacija teksta i njegovo općenito značenje imaju prednost u odnosu na zahtjev interesa u hanbelijskom mezhebu, jer se interes uzima u obzir u slučaju postojanja pravne praznine, a ukoliko postoji zakonski tekst o nekom pitanju, onda se princip interesa i korisnosti ne uzima u obzir.¹⁸

Zastupnici druge tendencije smatraju da interes (*masleha*) specificira značenje zakonskog teksta u slučaju njihove kontradikcije, tj. reduciraju primjenu zakonskog teksta na slučajevе koji nisu u oprečnosti sa općim interesom. Oni tretiraju interes, mјeren šeriatskim mjerilom, dokazom da Zakonodavac želi da se Njegov zakonski tekst primjeni u onim slučajevima kada interes ne iziskuje drugačiju normu. Specificiranje nekategoričkog teksta općim interesom uočava se u nekim pravnim rješenjima hanefijskog i malikijskog mezheba.

Tako, npr. hanefijski pravnici smatraju da u nekim slučajevima interes iziskuje prihvatanje svjedočenja na osnovu čuvenja te da se ne

¹⁸ V. M'aruf al-Dawalibiy, *al-Medhal ila 'ilmī usūlī'l-fiqh*, II, 315.

uvjetuje u svakom slučaju svjedočenje iz prve ruke, premda se u Poslanikovu a.s. hadisu traži upravo takva vrsta svjedočenja. Naime, Poslanik a.s. upitan je o svjedočenju, pa je pitaocu rekao: "Vidiš li Sunce?" Da - odgovori mu. "Kad tako budeš vidio (slučaj), svjedoči ili ostavi svjedočenje."¹⁹

Međutim, u nekim slučajevima opći interes zahtjeva prihvatanje svjedočenja po čuvenju, kao npr. prilikom utvrđivanja vakufa, tj. da je određena nekretnina uvakufljena, a ne u vlasništvu posjednika i trenutnog korisnika. Ovi slučajevi su bili češći u ranijem vremenu kada nisu postojale zemljische knjige, a mogu se javiti problemi i danas, naročito poslije ratova kada uslijed požara, ratnih djelovanja, pljački i sl. stradaju pisani dokumenti i dokazi kojima se utvrđuje svojina nad određenom imovinom u slučaju spora, kao što je slučaj kod nas u mnogim mjestima koja su spaljena, uništена, ili opljačkana. U slučaju da nema svjedoka iz prve ruke, dozvoljeno je utvrđivanje vakufa putem svjedočenja svjedoka koji znaju po čuvenju da je neka nekretnina vakuf. Oni obrazlažu ovu normu, koja je suprotna analogiji, interesom da se sačuvaju stari vakufi od propadanja i privatizacije.

Hanefijski pravnici prihvataju svjedočenje po čuvenju u mnogim drugim slučajevima, poput utvrđivanja srodstva, smrti, bračne konzumacije i dr.

Što se tiče malikijskog mezheba, on je poznat po tome da se češće od drugih mezheba oslanja na opći interes. Kao primjer specifikacije općeg zakonskog teksta općim interesom navodi se slučaj zahtjeva da se optuženo lice zakune dokazujući time svoju nevinost ako nema dokaza za optužbu. Naime, ako neko lice potražuje od drugog lica imovinu, a nije u stanju dokazati svoje potraživanje pa zatraži da se optuženik zakune da nije dužan, Imam Malik ne smatra ovo zaklinjanje obaveznim osim u slučaju ako je među parničarima postojao neki vid ortakluka, uzimajući u obzir opći interes i sprečavajući moguću zloupotrebu, tj. da se ne desi da zlikovci i lopovi dovode čestite ljude pred sudove lažnim optužbama, pa da,

¹⁹ Bilježe ga Bejheki u Sunenu i Hakim u Mustedreku, Kitabu'l-ahkam. Hakim smatra ovaj hadis autentičnim, ali ga Zehebi demantira tvrdeći da je hadis veoma slab. V. Zeyle'i, *Nasbur-raya*, 4/82.

iskorištavajući njihovu odbojnost prema zaklinjanju, izvlače od njih imovinu kao iskup od zakletve. Ovo predstavlja specifikaciju hadisa: "Teret dokazivanja pada na tužitelja, a na tuženiku je da se zakune da je nevin."²⁰

Postoje brojni drugi primjeri u malikijskom mezhebu, ističe savremeni islamski pravnik Mustafa Zerqa, koji ukazuju na uposebnjavanje tekstova Kur'ana i Sunneta općim interesom.²¹ Očito je da i Šejh Mustafa Zerqa inklinira tendenciji snažnijeg oslanjanja na načelo istislaha, pa i specificiranju zakonskih tekstova općim interesom.

Međutim, drugi savremeni sirijski pravnik, dr. Muhammed S. Buti, u svom veoma značajnom i relevantnom djelu "*Davabitul-masleha*" (Uvjeti uvažavanja interesa) veoma oštro i argumentirano polemizira sa spomenutom tendencijom specificiranja i ograničavanja zakonskih tekstova općim interesom osporavajući primjere koji se pripisuju malikijskom i drugim mezhebima, kojima pobornici istislaha argumentiraju svoje opredjeljenje.²²

U svom odgovoru na stavove zastupnika spomenute tendencije, on ističe da su neki autori površno shvatili neke fetve koje se navode od pojedinih ashaba i islamskih pravnika pa im se učinilo, uslijed nedovoljno dubokog proučavanja, da su dotične fetve kontradiktorne Sunnetu, pa su ih uzeli kao dokaz da se opći interes uvažava makar bio u suprotnosti sa Sunnetom. Svi primjeri koji se navode u ovom kontekstu, naglašava dalje Buti, nakon pažljivog proučavanja, mogu se dovesti u sklad sa Sunnetom. Šejh Buti ponovo obraća pozornost na terminološko određenje pojma "opći interes" (*masleha mursela*) ističući da je općepoznato i potvrđeno kod svih islamskih pravnika i šeriatskopravnih teoretičara da je masleha mursela onaj interes koji nije ni potvrđen ni osporen u šeriatskopravnim tekstovima. Stoga se ovaj interes i zove općim, neodređenim (*mursela*). Kako je onda moguće, pita ovaj autor, da se sve norme u spomenutim primjerima vežu za opći interes (*masleha mursela*) koji je u suprotnosti sa

²⁰ Bilježi ga Tirmizi u svom Sahihu, hadis broj 1341.

²¹ V. M. al-Zerqa, *Istislah*, 93; *al-Medhal...*, 1/132.

²² V. M. S. al-Buti, *Davabitul-masleha*, Musseketur-Risala, Beyrut, V, 1986, 177-178.

Sunnetom, jer se u slučaju kontradikcije interesa i zakonskog teksta radi o neprihvatljivom i anuliranom interesu (*maslehatun mulgatun*), a ne neodređenom, općenitom interesu?! Islamski pravnici koji su zastupali navedena mišljenja u određenim pitanjima nisu ih zastupali iz razloga što su Sunnetu protivstavljeni interes preferirajući ga u odnosu na njeg, već iz razloga što su smatrali da postoji drugi specificirajući zakonski tekst iz Kur'ana ili Sunneta, ili su specificirali Sunnet valjanom analogijom, ili su smatrali da je slučaj, kome oponira opći interes, iz domena onih postupaka koje je Poslanik (alejhi's-selam) činio u svojstvu državnika i političara, ili spomenuti hadisi možda nisu prema njihovom mišljenju autentični. A sve to predstavlja legitimni prostor za valjan idžtihad u granicama Kur'ana i Sunneta.²³

Na kraju ovoga rada, umjesto zaklučka, rezimirat će kriterije i uvjete koje interes mora ispuniti općenito da bi bio uvažavan u islamskom pravu kao objekat zaštite šeriatskopravne norme. Ove kriterije i uvjete postavljaju brojni kako klasični, tako i savremeni šeriatskopravni teoretičari:²⁴

1. da odnosni interes bude u skladu sa intencijama šeriata,
2. da ne bude kontradiktoran Kur'anu;
3. da ne bude kontradiktoran Sunnetu;
4. da ne bude oprečan analogiji;
5. da ne vodi poništenju važnijeg interesa;
6. da odnosni interes bude racionalno shvatljiv;
7. da se radi o stvarnom, a ne umišljenom interesu;
8. da neodređeni interes bude opći, a ne posebni koji se odnosi samo na određenu osobu, grupu ili stranku.

U slučaju nedostatka bilo kojeg od spomenutih kriterija i uvjeta, odnosni interes neće biti uvažen u islamskom pravu niti može biti objektom zaštite šeriatske norme.

²³ V.opširnije: al-Buti, *Ibid.*, 179-188.

²⁴ V. al-Buti, *Ibid.*, 113; Nizamuddin Abdulazim, *Mefhumu'l-fiqhi'lislamiyyi*, Musseetur-Risala, Beyrut, I, 1984., 228-229.

THE CONCEPT OF COMMON INTEREST IN ISLAMIC LAW

(ISTISLAH I MASLEHA MURSELA)

Summary

Mr Enes Ljevaković, MA, Lecturer

Istislah is one of the important auxilliary sources of Islamic law which is more or less being approached by nearly all relevant Islamic law schools. (mezhebs)

In shariah terminology *istislah* is defined as :Establishing of the shariah regulation on the basis of common interests and utility (masleha mursela). *Masleha mursela* is every interest within the intentions of shariah which is not individualised and defined by a certain legal text neither in affirmative nor in negative sense.

This interest generally belongs to that what is utilitarian and by the means of what a benefit can be gained, or a damage avoided, what is the basic function of shariah in a general sense. Legal texts and principles of shariah generally point out to the permanent respect of what is useful to the people (masleha) in the arrangements of various aspects of their life, without fixing it to the individual or a particular group interests. Because of that this masleha is called mursela, i.e. general and undefined.

The benefits and damages which represent the criterion and the reason of shariah legal order and prohibition are those benefits and damages which are congruent or contrary to the intention of shariah (meqasidush-shariah). The basic and the first intention of the shariah is protection of the five basic human values and interests: faith, life, reson, descendants and property. Then comes protection of

other interests and values needed for a decent life of people in accordance with their rank.

There are many reasons and motifs which request that istislah principles should be applied by an Islamic lawyer or ruler at the time of passing of new law regulations, of which the most important are:

1. Gaining the benefit (dželbu'l-mesalih).
2. Prevention of the damage (der'u'l-mefasid).
3. Preventive action (sedduz-zerai'a).
4. The change of the time (tegajjuruz-zeman)

Legal regulations based on the concept of istislah and masleha can be classified into three categories.

The first: Regulations in the sphere of common administration, that is measures and decrees which regulate all the organisation of business and the interests of the society.

The second: Regulations in the field of legislature and legal authorities.

The third: Regulations of private rights.

Islamic lawyers have established the following criteria and conditions for the respect of the interests and benefits in Islamic law:

1. The interest in question has to be in accordance with the intention of shariah.
2. Not to be in contradiction with Kur'an.
3. Not to be in contradiction with Sunna.
4. Not to be contradictory to analogy.
5. Not to lead to annulment of a more important interest.
6. The interest in question has to be rationally acceptable and understandable.
7. The interest must be real and not fictional.
8. That undefined interest has to be general and not particular related to a certain person, group or party.

In the case of the lack of any of these criteria and conditions, the related interest will not be respected and recognised by Islamic law nor can it be the object of the protection by shariah norms.

the stage to the door

of the room

and the door

is open

‘ARIF – SVJETLOSNI ČOVJEK KAO TEKIJA I GRAD BOŽIJI U NAMA

Dr. Rešid Hafizović, vanredni profesor

Sažetak

Tekst pod gornjim naslovom raspravlja o svjetlosnom čovjeku (*‘arif*) kao krunskoj temi raskošne sufiske literature i kao duhovnom entitetu snagom kojega se u čvorišnom prostoru hodočasnika sjajnim vrhuncima sufiske hijerognoze (*homo viator*) oblikuje lice savršenog čovjeka u individualnom i komunitarnom značenju te riječi. Tekst ima za svrhu da ukaže na neizbjježnu mogućnost da je svaka živa muslimanska duša snagom božanskog Nauma predisponirana da se razvije u istinski hram i savršeni grad Duha Božijeg u nama, o čije zidine se razbija svaka pozitivna historija i unutar kojega se započinje dogadati hijerohistorija kao antihistorija antifilozofije i antifilozofija antihistorije *par excellence*.

Ja sam grad čija kapija je Alija (hadis)

‘Arif, sufiski gnostik ili savršeni čovjek (*al-insan al-kamil*) istinski je *salik – homo viator*, koji hodočasti sjajne vrhunce mističnih sinaja što se razljevaju uzlazno-spoznajnom vertikalom *Lica Božijeg* u svekozmičkom rasponu od kozmopovjesnog svijeta *mulk-a* do teokozmičkog svijeta *hahut-a*. Riječ je o istinskom hodočasniku primordijalnoj mudrosti *Deusa absconditus* (*hikma ilahiya*) i zaljubljeniku u ničim posredovanu hijerognozu *Deusa revelatusa*

(*ma'rifa aharawiya*). 'Arif je također svjetlosni čovjek (*insan nurani, shahs nurani*) (1) do kojeg raste svaki istinski sufijski gnostik na svom tegobnom samospoznajnom i samoozbiljujućem, viteškom i kraljevskom putu ljubavi i mudrosti (*sayr al-futuwwa*) (2) laštenjem svoje intuicije, svoga srca, svoje duše i svoga uma sjajem molitve srca (*dhikr*) i molitve uma (*fikr*). Dosezanjem vrhunca jedne i druge molitve, u kojem činu *salik* kao zazivalac jednodobno biva zaziv i ono zazivano, kao zaljubljenik postaje ljubljeno i ljubav, kao molilac ono moljeno i molitva sama, postaje '*arif par excellence*, čovjek svjetlosnog lica, *svjetlosni čovjek u nama*, onaj u čijem srčanom ogledalu se najzad preklapa *rabb insani* i *insan rabbani*, egzistencijalno i sapijencijalno se pojednačuju '*arif, ma'ruf i ma'rifa* snagom načela koje sufijska literatura oslovljava ezoterijskim monoteizmom (*tawhid batini*). Iako se '*arifov* svjetlosni let dovršava u završnim hijerofanijskim činima molitve srca i molitve uma koju nosi silina '*arifove* aktivne, stvaralačke imaginacije (*al-hiyal al-fi'lî*), koji duhovni rituali se ozbiljuju u okviru izrazito sufijskog obreda ili tarikatskog *shari'ata*, valja u svakom slučaju spomenuti da se '*arifov* nepretrgnuti duhovni rast od *insan zulmani* (osjenčeni čovjek) do *insan nurani* (posve svjetlosan čovjek) uvijek ozbiljuje u kanonskim okvirima *shari'ata* bez kojega bi se hod prema čvorišnom duhovnom teatru *haqiqata* (*al-majla*) vrlo lahko i brzo mogao pretaknuti u sotonsko došaptavanje (*waswasa shaytaniya*) i agnostički strabizam (*tasbih ta'tili, al-hawatir al-iblisiya*). Neminovno je da se takovrsno duhovno pregnuće ozbiljuje unutar rečenog okvira, jer biser istinske sufijske gnoze ne može rasti izvan vlastite školjke, kao što ni jezgra bademova ne može rasti izvan bademove lјuske. (3)

Put savršenog čovjeka od *salika* do '*arifa* ne samo da vodi, snagom *ta'wila* ili snagom sufijske duhovne hermeneutike, kroz različite duhovne postelje, vremenske i prostorne dimenzije, svetojezičke i svetopovijesne, kozmičke i metakozmičke postaje i perspektive, nego taj put vrluda i kroz različite svetogeografske / metageografske topose koji se steru u rasponu *terra tenebris* i *terra lucida*, od planine *Qaf* do zemlje *Na-koja-abad*, gdje rastu rajske maslinjaci i zreli maslinovi plodovi nabrekli od duhovnog nektara čiste božanske gnoze, hijerognoze (*ma'rifa haqiqiya*), jedine hrane koju kuša i kojom se hrani pustolovni '*arifov* duh, svjetlosne hrane koju zemaljska glad i žđ ne dotiču niti nagrizaju. Tu hranu duh sufijskog gnostika, tog *božanskog mikrokozmosa* u nama, ne kuša

stoga da bi se održao u životu, jer duh istinskog ‘arifa je ovjenčan slavom besmrtnosti, nego on tu hranu uzima kako bi ga ona potaknula na nova duhovna oblikovanja i beskrajna iznutarnja egzistencijalna preobraženja (*tashakkulat*) u čijim perspektivama valja podići *tekiju*, taj sufijski kloster, taj hram Božiji u nama, a oko hrama potom podići utvrdu usred egzistencijalnog bespuća i pustopoljine uvjetovanoga bitka, podići idealni grad, grad Božiji u nama – *civitas Dei*, nebeski Jerusalim, preegzistentni mekkanski grad (*al-bayt al-ma'mur*).

Podići vlastiti hram i grad Božiji u sebi nije lagahan posao za bilo kojeg ‘arifa. Svaki sufijski gnostik, naime, mora izobilno blagovati plodove hijerognoze koji rastu na svjetlosnim stablima Riječi Božije da bi imao dostačnu duhovnu založbu, poputbinu i nepresušnu srčanu energiju (*himma*) za tu vrstu neobičnog duhovnog pregnuća snagom kojega svoj hram i grad Božiji u sebi valja podići i oblikovati po mjeri vlastita srca. A ni plodove čiste hijerognoze nije moguće ubirati na maslinjacima svetoga teksta sve dok se ne uspostavi i ne oplemeni pogodno tlo vlastita srca kako bi na vlastitoj srčanoj njivi užgajao vlastite maslinjake i sa njih ubirao i kušao plodove vlastite hijerognoze. Steći tlo pod vlastitim srcem i od srčane mrtvaje načiniti plodnu njivu na kojoj mogu rasti mladice maslinjaka, moguće je jedino snagom hijerofanijske, katkada amfibolijske, dramaturgije (*tagallijat*, *iltibasat*) koju razvijaju molitva srca (*dhikr*) i molitva uma (*fikr*), dvije odlučne molitve čiji uzlazno-spoznajni i silazno-raskrivajući, ljudsko-božanski i božansko-ljudski, zemaljsko-nebeski i nebesko-zemaljski ritam sažimaju i kvalitativno sukusiraju sapijencijalnu vertikalnu i voluntativnu horizontalu, tj. um i dušu ‘arifove zemaljske osobnosti u prostoru srca iz kojega se, uslijed takovrsnog egzistencijalno-sapijencijalnog sraza, izvija raznobojna svjetlosna duga sasvim nove i duhovno nanovo rođene fisionomije ‘arifova lica.

Ali, kako izustiti molitvu srca i molitvu uma izvan hrama i kako svekozmički prostor ‘arifova okoliša preoblikovati u prostor vlastita srčanog hrama dostojnog za takvu vrstu molitve koja će *Deusa absconditus* (*Haqq al-haqa'iq*) dovesti u čvoristi prostor ‘arifova iznutarnjeg teatra i ponazočiti ga kao *Deusa ludensa* koji će u zagrljaju sa sufijskim gnostikom *par excellence* zapodjenuti svjetlotvorni i bivstvodavni ples usred ‘arifova srčanog hrama, onog hrama čijim

granicama kraja nema i čija svjetlosna arhitektonika graniči sa neizmjerjem? Postupnim, ustrajnim i tegobnim hodočašćem, srčanim, umskim i duševnim hodočašćem, inicijacijskim hodočašćem koje se ozbiljuje puninom duhovnog rasta i podložničkim ethosom duhovnog viteštva, hodočašćem u znaku *glosolalske molitve* čije jeke u sebi pretapaju molitveni zaziv svake dimenzije ljudske osobe, svakog kraljevstva kojeg u sebi sukusira bivstvodavna ljestvica *salikove* osobnosti, tako se podiže vlastita *tekija*, taj naročiti sufiski hram u sebi, i oko njega se podiže osobni grad Božiji u sebi kojim odjekuju najbolji duhovni akordi i najraskošnije oktave molitve srca i molitve uma. (4) Ali zazivne jeke i jedne i druge molitve dopiru do niše nad nišama, svetinje nad svetinjama, do svjetlosnog oltara ili *mihraba* osobnog hrama u nama samo pod uvjetom da prosijavaju sjajem istinske hijerognoze (*ma'rifa aharawiya*), čiste sufiskske gnoze koja nije drugo doli kondenzirana svjetlost čiste božanske mudrosti raskrivane snagom *ta'wila*, uzvodnim hodom sufiskog viteza svetojezičkom rijekom Duha Božijeg dok traga za izvoristem te rijeke i za nepresušnim Vrelom vječnoga života, za izgubljenim zemaljskim rajem duboko zapretanim u našoj primordijalnoj, preegzistentno-ademovskoj pranaravi. Riječ je o mudrosti koju osvaja sufiski vitez, taj gnostik srca što vlastitim trudom, prelazeći iz jedne duhovne postaje (*maqamat*) u drugu na toj beskrajnoj *scala perfectionis* vlastite vertikale, one vertikale što čistim darivanjem Duha Božijega raste poput palme, darivanjem koje se ogleda u lepezi duhovnih stanja (*ahwal*) od kojih je sačinjena svjetlosna duga '*arifova* izrastanja od svijeta Očitovanja do svijeta čistoga Načela, od svijeta razvijenog *paunova repa* do svijeta potpuno sklopljena *paunova repa*, od svijeta svetojezične *Liber revelatus* (*Qur'an al-anfas*) do svijeta metajezične *Liber symbolicus* (*Qur'an al-marqum*). Prelazeći svoju vlastitu *scala perfectionis* koja vodi po svjetlosnim dubinama Riječi Božije, vrluda po dvosjeklom bridu *džibrilijanske* i *hidrovske* perspektive Riječi Božije, nošen talasima duhovne hermeneutike (*ta'wil*), '*arif* jednodobno ozbiljuje molitvu srca (*dhikr*) i molitvu uma (*fikr*) i gradi vlastiti hram u sebi, oblikuje svoje vlastito duhovno srce i u njegovu središtu njeguje čistu hijerognozu nalik *biseru usred školjke*, sjajnom uljanom nektaru usred dozrela *maslinova ploda*, *luminozno-crnoj ruži* usred raznobojnog ružičnjaka. To će reći da '*arif* jednodobno gore rečenim duhovnim pregnućem u sebi gradi hram i grad Božiji usred vlastita

srca, teokozmički mikrokozmos (*Insan rabbani*) i mikrokozmički teokozmos (*Rabb insani*). Istim tim pregnućem on uspijeva u čvorišnom prostoru vlastite intime (*Sirr al-asrar*) preklopiti stranice *Liber mundi* (*Qur'an al-afaq*) i stranice *Liber revelatus* (*Qur'an al-anfas*), bez kojeg čina on nikada ne bi uspio postati svjetlosnim čovjekom (*Insan nurani, foteinos anthropos*), koji je samo drugo ime za savršenog čovjeka (*insan kamil*). No tu vrstu egzistencijalnog samoozbiljenja i duhovnog rasta pod znakom osobnog hrama i osobnog grada Božijeg u sebi '*arif* ne bi mogao postignuti bez osobnog vodiča koji ga vodi pustopoljnou stazom njegova pustolovnog putovanja, iznutarnjeg inicijacijskog putovanja pod andeoskom ili ljudskom prilikom, a taj vodič u njemu nije drugo doli uprimjerena (*mutamattul*) i uosobljena hijerognoza (5) kojom svaki istinski '*arif*, najraskošniji vitez živevjere, zida vlastiti hram i vlastiti grad, svoj teokozmički mikrokozmos i mikrokozmički teokozmos.

Zrnca izvorne hijerognoze nikada se ne pronalaze na jednom svetogeografskom toposu, ma kojem svetopovijesnom kalendaru i hijerokozmičkom *aionu* Riječi Božije taj topos pripadao, nego biserje božanske hijerognoze Skrivena Riznica razasipa diljem dna svetopovijesne rijeke Riječi Božije, mada se najraskošniji dragulji te mudrosti pronalaze na hidrovsim čvorištima svetojezične, svetopovijesne, svetogeografske i hijerokozmičke okomice samoraskrivajućeg božanskog *Logosa*. Hijerognostički hram i grad Božiji u nama ne dočinje nijedan predani '*arif* ukoliko njegov duh nije prebrodario cijelu svetopovijesnu rijeku božanske objave i ukoliko se nije usidrio, saživio i *uglinio* svoju njegovano duhovnu osobnost u svako svetopovijesno razdoblje Riječi Božije, poglavito u razdoblje *adamovske, nuhovske, ibrahimovske, musaovske, isaovske* i *muhammedanske osobnosti* Riječi Božije, budući da ta razdoblja Riječi Božije predstavljaju najsudbonosnije čvorove svetopovijesne kičme Riječi Božije i najrazuđenija hidrovska čvorišta kojima struje najbolji smjerokazi *ta'wila* koji pokazuju put '*arifu*-hodočasniku ka njegovu praroditeljskom domu, put povratka iz egzistencijalnog egzila u domovinu slobode koja se osvaja uskrsnućem posljednjeg i najdubljeg duhovnog značenja Riječi Božije u '*arifovu* duhu (*aurora consurgens*). Za tu vrstu duhovnog pregnuća vrlo često nije dostatan niti cijeli jedan raskošno življen i duhovno naročito njegovana ljudski život, ali je svakako dostatan život istinskog '*arifa*, viteza božanske mudrosti koji

usred vlastita srca vojuje i zadobiva pobjedu nad samim sobom (*jihad kabir*), nad egzistencijalnim *ta'tilom* podvojenog uma, nad sapijencijalnim *tanzihom* zaslijepljena srca i nad etičnim *tashbihom* zapečaćene duše. Znak te pobjede je savršeno uspostavljena ravnoteža unutar '*arifova* svjetlosnog lica, ravnoteža duhovnog *tahaqquqa*, srčanog *ta'alluqa* i duševnog *takhalluqa*. Za tu vrstu pobjede i ravnoteže, za tu vrstu bezuvjetne slobode i oslobođenja duhovni hodočasnik, taj neumorni tragalac za licem svjetlosnog čovjeka u sebi, često polaže svoju glavu, na krvavom zemaljskom pladnju nudi svoj tjelesni hram sazidan od razumne ilovače, baš onako kako su to svojim životom posvjedočili Suhrawardi al-Maqtul, Hallaj, 'Ayn al-Qudat al-Hamadani i drugi vitezovi, hijeratici i apostoli vječne sufiske gnoze, ali i ne mali broj glasonoša Riječi Božije koji su bili izgnani iz gradova kojima su bili slani, iz hramova u kojima su slavili istinsko Ime Božije, i iz svojih zavičaja.

U kozmičkom vremenu i prostoru, u svijetu uvjetovanoga bitka podno svijeta *malakuta* nijednom apostolu istinske gnoze, pa tako niti vitezu sufiske gnoze, nije bilo lahko razglašavati i raskrivati nova lica, slike, profile i znakove hijerognoze, bila ona oglašavana u svom svetopovijesnom silazno-otkrivajućem hodu ili ona bila oglašavana u svom hijeropovijesnom uzlazno-spoznajnom ritmu. Za tu vrstu duhovnog pregnuća nikada nije postojalo blagonaklono i dostatno tolerantno vrijeme. Svaki glasonoša Riječi Božije i svaki apostol sufiske gnoze je u svome vlastitom vremenu imao svoga neprijatelja i svoga progonitelja, od subožništva kao iskonskog neprijatelja izvornog nebeskog monoteizma (*shirk*), do sekularizma i laicizma svake vrste koji ustaju protiv duha, protiv hijerognoze i hijerohistorije, protiv svakog oblika svetog i oduhovljenog iskustva. Stoga svaka ezoterijska tradicija granice svoga kraljevstva povlači izvan domašaja kozmičkog vremena (*zaman kathif*) i kozmičkog prostora, i svoje kraljevstvo podiže i gradi u nepreglednim prostranstvima teokozmosa (*hahut*), metakozmosa (*lahut*), gornjeg hijerokozmosa (*jabarut*) i donjeg hijerokozmosa (*malakut*), ušatorujući tragove žive hijerognoze u metageografskim toposima (*makan latif*, *makan altaf*). (6) No najbeskrajniji i najpodatniji prostor i vrijeme, hijeropovijest i hijerokozmos za podizanje nedodirljivog kraljevstva vječne hijerognoze jesu oni koji se razlijevaju unutar božanskog mikrokozmosa ili unutar svijeta mikrokozmičkog kao takvog.

Čovjekova intima je središte, duhovni teatar, bezlični i bezoblični "prostor" i "vrijeme" u kojemu *Deus absconditus* kao *Deus ludens* i *Deus artis*, kao i sama njegova hijerognoza, krunski dovršuju epifanije i hijerofanije svoje samo/raskrivajuće pustolovine, gradeći ondje najljepši hram i najpouzdaniju tvrđavu, zamak, najsvetiji osobni grad u kojemu prebiva i svjetli njihova neugasiva svjetlost i besmrtni sjaj. Po uzoru na takovrsno nepretrgnuto bivstvodavno pregnuće Duha Božijeg u njegovu praskozornom osvitu i eshatološkom, sutonskom smiraju, istinski vitez božanske gnoze, pa tako i apostol sufijske gnoze svoj hodočasnički hod posuvraćuje sa toposa izvanjskog svetog grada i svetoga hrama i proseže u vlastiti mikrokozmički teokozmos, nastojeći da na ulaštenoj površi svoga srca izazove raskošan lom čiste svjetlosti ili svjetlosne iskre Duha Božijeg ondje ušatorenog i na unutarnjem duginom spektru sagradi vlastiti mikrokozmički hram i mikrokozmički grad, koji će biti samo metafizičko znakovlje njegova svjetlosnog lica, *'arifova* lica kojim on u sebi, napokon, postaje i s tim licem se egzistencijalno pojednačuje. Najpouzdanija tačka ili topos na kojemu sufijski hodočasnik treba zidati svoj hram i grad Božiji u sebi jest prostor srca, duhovnog srca (*fu'ad, sîr al-asrâr*) za koje je sami Bog jezikom Poslanika posvjedočio da je jedini *beskraj* koji može opsegnuti njegovo božansko Lice i jedino svekozmičko prijestolje na kojemu priliči da se smiri i ušatori njegov vječni božanski Duh. (7)

Ali vlastiti mikrokozmički hram i grad Božiji u sebi apostol sufijske gnoze ne gradi u svom srcu, već čini sve da njegovo srce postane hram, kako to naum Božiji hoće, i postane grad Božiji, tj. da taj hram i taj grad, kao znakovlje teokozmičkog mikrokozmosa i mikrokozmičkog teokozmosa, u svojoj svjetlosnoj dočetnosti postanu srcolikim ili na sliku *'arifova* odnjegovana srca. Na to srce upire božanski Naum odvijeka i oslovjava ga Domom Božijim, staništem i prebivalištem (*Bet El, Bayt Allah*) u kojemu se smiruje Duh Božiji u konačnici svog svetopovijesnog egzila, ali odande potiče svoje hijerofanije i potiče *salika* na njegov hodočasnički put kako bi Duhu Božijem pripravio stazu vraćanja vlastitog raznobojnog dugina spektra, svetopovijesnih jeka i povlačenja svekolikih egzistencijalnih sjena (*wujuh Allah*) u središte *crne svjetlosti* predvječnog Načela, i to kroz eshatološku soteriologiju *ta'wila*. (8)

Duhovno srce viteza sufiske gnoze, budućeg ‘*arifa par excellence*’, oblikovano ritmovima molitve srca i molitve uma, kao najpodatniji prostor za ušatorenje i egzistencijalno “uglinjenje” bezoblična i bezlična Lica Božjeg u njegovu svjetlosnu i profinjenu (*jism latif*) ilovaču, kada to srce najzad postane duhovnim hramom dostoјnjim za *mysterium liturgicum Deusa ludensa*, njegova svjetlosna arhitektura mora biti do te mjere raskošna kako bi u njoj našla svoj uklon i razuđeni simbolizam sva ranija svetopovijesna arhitektura Riječi Božije i arhitektura njenih svetilišta sve do svetilišta *Crne Kocke* ili *Bayt Allah* kao krune i savršenstva svetopovijesnog skrašavanja Duha Božjeg u njegovu konačarenju svetogeografskim toposima svjetova s ove strane zvijezda. Kao što Duh Božiji u svom samoraskrivajućem oglašenju poprima beskrajno raznovrsnu i razuđenu epistemološku i egzistencijalnu odoru: svetojezičku, svetopovijesnu i svetogeografsku, jednako tako ‘*arifov* osobni hram i grad Božiji u njemu mora u svojim perspektivama smirivati svaki prethodni svetilišni oblik Riječi Božje po uzoru na Poslanika islama koji je svojim poslaničkim životom, iskustvom i osobom posvjedočio da je njegov zemaljski bitak *punina* riječi Božjih, *mikrokozmička zdjela* samog nektara božanske Mudrosti, kao i po uzoru na Ibn ‘Arabija čije raskošno sufisko iskustvo je posvjedočilo da je njegov tjelesni i duhovni hram, njegovo duhovno *srce postalo primateljom svakog oblika* (9) i na taj način ispunilo Naum Božiji da u srcu svog najpodatnijeg sluge sazida *hram, prijestolje i grad* po mjeri vlastita Duha i vlastita Lica.

Slijedimo li primordijalnu etimologiju pojma hram Božiji, dom Božiji ili prebivalište Božje (*Bet El, Bayt Allah*), u nastojanju da iskonsko značenje tog pojma dovedemo u vezu sa značenjem duhovnog srca u vitezu sufiske gnoze ili u vitezu ezoterijske gnoze uopće, tad ćemo uvidjeti da metafizičko značenje Riječi *Bet El* ne samo da sasvim sukladira pojmu duhovnog srca, nego *Bet El* jest upravo duhovno srce, najdublje središte njegovane ljudske intime smješteno u rasponu uma/duha i duše, u neposrednoj blizini mjesta u grudima gdje kuca fizičko ljudsko srce. (10) Poput školjke u kojoj raste dragocjeni biser, školjke kao stanovitog hrama u kojem se razliježu jeke i sazvučja liturgije *biserova pjeva*, jednako tako srce apostola sufiske gnoze je hram u kome raste dragulj hijerognoze, baš one hijerognoze koja u svom svetopovijesnom licu, u ravni

džibrilijanske i egalitarne religioznosti zrcali darom čiste vjere (*iman*), a u svom hijeropovijesnom licu i u ravni *hidrovske*, ezoterijske religioznosti, religioznosti ljubavi i duhovnoga uskrsnuća (*din al-walaya*) zrcali darom čiste božanske mudrosti ili duhovne gnoze (*ma'rifa, hikma ilahiya*).

Srčani hram apostola sufiske gnoze nije najpodatniji duhovni prostor za ušatorenje Duha Božijeg ondje samo zato što je riječ o beskrajnom prostoru čija se ritmika razlijeva u perspektivama prostora i vremena ponad tmastog prostora i vremena vidljivoga svijeta, to jest u perspektivama vremena i prostora *malakuta, jabaruta* i *lahuta*, gdje se profinjeno vrijeme spacializira i profinjeni prostor individuizira, nego je srčani hram apostola sufiske gnoze najpodatniji "prostor" za svekozmičku glosolalsku liturgiju i stoga što je duhovno srce viteza sufiske gnoze u stalnome nastajanju, jer je zidanje tog duhovnog hrama jedan nepretrgnut duhovni proces beskrajno trajan koliko i iznutarnje, inicijacijsko, duhovno putovanje sufiskog hodočasnika svjetlosnim vrletima i sjajnim visovima mističnog Sinaja. Pregnuće zidanja duhovnog hrama i mističnog, Božijeg grada u sebi kod svakog iskrenog i predanog viteza sufiske gnoze uvjetovano je duhovnim činom božanske Objave koja se nikada ne prestaje sasvim događati: ukoliko se taj duhovni čin prestane događati kao *Riječ-Misao* na stranicama *Liber revelatus*, on se nastavlja odvijati kao *Rijač-Dogadaj* na stranicama *Liber mundi*; ukoliko se ciklus ovog duhovnog događaja prestane dešavati na stranicama *džibrilijanske* svete povijesti, pod znakom *tanzila*, taj ciklus se produžava odvijati na stranicama *hidrovske* hijeropovijesti, u prostorima izuzetno njegovane viteške duše pod znakom *ta'wila*, i tako ukrug. Kao što još uvijek nije do kraja znano koja dubina i širina je *Ploče pomno čuvane* (*al-lawh al-mahfuz*), budući da uzlazno-spoznajni hod i duhovno *splavarenje* uzvodnim talasastim tokom svetopovijesne rijeke Riječi Božije još nije dovršeno niti je *izbistravanje* semantičkog dna svetopovijesne i hijeropovijesne rijeke Riječi Božije dočeto – vitez sufiske gnoze još uvijek nije prispio, u svom duhovnom putovanju, na najviši vrh *mističnog Sinaja*, nije se otisnuo s onu stranu planine *Qaf*, nije ušao u praroditeljski dom *Na-koja-abada* – jednako tako još nije znano kakve i kolike sve dimenzije duhovnog hrama i mističnog grada Božijeg u *'arifovoju* intimi mogu biti, jer u njegovu arhitektoniku još nisu utisnuti simboli i znakovi svih onih profila, slika i likova koje je razigrani Duh

Božiji otisnuo na negaženoj *snježnoj površi* Riječi Božije u njenom svekolikom svetopovijesnom oglašavanju i hijeropovijesnom izbistravanju snagom *ta'wila*. Stoga se za duhovno srce kao svjetlosni i osobni hram *salikov par excellence* i kaže da leluja, vrluda i giba se u rasponu nebesa i Zemlje (11), budući da se i svjetlovidno polje u rasponu uma/duha i duše viteza sufiskske gnoze stalno povlači čas prema duhu/umu, čas prema duši, ovisno o snaži utjecanja jednoga ili drugoga, budući da pod utjecajem ovoga dvoga nastaje duhovno središte koje zovemo duhovnim srcem i mikrokozmičkim hramom Božijim u nama; jednak tako kao što se pod utjecajem primordijalnog Pera (*qalam*) i svjetlosne tinte koja odande istječe oblikuje profinjeni i univerzalni sadržaj *Ploče pomno čuvane (al-lawh al-mahfuz)*, sadržaj tog univerzalnog hijerokozmičkog hrama, sadržaj tog preegzistnetnog *svekozmičkog srca* na čiju sliku je oblikovano srce Poslanika islama, Poslanika-Dovršitelja i *Punine* svih božanskih objava, (12) na jednak način je oblikovan duh Poslanika islama i punina božanske mudrosti, upravo na onaj način na koji način je i *Ploča pomno čuvana* punina nebeskog, metajezičkog sadržaja svih riječi Božijih koje su ikada otkrivene ademovskoj civilizaciji, nebeskoj i zemaljskoj, preegzistentnoj i postegzistentnoj. Duhovno srce sufiskog gnostika, oblikovano po obrascu i paradigmama srca Poslanika islama, leluja u svome nastajanju (*galube, inqilab, qalb*) - u pustopoljini koja dijeli duh i dušu vremenskim rasponom od *pedeset tisuća godina* - poput pramena vune u beskrajnem pustinjskom bespuću kojeg nose sudari vertikalnih vjetrova njegova duha/uma i horizontalni vjetrovi njegove duše/volje. (13) Najmuddin Kubra ga često uspoređuje sa vodom koja u svom toku poprima boju tla kroz koje protjeće, jer i duhovno srce, veli on, središte egzistencije i iskonskih značenja svekolikog svetojezičkog oblikovanja svjetova, stoga i ono, kao protok duhovnog i fizičkog bitka sufiskog viteza i kao čvorišni prostor mikrokozmičkog hrama kroz koji prolaze ponajbolji i najistrajniji hodočasnici i zaljubljenici u sjajne visove mističnog Sinaja, prima odraze idealne naravi stvari, riječi i značenja kojima se resi duh najnjegovaniјeg duhovnog potomka ademovske zemaljske civilizacije. (14)

Temeljna narav ili sama zbilja duhovnog srca-hrama sufiskog viteza, prema mišljenju Ruzbihan Baqli iz Shiraza, sasvim je nebeske prirode i nebeskog sadržaja satkanog od samog sadržaja božanskog gospodstva i vrhovništva. Taj srčani hram se temelji i počiva u životu

sjećanju Božijem, unutar samog kraljevstva božanskog vječno budnog Duha. (15) Duhovni prostor srcolikog ‘arifova hrama dijele četiri zastora ili koprene poredane jedna iza druge u pravilnim razmacima. Prvi zastor su prsa, mjesto podložničkog savezništva (*islam*), mjesto u kome se naslućuju prvi tragovi svjetla koje vodi Gospodaru svjetova, Zbilji nad zbiljama svim (39:22). Drugi zastor je srce (*qalb*) duhovni teatar u kojem svijetli svjetlost vjere, jer je upravo to onaj dio srčanog hrama u koji je Bog izravno upisao vjerujućem svjetlost vjere (58:21). Treći zastor predstavlja duhovno, unutarnje srce (*fu'ad*), prostrani šator od sastanka, mjesto posvjedočenja Zbilje (*al-haqqa*), prostor u kome srce ne poriče ništa od onog što bjelodano vidi (53:11). Četvrti zastor, napokon, predstavlja krajnje iznutarnje srce, najdublji prostor unutar srčanog hrama, svetinju nad svetnjama, sami *mihrab* hijerognoze (*shaghāf*), mjesto gdje se hijerognoza pretače u bezrezervnu, raspomamljenu ljubav, baš onu ljubav koju, kako veli Ahmad al-Ghazali, nije dobro niti preveć hvaliti a niti kuditi. U prostoru krajnje iznutarnjeg srca, u toj svetinji nad svetnjama ‘arifova srčanog hrama spadaju svi zastori s Lica Ljubljenoga, posve se razdire košulja *Jusufova* i bezlično i bezoblično lice Voljenoga se pokazuje “najljepšom prilikom”, u svjetlu samih značenja Imena Božjeg veličanstva (*asma' al-Galal*), ali sufjski vitez sada, prispiio na najsajniji i najviši vrh mističnog Sinaja, proživivši cijelo svjetlosno rodoslovje svoga duhovnog bitka i rasta od djelomičnog čovjeka (*insan juz'i*), primordijalnog čovjeka (*insan awwal*), duhovnog čovjeka (*insan ruhi*), do svjetlosnog čovjeka (*insan nurani*), čije lice sija svjetлом krajnje dosegnutog *ta'wila*, sjajem duha same Riječi Božije, motri okom *tahqīqa*, nepodvojivim i neporecivim vidom (*basar*) samog iznutarnjeg srca na čijoj uglačanoj površini zrcale sva značenja onih riječi što ih na svojoj negaženoj *sniježnoj površi* smiruje *Ploča pomno čuvana*. Tim činom, činom vlastitog *mi'raja* i prispećem u svetinju nad svetnjama srčanoga hrama ‘arif definitivno zasvođuje svoje duhovno zdanje i dovršuje svoju tekiju i hram Božiji usred vlastite intime. (16)

Ali ‘arifov duhovni hram nije još sasvim dovršen sve dok ne bude prerastao u duhovni grad, viteški zamak nastanjen jednodobno svjetlosnim, ognjenim i ilovačnim civilizacijama, civilizacijama koje revnuju izvornom nebeskom monoteizmu, civilizacijama čiju prethodnicu čine najnjegovaniji duhovni vitezi koji svojim

sunarodnjacima služe kao kažiputi prema duhovnom hramu ‘*arifa* - čovjeka Božijeg i samog *božanskog mikrokozmosa*, a oni sami prispajevaju u samu svetinju nad svetinjama tog duhovnog hrama. Ulazeći u svetinju nad svetinjama duhovnog hrama svjetlosnog čovjeka, ponajbolji sufiski vitezi su potom dužni raznijeti duhovne jeke ondje bjelodano raskrivene božanske hijerognoze, te same ljepote Duha Božijeg, svim duhovnim prostorima tog hrama i svim zastorima koji dijele taj prostor, kako bi profinjenu, svjetlosnu arhitekturu tog hrama prenijeli i prelili na cijeli svjetlosni grad ‘*arifove* intime, ili na svaki među mnoštvom svjetlosnih gradova u nama nad kojima ravnaju i čiji život unapređuju “sedam poslanika našeg bića”, (17) sedam duhovnih entiteta koji na sedam razina našeg duhovnog bitka utemeljuju i oblikuju sedam mističnih gradova u kojima svaki od njih ima svoju rezidenciju. Kao što su nekoć glasonoše Riječi Božje, osobito onih sedam glasonoša od odsudne svetopovijesne odluke, koje sada Semnani posuvraćuje, interiorizira i udomljuje u sedam subtilnih organa našeg bića, ovim mističnim gradovima i drugim svetogeografskim toposima donosili duhovne poruke pozitivnog slova božanske objave, tako sada najnjegovanjiji sufiski vitezi, zaodjeveni zelenom hidrovskom odeždom i s licem jednog od glasonoša Riječi Božje od odsudne svetopovijesne odluke, apostoli istinske hijerognoze ‘*arifovim* duhovnim gradovima donose skrivena značenja i skrivene poruke duha svih božanskih objava, interpretativnu puninu svih božanskih objava od ademovskih vremena do vremena Mekanskog Dječaka, do punine *qur’anske* objave. Svaki od rečenih sufiskih viteza nosi lik onog glasonoše Riječi Božje ovisno o tome na koji od sedam mističnih sinaja je uspio doći tokom svog iznutarnjeg, inicijacijskog, duhovnog hodočašća, u poretku koji zapodijeva sa Ademovim, Nuhovim, Ibrahimovim Davudovim, Musaovim, ‘Isaovim do Muhammedova mističnog Sinaja. Ono što su nekoć bila svetopovijesna, svetogeografska i svetojezička čvorišta *džibrilijanskog makrokozmosa*, tj. svetogeografski toposi, mjesta i gradovi u kojima je na osobit način sjajilo svjetlo božanske objave u smislu pozitivnih svetotekstovnih *tanzilata*, tako su sada unutarnji, duhovni, svjetlosni organi sedam poslanika našega bića u nama duhovni gradovi, gradovi istinske hijerognoze svojevrsna hidrovska čvorišta ka kojima dolaze i najskrovitije poruke božanske objave u smislu *ta’wilata* donose najbolji sufiski vitezovi kao bojovnici Božiji koji hode kraljevskim

putem hijerognoze (*ma'rifa*) i hijeroljubavi (*mahabba 'irfaniya*), a sufijska literatura ih često oslovjava pojmom *fata* ili *javanmardan*.

Neki drugi sufijski autori, za razliku od Semnanija, pribjegavaju drugoj vrsti naslova duhovnih ili mističnih gradova u nama ili u našoj razuđenoj i duhovno krajnje profiliranoj *arifovskoj intimi*. Tako, primjerice, Suhrawardi govori o tri osobna duhovna ili smaragdna grada u nama: *Jabarsi*, *Jabalqi* i *Hurqalyi*. (18) Ova tri mistična grada su tri konture ili tri sjajna središta '*arifova* mikrokozmičkog hijerokozmosa (*mundus imaginalis*, *malakut*) od kojih se prvo, *Jabalqa* nalazi na krajnjem orijentu tog mikrokozmičkog hijerokozmosa i predstavlja sami *mundus archetypus*, dok je *Jabarsa* mikrokozmički grad na krajnjoj zapadnoj strani '*arifova* mikrokozmičkog hijerokozmosa i predstavlja neku vrstu međusvijeta u kojem prebivaju duhovi koji su već napustili zemaljsku egzistenciju sada već porušena '*arifova* zemaljskog grada. *Hurqalya* je mistični grad smješten na krajnjem sjeveru '*arifova* mikrokozmičkog hijerokozmosa, i on predstavlja neku vrstu sjevernog pola, luminoznu noć u kojoj uskrsavaju sve predvječne forme nekoć očitovanih a sada kroz eshatološko-soteriološki ethos ponovo vraćenih realiteta božanskom Načelu, samom Vrelu Života, onom što jest *Dator Formarum* (*Wahib asl-suwar*), Podaritelj svakog oblika. Za razliku od mističnog grada *Jabalqe*, čiji su stanovnici čiste svjetlosne forme, stanovnici mističnog grada *Jabarse* su jednodobno svjetlosne i osjenčene forme nekoć zemaljskom egzistencijom uvjetovanoga bitka. Glede stanovnika mističnog grada *Hurqalye*, ondje prebivaju čiste duhovne forme Riječi Božije i njenog ukupnog sadržaja koji je ikada odjekivao svetopovjesnim vremenima i svetogeografskim prostranstvima od adamovskih do muhammedanskih vremena, a potom do eshatoloških vremena skrivenog Imama Mehdija. (19)

Prevrednujemo li simboliku ova tri mistična grada u simboliku '*arifove* iznutarnje osobnosti i duhovne fizionomije, tad nema druge već da u gradu *Jabarsi* prepoznamo lice '*arifove* duše, zemlju *Zulejhe* '*arifova* bića, zemlju sužanjsku, u gradu *Jabalqi* lice '*arifova* uma/duha, *Jusufovu* zemlju '*arifova* bića, zemlju slobode, a u gradu *Hurqalyi* lice '*arifova* sasvim uglačanog srca, *Ya'qubovu* zemlju '*arifova* bića, zemlju tuge i sjete. Ako je *Jabarsa*-duša '*arifov* osobni duhovni grad, *Jabalqa*-duh njegov osobni, iznutarnji hram, tad je

Hurqalya-srce ‘arifova rodna gruda, njegov praroditeljski dom, njegov *Na-koja-abad*, njegov *Pak-e stan*, domovina njegova nebeskog ega, njegova duhovnog dvojnika, njegova *alter-ega*, njegova gospodara koji bđije nad njegovim osobnim hramom, njegovim osobnim gradom i njegovom osobnom iznutarnjom zemljom, zemljom čiste svjetlosti (*Terra lucida*). (20) Duhovno hodočašće svakog od ova tri grada, koja pohodi ‘arifova duša kao neumorni *homo viator* u njemu, to hodočašće nije drugo doli sama egzistencijalna povijest *salikove* duše, njena hijeropovijesna drama i dramatično izbavljenje iz njene mikrokozmičke kripte, izbavljenje iz njenog zemaljskog hrama, izlazak iz egzistencijalnog izgona i zatočenja u hramu pozitivnog slova i jarmu pozitivnog zakona egalitarne religioznosti. Njen dramatični hod u izbavljenju se dešava u samom *salikovu* tijelu koje je *labirint* ondje zatočene duše, a krajnji cilj te egzistencijalne pustolovine je nastojanje da se stigne u središte tog *labirinta*, u čvorišni prostor te trošne *ilovačne hiže* u kojoj se nalazi vrelo života u čijoj bistrini *salik* treba da ogleda svoje lice i u tom licu prepozna *svoga gospodara* ili *svoga imama*, svog *purpurnog andela* ili svoju savršenu narav, svoju nebesku priliku profiliranu i oblikovanu na sliku svoga gospodara, imama i na sliku duha objave koji joj je slan po *džibrilijanskom* i *hidrovskom* svjetlu, kako bi pod tim svjetlom rasla na plodnom tlu duhovnog srca i u svojoj krajnjoj egzistencijalno-sapijencijalnoj izvijenosti urodila plodom čiste hijerognoze, plodom vizionarske mudrosti, *zrelim maslinovim plodom* u čijem sjajnom nektaru, ni istočnom niti zapadnom, zrcali se lice tog duha u kojem duša prepoznaće svoga gospodara i svoga imama, jer ondje prepoznaće svoje vlastito lice kao svoje drugo ja, kao svog nebeskog dvojnika, kao svoju idealnu i preegzistentnu pasliku koja je na sebe preuzela teret odgovornosti za preegzistentni savez (*al-mithaq*) sa svojim gospodarom. Jer ko u svome licu tad ne uspije prepoznati lice svoga gospodara ili svoga imama, taj i ne posjeduje lice, taj je bez lica zauvijek ostao. Rušeći svekolike forme svog zemaljskog hrama i zemaljske gradove *salikova* propadljiva tijela (*tashakkulat*) u kojima prebivaju nasilnički žitelji, *salikova* duša uskrsava iz jedne hijerokozmičke forme u drugu, snagom osvojenih gradusa hijerognoze, tog krajnjeg ploda povijesti vlastitog samoosvješćenja, i u konačnici zadobiva svoje andeosko lice koje se jedino kao takvo može ogledati u ogledalu srca i umiti se vodom zahvaćenom sa vrela života.

Bjelodano ogledanje duše u ogledalu srca i jasno prepoznavanje njenog preegzistentnog, andeoskog lica posve jednakog licu njenog gospodara i njenog imama, gospodara duha Riječi koja joj je poslana kako bi se duša *hidrovskim puteljkom* te Riječi umjela vratiti na Vrelo Života, svojoj iskonskoj i netaknutoj prirodi, svom gospodstvenom i andeoskom licu, koje ne samo da je sada dostoјno primiti naslov andeoskog lica nego je dostoјno da bude oslovljeno - jer ono to sada jest - '*arifovim* vlastitim hramom i gradom, njegovom svjetlosnom zemljom, nekoć izgubljenim rajem, '*arifom* kao takvim, ali je također dostoјno da bude proglašeno i gospodarem ljudske vrste (*rabb al-naw' al-insani*) i imamom završnog *muhammedansko-mehdijevskog* hijeropovijesnog *aiona*. Suhrawardijsko kazivanje u inicijacijskom romanu *Kazivanje o zapadnom izgonstvu* to na nedvojben način posvjedočuje, jer se iz njega vidi da, kada *salik-duša* u svom egzistencijalnom samoizbavljenju stigne na najviši vrh posljednjeg mističnog Sinaja i ondje sretne *svog andela*, svoju savršenu prirodu, svoga imama u smislu *dozrela maslinova ploda*, ona sama sobom sada postaje taj *purpurni andeo*, taj imam i taj dozreli plod koji, poput *svjetlećeg grada na gori*, ostaje da sija i pokazuje put nadolazećim hodočasnicima koji su krenuli u potragu za izgubljenim praroditeljskim domom, u domovinu sveljubećeg *Lica Božijeg*, u središte raznobojnog *ružičnjaka* prema *crnoj ruži* u kojem *ružičnjaku* svaka nanovo oživljena i do najviše samosvijesti odnjegovana i uzdignuta duša sama sobom postaje *džibrilom* '*arifova vlastitog bića* i *hidrom* '*arifova vlastita bića*, tj. licem i naličjem, svetopovijesnim podnevljem i hijeropovijesnom luminoznom ponoći *muhammedanskog aiona* i muhammedanskog univerzalnog i bespremačnog (*fardiya*) Logosa. (21) A ta duhovna založba i poputbina je po sebi dostatna da '*arif* na njoj u sebi sagradi vlastiti duhovni hram u kojemu se smiruju svekoliki svetopovijesni svetilišni oblici, svekolika svetopovijesna i hijeropovijesna arhitektonika Riječi Božije, ali da jednodobno sagradi i osobni duhovni, mistični grad, *glosolalski grad* svega naroda Božijeg, sa nebeskom *Ka'bom* u njegovu središtu, gdje svaka duša živa, ma kojem svetopovijesnom vjerozakonu revnovala, pronalazi svog egzistencijalno-sapijencijalnog uklona i u sveopćem *mysterium liturgicum*-u jasno prepoznaće bogoslužne odjeke svog vlastitog životnog egzorcizma.

Bilješke:

1. O svjetlosnom čovjeku i svjetlosnim fotizmima kod Najmuddina Kubra v. H. Corbin, *L'Homme de lumiere dans le soufisme iranien*, Paris 1971, pp. 30, 93; usp. H. Corbin, *Temple and Contemplation*, New York-London 1986, pp. 1-54; *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris 1958, pp. 161-210.
2. H. Corbin, *En islam iranien*, IV, Gallimard, Paris 1972, pp. 410-416; usp. H. Corbin, *L'Homme et son ange*, Fayard, Paris 1984.
3. Ne treba posebno niti isticati da pročelnici svakog od dvanaest *tariqata* u islamu svjedoče kako put do *haqiqata* nužno vodi kroz *shari'at*; uzvodno duhovno hodočašće i putovanje - *ta'wil* vodi kroz silazno-spuštajuću rijeku *tanzila*; put do hijerognostičke *jezgre* vodi preko hijerokozmičke *lјuske*...
4. Qadi Sa'id Qommi, *Kitab asrar al-hajj*, fol. 182 i 182 b; usp. Mulla Sadra Shirazi, *Le Livre des penetrations metaphysiques (Kitab al-masha'ir)* (Bibl. iranienne, vol. 10, Adrien-Maisonneuve, Paris 1964, p. 167 i dalje; H. Corbin, *The Configuration of the Temple of the Ka'ba as the Secret of the spiritual life*, u *Temple and Contemplation*, pp. 183-262.
5. U smislu onog poslaničkog predanja: "Vidio sam svoga Gospodara pod najljepšom prilikom..."
6. S tim u vezi pogledati rukopisno djelo Qadi Sa'id Qommija *Sharh Kitab al-Tawhid*, m.s., Mashad, posebice njegovo tumačenje *hadisa* o "Bijelome Oblaku" (m.s. 34 b i dalje), potom paragraf 5,V H. Corbinova djela *En islam iranien*, IV, pp. 170-201. Posebnu pozornost pokloniti inicijacijskom kazivanju o "Bijelome Oblaku" u rečenom Corbinovu djelu, pp. 150-170.
7. Aluzija na ono poslaničko predanje: "Ne obuhvaćaju Me ni nebesa niti Zemlja, ali Me obuhvaća srce mog predanog sluge."
8. Vidi H. Corbin, *L'Homme de lumiere dans le soufisme iranien*, Paris 1971, pogl. IV, V, pp. 149 i dalje; usp. 'Alauddawla Simnani, *Tafsir*, m.s. 1047, nacionalna biblioteka Firdawsi u Teheranu, prijepis iz 1010 H., proslov, fol. 2b.
9. Ibn 'Arabi, *Tarjuman al-ashwaq*, uz engleski prijevod R. Nicholsona, London 1911, p. 67.
10. *Metaphysical Bible Dictionary*, Unity School of Christianity, Unity Village, N.Y., USA 1931, p. 116.
11. 'Ayn al-Qudat Hamadani, *Kitab al-Tamhidat*, Teheran:Danishgah 1341/1962, 146.

12. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA, 1975, pp. 213-227.
13. Ahmad Sam'ani, *Rawh al-arwah fi sharh asma' al-malik al-fattah*, Teheran 1368/1989, 298-299.
14. Najm al-Din Kubra, *Die Fawa'iḥ al-Gamal wa Fawatiḥ al-Galāl des Nagm ad-Dīn Kubra*, priredio F. Meier, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957, arapski tekst 7.
15. Ruzbihan Baqli, *Mashrab al-arwah*, priredio N.M. Hoca, Istanbul:Edebiyat Fakultesi Martabasi, 1974, 152-153.
16. Ruzbihan Baqli, *Risalat al-quds*, priredio J. Nurbakhsh, Teheran: Khanaqah-i Ni'matullahi, 1351/1972, 67-68; usp. 'Abd al-Razzaq Kashani, *Istilahat al-sufiya*, na margini Kashanijeva djela *Sharh manazil al-sa'irin*, Teheran:Ibrahim Larijani, 1315/1897-98, 167-168.
17. 'Alauddawla Simnani, *Tafsir*, 1010 H. (m.s. 1047), nacionalna biblioteka u Firdawsi u Teheranu; usp. *Kitab al-'urwa al-wuthqa*, m.s. Mashhad, Hikmat 203, fol. 118-118a; Ibn 'Arabi, *Fusus al-hikam*, priredio A. 'Affifi, Beirut:Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946, u cijelosti.
18. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Teheran-Paris 1961, pp. 127-131; *Terre celeste et corps de Resurrection*, Paris 1960.
19. Vidi H. Corbin, *En islam iranien*, IV, pp. 346-390. Ondje Corbin ukazuje i na neku drugu metageografsku topografiju u smislu mističnih hramova, gradova i zemalja sukladno interpretativnoj teozofskoj tradiciji duhovnog islama u šiizmu.
20. Suhrawardi al-Maqtul, vidjeti *Kazivanje o zapadnom izgonstvu*; Pjev Džibrilova krila i *Vade-mecum* u H. Corbin, *L'Archange empourpre – Quinze traités et recits mystiques*, Fayard, Paris 1975, pp. 221-265; 265-289; 289-319; usp. Ruzbihan Baqli, *Le Jasmin des fideles d'amour (Kitab abhar al-ashiqin)*, Teheran-Paris 1958.
21. V. Ibn 'Arabi, *Fusus al-hikam*, *al-kalima al-muhammadiya*.

ARIF- THE MAN OF LIGHT AS A TAKYA AND THE TOWN OF GOD WITHIN US

Summary

Professor Rešid Hafizović, PhD

The paper under the above title deals with the man of light (*'arif*) as a Qur'anic theme of luxurious Sufic literature as well as a spiritual entity by whose power and by the means of glorious peaks of Sufic hiero-genesis the face of a perfect man (*homo viator*) in every meaning of the word is being created in the crossroads of pilgrims' space.

The main aim of the text is to point out the inevitable possibility that every living Muslim soul is predisposed by the might of Divine Intention to develop into a true temple and a perfect town of Divine Spirit within us, against whose walls every positive history is destroyed, and within which, the hiero-history as an anti-history of anti-philosophy and anti-philosophy of anti-history *par excellence* begins to happen.

RECEPCIJA DRUGIH RELIGIJA U KLASIČNIM MUSLIMANSKIM DJELIMA

Prilog proučavanju muslimanske *Historije religija*

Dr. Adnan Silajdžić, vanredni profesor

Islam je prije i iznad svega religija. Međutim, za razliku od, primjerice, kršćanstva, on u predmodernim vremenima nije imao status izolirane religije. On se bio suočio sa svim velikim religijskim tradicijama čovječanstva, s izuzetkom šintoizma i religija američkih Indijanaca: "sa kršćanstvom i judaizmom na mjestu svog nastanka, zoroastrijanizmom, maniheizmom i vjером Mitre u Perziji, šamanizmom koji je u svom azijskom obliku sestrinska religija šintoizma i indijanskih religija Sjeverne Amerike, u Srednjoj Aziji i Mongoliji, domorodačkim afričkim religijama južno od Sahare i naravno, hinduizmom i budizmom u Indiji i istočnoj Perziji".¹ Njegova historija temeljno je determinirana plurireligioznim svjetom. Tu činjenicu poentira i Qur'an afirmirajući ideju jedinstvenog nebeskog objavljenja kroz povjesno vrijeme koje se zove svetom poviješću ili hijeropoviješću, preko nepretrgnutog niza glasonoša uvijek i jedino monoteističke Riječi Božje, sve do završnice Objave, tj. sve do qur'anskog razdoblja Riječi Božje i svetopovijesne misije Poslanika islama, koja je započela u Mekki, a završila u Medini, upozoravajući, također, na određene interpolacije koje su se tokom religiozne

¹ Vidi, S.H.Nasr, "Izazov življenja u multireligijskom svijetu", *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Pravni Centar-Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo, 1996., 26.

povijesti dogodile, tj. na religiozni pluralizam *Abrahamovskog svijeta*. Uz povijesni proces akulturacije islama u prostore velikih tadašnjih civilizacija, kao i intelektualne razmjene sa drugim religioznim narodima ta činjenica će u bitnome doprinijeti razvoju *Historije religija* među muslimanima.

Čuveni al-Biruni već stoljećima svjedoči da izučavanje religija može i treba da među ljudima razvija osjećaj razumijevanja i uvažavanja. Na tim idejama muslimani su kroza cijelu svoju povijest gradili njima svojstvenu kulturu dijaloga. Iako čuveno djelo o *Indiji* spomenutog gaznevijskog učenjaka predstavlja vrhunac komparativnog proučavanja religija, ono, ipak, nije bilo, kad je riječ o prvim stoljećima muslimanske duhovnosti, usamljen slučaj. Veoma rano islam je pokazao veliki interes spram drugih religijskih učenja i njihovih kulturnih tradicija. Njihova kritička valorizacija bila je dvostruko motivirana: zbog toga što je, s jedne strane, islamu više negoli drugim religijama inherentan put znanja i zbog toga što se islam smatra posljednjom objavljenom religijom, odn. sintezom svih dotadašnjih vjerskih tradicija, zbog čega klasična muslimanska religijska misao nije mogla zaobići niti i jedan oblik znanja koji je muslimanima u to vrijeme bio poznat, odn. koji im je prethodio. Naročito judaizam i kršćanstvo budući su oni bili one divergentne tačke naspram kojih islam artikulira svoje struktурне razlike.²

Ali i naspram drugih tzv. nebiblijskih religija sa kojima su muslimani bili u doticaju od Arabije preko Irana pa sve do Indije. Brojna arapska i perzijska djela svjedoče da su muslimane podjednako interesirali brahmanizam Indije i mazdeizam Irana, maniheizam i misterijski sabeizam, kršćanske doktrine i orientalni Jevreji. Kao rezultat toga interesiranja pojavit će se veliki broj djela koja za suvremenu muslimansku interreligijsku odnosno dijalošku komunikaciju imaju nesumnjivu povijesnu, kulturološku i sociološku punovažnost. Zahvaljujući pozitivnom iskustvu drugih religija i njihovih kulturnih tradicija islam je tokom svoje višestoljetne povijesti

² Islam je "središnja zajednica" (*ummatan wasatan*) dok se sljedbenicima Knjige poručuje da " Ibrahim nije ni židov ni kršćanin". Usp. *Qur'an*, 2, 143; 3, 67. Riječ je, prema al-Rāziju, o muslimanskoj zajednici koja zauzima poziciju između krajnosti koje su svojstvene kršćanima i Jevrejima. Usp. *Tafsir*, Kairo, 1938., t.4, 109.

omogućio muslimanima najširi mogući susret sa nemuslimanima lišavajući ih na taj način iskušenja teološkog ekskluzivizma koji, nažalost, ima impresivnu tradiciju.

Takva djela se mogu podijeliti u tri kategorije. Prije svega treba spomenuti tzv. *literaturu* sa puno borbenog i natjecateljskoga naboja. Riječ je o djelima u kojima se pobijaju ili odbacuju sugovornikova stajališta, te polemičkim dogmatičkim dijelovima koje nalazimo u literaturi *kalama*, *tafsira* itd. Tu je, zatim, manji broj djela koja predstavljaju više ili manje simbiozu muslimanskih tradicionalnih doktrina i temeljnih postulata drugih religioznih i duhovnih sistema učenja poput hermeticizma, neoplatonizma, zoroastrijanizma, mazdeizma itd. Ibn Ḥazmova (u.456./1064.) djela su najistaknutija kada je riječ o prvoj, a Suhrawardijeva (u.587./1191.) kada je riječ o potonjoj kategoriji. Na kraju treba spomenuti veći broj deskriptivnih djela u kojima se osjeća intelektualna razmjena muslimanskih učenjaka sa učenjima starodrevnih religija. Rečena djela ili pojedini fragmenti tih djela obrazuju ono što bismo mogli označiti muslimanskom *Historijom religija*. Prije nego li predstavimo neka od njih nužno je kazati nekoliko riječi o njihovim vrstama.

I. VRSTE DJELA

U prvu vrstu spadaju dokumenti koji su sačinjeni, u širem značenju te riječi, od kazivanja ili izvješća. Još od samih početaka muslimanske historije kod Arapa je bio razvijen prirodni osjećaj značitelje za druge i drugačije religijske i civilizacijske svjetove, izazvan prije svega življnjem među raznolikim narodima koji su ušli u sastav islamske države, neslućenim perspektivama dalnjih osvajanja te iskazima stranaca koji su dolazili iz udaljenih i nepoznatih krajeva. Pomorska trgovina ubrzala je te procese i otvorila neka nova pitanja. No, sam Qur'an je već bio skrenuo pažnju muslimanima na druge religiozne zajednice koje su prethodile islamu. Stečena iskustva muslimani su sa do tada nevidenim elanom artikulirali u formi izvješća ili kazivanja (*akhbar*). Nekada su spoznaje ili iskustva preuzimali više ili manje neposredno od njihova autora koji je bio u kontaktu sa pripadnicima drugih religija. Obično su autori prelazili

istočne granice iranskoga platoa kako bi se obavijestili o znanstvenim, kulturnim i civilizacijskim postignućima drugih. Ako se radilo o običnom putniku, njegova izvješća bila su posvećena egzotičnim stvarima, kao što su *Akhbar al-Sin wa-l-Hind*³, a ako je, pak, riječ o geografu, njegov odnos prema tim stvarima bio je precizniji. Za razliku od njih povjesničari su ovdje ili ondje poduzimali osobna zapažanja i podrobija izlaganja obogaćujući time svoj doživljaj drugih religija.⁴ Jer povijest, odn. "duhovno" putovanje kroz vrijeme nije moguće zamisliti bez upoznavanja obredoslovne i religiozne prakse drugih. Prisustvo rituala moguće je pronaći, primjerice, kod Mas'udija u formi kazivanja koja se odnose na prošle događaje.⁵ Autor pojedine tradicije samo usvaja i kompilira bez njihova skraćivanja, iskriviljavanja ili "obogaćivanja". Riječ je o usmenoj komunikaciji sa jednim od članova određene religije. U djelima koja su nam na raspolaganju on ostavlja dojam vanredne upućenosti osobito u starodrevne knjige muslimana, ali i drugih naroda.

U svakom slučaju, djela o drugim religijama posjedovala su dvije konstantne karakteristike. Prije svega, ona su se temeljno bavila životom i običajnom praksom pojedinih društvenih grupa. U tom sklopu naglasak je, dakako, stavljан na zakone i rituale onih vjerovanja koja su bila počela blijediti. S druge strane, budući je temeljna svrha tih djela bila općenito predstaviti jednu ili više društvenih grupa, religija je tu bila poentirana kao element ukupne socijalne ili kulturne prakse. Zbog toga nam izvješća pružaju više podataka negoli je to nužno za istinsko izučavanje religija.

U drugu vrstu izvješća ubrajamo *maqālāte*. U klasičnoj arapskoj kulturi ova riječ označava, gledom na neki doktrinarni problem, afirmaciju koja je izložena u formi kraće teze. Literatura *kalāma*, koja se po naravi bavi takvim tezama, o tome govori na jedan manje indirektan način. Među najpoznatije autore valja ubrojiti al-Ash'arija,

³ Riječ je o izvješćima sa pomorskih putovanja između Sirafa i Cantona sačinjena oko 237/851. Priredio i preveo J. Sauvaget, *Relation de la Chine et de l'Inde*, Paris, 1948.

⁴ Usp. Maqdisi, *al-Bad' wa-l-ta'rīkh*, Paris, ed. Huart, 1889, t.1, 62. On, primjerice, iznosi osobna iskustva khurramizza, duhovnih potomaka Bābaka koji su živjeli u sjevernome dijelu planina Zagros. *Ibid.*, Paris, 1907., t. 4, 31.

⁵ al-Mas'udi, *Akhbār al-zamān*, usp. *al-Fihrist*, 145.

al-Matūridija i naročito 'Abd al-Jabbāra (svetrojica pripadaju IV. ili X. stoljeću). Naime, u njima se, prije negoli se prijeđe na njihovo pobijanje ili odbacivanje, izlažu doktrine pojedinih škola učenja gledom na općenita pitanja kao što je, primjerice, stvaranje svijeta. Budući je jedinstvo Božije (*tawhīd*) bilo osnova klasičnog muslimanskog mišljenja, te da su protivnici skoro uvijek bili optuživani za iznevjeravanje temeljnih načela jedinstva Božjeg, oko tog pitanja ponajprije su se bila grupirala raznolika religijska učenja koja su kasnije bila objektivno izlagana i kritički opservirana.

Razvoj muslimanskog mišljenja, odn. *kalāma* doveo je do pojave takvih djela, a ona čine neku vrstu kataloga raznolikih dogmatičkih razmišljanja i doktrinarnih grješaka. U najvećem dijelu tih knjiga (nažalost, samo neka od njih su dospjela do naših ruku),⁶ tretiraju se ponajprije raznoliki tokovi ranomuslimanskog mišljenja a zatim religiozne i filozofiske ideje koje su strane islamu. Shahrastāni je već primijetio⁷ da su u sačinjavanju takvih djela bile korištene dvije metode. Jedna postupno tretira fundamentalna pitanja ili teme specificirajući svaki put poziciju raznolikih sekti ili religija: takav metod je, prema našemu mišljenju, najbliškoj *kalāmu*. Druga usmjerava pažnju na različite religiozne grupe i razvija za svaku od njih osnovne doktrine, a manje cjelinu odgovora na pitanja koja su interesirala muslimane: takav metod primjenjuje spomenuti al-Shahrastāni; on napose karakterizira djela pod naslovom *al-milal wa-l-nihāl*. Njegovo djelo te vrste je, zacijelo, najbolje i najpoznatije. Međutim, mi posjedujemo druge, istog⁸ ili različitih naslova kao *Bayān al-adyān* Abū l-Ma'ālija (na persijskome jeziku sačinjen 485./1092.). Njihov plan i njihova dužina mogu prilično varirati. No, zajednički im je cilj da u zahvaćanju religioznoga fenomena budu cjelovita.

⁶ O muslimanskim sektama imamo na raspolaganju samo *al-Maqālāt-wa-l-fīraq* od Al-Qummija (umro 301./914.) i *Maqālāt al-islamiyyīn* od Abū l-Hasana al-Ash'arija (umro 324./935.). Nažalost, do nas nisu dospjela djela poput *Maqālāta* od Ja'fara b. Harba, Zurqāna, Sa'ida, al-Nashija, al-Akbara i naročito Abū 'Isāa al-Warrāqa (umro 247./861.) i al-Mas'ūdija (umro 345./956.).

⁷ Shahrastāni, *Milal*, t.1, str. 10., 11. 13 ss.

⁸ Primjerice, *Al-Milal wa al-nihāl* od al-Bagdādija, prva verzija je konciznija od njegova *Farqa*, objavljen od strane A.Nadera, Beyrouth, 1970.

Shahrastāni u prvim kao i u posljednjim recima svoje knjige⁹ dva puta afirmira izučavanje doktrinarnih mišljenja ljudi cijelog svijeta (*maqālāt ahl al-ālam*). Ovdje je važno uočiti stalnost riječi *maqālāt*. Ona nas podsjeća da nije bilo potpunoga prijekida između *milal* djela i nauke *kalāma*. Atmosfera koja je bila prisutna u kalāmu (*'ilm al-kalām*) osjećala se u stanovitoj mjeri i u spomenutim djelima. Kasnije će muslimanska religiologija (znanost o religijama) pronaći svoje mjesto u enciklopedijama ili enciklopedijskim djelima.¹⁰ Potonja će, zacijelo, zamijeniti djela *milal*, preciznije takvu vrstu djela koja uostalom neće trajati veoma dugo. Međutim, ona će uspijevati pronaći novu hranu ili sadržaje u krajištima islama, odn. u umnogostručenim kontaktima sa Crnom Afrikom, Turcima i Mongolima, Indijom i Indonezijom. Doista, mnogo će razloga utjecati na suprotni smjer: slabljenje mu'tazilijskoga elana, intelektualna rezistencija dualista, politička i kulturna dekadencija. No, iako neki mogu pomisliti da je izučavanje religija u kasnijim stoljećima počelo blijediti, njegovo integriranje i kondenziranje unutar formalnog, odn. školskog muslimanskoga mišljenje bivalo je sve očitije.

Bez namjere da se ozbiljnije bavimo njihovim socio-historijskim kontekstom, ovdje ćemo donijeti samo nekoliko fragmenata iz triju klasičnih djela budući su za naš predmet više nego znakoviti. Ta djela nam omogućavaju da steknemo uvid u cjelovitu panoramu razvoja religijskog fenomena kroz ljudsku povijest historijski, religijski, kulturno i civilizacijski, počevši od prvih tragova ljudske religioznosti unutar ozbiljenog ljudskog iskustva pa sve do kraja srednjega vijeka.

II. *KITĀB AL-MATHĀLIB*

Da bismo ilustrirali prijelaz od konkretnih "izviješća" prema hladnim enciklopedijskim manualima ovdje donosimo dva prijevoda (teksta prijevoda). Prvi je preuzet iz neobjavljenoga al-Kalbijevog djela

⁹ *Milal*, t.1., str. 1, 1. 8 I str.6, 1.2; t. 2, 1311, 1.2.

¹⁰ Primjerice, *Mafātiḥ al-'ulūm* od Khawarizmija, *Tabaqāt al-umam* od Sa'ida, *Jāmi' al-'ulūm* od Rāzija. Nužno je napomenuti Ibn al-Murtadā budući je njegov doprinos izučavanju muslimanskih doktrina sastavni dio obuhvatnijih djela koja su o tome napisana.

Mathālib al-'Arab,¹¹ najvećeg autoriteta o preislamskim Arapima. Ova vrsta djela (*mathālib*) ili djela o "nedostacima"¹² je jedna od najstarijih u literarnoj produkciji Arapa, jer je možemo pratiti unazad barem¹³ do Ziyāda b. Abīha (153/622-673.), no, ona će se početi naročito razvijati krajem drugog stoljeća po H. Za ovu vrstu literature vezujemo posebno sljedeće autore: 'Allān al-Shūbī,¹⁴ al-Haytam b. 'Adī,¹⁵ i Hishām Ibn al-Kalbī (umro oko 204/820 godine). Djelo potonjeg čini najbolji primjer korištenja "tradicija" i spada među najstarija djela te vrste.

*O ONIMA KOJI SU BILI MAZDEJCI, ŽIDOVI, KRŠĆANI I "ZANDAQA"*¹⁶

Al-Haytham b. 'Adī¹⁷ nas izvještava, preko 'Abd al-Wahhāba b. Mujāhida, njegova oca¹⁸ i Ibn 'Abbāsa¹⁹ da je kršćanstvo bilo prisutno među pripadnicima Rabī'a, Ghassān i dijelu plemena Qudā'a, a judaizam među pripadnicima Himyar, Banū Kināna, Farasān, Banū al-Hārith b. K'ab i Kinda plemena.

¹¹ Prema manuskriptu koji se čuva u Kairu, Dār al-Kutub pod oznakom *adab* red. brojem 9602. Prema Fuadu Sezginu, *Geschichte des arabischen Schriftums*, Leiden, 1967., t. 1, str. 270, u Bagdadu postoji još jedan rukopis ovoga djela.

¹² O toj vrsti literature vidi, I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. 1, Halle, 1889., str. 190-194; prev. Stern. *Muslim Studies*, t. 1. London, 1967., str. 171-179.

¹³ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, izd. Flugel, str. 89, 1. 10 (prev. Dodge, New York, 1970., str. 193.); F. Sezgin, op. cit., t. 1, str. 261.

¹⁴ *Fihrist*, str. 105; Sezgin, t. 1, str. 271.

¹⁵ *Fihrist*, str. 99, 1. 24. (prev. Dodge, str. 217; Sezgin, t. 1, str. 272). Al-Haytama je umro oko 207/822.

¹⁶ Tekst počinje ovako: *Bāb fī man kānat al-majūsiyya wa-l-yahūdiyya wa-l-nasrāniyya wa-l-zandaqa*. (fol. 54 v0).

¹⁷ Povjesničar Arapa (207/822); usp. natuknicu Ch. Pellata u E.I.

¹⁸ Abū l-Hajjāj Mujāhid b. Jabr al-Makkī (104/722), jedan od najstarijih komentatora Qur'āna; usp. al-Ziriklī, *al-Ā'lām*, 2. izd., Kairo, t. 6, str. 161.

¹⁹ Abū l-'Abbās 'Abdallāh b. 'Abbās otac qur'anske egzegeze, usp. Sezgin, t. 1, str. 25-27.

Neki pripadnici plemena Banū Tamīm bili su sljedbenici mazdeizma, primjerice: Hilāl al-Tamīmī, al-Aqra' b. Hābis al-Mujāshi'i,²⁰ 'Abdallāh al-Tamīmī, Abū Sūd, pradjed Wakī'a b. Abī Sūda,²¹ Zurāra b. 'Udus Abū Hājib.²²

S druge strane, među qurayšijama je bilo onih koji su isповijedali maniheizam. Takvi su, primjerice, bili: 'Uqba b. Abī Mu'ayt,²³ Ubayy b. Khalaf,²⁴ al-Nadr b. al-Hārith, Munabbih i Nubayh, dvojica al-Hajjājovih sinova,²⁵ al-'As b. Wā'il²⁶ i al-Walīd b. al-Mughīra.²⁷ *Mujāhid je rekao: "Upitao sam Ibn 'Abbāsa: "Kako to da su oni postali manihejci?" On je odgovorio: "Zbog trgovine su stigli u Hīra, i tamo su susreli kršćane koji su ih tome podučili!"*

U panorami religioznih ideja koje su bile karakteristične za predislamske Arape spominju se, kao što smo vidjeli, *mazdeizam* i *zandaqa*. Ovdje treba istaknuti da se kazivanje o potonjima (riječ je dvosmislena jer označava vrlo često i manihejce) upotpunjuje sa dva kasnija teksta koja su u cjelini slična gore prezentiranom. Riječ je o jednome paragrafu Ibn Qutaybe (u. 889.) koji je sačinjen pod naslovom "Religije Arapa u vrijeme jāhilijje"²⁸ i pet redaka koje je dao napisati Ibn al-Murtadā.²⁹ S druge strane, sedam *zindiqa* Ibn al-Kalbijā nači će se četrdeset godina kasnije u istome poretku, samo sa kraćim

²⁰ Usp. Ibn Hajar al-'Asqalānī, *al-Isāba*, Kalkuta, 1856, 114 : "Ibn al-Kalbī izvještava da je on bio dualist prije nego je postao muslimanom".

²¹ Usp. Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-kubrā*, t. 7/1, Leiden, 1915, 46. On donosi hadis u kome stoji..."prema precima Banū Tamīm, prema Abū Sūdu koji je čuo Poslanika da kaže..."

²² Usp. Zirikli, *op. cit.*, t. 3, 75.

²³ Riječ je o jednom od zarobljenika na Bedru. Usp. Zirikli, t. 5, 36.

²⁴ Ubayy b. Khalāf b. Wahb b. Hudhāfa b. Jumah ubijen u bici na Uhudu. Bio je prisni prijatelj (nadim) ranije spomenutog Mu'ayyata. Usp. Ibn Habīb, *al-Muhabbar*, Haydarābād, 1942., 108.

²⁵ O dvojici braće koji su poginuli na Bedru v. Zirikli, t. 8, 221, 323.

²⁶ *Ibidem.*, t. 4, 11.

²⁷ *Ibidem.*, t. 9, 144.

²⁸ Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, Göttingen, izd. Wustenfeld, 1850, 299., Kairo, 1934, 266.

²⁹ Ibn al-Murtadā, *Kitāb al-milāl wa l-nihāl*, izd. Mashkūr, 1338., 124.

komentarima, kod Ibn Habība³⁰koji je, bez sumnje, iskoristio svoga prethodnika provjeravajući njegove iskaze.

III. TEKST 'ABD AL-JABBĀRA

Kao i u većem broju djela iz oblasti *kalāma* i u 'Abd al-Jabbārovom³¹ Mugniju (*al-Mugni*) nalazimo nekoliko poglavlja u kojima se tretiraju doktrine drugih religioznih naroda. Logička strogost i metodička preciznost koje karakteriziraju ovoga poznatog mu'tazilijskog učenjaka rezultirale su time da se raznoliki religiozni sadržaji nađu skupa u jednoj, doista, izvanrednoj knjizi. Tim sadržajima autor posvećuje oko 160 stranica koje imaju svoje nesumnjivo opravdanje: one tvore normativni diskurs i paradigmatsku argumentaciju protiv osporavatelja jedinstvo Božije. Knjiga je podijeljena na nekoliko dijelova. U prvome dijelu se izlažu, a zatim kritički odbacuju učenja dualista koji umjesto Jednoga naučavaju postojanje dvaju bogova. Drugi dio se bavi mazdeizmom i on predstavlja samo dodatak prвome poglavlju. U trećemu dijelu, "Diskurs protiv kršćana", 'Abd al-Jabbār nastoji dokazati da kršćanstvo afirmira postojanje ne dvaju nego triju bogova.³² Potom se govori o sabejcima koji vjeruju u sedam astralnih božanstava. Na kraju se u zasebnom diskursu izlažu i mnogobožacka učenja predislatamskih Arapa.³³

³⁰ Muhammad b. Habīb, *al-Muhabbar*, Haydarābād, 1361/ 1942., 161.

³¹ Qādī l-qudāt Abū l-Hasan 'Abd al-Jabbār b. Ahmad al-Asadābādī rođen je u području Hamadana oko 932., a umro u Reyyu 1025. g.

³² Tim pitanjem će se nešto kasnije sustavno pozabaviti čeveni al-Yuwaynī u svome apologetskome djelu *Šifā' al-galīl fī bayāni ma waqa' fī l-tawrāt wa l-injīl min al-tabdīl*, Beyrouth, 1968.

³³ Lažnih idopokloničkih božanstava je nebrojeno mnogo, od kojih Qur'ān označava ili imenuje barem osam: Qurejšjsko trojstvo (Qur'ān 53, 19) i pet idola Nuhova naroda (Qur'ān 71, 23). 'Abd al-Jabbār u tekstu daje aluziju na prvi i citira drugi spomenuti qur'anski ajet. Usp. *Al-Mughnī*, Kairo, 1965., t. 5, 152-159.

DISKURS PROTIV KRŠĆANA (KRŠĆANSKO UČENJE O BOGU)³⁴

Pozivajući se na svoga učitelja Abū 'Alija al-Jubbā'īja³⁵ on naglašava da svi kršćani, osim maloga broja, vjeruju da je Bog Stvoritelj svijeta i da je Stvoritelj onaj koji živi i govori: Njegov život je duh koga oni nazivaju Duhom Svetim;³⁶ Njegov govor je znanje (*'ilm*). Među njima ima i onih koji tvrde da je Božiji život Njegova snaga ili moć.³⁷

Oni, također, tvrde da su Bog, Njegova Riječ i Njegova Moć vječni i da je Riječ Sin Božiji.³⁸ Prema njima, Riječ je Krist koji se očituje u ili po tijelu koje bijaše na zemlji.

Oni se, međutim, razilaze kada je riječ o onome čime se sve Krist oslovjava. Prema nekima, on je Riječ i tijelo (*jism*), budući su oni neodvojivi. Za druge, međutim, Krist je Riječ, ali nije tijelo, odn. tijelo koje ulazi u postojanje,³⁹ jer, tvrde oni, Riječ postade tijelom kada se zače u Mariji i kada se očitova ljudima.

'Abd al-Jabbār dalje ističe da svi kršćani vjeruju da je Riječ Sin Božiji i da je Otac onaj čiji su Duh i Riječ. Oni naučavaju da su sve troje samo jedan Bog (*ilāh wāhid*) i jedan Stvoritelj i da su sve troje samo jedna supstancija (*min jawhar wāhid*).

³⁴ *Ibidem.*, 80.

³⁵ Jedan od utemeljitelja mu'tazilizma u Basri. O njegovim radovima v. D. Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie de Jubbā'ī", *Journal Asiatique*, t. 264 (1976), 277-332.

³⁶ Usp. *Mt* 28, 19; *Mk* 12, 36; *Lk* 10, 21; *Iv* 20, 22; *Dj* 2, 4 itd.

³⁷ *Qudra* - ova arapska riječ korespondira grčkoj riječi *dynamis*, koja prema Bibliji karakterizira Duha Svetog. Usp. *Lk* 24, 49; *Dj*, 10, 38.

³⁸ *Wa-anna l-Kalima hiya l-Ibn* (str. 80, 1.8.). Ovdje i u nastavku teksta 'Abd al-Jabbār će ustvrditi da je riječ *kalima* ženskoga roda, ona je uostalome ženski supstantiv, ali da je kršćani prihvataju kao riječ muškoga roda kada se njome označava Krist, druga božanska osoba.

³⁹ *Muhdat*. - riječ je o frekventnom tehničkom terminu klasičnog muslimanskog teologiskoga mišljenja.

A. Učenja zajednička trima temeljnim crkvama

Znaj, veli Abd al-Jabbār, da razmatranje kršćanskih doktrina podrazumijeva nekoliko predmeta. Nužno je načiniti razliku između onih dogmata oko kojih se oni slažu, odn. razilaze. Tri najpoznatije kršćanske religiozne grupacije su jakobiti, nestorijanci i melkiti.⁴⁰ Dakako, postoje i druge kršćanske religiozne zajednice, starije i novije od ovih, koje se razlikuju od triju gore spomenutih.

Sada ćemo izložiti temeljne doktrine oko kojih se slažu tri spomenute grupe. Bog (*ilah*) stvoritelj je jedna supstancija i tri hipostaze.⁴¹ Jedna hipostaza je Otac, druga je Sin, a treća Duh Sveti. Sin je Riječ. Duh je život.⁴² Otac, to je Vječni koji je živ i koji govori. Tri hipostaze su u supstancialnom smislu jednake, a u hipostatskom različite.⁴³ Sin je rođen od Oca, a Duh Sveti proizlazi iz Oca i Sina. Sin nije sin Očev po rođenju, nego na način na koji riječ proizlazi iz intelekta,⁴⁴ ili toplota iz vatre, ili sunčeva svjetlost iz sunca. Oni se slažu još i u tome da je Sin osoba⁴⁵ koju nazivaju Kristom, da se ta osoba očitovala ljudima, da je raspeta i ubijena.

B. Razilaženja oko trinitarne dogme

Oni se, kada je riječ o trinitetu, razilaze u slijedećih nekoliko tačaka:

⁴⁰ *Al-Malik*: Basilijus, Bizantijski Imperator. Oni se u literaturi najčešće nazivaju kao *al-malkāniyya*. Utemeljitelji dvaju drugih spomenutih crkava su Jakov Bar Addai (u. 578.), čija su učenja odbačena na Koncilu u Kalcedonu 451. i Nestorije (u. 451.) čije učenje je odbačeno na Koncilu u Efesu 431.

⁴¹ *Aqānīm*.

⁴² Usp. *Iv* 3, 55; *Rim* 8, 2.

⁴³ *Muttafiqa fī l-jawhariyya, mukhtalifa fī l-uknūmiyya* (str. 81).

⁴⁴ *Ka-tawallud al-kalima min al-aql*, usp. str. 102.V., Allard et Troupeau, *Epître sur l'Unicité et la Trinité*, Beyrouth, 1962., 47.

⁴⁵ *Al-shakhs*. O tome, Allard et Troupeau, op. cit., 4; G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris, 1975., 248.

1. Jedni tvrde da su hipostaze identične supstanciji, odn. da je supstancija identična hipostazama. Ovu hipotezu zastupaju jakobiti i nestorijanci. Postoje neki ljudi koji takvu hipotezu pripisuju i melkitima.⁴⁶ Drugi tvrde da je, prema melkitima, samo supstancija koja ima tri hipostaze (*dhū thalāthat aqānīm*) vječna i da su hipostaze identične supstanciji, međutim, supstancija je različita od hipostaza. Oni naučavaju⁴⁷ da su hipostaze jednostavna, a ne složena supstancija.
2. Oni se, međutim, razilaze oko same definicije hipostaza. Za jedne, riječ je samo o kvalitetima ili osobinama,⁴⁸ za druge o osobama.⁴⁹ Ima i takvih koji vjeruju da su hipostaze samo aspekti i atributi. Kao da kažu: samo jedna supstancija, tri kvaliteta i tri osobe.
3. Druga divergencija. Jedni tvrde da su hipostaze različite kada je riječ o hipostazi, a da su jednake kada je riječ o supstanciji. Drugi govore:⁵⁰ Mi ne tvrdimo da su one različite nego da su one jednake, odn. jedinstvene onda kada su samo jedna supstancija.⁵¹
4. Još jedna divergencija. Prema jednima, svaka hipostaza posjeduje život, govor (*nutq*), božanstvo. Takvo stajalište zastupaju neki nestorijanci. Drugi, međutim, tvrde da, ukoliko se svaka razumijeva odvojeno, hipostaza ne posjeduje ni božanstvo, ni život niti govor.

⁴⁶ Prema našim saznanjima, tvrdnja 'Abd al-Jabbārova je tačna.

⁴⁷ U ovoj frazi, odn. paragrafu doista se radi o melkitima, ali se mora reći da takvo što vjeruju i naučavaju svi kršćani.

⁴⁸ Ovdje je upotrijebljena riječ *al-khawāss*, plural od *khāssa*, koja prevodi grčku riječ *idiotēs*. 'Abd al-Jabbār se ovim pojmom bavi na 100. stranici. Rečeni pojam odigrao je veoma važnu ulogu u latinskoj skolastici. Tako, primjerice, Sv. Toma Akvinski u *Summa theologiae*, Ia p., qu. 40, identificira božanske Osobe sa kvalitetima.

⁴⁹ *Askhās*, plural od *shakhs*. Ova arapska riječ nesumnjivo prevodi grčku riječ *prosōpā* (plural od *prosōpon*).

⁵⁰ Ovo dijalektičko vrdanje ili uzmicanje samo je echo verbalnih kontroverzi. Pored teškoča koje su inherentne kršćanskoj trinitarnoj dogmi, primjetno izvrđavanje implicirano je riječju *mukhtalifa* koja možda i nije najsjretniji izbor. U posljednjem dijelu individualitet (*shakhsiyā*) ekvivalentan je hipostaticitetu (*uqnūmiyyā*).

5. Slijedeća divergencija. Jedni tvrde da je Riječ znanje, a drugi da se za "Riječ" želi reći da je znanje i da je tako označena budući da se znanje očituje po govoru (*nutq*). Postoje i takvi koji smatraju da Riječ i znanje nisu znanje. Uostalome, prenosi se da je, prema jednome od njih, Duh snaga ili moć.
6. Posljednja divergencija. Neki među njima zastupaju stajalište da su hipostaze različite jedna od druge. Tako su, primjerice, Božje znanje i život različiti od Njega samoga. Međutim, prema drugim kršćanima, hipostaze su identične supstanciji i nisu različite od nje,⁵¹ premda ona posjeduje, ukoliko je hipostaza, narav koju ne posjeduje ukoliko je supstancija. U tom sklopu kršćani prave usporedbu božanske supstancije i ugljenja: kada ugljen postane žeravica, premda on ne mijenja svoju narav, on, ipak, stječe kvalitet kojega nije imao dok je bio ugljen.

'Abd al-Jabbārov *Diskurs* obuhvata tri plana. On ponajprije sumarno izlaže temeljna kršćanska učenja (pog. 1, str. 80.), a potom kritički osporava trinitarnu dogmu (pog. 2, str. 86.) i doktrinu o inkarnaciji (pog. 3, str. 114.) U nastavku se zadržava na dvjema krupnim kristološkim temama: o jedinstvu Krista gledom na volju i supstanciju. S tim u vezi on razlaže pitanje da li u Kristu postoje dvije različite volje (melkiti- pog. 4, str. 117.), jedna božanska volja (jakobiti- pog. 5, str. 119.) ili, pak, samo ljudska volja (nestorijanci- pog. 6, str. 121.), odn. da li se jedinstvo postiže po načelu miješanja (nestorijanci- pog. 7, str. 123.), nenastanjenosti (melkiti- pog. 8, str. 126.) ili načelu unifikacije dviju supstancija (jakobiti- pog. 9, str. 137.). Svoj Diskurs o kršćanima završava kritičkim odbacivanjem Kristova obožavanja (pog. 10, str. 146.). Širina i tehnička kompleksnost 'Abd al-Jabbārovih adversarija ne dozvoljavaju nam ovdje ni prijevod niti njihovu religijsku, historijsku i konceptualnu analizu. Sadržaji koji su ponuđeni u *Diskursu* bez ikakve sumnje zavređuju našu posebnu pažnju. Zbog toga ćemo se u nekom od narednih brojeva ovoga Zbornika 'Abd al-Jabbārovim proučavanjem kršćanske teologije na Orijentu posebno pozabaviti.

⁵¹ *Wa laysat ghayrahū*, usp. 82, 96, 145.

IV. MATORIDI I MANIHEIZAM

Već smo rekli da su se muslimani rano intelektualno - polemički suočili i sa tzv. neobjavljenim religijama među koje, zacijelo, ubrajamo i maniheizam. Jedan od najreprezentativnijih predstavnika ranomuslimanskog doktrinarnog i dijaloškog suočenja sa maniheističkom religioznom filozofijom bio je Al-Imām 'Alam al-Hudā Abū Mansūr Muhammad b. Muhammad al-Maturidi al-Samarqandī (u. 944.). Takav al-Maturidijev diskurs ima svoje nesumnjivo povijesno i kulturno opravdanje budući da je, s jedne strane, polemičko mišljenje, čiji je spomenuti autor bio jedan od najistaknutijih predstavnika desetoga stoljeća, bilo sastavni dio kalāma (*ilm al-kalām*) i budući da potječe iz Samarqanda, s druge strane. U vrijeme al-Maturidija najistaknutiji predstavnici maniheizma, nakon progona u Bagdadu, svoje sjedište prenose u Samarqand.⁵² O razvijenosti maniheističke filozofije u to vrijeme u Samarqandu svjedoče nešto kasnije dva autora.⁵³ Ne čudi onda što su se temeljne maniheističke filozofske ideje našle na stranicama glasovitog al-Maturidijevog djela *Kitāb al-tawhīd*.⁵⁴ Pored sumarne informacije o maniheizmu u djelu nalazimo interesantna, klasičnom argumentacijom posredovana razmatranja o porijeklu svijeta, načelima svjetla i tame, njihovoj ulozi unutar maniheističke filozofije itd. Ovdje ćemo donijeti nekoliko fragmenata iz njegova spomenutog djela u kojima on, prema temeljnim metodičkim zahtjevima klasične muslimanske polemičke literature, ponajprije izlaže maniheistička učenja, a potom ih argumentirano osporava.

⁵² Vidi Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, izd. Flügel, Leipizig, 1871-1872., 338. Usp. Fr. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, 1974., 184.

⁵³ Jedan od njih je čuveni al-Birūnī, *al-Athār al-bāqiya 'an al-qurūn al-khāliya*, Leipizig, 1878., str. 208.= zbornik *Afshār*, str. 206. Drugi je nepoznati perzijski autor (372./982.) koji je napisao *Hudūd al-'ālam min al-mashriq ilā l-maghrib* (= zbornik *Afshār*, str. 481, preveo V. Minorsky, London, 1937., 113.), koji spominje postojanje maniheističkog manastira (*khāngāh*) u Samarkandu.

⁵⁴ V. izd. Fathalah Khuleif, Bejrut, 1970.

ODGOVOR MANIHEJCIMA⁵⁵

Manihejci drže da stvari u njihovom aktualitetu potječu iz mješavine svjetla i tame. Oni su razdvojeni: svjetlo je gore na nebu, beskonačno usmjereno prema četiri osnovne tačke, a tama je dolje na zemlji. Pa ipak, i jedno i drugo završavaju tamo gdje se susreću. Tama zarobljava svjetlo.⁵⁶ Oni se miješaju i takav proces rezultira nastankom svijeta.

Svako ima pet vrsta (*ajnās*): crvenilo, bjelinu, žutu boju, crninu i zelenilo. Sve ono što iz svake vrste pripada supstanciji svjetla je dobro (*khayr*), a ono što pripada supstanciji tame jeste loše (*šarr*). Jednako tako, svaka ima pet čula: sluha, vida, okusa, mirisa i dodira. Ono što osjeća ili prima svjetlo je dobro, a ono što prima tamu je loše.

I svjetlo i tama posjeduju duh. Duh svijeta tame naziva se *Hummāma*. On je živ i stvara svijet radi zarobljavanja svjetla u tami. Svjetlost nije obdarena senzibilnošću,⁵⁷ *Hummāma* jeste.

Svaka od dvaju supstancija se vraća svome mjestu (*hayyiz*). Uostalome, tvrdi se da je ono gore čisto i netaknuto, a ono dolje u neredu i pometnji. Lahkoća i težina respektivno pripadaju naravi svjetla i tame: ono što je lahko podiže se, a ono što je teško trajno se spušta ili pada. Na kraju, one se oslobođaju jedna druge nakon što su bile pomiješane...

A. Svijet je vječan⁵⁸

Ako se njihovo učenje valjano istraži, veli al-Māturīdī, lahko se mogu uočiti kontradikcije čije odbacivanje nikako ne može biti dovedeno u pitanje. Dovoljno je samo prokomentirati neke njihove iskaze.

⁵⁵ *Kitāb al-Tawhīd*, 157...

⁵⁶ *Ibid., fa baghat...’ala l-nūr*, 159.

⁵⁷ Tj. ona gleda ili zapaža "jedan čisti život (*tāhira*), odvojen od potkupljive i prljave materije, usp. ’Abd al-Jabbār, *op. cit.*, 11.

⁵⁸ *Kitāb al-tawhīd*, 34.

Prema njima, dva se načela (svjetlo i tama), prvotno razdvojena, miješaju, a svijet je posljedica njihova miješanja ili spajanja. Svijet je očito stvoren, budući da je odvojenost prethodila njegovu nastanku. Dva načela ne tvore još ono što se naziva svjetom. Prema njima, svjetlo i tama su dvije kontrarne supstancije koje bijahu svaka na/ u svome mjestu. Prebivalište svjetla je svo svjetlo i dobro (*khayr*), a tame sva tama i loše (*šarr*). Vječnost svijeta se osporava takvom afirmacijom, a posebno sljedećom maniheističkom tezom: svjetlo, kada vidi da tama prodire u njega i kada se sa njim pomiješa, stvara svijet da bi se svjetlosne čestice oslobodile čestica tame. Prema tome, svijet je vječan, iako sam sebe uvodi u postojanje (*muhdath*) nakon što je miješanjem dvaju načela bio stvoren (*mukawwen*)! Takvo što je besmisленo.

B. Protiv dvaju principa⁵⁹

Manihejci, odn. dualisti razilaze se gledom na sami proces miješanja. Jedni ga pripisuju tami, a potom se opet razilaze. Prema jednima, miješanje je slobodni čin (*fī'l*) tame. Drugi, pak, takvo što ne prihvataju nego drže da se ona rasprostire ili širi po naravi:tama je gusta i teška, svjetlo je fino i bistro, svjetlo zapada u tamu⁶⁰ i na taj način se događa proces miješanja. Međutim, drugi takvo što pripisuju svjetlu.

Sve je to samo puka tlapnja. Znaju li oni to? Božanstvo ne može pripadati niti i jednome od dvaju principa, jer oni manifestiraju slabost i neznanje, a svijet je znak Stvoritelja koji posjeduje moć, znanje i mudrost.⁶¹ Ostaje, dakle, da dva temeljna maniheistička načela predstavljaju samo sastavni dio svijeta kao cjeline.

S druge strane, budući da niti i jedan nije sposoban proizvesti rečeni akt, posve je jasno da se ne radi o dvama slobodnim agensima,

⁵⁹ *Ibid.*, 35.

⁶⁰ *fa yaqa'a fīhā*, 35.

⁶¹ U tom sklopu al-Māturidī koristi klasični dokaz Božje opstojnosti "recipročnoga sprječavanja" (*at-tamānu*), koga također koriste, primjerice, 'Abd al-Jabbār, al-Ash'arī, al-Rāzī i dr.

nego o dvjema posljedicama. Među brojne dokaze koji dokazuju da je stvoritelj svijeta Jedan možemo navesti i ovaj: u svijetu ne postoji stvar koja je supstancialno dobra, tako da ona nikada ne postaje loša u bilo kojemu aspektu, ili supstancialno loša, tako da nikada ne postaje dobra u bilo kojemu smislu. Nakon svega izloženoga, ne može se odbaciti tvrdnja da su te stvari djelo Jednog i Jedinstvenoga Stvoritelja....

Al-Māturīdī će u svome djelu dualističko učenje zahvatiti daleko šire. Unutar dualističke kosmogonije i ontologije on će kritički razmotriti fenomen transkosmičke lokalizacije dvaju načela (svjetla i tame, str. 157), superiornosti tame nad svjetлом (str. 158.), doktrinu miješanja i razdvojenosti (str. 159-162), zatim pitanje "rodova" i njihove percepcije (str. 162.) itd. Mi se ovdje nećemo baviti naznačenim aspektima budući da oni prevazilaze okvire zadane teme. Naša je namjera bila pokazati da je i al-Māturīdī još u ranom periodu razvoja muslimanskoga mišljenja dao svoj puni doprinos izučavanju drugih religijskih tradicija omogućivši na taj način svestraniji razvoj znanosti o religijama, koja će u kasnijim kulturnohistorijskim epohama doživjeti svoj procvat, odn. sistematičnu razradu (al-Ghazālī, al-Shahrastānī, Ibn al-Jawzī, al-Rāzī, Ibn Abi l-Dām, al-Jurjānī, al-Qalqashandī i dr).

ZAKLJUČAK

Naš tekst je imao cilj da čitatelja podsjeti na nužnost uspostavljanja veze između izučavanja islama i znanosti o religijama. Željeli smo upoznati naše domaće čitatelje sa izuzetno bogatom islamskom literaturom o neislamskim religijskim tradicijama, budući se ta činjenica u zapadnjačkim akademskim krugovima obično prešuće. Iako ne omogućavaju potpuniji uvid u druge religije, prezentirani fragmenti su, po našem mišljenju, sasvim dostačni za upoznavanje temeljnih teorijskih iskustava ranomuslimanske *Historije religija*. Tim prije što klasični muslimanski autori kroz svoja djela pouzdano svjedoče o drugim religijskim i filozofijskim tradicijama, štaviše, neka od njih predstavljaju jedino vrelo za njihovu kakvu takvu povijesnu i doktrinarnu rekonstrukciju. Ovdje će biti dovoljno

poentirati, primjerice, Ibn Nadīma, al-Māturīdija i njihovo intelektualno posredovanje maniheizma, al-Bīrūniјa i njegov diskurs o hinduizmu, al-Shahrastānija i njegovo razumijevanje mazdeizma, 'Abd al-Jabbāra, al-Ash'ariјa, al- Juwayniјa i njihov doprinos izučavanju judeo-kršćanstva. Navedeni tekstovi imaju svoju nesumnjivu sociološku i povjesnu punovažnost jer predstavljaju nezaobilazan izvor za razumijevanje muslimanskog srednjevjekovnog društva, s jedne strane, i povijesti međureligijskoga doktrinarnoga dijaloga na Orijentu, s druge strane. Intelektualno suočavajući svijet islama sa drugim religioznim univerzumima, oni su ostvarili dinamične i nadasve originalne rezultate zauzimajući značajno mjesto unutar povijesti religija. Kao takvi, oni su danas izuzetno važni za *modernu religiologiju, religio perenis* kao i za suvremenu kulturu *interreligijskog doktrinarnoga dijaloga*.

RECEPTION OF OTHER RELIGIONS IN CLASSICAL MUSLIM WORKS

Summary

Adnan Silajdžić, PhD

The aim of this paper is to remind the reader to the necessity of establishment of connection between study of Islam and religious studies in general. We wanted our home readers to get familiar with the extremely rich Islamic literature on non-Islamic religious traditions, having in mind that this fact is constantly being suppressed in western academic circles.

Although they do not enable a fuller insight into other religions, presented fragments quite sufficiently show basic theoretical experiences of early-Muslim *History of Religions*. All the better that the classical Muslim authors, through their work, incontestably testify about other religious and philosophical traditions, even more, some of them represent the only source for their so-so historic and doctrinal reconstruction. It will be quite enough to point out some of them, namely Ibn Nadim, and al-Maturidi, and their intellectual mediation of Manicheism, al-Buruni and his discourse on Hinduism, al-Shahrastani and his understanding of Mazdaism, al-Jabbar, al-Asha'ri and al-Juwayni and their contribution to the study of Judeo-Christianity.

The cited texts have their positive sociological and historical validity because they are unavoidable source for understanding of medieval Muslim society on one side, and history of inter-religious doctrinal dialog on the Orient on the other. Intellectually confronting the world of Islam with the other religious universes they have gained

dynamic and above all original results and thus have taken significant place in the history of religions. As such they are today extremely important for *modern religiology*, *religio perenis* as well as for contemporary culture of *inter-religious doctrinal dialog*.

IBN RUŠD I PITANJE O VREMENITOSTI SVIJETA

(qidam al -'ālam / قدم العالم KOD AL - ĢAZĀLIJA

Mr. Orhan Bajraktarević, predavač

Zar Onaj koji je stvorio nebesa i Zemlju nije kadar da stvori njima slične? Jeste, On sve stvara i On je sveznajući; i zaista On može, kada nešto hoće, samo za to rekne: "Budi!"- i ono bude.

Pa neka je hvaljen Onaj u čijoj je ruci vlast nad svim, Njemu ćete se vratiti!"

Kur'ān, 36, 77-83.

Polemika o vječnosti svijeta, njegovoј pespočetnosti i beskonačnosti ili nastalosti u vremenu i konačnosti predstavljala je jedno od bitnih pitanja spora i neslaganja između *falāsifa* (filozofa) i *mutakallimūn* (teologa) unutar arapsko-islamskog srednjovjekovnog mišljenja.¹

1 Savremena islamska misao sklona je upotrebi sintagme 'islamsko mišljenje' koja objedinjuje i nadrasta tradicionalno iskustvo pojmove teološko i filozofsko. Vidjeti: Z. N. Mahmūd, *Ru'ya islāmiyya*, al-Qāhira, 1987. U tom kontekstu mislimo da je neke (posebno srednjovjekovne) termini i pojmove teško prenijeti u naš jezik a da ne izgube na značenju te ih koristimo i u originalu (ili u blaže modificiranoj formi koja zadržava izvornost značenja). Na tu činjenicu upozoravaju i S. van den Bergh i M. Bouyges, vidjeti, M.M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, str. 18. Tako na primjer, termin *mutakallimūn* označava predstavnike prvih dijalektičko-spekulativnih ili teološko-filozofskih škola u islamu, jednu vrstu islamskih teologa; u daljem tekstu; *mutekelim*, mn. *mutekelimi*).

Mutekelim smatra da je samo Bog objave vječan a da je svako biće u svijetu - pa i sam svijet - nastalo, tj. stvoreno u vremenu: utoliko on odbacuje teoriju o vječnosti/nevremenitosti svijeta.²

Arapsko-islamski filozofi helenističke orientacije Al-Kindī, Al-Farābī, Ibn Sīnā, a kasnije Ibn Ṭufayl, Ibn Rušd i dr., pod jakim uticajem Aristotela stajali su na pozicijama mišljenja prvog učitelja: preuzeli su dominantno grčko filozofsko učenje o vječnosti svijeta i tvrdili, također, da je svijet vječan.³

Oni, međutim, povezuju aristotelovske i neoplatonističke elemente mišljenja i u duhu (raznolikosti tumačenja) kur'ānske objave govore o vječnosti svijeta kao o vječnom stvaranju (svijeta), stvaranju koje neprekidno proizilazi iz Boga.

Čini se da je ovo pitanje upravo najviše zaokupiralo Al-Ġazālija u *Tahāfutu* te ga podvrgava temeljitoj i svestranoj analizi i istraživanju na samom početku djela; istovremeno on, kao mutekelim time priznaje da je to jedno od najtežih i najopasnijih pitanja za religiju unutar pomenutog teološko - filozofskog spora.

Al-Ġazālī navodi i razmatra četiri temeljna filozofska dokaza⁴ o vječnosti svijeta, analizira ih jedan po jedan, razgrađuje, osporava i kritički ustvrđuje kako oni, zapravo, ništa ne dokazuju. Ibn Rušd će, filozofskom kritikom kao 'kritikom kritike' preispitati ovu Al-Ġazālijevu polemiku i preuzeti na sebe ulogu svojevrsnog 'filozofskog arbitra' između navedenih filozofskih, odnosno Al-Farābijevih i Ibn Sīnāovih neoplatonističko-

2 Opće značenje termina *qidam* jeste vječnost. Unutar pojma vječnosti Aristotel razlikuje bespočetnost (*al-azali, a part post, The Indestructibile*) i beskrajnost/beskonačnost (*al-abadi, a parte ante, The ungenerated*). The notes of S. van den Bergh on the English translation of *Tahāfut Al Tahāfut*, Vol. 2, p. 1.

3 Aristotel je tvrdio da svijet nije postao i da neće propasti, stoga je u oba smisla vječan. Vidjeti: *O nebu*, Beograd, 1990, I, 1 i 3, 10, 12; II, 1, 3; str. 5-40.; *Fizika*, Zagreb, 1987, III, 4,6,7, str. 65-78.; IV, ll, 12, 13, 14, str. ll2-127; *Metafizika*, Beograd, 1971, XII, 6, str. 323-326.

4 Prvo, dokazivati znači dokazivati nekome; u mnogim slučajevima zacijelo i sebi samome: no i u tom slučaju kao drugome. U svakom slučaju, mora mi se činiti da s obzirom na toga drugog imam nekakvu prednost ili prevlast: i to zacijelo ne u apsolutnom smislu, već ukoliko i on ima izvjestan stav o doćišnoj stvari. G. Marcel, *Od neprihvaćanja do zaziva*, Zagreb, 1984, str. 190-191.

aristotelovskih⁵ i Al-Ġazālijevih *aš'arijsko-dijalektičkih* tvrdnji i stavova. I mada će dosljedno i argumentovano braniti filozofske stavove o vječnosti svijeta, sam će, osporavajući teoriju emanacije i navodeći dokaze Božije egzistencije, ostati isključivo na poziciji teorije o vječnosti (nastanja/stvaranja) *prve materije*.

1. Mogućnosti samouspostavljanja Božije volje: prvi uzrok, aktivni činilac i volja

a) Filozofski stav

Bog nije, prvo, egzistirao u nemogućnosti da svijet izvede iz neegzistencije u egzistenciju da bi zatim, sam po sebi, zadobio tu mogućnost, kao što ni svijet nije prvo egzistirao bez mogućnosti egzistencije u vremenu da bi zatim stekao tu mogućnost: ukoliko je dakle, egzistencija svijeta nešto što je nastalo i što ima svoj početak u vremenu nakon što nije postojalo, niti van vremena niti u vremenu, to je stoga što to u početku nije bilo predmet Božije volje i htijenja pa je, potom, to postalo. Međutim, može li se dopustiti stanje u kome Bog jednu određenost ne želi, da bi zatim zaželio da ona bude? To nije moguće iz dva razloga: prvo, tada se u njemu dogodila promjena a On je Savršen i kao takav bez mogućnosti ikakve promjene u sebi, i drugo, to bi pretpostavljalo neki 'princip prevage' (*muraġġih*) koji bi omogućio *nastajanje u vremenu* nakon što ga nije bilo. Ne postoji nikakva mogućnost uspostavljanja tog principa jer, ko bi njega uspostavio? I zašto bi to

5 Al-Farābī u djeli *Kitāb al-ġam'* u trinaest tačaka nastoji oko objedinjavanja Aristotela i Platona; na početku svake tačke on prvo istakne njihove medjusobne razlike u mišljenjima: "U to spada i pitanje o svijetu i njegovu nastanku u vremenu; ima li on Tvorca kao svog aktivnog uzroka ili nema? Aristotel smatra da je svijet vječan a Platon da je *nastao u vremenu muhdat*. Istovremeno on ističe kako Aristotel o vječnosti svijeta ne govori baš izravno nego u kontekstu drugih odredjenja i temetizacija. Tako ne primjer, " u *Topici* njegov cilj nije pitanje o svijet, kada natukne i o vječnosti svijeta, nego složeni silogizam i njegove premise ". Al-Farābī, *Kitāb al-ġam' bayna ar-r'yay al-hakimayn*, 1986, str. 100-102.

bilo u jednom određenom vremenu a ne prije ili poslij toga vremena?⁶ (Shema br. I)

Iz prethodno iskazanog nesumnjivo proizilazi da je Božija volja vječna, dakle - i svijet je vječan.⁷

Mogućnost al-imkān (الإمكان) spram aktivnog činioca
al-fā'il (الفاعل) i onog pasivnog *al-munfa'il* (المنفع)

Aktivni činilac *al-fā'il* (الفاعل) Trpilac *al-munfa'il* (المنفع)

Mogućnost djelovanja, <i>imkān al-fī'l</i> (امكان الفعل)	Mogućnost primanja, <i>imkān al-qubūl</i> (امكان القبول)
Ne zahtijeva izvanjski 'princip prevage'	Zahtijeva izvanjski 'princip prevage'

Shema br. 1

b) Stav Al-Ġazālija

Al-Ġazāli kritički pobija navedene filozofske stavove i dokaze kroz dvije vrste opovrgavanja;

a) prvo, on postavlja pitanje šta bi, zapravo, bilo ono što bi one mogućavalo nastanak svijeta u vremenu iz vječne Božije volje, pa nastavlja: "Čime pobijate onoga koji tvrdi da je svijet nastao u vremenu Božjom voljom koja je, sama po sebi, iziskivala egzistenciju svijeta u onom vremenu u kome ju je upravo i dobio; da je njego-

6 TF, 80, 81, 94, 96.

7 Pojam *mogućnosti* jedan je od temeljnih Aristoteovih pojmove. On ga određuje na sljedeći način: "A pod mogućnošću ja podrazumijevam ne samo onu koja se smatra uzrokom promene u drugoj stvarnosti, ili u istoj stvarnosti uzetoj kao drugoj , nego upšte svaki uzrok koji stvara kretanje ili mirovanje". I ona je data u sklopu svrhe, svrhovitosti, pa nastavlja: " U stvari živa vide ne zato da bi imala mogućnost da vide , nego imaju mogućnost da vide da bi videla." Navedeno prema: V. Jokić, *Uvod u filozofiju*, Titograd, 1983, str. 128.

va neegzistencija trajala do određene i svrsishodne granice do koje je jedino i mogla trajati; da je egzistencija svijeta otpočela tada kada je i otpočela...⁸ Šta onemogućava (jedno) ovakvo mišljenje i uvjerenje; ima li u ovom i ovakovom uvjerenju kakve nerazboritosti ili proturječnosti?"⁹

b) Drugo, on odbacuje vječnost svijeta kroz nemogućnost beskonačnosti brojeva: stav o vječnosti svijeta upućuje na konstante kretanja kao kruženja nebeskih sfera koje su, u tom slučaju, bez ikakvog brojnog ograničenja. Kako će tada, na primjer, broj Sunčevih i broj Saturnovih kruženja biti beskonačan kada se zna da sfera Sunca učini jedan krug za godinu a sfera Saturna za trideset godina? Kako ova dva (različita) broja mogu biti beskonačna kada je jedan od drugoga manji za trideset puta?¹⁰

c) Stav Ibn Rušda

Ibn Rušd je u suglasnosti sa Ğazālijem u tvrdnji da prouzročeno (u nastanku) može biti udaljeno od/izvan volje uzroka ali on smatra da nije udaljeno od aktivnog djelovanja samog tog uzroka. U tom slučaju Božije djelovanje, kao uzrok svijeta jeste vječno, pa je prema tome i sam svijet vječan. (Shema br. 2)

Što se tiče Al-Ğazālijeva stava o nemogućnosti beskonačnog broja, u smislu da bi jedan mogao biti veći od drugog, Ibn Rušd odgovara da ne postoji mogućnost usporedbe i odnosa između dva beskonačna broja.¹¹

Tako kruženje Sunčeve sfere nije trideset puta veće od kruženja Saturna, niti je kruženje sfere Saturna trideset puta manje od kruženja Sunca kao što ne postoji ni kruženje dviju nebeskih sfera

⁸ Egzistencija *wuġūd* se dijeli na "nastalo u vremenu" *hādiṭ* i "vječno" *qadīm* i ona je propadajuća. 'Nastalo u vremenu' označava biće *mawġūd* nakon nebića *'adam*; a 'vječno' označava biće kome nije prethodilo nebiće. Al-Ğazālī, *Maqāsid al-falāsifa*, str. 141.

⁹ TF, 96; NF, 84.

¹⁰ TF, 99; NF, 89.

¹¹ TT, 82-83; NN, I7-I8, I, 27-28.

koje bi bile izjednačene, jer, jednostavno, odnos kao takav postoji samo između dva konačna broja.

Stepeni aktivnog činioca *marātib al-fā'il* (مراتب الفاعل)

Aktivni činilac kao priroda <i>fā'il bi at-ṭabī'a</i> فاعل بالطبيعة	Aktivni činilac kao volja <i>fā'il bi al-irāda</i> فاعل بالإرادة	Aktivni činilac ne-kao-priroda i ne-kao-volja <i>fā'il lā bi at-ṭabī'a wa lā bi al-irāda</i> فاعل لا بالطبيعة ولا بالإرادة
Egzistira u pojavnom svijetu	Egzistira u pojavnom svijetu	Ne egzistira u pojavnom svjetu
Prirodna neživa bića	Ademovo potomstvo	Najviši stepen

Shema br. 2

2. Vrijeme: vrijeme nastanka svijeta i mogućnost izbora

a) Filozofski stav

Ne postoji jedno vrijeme koje je pogodnije od nekog drugog vremena za 'prelazak' svijeta iz neegzistencije u egzistenciju, iz ništa u bitak : sva vremena su potpuno izjednačena kada je u pitanju nastanak svijeta u vremenu.¹²

12 Unutar rasprave o vječnosti svijeta potrebno je da razlikujemo pojmove: *al-ibdā'* (kreacija, tj. stvaranje bez ičeg posredujućeg, stvaranje iz ništa "creation ex nihilo"); *al-balq* (stvaranje, tj. formiranje/nastajanje uz neko/nešto posredujuće); *al-ihdāt* (postojanje stvari/bića kao nastalosti u jednom odredjenom vremenu); *al-fā'id* (proizilaženje, emaniranje). Pogledati: G. Saliba, *Al-qāmūs al-falsafī*, Bayrūt, 1982, Čūrgāni, *Kitāb At-ta'rīfat*, Bayrūt, 1969.

U tom slučaju Božija volja (*irāda Allah*) ostaje bez mogućnosti izbora: ona ne može izabrati između dvije jednakosti jer, kako bi jednu mogla prepostaviti drugoj?

"Ukoliko se ispred ožednjelog čovjeka postave dvije potpuno jednakе posude sa vodom, iste namjene, na koji način bi on u jednom trenutku mogao uzeti jednu a ostaviti drugu?"¹³

Vječna volja se, dakle, iskazuje nemoćnom i nepotpunom ako 'neko vrijeme' nije željela svijet kao bespočetan s obzirom na nemogućnost izbora jednog vremena između potpuno identičnih vremena u kome bi on nastao a zatim je to odjednom poželjela i - svijet je 'postao' vječan i beskonačan.

b) *Stav Al-Ġazālīja*

Al-Ġazālī se protivi filozofskom stavu da je Božija volja samo jedan atribut čija je uloga da razlikuje jednu predmetnost naspram druge, njoj slične: samo ljudska volja ima mogućnost toga razlikovanja i ona je po sebi nepotpuna, ograničena i ograničavajuća.¹⁴

Nije dakle dopušteno nikakvo upoređivanje Božije i ljudske volje. Teškoće filozofa nastaju zbog nihovog pogrešnog nastojanja da prirodu Božije volje shvate u terminima i pojmovima ljudske volje. S jedne strane, filozofi prihvataju da se Božija spoznaja ne može porediti sa ljudskom a sa druge, paradoksalno, vrše to poređenje, porede ljudsku i Božiju volju.¹⁵

I to je upravo primjer onoga što se imenuje samoopovrgavanjem filozofa.

c) *Stav Ibn Rušda*

Ibn Rušd smatra da Božija volja kada vrši izbor između dvije identične predmetnosti s obzirom na njihovu pojavu, sadržaj i svrhu, ne

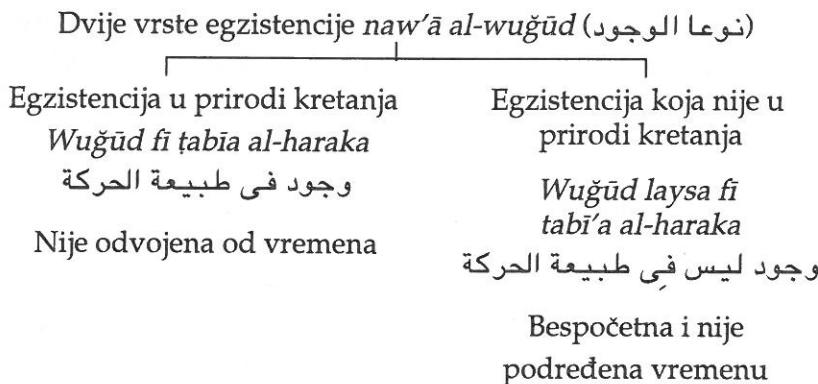
13 TF, 103 ; NF, 94.

14 TF, ll2; NF, lll-l12.

15 M. S. Sheik, Al-Ġazālī, u : M.M. Sharif, op. cit., II, str. 23.

čini to tako da bi jednu stavlja naspram druge, nego prihvata jednu umjesto druge i daje prednost 'uzimanju nad ostavljanjem'.¹⁶

Nakon što je Bog 'poželio' da nastane svijet u vremenu on nije davao prednost jednom vremenu u odnosu na neko drugo vrijeme nego je proizveo i afirmirao egzistenciju svijeta nad njegovom neegzistencijom. Bitak i ništa su dvije suprotnosti koje se međusobno isključuju i poništavaju a ne paralelni i ravnopravni identiteti između kojih bi se biralo.¹⁷



Shema br. 3

3. Mogućnost: Bog i svijet i mogućnost vremena

a) Filozofski stav

Ako Bog, vremenski, prethodi *mutaqaddim* (متقدم) nastanku svijeta to bi značilo da je prije nastanka ovoga svijeta postojalo neko

16 TF, 105.

17 Ako se uspostavi predmetnost koja zadobija 'mogućnost' *imkān* - a ona je *pramaterija* : najudaljenija predmetnost postajanja *kawn* i propadanja *fasād* - odnosno, predmetnost koja prelazi iz stanja potencijalne egzistencije u stanje aktualne egzistencije, tada se dogada/uzdiže nastajanje u vremenu (hudus), a ne puka mijena *tagayyur*. Uzrok tome jeste to što stvar koja posjeduje mogućnost egzistencije nije identična "ničemu" '*adam* kao što ni stvar koja posjeduje mogućnost propadanja u ništa '*adam* nije identična egzistenciji. Postoji, dakle 'treća stvar' koja posjeduje sposobnost i bića i ništa istovremeno, i ona se 'opisuje' kao mogućnost *imkān*, odnosno, kao samo preleženje iz ništa '*adam* u bitak *wuğūd*; H. Šarafud-din, Ibn Rušd, Bayrūt, 1982, str. 47-48.

(drugo) vrijeme, bespočetno i vječno, odnosno da je postojalo vječno kretanje, pa je svijet onda, jedna vječna pokrenutost Iz toga stava - s obzirom da Bog i svijet nisu (jednovremene) nastalosti u vremenu - proizilazi shvatanje da Bog ne može prethoditi nastanku svijeta jer su, i svijet, i kretanje, i vrijeme - vječni/nevremenit.

b) Stav Al-Ġazālīja

Al-Ġazālī na to odgovara da je vrijeme nastalo 'istovremeno' kada i ovaj svijet, stvoreno je i konačno. Ne postoji prije nastanka svijeta nikakvo vrijeme kao što ne postoji iznad ovoga svijeta neki drugi prostor. Bog je postao i onda kada nije postao ni svijet ni vrijeme. Bog je postao a potom je došao svijet i došlo je vrijeme.¹⁸

Smisao tog iskaza upućuje na egzistenciju biti kao sopstva uzvišenog Stvoritelja a neegzistenciju sopstva kao biti svijeta.¹⁹

Ima li smisla govoriti o nastanku kao stvaranju nečega što vječno postoji? Ako Bog i prva materija vječno egzistiraju , ima li smisla govoriti da je jedno uzrok drugoga?²⁰

c) Stav Ibn Rušda

Ibn Rušd ovdje iskazuje određenu proturječnost jer neočekivano proširuje i osnažuje Al-Ġazālijeve argumente. Bog nije u vremenu jer on nije nikakva pokrenutost kao što je slučaj sa svijetom. Bog prethodi *mutaqaddim* (مُتَقَدِّم) svijetu ali to prethodenje nije u vremenu *fī zamān* (فِي زَمَانٍ) - kao što su tvrdili islamski filozofi *falāsifa* (فَلَاسِفَة) slijedeći svoje antičke učitelje *qu-damā'* (قَدْمَاء) - stoga su filozofski dokazi lažni. Odnos Boga i svijeta jednak je odnosu uzroka i prouzročenog.²¹

18 TF, l10; NF, l04.

19 TF, l10; NF, l04.

20 M. S. Sheik, op. cit. 23.

21 Ibn Rušd smatra da nije prvo postojalo *ništa* 'adam da bi potom nastupio bitak *wuğūd*; potrebno je protumačiti i razumjeti 'ovo ništa': ono jest, zapravo, jedna priroda koja se ne pokazuje bitku a imenuje se kao 'prva materija' i ona posjeduje mogućnost prelaska u bitak..Al-Irāki, *An-Nuz'a al-'aqliyya*, str. 181-182.

Bog prethodi svijetu kao što uzrok prethodi prouzročenom i obratno; kao što prouzročeno dolazi nakon svog uzroka tako i svijet dolazi nakon Boga.²²

Dakle, Bog i svijet, niti su zajedno niti jedno prethodi drugome jer se vrijeme *zamān*, kao takvo, isključuje iz tog odnosa.²³

4. Materija mogućnosti: vječnost i mogućnost svijeta

a) Filozofski stav

Mogućnost svijeta ne posjeduje u sebi nikakav početak i kao takva bespočetna je i vječna. Svjetu nije prethodila nemogućnost svijeta koja bi, potom, postala njegova mogućnost. Ovdje se mogućnost pojavljuje samo kao jedna dodatna deskripcija koja ne posjeduje vlastito utemeljenje niti po sebi niti po drugome: iz toga proizilazi stav da ne postoji *mogućnost* po sebi bez nečeg mogućeg na kojem bi se zasnivala i održavala.

To može biti samo materija jer ona prethodi svemu što nastaje u vremenu. A prva materija (*mādda ūlā, pramaterija*) nije vremenita.²⁴

Tako naprimjer ne postoji *crnina* neovisno o stvari za koju kažemo da je crna jer, "crnina ne posjeduje pojedinačnost da bi se mogla iskazati kao mogućnost".²⁵

Postoji, dakle, takvo nešto kao što jest vječno moguće, a to je svijet.

22 Bog prethodi svijetu kao što bitak koji je nepromjenljiv i nevremenit, prethodi bitku koji je promjenljiv i vremenit.

23 TT, 186-188; NN, 81-84, I, 175-184.

24 Ibn Rušd prvu materiju uzima u Aristotelovom smislu: "Šta je materija? To nije vatra ili zemlja , nego ono što je svojstveno njoj samoj", Aristotel, Met., str. 200, VII, 1044b.

25 TF, l21; NF, ll9.

b) Stav Al-Ğazālija

Al-Ğazālī odbacuje filozofsku tvrdnju da mogućnost/*imkān* upućuje na egzistenciju mogućeg/*mumkin*. Um 'aql (عقل) je taj koji rasuđuje o egzistenciji jednog bića koje, ili jest moguće *mumkin* (ممكن) ili jest *nemoguće mumtani'* (ممتنع ili jest *nužno wāgib* (واجب). Ti pojmovi stoje u takvom međusobnom odnosu da se jedan ne da razumjeti bez drugoga. *Mogućim* se imenuje sve ono za što um misli da nije nemoguće, odnosno: "mogućnost se svodi na slobodno prosuđivanje uma i sve, čiju egzistenciju um prepostavlja a da za nju nema smetnje da bude ono što ona jest, nazivamo mogućim".²⁶

To je zapravo samo pojam ili logički sud uma koji iskazuje jedno biće neovisno o njegovoj egzistenciji . I *mogućost*²⁷ i *nemogućost* su posve subjektivni pojmovi (uma) kojima ništa u zbilji ne odgovara.²⁸

c) Stav Ibn Rušda

Afirmirajući filozofske stavove i dokaze Ibn Rušd ustvrđuje da mogućnost *imkān* (امكان) zahtijeva neku egzistentnu materiju *mādda mawġūda* (مادة موجودة) izvan duše, jer *istinito*, kao što se zaključuje iz njegove definicije, jeste ono što i u *duši* (نفس / عقل) nosi i zadržava svoju 'vanjsku egzistenciju' odnosno, egzistenciju izvan duše. Kada se za nešto kaže da je moguće *mumkin* onda taj pojam nužno upućuje na nešto, neku predmetnost u/na čemu ta mogućnost egzistira.²⁹

26 TF, l20; NF, ll7.

27 E. Renan smatra da stav *mutakallima* o mogućnosti *al-imkān* kao pojmu koji nema stvarnog značenja ni vlastitu istinu, odnosno nema egzistenciju, nije nikakva 'greška' nego predstavlja još jedan dokaz protiv Aristotelove teorije o vječnosti svijeta. E. Renan, *Averroes et L'Averroisme*, Paris, 1852, p. ll9-l21.

28 TF, l21-l22; NF, l20-l21.

29 TT, l92-l93; NF, ll7-ll8; NN, 85, I, l84-l86.

A nosilac mogućnosti može biti jedino ono što preuzima i prihvata moguće, a to je materija *mādda*.

Materija, stoga što jest *materija*, ne nastaje, jer bi za to nastajanje iziskivala neku drugu materiju i tako u beskonačnost, nego, materija nastaje samo utoliko ukoliko predstavlja složenost materije *mādda* (مادة) i forme *sūra* (صورة). Ovo nastajanje *takwīn* (تكوين) znači promjenu i prelazak nečega iz *potencijaliteta* *bi al-quwwa* (بالقوّة) u *aktualitet* *al-f'il* (ال فعل).

Ibn Rušd ustrajava pri Aristotelovom načelu da 'nešto ne može nastati iz ništa' la *yatakawwan šay' min ḡayr šay'* (لا ي تكون شيئاً إلا ي تكون شيئاً) i uvodi pojam 'neprouzročene i bespočetne materije' *mādda azaliyya ḡajr ma'lūla* (مادة ازلية غير معلولة) vječne i beskonačne materije, koja omogućava strukturiranje i nastanak kako svih unutarsvjetskih bića/stvari/događanja tako i samoga svijeta.³⁰

Zaključne misli

U komparativnoj analizi filozofske-teološke polemike o vječnosti svijeta - koja se pojavljuje kao prva rasprava i jednog i drugog *Tahāfut-a* - omogućili smo, dovodeći u međusobnu komunikaciju stavove filozofa tj. Al-Farābija i Ibn Sīnāa kao islamske aristotelovce u mišljenju i razumijevanju Al-Ġazālija, Al-Ġazālija kao *mutakallima* i Ibn Rušda kao Filozofa iz Kordobe da, istovremeno, na vidjelo izađu kako tvrdnje i argumenti o vječnosti, bespočetnosti i beskonačnosti svijeta tako i stavovi i dokazi o nastosti svijeta u vremenu, njegovojo početnosti i konačnosti.

30 TT, 191; NN, 86, I, 185-186.; Svijet u značenju 'ukupnosti bića osim uzvišenog Boga' (*kullu mawgūd siwa Allāh ta'āllā*), a to opet znači 'ukupnost tjelesno-materijalnog i njegove akcidencije' *al-aġsām kullahā wa a'arādihā*. Vidjeti: Al-Ġazālī, *Al-i'qtiṣad fī al-i'tiqād*, Bāyrūt, 1983, str. 19; S. Dunyā, *Al-Ḥaqīqa fī nazar al-Ġazālī*, al-Qāhira, 1980, str. 150.

Ukupna rasprava iskazuje se kroz nekoliko tvenj i stavova:

- Vječnost Boga kao *uzroka svijeta*, *sebebiyya Allāh* (سببية الله) odnosno vječnost njegove *volje irāda Allah* (إرادة الله) ili vječnost njegovog *djelovanja fi'l Allah* (فعل الله) ne dovodi, po sebi, i do nužne vječnosti/nevremenitosti svijeta: Bog ne egzistira u vremenu, kao što tvrde i Al-Ġazālī i Ibn Rušd, nego svijet. Svijet, dakle, kao nastalost u vremenu, kao vremenit, *hudūt* (حدود) niti je istovremeno s Bogom niti je poslije Njega jer je vrijeme samo jedan atribut svijeta koji ga prati, i kao takavo, stvoreno je i konačno kao i sam svijet.

- Prije nastanka svijeta nije postojalo vrijeme *zamān*; (زمان) nije postojao nikakav oblik vremena *awkāt*, kontinuirana ili diskontuirana, konačna ili beskonačna, kako bi Bog, u jednom trenutku, mogao dati prednost jednom od njih i u njemu omogućiti/proizvesti *stvaranje* (الخلق) ili *nastajanje* (الحدوث) ili *kreiranje* (الابداع) ili *emaniranje* (الفيض) svijeta.

- Nije svako moguće - i egzistirajuće: tako nije moguće na temelju vječne *mogućnosti* svijeta zaključivati i o vječnosti njegove *egzistencije*. Mi opažamo, promatramo i mislimo ovaj svijet i spoznajemo njegovu *mogućnost* a zatim tu mogućnost svodimo na nešto što nema svoj početak, niti kraj, što je bespočetno/beskonačno i vječno/nevremenito.

- Okretanje Sunca i Jupitera ili bilo kojeg drugog nebeskog tijela predstavlja jednu kontinuiranost kružnog kretanja koja se ne oblikuje *brojevima*, konačnim ili beskonačnim, koje bismo onda mi, poredili ili mijenjali, smanjujući ili povećavajući njihove međusobne razlike. Ljudski um, neovisno o izvanjski egzistentnom, sam po sebi, uspostavlja sve podjele i razlike u tom kontinuitetu, toj povezanosti.

Literatura:

1. Al-Ğazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, Tahqīq wa taqdīm ad-duktūr Sulaymān Dunyā, aṭ-ṭab'a as-sādisa, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira, 1980.
2. ... *Maqāṣid al-falāsifa*, Tahqīq wa taqdīm ad-duktūr Sulaymān Dunyā, Aṭ-ṭab'a aṭ-ṭāniya, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira, 1960.
3. ... *Al-Iqtisād fī al-i'tiqād*, Bayrūt, 1983.
4. ... *Nesuvislost filozofa*, prijevod, predgovor i bilješke, D. Bučan, Zagreb, 1993.
5. ... *Izbavljenje od zablude*, prijevod i biljeske, H. Neimarlija, Sarajevo, 1408. H./1989.
6. Ibn Rušd, *Tahāfut at-tahāfut*, Tahqīq ad-duktūr Sulaymān Dunyā, Aṭ-ṭab'a aṭ-ṭāniya, Dār al-ma'ārif, ġuz tāni, al-Qāhira, 1968.
7. Averroes, *Nesuvislost nesuvislosti*, prijevod, predgovor i bilješke, D. Bučan, Zagreb, 1988.
8. Averroes, *Tahafut at-tahafut*, (The Incoherence of the incoherence), Translated from the arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh, 2 vols., London, Oxford, 1954.
9. Averroes, *Tahafot at-tahafot*, Texte arabe etabli par Maurice Bouyges, Beirut, 1930.
10. Aristotel, *Metafizika*, Beograd, 1971.
11. ... *O nebu*, Beograd, 1990.
12. ... *Fizika*, Zagreb, 1987.
13. Al-Farābī, *Kitāb al-ğam' bayn ar-ra'yay al-hakīmayn*, Bayrūt, 1986.
14. Saliba, G., *Al-Mu'ğam al-falsafī*, I-II, Bayrūt, 1982.
15. Al-Ǧurğānī, *Kitāb at-ta'rīfāt*, Bayrūt, 1969.
16. Sharaf ad-Dīn, H., *Ibn Rushd*, Bayrūt, 1982.

17. 17. Renan, E., *Averroes et l'Averroisme*, Paris, 1852.
18. 18. Sharif, M. M., *Historija islamske filozofije*, preveo H. Sušić, I-II, Zagreb, 1988.

Napomena: U ovom radu kotištene su sljedeće skraćenice za djela:

TF = *Tahāfut al-falāsifa*

TT = *Tahāfut at-tahāfut*

NF = *Nesuvislost filozofa*

NN = *Nesuvislost nesuvislosti*

IBN RUSHD AND AL-GHAZALI'S QUESTION OF THE ETERNITY OF THE WORLD

Summary

Mr. Orhan Bajraktarević, Lecturer

In comparative analyses of philosophic-theological polemics about the eternity of the world - which appears to be the first discussion in both *Tahafuts* - by putting into mutual communication different philosophical attitudes, i.e. Al-Farabi and Ibn Sinaa as Islamic Aristotelians in the thought and understanding of Al-Ghazali, and Al-Ghazali himself as *mutakallim* together with Ibn Rushd as a philosopher from Cordoba, we have at the same time exposed the assertions and arguments for the eternity of the world as being without its beginning and its end, as well as the attitudes and proofs for creation of the word in time, its beginnings and its finality.

USKLAĐIVANJE PRIVIDNO KONTRADIKTORNIH HADISA

(جمع مختلف الحديث)

Mr. Zuhdija Hasanović, predavač

Među najčešćim prigovorima koje zapadnjački mislioci, pa nerijetko i pojedinci iz različitih muslimanskih krugova upućuju prema hadisu, dovodeći u pitanje njegovu vjerodostojnost, a samim tim i podobnost da bude izvorom šeriatskog prava, odn. islamskog učenja općenito, jeste navodna kontradikcija njegovih tekstova.¹

S druge strane, islamski znanstvenici vrlo preciznom, detaljnном, podrobno razrađenom metodologijom pokazuju da vjerodostojni hadisi ne mogu, u konačnici, biti proturječni, a da se prividna kontradikcija među njima može prevazići na jedan od tri načina: usaglašavanjem (*al-ğam*), derogacijom (*an-nash*) ili davanjem prevage jednom tekstu nad drugim (*at-tarğih*).

Na našem jeziku o prividno kontradiktornim hadisima, tek uzgred u kontekstu napomena koje bi bilo pohvalno poznavati, pisali

¹ Tako jedan od najpoznatijih orijentalista Ignaz Goldziher (1850.-1921.) smatra da "ne postoji nijedno bilo političko, ili doktrinarno razilaženje, a da se ne temelji na brojnim hadisima jakog seneda." (Više v.: M.T.Hakim, "as-Sunna fi muwâghâ al-abâtil", *Dawa al-haqqa*, Makka, 1981., br. 12., 48.)

su h. Mehmed-ef. Handžić² i Muhammed Tufo³, dok je prof. dr. Omer Nakičević dao kraći prikaz ove znanosti sa njenim poljem interesiranja, glavnim predstavnicima i najznačajnijim djelima.⁴

U dalnjem tekstu tretirat ćemo samo prvi od spomenutih načina neutraliziranja te prividne kontradikcije u hadisima Božjeg Poslanika (alejhi's-selam), njegove uvjete i moduse primjenjivanja.

U arapskom jeziku usklajivanje se može izraziti pomoću više različitih termina: *et-tevfik* (*at-tawfiq*), *et-telfik* (*at-talfiq*), *et-tensik* (*at-tansiq*)... ali najčešći termin koji se sreće u literaturi jeste *džem'* (*ğam'*). Etimološki, ovaj pojam označava *prikupljanje, povezivanje, obuhvatanje, sastavljanje, objedinjavanje više elemenata* (makar i ne postali u potpunosti jedno). U Kur'anu (azimu' š-šan) se kaže:

﴿أَيْحَسَبُ الْإِنْسَانُ أَنَّ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾

Zar čovjek misli da kosti njegove nećemo sakupiti?

Pojam *el-džem'* terminološki označava usklajivanje i usaglašavanje prividno kontradiktornih hadisa koji se mogu koristiti u argumentaciji, a izrečeni su u istom vremenu. Njihovo prihvatanje se vrši tako da svaki ima svoj opseg važenja koji će odstraniti prividnu proturječnost i kontradiktornost među njima.⁶

² H. Mehmed Handžić, *Uvod u tefsirsку i hadisku nauku*, Sarajevo, Gazi Husrev-begova medresa, 1972., 117.

³ Muhamed Tufo, "Temelji hadiske nauke", *Glasnik IVZ*, 1938., br. 8, 291.-292.

⁴ Prof. dr. Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti. Hadis I (Predavanja za I godinu)*, Sarajevo, Islamski teološki fakultet, 1986., 87.-88.

⁵ al-Qiyāma, 3.

⁶ Dr. N. H. Hammād, *Muhtalif al-hadīt bayna al-fuqahā' wa al-muḥādiṭīn*, al-Manṣūra, Dār al-wafā', 1993., 142.

1. *Uvjeti usklađivanja*

Postoje određeni uvjeti koji su nužni da se ispune da bi se moglo govoriti o valjanom usklađivanju, a koji su općeprihvaćeni kod islamskih znanstvenika:

1. da su prividno kontradiktorni hadisi valjani za argumentaciju, odn. prihvatljivi, tj. da su im autentični i sami tekstovi, ali i lanci prenosilaca. Ako je jedan od njih slab ili čak apokrifan, onda nema potrebe za usklađivanjem jer će se uzeti u obzir vjerodostojan hadis, a odbaciti slabi, pogotovo apokrifni, i tretirati će se kao da i ne postoje. U slučaju da su oba kontradiktorna hadisa slabi, ostaviti će se po strani, a tražiti će se vjerodostojni hadis;
2. da samo usklađivanje bude provedeno na takav način da ne dovede do osporavanja bilo kog teksta koji nosi zakonodavnu snagu (*naṣṣ*), ili bar nekog njegovog dijela. Ako se to desi, onda će se takvo usklađivanje smatrati neispravnim i odbaciti;
3. da usaglašavanje tekstova bude radi ispravnog cilja i na ispravan način. Ispravan cilj podrazumijeva težnju da se otkloni prividna kontradikcija među njima, a ispravan način podrazumijeva da ne izlazi izvan okvira pravila arapskog jezika, niti izvan okvira općepoznatih šeriatskih principa;
4. da je usklađivanjem moguće odstraniti proturječnost između dva teksta, odn. da proturječnost i kontradiktornost među njima nije takva da ih je nemoguće uskladiti;
5. da je onaj koji usklađuje prividno kontradiktorne hadise stručna osoba, prije svega da dobro poznaje hadis (*úadīt*) i sve njegove znanosti, fikh (*fiqh*) i njegovu metodologiju i arapski jezik sa svim njegovim disciplinama. Riječju, da se radi o samostalnom mudžtehidu (*muğtahid*) koji je sposoban na osnovu ličnog promišljanja doći do

uskladijanja hadisa u kojima na prvi pogled postoji kontradikcija⁷.

Uskladijanje prividno kontradiktornih hadisa može se postići na nekoliko načina:

- a) ako se argumentirano utvrdi da je jedan tekst općeg ('ām), a drugi specifikiranog važenja (*hāš*);
- b) ako se ustanovi da je jedna predaja apsolutnog (*muṭlaq*), a druga suženog, uvjetovanog važenja (*muqayyad*);
- c) tretiranjem onoga što se naređuje (*ma'mūr bīh*) u hadisu činom pohvalnosti (*mandūb*);
- d) tretiranjem onoga što se zabranjuje (*manhiyy 'anh*) pokušenim činom (*makrūh*);
- e) alegorijskim (*mağāz*), odn. različitim razumijevanjem pojedinih termina spomenutih u hadisima;
- f) objašnjavanjem različitosti situacija i mjesta (*ihtilāf al-ahwāl wa al-amākin*);
- g) prihvatanjem opširnijeg teksta hadisa (*al-aḥd bi az-ziyāda*);
- h) dozvoljavanjem prakticiranja jedne od mogućnosti (*ǧawāz aḥad al-amrāyin*).⁸

⁷ Kakva je stručnost potrebna za uskladijanje naizgled proturječnih hadisa an-Nawawī u komentaru Muslimovog *Saḥīḥa* kaže:

وأنا يقوم بذلك غالباً الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه والأصولين المتمكنون في ذلك. الغائصون على المعانى الدقيقة الرائضون أنفسهم في ذلك فمن كان بهذه الصفة لم يشكل عليه شيء من ذلك إلا النادر في بعض الأحيان

(an-Nawawī, *Saḥīḥ Muslim bi šarḥ an-Nawawī* Bayrūt, I, 35.).

⁸ 'Abdulmaġid Muhamad Ismā'īl, *Manhaq at-tawfiq wa at-tarġīh bayna muḥtalif al-hadīt wa aṭaruh fī al-fiqh al-islāmī*, al-Urdun, 1997., 156.

2. Vrste usklađivanja

2.1. Usklađivanje ukazivanjem na postojanje opće ('ām) i specificirane pravne norme (*ḥāṣ*)

S obzirom da se opća pravna norma odnosi na sve pravne adresate, a specificirana na pojedince, sasvim je razumljivo da dođe do kontradikcije takva dva teksta. Usklađivanje se vrši na taj način što se ukazuje da se hadis koji u sebi nosi opću pravnu normu odnosi na sve pravne adresate, osim onih koji su spomenuti u drugom hadisu koji donosi specificiranu pravnu normu. Da navedemo jedan primjer.

O posjećivanju kabura od strane žena ima veliki broj hadisa. Jedni govore u prilog tog čina, kao što su sljedeći:

عَنْ أَيِّ هُرَيْرَةَ قَالَ زَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى وَأَبْكَى
مَنْ حَوْلَهُ فَقَالَ اسْتَدْنُتُ رَبِّي فِي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لَهَا فَلَمْ يُؤْذِنْ لِي وَاسْتَدْنَتُهُ فِي أَنْ
أَزُورَ قَبْرَهَا فَلَذِنَ لِي فَزُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ.⁹

Od Ebu Hurejrea (Abū Hurayra)¹⁰ prenosi se da je rekao: "Posjetio je Vjerovjesnik (alejhi's-selam) kabur svoje majke pa je zaplakao i rasplakao sve prisutne, pa reče: *Molio sam Allaha (dželle šanuhu) da tražim oprosta za nju, pa mi to ne bi dozvoljeno. Molio sam Ga također da posjećujem njen kabur, pa mi je to dozvolio. Posjećujte, stoga, kabure, jer oni podsjećaju na smrt.*"

Hadis je općenitog karaktera i odnosi se podjednako i na muškarce i na žene, odn. na sve pravne adresate. Također, postoje predaje koje su upućene izravno ženama, kao što su upute Aiši

⁹ Hadis navode: Muslim (br. 1622), an-Nasā'ī, Abū Dāwūd, Ibn Māġa i Aḥmad.

¹⁰ Puno ime Abū Hurayra je 'Abdurrahmān b. Ṣaḥr. Među ashabima prenosi najveći broj hadisa. Od njega hadis prenosi preko 800 ljudi. U nekoliko navrata bio je namjesnik Medine. Umro je 57., a po nekim 59. godine po Hidžri u Medini (ad-Dahabī, *al-Kāshīf fī ma 'rifā man lehū riwāya fī al-kutub as-sitta*, Čidda, III, 385)

(‘Ā'iša¹¹), radijallahu anha, šta da izgovara prilikom posjete mezaru, potom Poslanikov (alejhi's-selam) prijekor upućen ženi koja je previše žalila nad kaburom te poznata činjenica da je kćerka Muhammeda (alejhi's-selam) Fatima (Fātima)¹², radijallahu anha, svakog petka posjećivala kabur amidže Hamze (Hamza)¹³, gdje je klanjala i plakala.¹⁴

Međutim, u drugim hadisima se ovo pravo ženama osporava:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ زَوَارَاتِ الْقِبْوَرِ¹⁵

Ebu Hurejre prenosi da je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) prokleo one žene koje često posjećuju kabure.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقِبْوَرِ¹⁶
وَالْمُتَخَذِّلِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدُ وَالسُّرُجُ

Od Ibni Abbasa (Ibn ‘Abbāsa)¹⁷ prenosi se da je rekao: "Prokleo je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) one koje posjećuju kabure, prave na njima džamije i osvjetljavaju ih."

¹¹ ‘Ā'iša, časna supruga Božijeg Poslanika (alejhi's-selam), je i kćerka Abū Bakra aš-Šiddīqa. Umrla je 57. godine po Hidžri u vrijeme vladavine Mu'awiya b. Abī Sufyāna (ad-Dahabī, *al-Kāšīf*, III, 323).

¹² Od Fātīme, kćerke Božijeg Poslanika (alejhi's-selam), hadise prenose: njen sin al-Husayn, ‘Ā'iša i Anas. Umrla je šest mjeseci nakon svoga oca (alejhi's-selam). To je bilo u ramazanu 11. g. po Hidžri, kada je imala 25 godina (ad-Dahabī, *al-Kāšīf*, III, 477).

¹³ Hamza b. ‘Abdilmuṭṭalib b. Hāsim je amidža Božijeg Poslanika (alejhi's-selam). Ubio ga je Wahšī b. Ḥarb u Bici na Uhudu, u mjesecu ševalu, 3. g. po Hidžri. Stariji je bio od Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) dvije godine (ad-Dahabī, *al-Kāšīf*, III, 69).

¹⁴ Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa nata‘amalu ma’ as-sunna an-nabawiyya*, al-Qāhira, 1994., 116.

¹⁵ Hadis bilježe at-Tirmidī i Aḥmad.

¹⁶ Hadis navode: at-Tirmidī, an-Nasā'ī, Abū Dāwūd, Ibn Māga i Aḥmad.

Navedeni hadisi mogu se uskladiti tako da se potonji koji govore o pokuđenosti spomenutog čina shvate u smislu da se odnose samo na pojedine pravne adresate, tj. one žene koje to mnogo čine, na što ukazuje i sam izraz **زُوَّارَاتُ الْقَبُور**, te time zanemaruju svoje obaveze prema porodici, odn. na one koje su u tim trenucima nepropisno odjevene ili se nedolično ponašaju (nariču, cijepaju odjeću...). Ako nema gore navedenog, onda je ovaj čin pohvalan, jer je sjećanje na smrt potrebno kako muškarcima, tako i ženama.¹⁸

2.2. Uskladivanje objašnjavanjem proturječnosti absolutne (*muṭlaq*)¹⁹ i uvjetovane pravne norme (*muqayyad*)²⁰

Ako se navode dva teksta o istom problemu, jedan koji iznosi absolutnu pravnu normu, a drugi koji postavlja određene uvjete pa se doima da se radi o kontradikciji tekstova, prihvatiće se mogućnost postavljanja uvjeta na tu absolutnu pravnu normu. Kao primjer navodimo slijedeće hadise:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ يُطِيعُ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي²¹

¹⁷ Abdullāh b. ‘Abbās, amidžić Muhammeda (alejhi's-selam), poznat po svojim nadimcima *ḥibr* i *baḥr* zbog velikog poznавanja vjere. Umro je 68./687. g. u Taifu, gdje je i ukopan, u 71. godini života (Ibn al-Atīr, *Usdu al-ḡaba fī ma’rifat aṣ-ṣahāba*, Bayrūt, 1957., II, 192-195).

¹⁸ al-Qaraḍāwī, nav. djelo, 117.

¹⁹ *Muṭlaq* je absolutna pravna norma, odn. pojam koji ukazuje na bit nečega bez ikakvog uvjetovanja (vremenskog, prostornog i dr.) koje bi suzilo njegov opseg ('Abdulmaġid Muhamad Ismā‘il, nav. djelo, 162.; također v.: 'Abdurra'ūf al-Munāwī, *at-Tawqīf 'alā muhimmāt at-ta‘ārif*, Bayrūt, 1410., I, 663).

²⁰ *Muqayyad* je uvjetovana pravna norma, odn. izraz koji ukazuje na bit nečega uz postojanje uvjeta koji sužavaju njegov opseg ('Abdulmaġid Muhamad Ismā‘il, nav. djelo, 163.; al-Munāwī, *at-Tawqīf 'alā muhimmāt at-ta‘ārif*, I, 671).

²¹ Hadis bilježe: al-Buhārī, Muslim i Aḥmad, a tekst je citiran po Muslimu.

Od Ebu Hurejrea se navodi da je Vjerovjesnik (alejhi's-selam) rekao:

Ko mi se pokorava – pokoran je Allahu (dželle šanuhu); ko grijesi spram mene – spram Allaha (dželle šanuhu) grijesi; ko se pokorava vladaru – meni se pokorava; a ko grijesi spram vladara – spram mene grijesi...

Iz hadisa se može zaključiti da se traži absolutna pokornost vladaru, bez ikakvih uvjetovanja, u smislu da je pokornost obavezna bez obzira šta on naredio. Međutim, u slijedećem hadisu govori se o pokornosti samo u dobru, ali ne i u situacijama kada je vladar nepokoran Allahu (dželle šanuhu):

عَنْ عَلَيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرِيَّةً وَأَمْرًا عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَمْرَاهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ فَعَظَبَ عَلَيْهِمْ وَقَالَ أَلَيْسَ قَدْ أَمْرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُطِيعُونِي قَالُوا بَلَى قَالَ قَدْ عَزَّمْتُ عَلَيْكُمْ لِمَا جَمَعْتُمْ حَطَبًا وَأَوْقَدْتُمْ نَارًا ثُمَّ دَخَلْتُمْ فِيهَا فَجَمَعُوا حَطَبًا فَأَوْقَدُوا نَارًا فَلَمَّا هَمُوا بِالدُخُولِ فَقَامَ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّمَا تَعْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِرَارًا مِنَ النَّارِ أَفَنَخْلُلُهَا فَيَنْهَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ خَمَدَتِ النَّارُ وَسَكَنَ غَضَبُهُ فَدَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا أَبْدًا إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ²²

Od Alije ('Ali)²³, radijallahu anhu, prenosi se da je rekao:

"Poslao je Vjerovjesnik (alejhi's-selam) vojnu ekspediciju i postavio im za zapovjednika jednog ensariju naredivši im da mu budu pokorni. Tako se (ovaj zapovjednik) naljuti na njih i reče im: "Zar

²² Hadis navode: al-Buhārī, Muslim, an-Nasā'ī, Abū Dāwūd i Ahmad, a tekst je po al-Buhāriju.

²³ 'Ali b. Abi Ṭālib b. 'Abdilmuṭṭalib al-Hāšimī, bliski je rođak je Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) i njegov zet. Jedan je od prvih koji je primio islam. Umro je u ramazanu 40. g. po Hidžri u 63. g. života (ad-Dahabī, *al-Kāšif*, I, 402).

Vjerovjesnik (alejhi's-selam) nije naredio da mi budete pokorni?" Rekoše: "Naravno!" Pa dalje nastavi: "Odlučio sam da sakupite drva, zapalite vatru, a onda da u nju udete!" Oni su sakupili drva, zapalili vatru, i kada su pomisili da krenu u vatru, zgledaše se, pa neko od njih reče: "Slijedili smo Vjerovjesnika (alejhi's-selam) bježeći od vatre, pa zar da u nju sada ulazimo?!" I dok su oni bili tako ugasi se vatra, a srdžba splasnu zapovjedniku. Spomenuše to Vjerovjesniku (alejhi's-selam), našto im on reče: *Da ste u nju ušli, nikada ne bi iz nje izašli. Pokornost je samo u onome što je dobro.*

Prividna kontradikcija među navedenim hadisima može se odstraniti tako da se hadis u kojem se traži apsolutna pokornost uvjetuje dijelom koji se navodi u drugom hadisu, da ta pokornost bude u okvirima pokornosti Allahu (dželle šanuhu).

En-Nevevi (an-Nawawi)²⁴ prenosi riječi islamskih znanstvenika da je obavezna pokornost vladajućim strukturama i u onome što nam je naporno i što duša teško podnosi - sve dok se ne radi o grijehu. Ako se radi o grijehu, tu nema pokornosti i poslušnosti...²⁵

2.3. Usklađivanje objašnjavanjem različitosti u tretiranju naredbi i zabrana

Ponekad se dešavalo da Božiji Poslanik (alejhi's-selam) nešto zabrani, a onda nakon izvjesnog vremena taj isti postupak sobom učini, ili nešto naredi, a onda kasnije to ni sam ne prakticira. Naizgled, radi se o očitoj kontradikciji koja je neprispodobiva osobi Božijeg Poslanika (alejhi's-selam).

Takve proturječne navode moguće je uskladiti na nekoliko načina:

²⁴ Abū Zakariyya Muhyuddin Yaḥya b. Šaraf an-Nawawī (u. 676./1277.) autor je brojnih djela, između ostalih i komentara Muslimovog *Šaḥīḥa* (al-Ḥanbālī, *Šadarāt ad-dahab fī aḥbār man dhabab*, Bayrūt, 1979., V, 345).

²⁵ an-Nawawī, *Šaḥīḥ Muslim bi šarḥ an-Nawawī*, XII, 224.-225.

2.3.1. tretiranjem onoga što je naređeno²⁶ (*ma'mūr bih*) u hadisu kao čin pohvalnosti²⁷ (*mandūb*);

Kada imamo dva različita teksta, jedan koji govori o obaveznosti nekog čina, a drugi o njegovoj dopuštenosti ili pak pohvalnosti, usklađivanje među tim prividno proturječnim tekstovima vrši se na taj način što se naredba spomenuta u prvom tekstu shvata u smislu pohvalnosti tog čina, a ne u smislu stvarne obaveznosti, te da je dopušteno i ne prakticirati spomenutu radnju.²⁸

Kao primjer možemo navesti pitanje kupanja petkom. U brojnim hadisima ono se naređuje:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ جَاءَ مِنْكُمُ الْجُمُعَةَ فَلِيغَتَسِلْ²⁹

Od Abdullaха ibni Omera ('Abdullāh b. 'Umar)³⁰, radijallahu anhumā, prenosi se da je čuo Božijeg Poslanika (alejhī's-selam) kako kaže:

Kod od vas podje na džumu – neka se okupa!

²⁶ Naredba (أمر) je pojam kojim se zahtijeva, izražavanjem superiornosti, izvršenje određene radnje. (Više v.: al-Ğurğānī, *Kitāb at-ta'rīfāt*, Bayrūt, 1405., II, 53.; al-Munāwī, *at-Tawqīf 'alā muhimmāt at-ta'rīf*, II, 92.)

²⁷ Pod pojmom *mendub* misli se na čin kojeg je po volji Zakonodavca bolje učiniti, nego zanemariti, ali je i samo zanemarivanje dozvoljeno, odn. to je kategorija djela za čije činjenje slijedi nagrada, a neće biti kažnjeno njegovo neprakticiranje. (Više v.: al-Ğurğānī, *Kitāb at-ta'rīfāt*, I, 299.; Abū Yahyā Zakariyyā al-Anṣārī, *al-Hudūd al-anīqā wa at-ta'rīfāt ad-daqīqa*, Bayrūt, 1411, I, 76.)

²⁸ 'Abdulmağid..., nav. djelo, 175.

²⁹ Hadis bilježe: al-Buhārī (al-Ğumu'a, br. 845), Muslim (al-Ğumu'a, br. 1394), an-Nasā'i (al-Ğumu'a, br. 1390), a navedeni tekst je preuzet od al-Buhārija.

³⁰ 'Abdullāh b. 'Umar rođen je 10. god. prije H./612. Primio je islam zajedno sa svojim ocem. Do u tančine je slijedio praksu Muhammeda (alejhī's-selam). Nije učestvovao ni u jednom sukobu među muslimanima. Umro je 74./693. g. u 84. godini života (Ibn al-Atīr, nav. djelo, III, 227.-231.).

عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْغُسْلُ يَوْمَ
الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ³¹

Ebu Se'id el-Hudri (Abū Sa'īd al-Ḥudrī)³² prenosi da je Vjerovjesnik (alejhi's-selam) rekao:

Kupanje petkom je obavezno svakom punoljetnom.

U drugim predajama o kupanju se govori kao o pohvalnoj radnji:

عَنْ سَمْرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّأَ
يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهَا وَنَعْمَتْ وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلُ³³

Semure ibni Džundub (Samura b. Ĝundub)³⁴ kazuje da je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) rekao:

Ko petkom uzme abdest - dobro je učinio, a ko se okupa pa - kupanje je vrjednije.

Većina islamskih znanstvenika usklađuje navedene predaje na taj način što kažu da se pod naredbom u prvim hadisima ne misli na obavezu nego na podstrekavanje činjenja onoga što je pohvalno i što ima veliki značaj, jer je vrlo bitno za vrijeme tih namaza koji se obavljaju zajednički i kojima prisustvuje veći broj muslimana biti čist, okupan, namirisan i ni na koji način ne uznemiravati klanjače oko sebe. Međutim, Poslanik (alejhi's-selam) je također znao za brojne

³¹ Hadis navode: al-Buḥārī (al-Adān, br. 811), Muslim (al-Ǧumu'a, br. 1397), an-Nasā'i (al-Ǧumu'a, br. 1358), a navedeni tekst je preuzet od al-Buḥārīya.

³² Abū Sa'īd al-Ḥudrī je učestvovao zajedno sa Božijim Poslanikom (alejhi's-selam) u Bici na Hendeku, kada je imao svega 13 godina. Umro je 74./693. g. (Ibn al-Atīr, nav. djelo, II, 289.)

³³ Hadis se nalazi kod: at-Tirmidīya (al-Ǧumu'a, br. 457), an-Nasā'iya (al-Ǧumu'a, br. 1363), Abū Dāwūda (at-Ṭahāra, br. 300), a ovo je verzija at-Tirmidīya.

³⁴ Samura b. Ĝundub, ashab Božijeg Poslanika (alejhi's-selam), živio je u Basri i Kufi gdje je bio namjesnik. Veoma strog je bio prema haridžijama. Umro je 59./678. g. (Ibn al-Atīr, nav. djelo, II, 354.-355.).

situacije koje mogu spriječiti muslimana da se petkom okupa, pa nije želio da to bude razlogom neispravnosti džume namaza.

Pitali su Imam-i Malika (Mālik)³⁵ da li je kupanje petkom obavezno ili ne, pa je rekao: *Ono je sunnet i lijep običaj* (سنة و معروف). Dalje mu je rečeno da u hadisu stoji da je *vadžib*, našto je on rekao: *Nije sve baš tako kako se u hadisu kaže.*³⁶

2.3.2. tretiranjem onoga što se zabranjuje³⁷ (*manhiyy anh*) pokuđenim činom³⁸ (*makrūh*);

U slučaju ako jedan hadis nešto zabranjuje, a drugi dozvoljava to činiti, onaj koji zabranjuje shvatit će se u smislu da se ne radi o potpuno zabranjenom činu, nego o onome što je pokuđeno uraditi, odn. ipak je bolje postupiti suprotno njegovim navodima. Na taj način nam biva jasniji tretman takvog djela.

O prisustvu žena na dženazi namazu postoji nekoliko naizgled kontradiktornih hadisa. U jednima se to ženama zabranjuje:

عَنْ أُمٍّ عَطِيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَهُنَا عَنِ ابْنَائِنَا وَلَمْ يُعَزِّمْ عَلَيْنَا

³⁵ Mālik b. Anas b. Mālik, poznati imam Medine, u kojoj je umro 179./795. (al-Hanbalī, *Šadarāt ad-dahab*, I, 289.).

³⁶ Ibn ‘Abdulbarr, *at-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa’ min al-ma‘ānī wa al-asānīd*, al-Magrab, 1387., XVI, 215.

³⁷ Zabрана (النهي) je termin kojim se zahtijeva, izražavanjem superiornosti, nevršenje određene radnje. (Više v.: al-Ġurġānī, *Kitāb at-ta’rīfāt*, II, 53.; al-Munāwī, *at-Tawqīf ‘alā muhīmmāt at-ta’rīf*, II, 92.)

³⁸ *Makrūh* je kategorija čina koga je bolje ne uraditi. Ako je taj postupak bliži onome što je zabranjeno, označava se kao *makrūh taḥrīmān*, a ako je bliži dozvoljenom, onda se radi o *makrūh tanzīhan*. Onaj ko počini ono što je *makrūh* neće biti kažnen, kao što neće biti ni nagrađen onaj koji ga ne uradi. (Više v.: al-Ġurġānī, *Kitāb at-ta’rīfāt*, I, 293.; Abū Yahyā Zakariyyā al-Anṣārī, *al-Hudūd al-anīqa wa at-ta’rīfāt ad-daqīqa*, I, 76.)

Ummu Atijje (Umm ‘Atiyya)⁴⁰, radijallahu anha, govorila je:

Zabranjeno nam je praćenje dženaze, ali to nije striktno traženo od nas.

U drugim hadisima se taj postupak opravdava:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي حِجَّةِ فَرَأَى عُمَرَ امْرَأَةً فَصَاحَ بِهَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعْهَا يَا عُمَرُ إِنَّ الْعَيْنَ دَامِعَةٌ وَالنَّفْسُ مُصَابَةٌ وَالْعَهْدُ قَرِيبٌ⁴¹

Od Ebu Hurejrea se prenosi da je Vjerovjesnik (alejhi's-selam) pratio dženazu, pa je Omer ('Umar)⁴² vidio neku ženu i povikao na nju, pa mu Vjerovjesnik (alejhi's-selam) reče:

Pusti je, Omere! Oko, doista, suzi, duša pati, a ispunjenje obećanja je blizu!

Ovi naizgled proturječni hadisi mogu se uskladiti na taj način što će se hadis u kome se ženama zabranjuje praćenje dženaze shvatiti ne u smislu da je to zabranjeno, nego da se radi samo o manje pokuđenom činu (*makrūh tanzīhan*) za što imamo argument hadis u kome se čak taj postupak odobrava. Na osnovu ovoga većina islamskih znanstvenika smatra da je ženino praćenje dženaze mekruh.⁴³

³⁹ Hadis navode: al-Buhārī (br. 1199), Muslim, Ibn Māga i Aḥmad, a tekst je po al-Buhārīyu.

⁴⁰ Nusayba b. Ka'b al-Māzuniyya, Umm 'Atiyya je poznata ensarijka. Nakon što je boravila u Medini preselila se u Basru. Od nje hadise prenosi Ibn Sirīn i stanovnici Basre (ad-Dahabī, *al-Kāshīf*, III, 423).

⁴¹ Hadis bilježe: an-Nasā'ī, Ibn Māga i Aḥmad, a tekst je po Ibn Māgi (br. 1576).

⁴² 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, drugi halifa, primio je islam kao 41. muškarac. Za vrijeme njegova hilafeta islamska država se dobrahno proširila (Irak, Sirija, Egipat, Armenija, Azerbejdžan, Kuzistan...). Abū Lu'lu ga je smrtno ranio 23./643. g. u 63. godini života (Ibn al-Āfir, nav. djelo, IV, 52.-78).

⁴³ 'Abdulmağid..., nav. djelo, 224.

2.4. Uskladivanje objašnjavanjem različitih smislova hadisa

Hadisi u svojoj poruci nose i trag konkrenog slučaja u kome su izrečeni, pa je radi različitosti situacija veoma moguća proturječnost u njima. Takav je slučaj sa slijedećim hadisima. Jedan od njih prenosi Aiša (radijallahu anha):

عَنْ عَائِشَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُقْطِعُ يَدُ السَّارِقِ
إِلَّا فِي رُبْعٍ دِينَارٍ فَصَاعِدًا⁴⁴

Prenosi se od Aiše (radijallahu anha), a ona od Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) da je rekao:

Neće se odsjeći ruka osim onom koji ukrade vrijednost četvrt dinara⁴⁵ ili više.

Iz hadisa se sasvim jasno zaključuje da neće biti odsijecana ruka ako vrijednost ukradenog ne premašuje četvrtinu dinara. To je mišljenje većine islamskih znanstvenika.

Međutim, u slijedećem hadisu iskazuje se žaljenje spram onih kojima radi neznatne vrijednosti budu odsječeni udovi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَعَنَ اللَّهِ السَّارِقِ
يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتَقْطَعُ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتَقْطَعُ يَدَهُ⁴⁶

Prenosi se od Ebu Hurejrea, a on od Vjerovjesnika (alejhi's-selam) da je rekao:

Allah (dželle šanuhu) je prokleo onog koji ukrade jaje, pa mu se zbog toga odsječe ruka, ili ukrade uže pa mu se ruka odsječe.

⁴⁴ Hadis navodi Muslim (br. 3190).

⁴⁵ Vrijednost dinara u vrijeme Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) je varirala, zavisno prije svega od težine samog novca. Uglavnom, jedan zlatni dinar vrijedio je 10 srebrenih dirhema. Za dinar se mogla kupiti jedna ovca ili štit i sl. (Više v.: al-Buḥārī, br. 3370, 2098...)

⁴⁶ Hadis se nalazi kod al-Buḥārija (br. 6285).

Neki su pokušali uskladiti navedene predaje na taj način da se pod jajetom misli na željezno jaje, koje je mnogo skuplje od običnog, iako je moguće, što je i vjerovatnije, Poslanikove riječi tumačiti u smislu ukazivanja na opasnost navike da i najteže krađe i pljačke počinju otuđenjem bezazlene i bezvrijedne stvari, ili da se skretanjem pažnje na manje prekršaje onemogući i približavanje većim prijestupima.

2.5. Usklađivanje objašnjnjem različitosti situacija (*ihtilāf al-ahwāl*)

U određenim situacijama Božiji Poslanik (alejhi's-selam) bi tražio određeno ponašanje, u drugačijim okolnostima; kada bi se situacija promjenila, on bi tražio ponašanje suprotno od ranije izrečenog.

Kao primjer za ovu vrstu usklađivanja može se navesti Poslanikova (alejhi's-selam) zabrana mladom suprugu da ljubi ženu za vrijeme posta, dok je to odobrio starcu i uporedio to sa ispiranjem usta kod uzimanja abdesta:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ
لِلصَّائِمِ فَرَخَّصَ لَهُ وَأَتَاهُ أَخْرُ فَسَأَلَهُ فَنَهَاهُ إِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ وَالَّذِي نَهَاهُ

شَابٌ⁴⁷

Ebu Hurejre prenosi da je neki čovjek pitao Vjerovjesnika (alejhi's-selam) o ljubavnim igrama postača, pa mu je to učinio dozvoljenim, a došao mu je drugi pa ga isto upitao, a Vjerovjesnik (alejhi's-selam) mu to zabrani. Onaj kome je dozvoljeno bio je starac, a onaj kome je Poslanik (alejhi's-selam) zabranio bio je mladić.

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ هَشَّشْتُ يَوْمًا فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ
فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا فَقَبَّلْتُ وَأَنَا

⁴⁷ Predaju navodi Abū Dāwūd (br. 2039).

صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضِمضَتْ يَمَاءٍ وَأَنْتَ
صَائِمٌ قُلْتُ لَا بَأْسَ يَذْكِرُكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفِيمَ⁴⁸

Od Omera (radijallahu anhu) prenosi se da je rekao: "Jednoga dana sam bio posebno raspoložen pa sam, iako sam postio, poljubio svoju suprugu. Došao sam Vjerovjesniku (alejhi's-selam) kazujući mu: 'Učinio sam danas nešto veoma užasno: ljubio sam, iako sam bio postač.' Poslanik (alejhi's-selam) mu na to reče: *Šta misliš, kada bi isprao usta vodom za vrijeme posta?* Rekoh da to ništa ne smeta, našto Božiji Poslanik (alejhi's-selam) reče: *Čemu onda pitanje?!*

2.6. Usklađivanje objašnjavanjem razlicitosti mjesta (*ihtilāf al-amākin*)

Jedan od načina usklađivanja naizgled kontradiktornih predaja jeste objašnjenje mjesta na koje se određene poruke odnose. Tako je npr. Božiji Poslanik (alejhi's-selam) zabranjivao okretanje leđima ili licem prema Kibli za vrijeme vršenja male ili velike nužde, dok je to, opet, u određenim slučajevima prakticirao. Predaje su hadiski kritičari usaglasili na taj način što je utvrđeno da se zabrana odnosi na vršenje nužde na otvorenom, dok se to tolerira ako je osoba u zatvorenom prostoru.

O zabrani okretanja prema Kibli govore slijedeće predaje:

عَنْ أَبِي أَيُوبَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا
أَتَى أَحَدُكُمُ الْغَائِطَ فَلَا يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَلَا يُوَلِّهَا ظَهْرَهُ شَرَفُوا أَوْ غَرْبُوا⁴⁹

Prenosi se od Ebu Ejjuba el-Ensarija (Abū Ayyūb al-Anṣārī)⁵⁰ da je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) rekao:

⁴⁸ Hadis bilježi Ahmad (br. 132).

⁴⁹ Hadis navode: al-Buḥārī – ovo je njegova verzija teksta - (al-Wuḍū', br. 141), Muslim (at-Tahāra, br. 389) i an-Nasā'i (at-Tahāra, br. 20).

⁵⁰ Abū Ayyūb Ḥālid b. Zayd al-Anṣārī al-Hazraqī je prisustvovao Akabi. Po dolasku u tadašnji Jesrib Božiji Poslanik (alejhi's-selam) odsjeo je kod njega. Učestvovao je u

Kada neko od vas dođe da obavi veliku nuždu neka prema Kibli ni lice ni leđa ne okreće, nego se okrenite prema istoku, odn. zapadu.

Da se Poslanik (alejhi's-selam), ipak, okretao prema Kibli pri vršenju nužde potvrđuju također vjerodostojne predaje:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِنَّ نَاسًا يَقُولُونَ إِذَا قَعَدْتَ عَلَى حَاجَتِكَ فَلَا تَسْتَقِيلُ الْقِبْلَةَ وَلَا بَيْتَ الْمَقْدِسِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لَقَدْ ارْتَقَيْتُ يَوْمًا عَلَى ظَهْرِ بَيْتٍ لَنَا فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى لَبِنَتِنِ مُسْتَقِيلًا بَيْتَ الْمَقْدِسِ لِحَاجَتِهِ وَقَالَ لَعَلَّكَ مِنَ الَّذِينَ يُصْلُوْنَ عَلَى أُورَاكِهِمْ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي وَاللَّهُ قَالَ مَالِكُ يَعْنِي الَّذِي يُصَلِّي وَلَا يَرْتَقِي عَنِ الْأَرْضِ يَسْجُدُ وَهُوَ لَا صِيقٌ بِالْأَرْضِ⁵¹

Abdullah ibni Omer je govorio: "Ljudi kazuju da se, kada sjedeš da obaviš fiziološku potrebu, ne okrećeš prema Kibli, niti prema Bejtu'l-makdisu, a ja sam se – kaže Abdullah ibni Omer – popeo jednoga dana na krov naše kuće pa vidjeh Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) na dva čerpića kako se okrenuo prema Bejtu'l-makdisu radi potrebe. Ibni Omer upita: *Možda si ti od onih koji klanjaju na stegnima?!* "Ne znam, Allaha mi" – odgovori Vasi' (Wāsi'⁵²). Malik smatra da se ovo odnosi na one koji klanjaju ne odvajajući tijelo od zemlje, tj. čine sedždu priljubljeni za zemlju.

svim bitkama uz Božijeg Poslanika (alejhi's-selam). Pao je kao šehid prilikom osvajanja Konstantinopolsa za vrijeme hilafeta Mu'awiya b. Abi Sufyāna. Po jednim historičarima to se desilo 52., a po drugima 55. g. po Hidžri (al-Ḥaṭīb al-Bagdādī, *Tārīħ Bagdād*, Bayrūt, (bez godine izd.), I, 154).

⁵¹ Hadis bilježi al-Buhārī (al-Wuḍū', br. 142)

⁵² Wāsi' b. Ḥabbān b. Munqīd al-Māzunī spada u generaciju starijih tabi'ina. Hadise prenosi od Ibn 'Umara, Ĕabira i dr. Pouzdan je prenosilac. Boravio je u Medini (ad-Dahabī, *al-Kāšīf...*, II, 346).

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تَسْتَقْبِلَ
الْقِيلَةَ بِبُولٍ فَرَأَيْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا

Džabir ibni Abdulla (Ǧābir b. ‘Abdillāh)⁵⁴ prenosi da je Vjerovjesnik (alejhi's-selam) zabranio *da se okrećemo prilikom uriniranja prema Kibli*, a ja sam ga video – kaže Džabir – prije na godinu nego će preseliti kako se okreće prema Kibli.

Islamski znanstvenici smatraju da se zabrana odnosi na vršenje male i velike nužde na otvorenom gdje nije teško okrenuti se od Kible, dok se dozvoljava okretanje u tom smjeru u zatvorenom prostoru, odn. nužnicima, gdje to nije moguće učiniti. To mišljenje zastupaju El-Abbas ibni Abdulmuttalib (al-‘Abbās b. ‘Abdilmuṭṭalib)⁵⁵, Abdullah ibni Omer, Eš-Ša'bī (aš-Ša'bī)⁵⁶, Malik, Eš-Šafi (aš-Šāfi)⁵⁷, Ishak ibni Rahvejh (Ishāq b. Rāhwayh)⁵⁸, Ahmed ibni Hanbel (Ahmad b. Ḥanbal)⁵⁹ u jednom stavu i dr.⁶⁰

⁵³ Navedena predaja nalazi se kod at-Tirmidīya (at-Taḥāra, br. 9).

⁵⁴ Čābir b. ‘Abdillāh učestvovao je sa ocem na drugom sastanku na Akabi. Na Siffinu je bio uz Aliju (radijallahu anhu). Svojevremeno je bio muftija Medine i posljednji je ashab koji je umro u njoj 74./693. g. u 94. g. života. (Ibn al-Atīr, nav. djelo, I, 256.-258).

⁵⁵ ‘Abbās b. ‘Abdilmuṭṭalib al-Hāšimī, amidža Božijeg Poslanika (alejhi's-selam), bio je stariji od njega svega dvije ili tri godine. Na Bedru je bio uz idolopoklonike. Poslanik (alejhi's-selam) mu je preporučio da ostane u Mekki (al-Mizzī, *Tahdīb al-kamāl*, Bayrūt, 1400., XIV, 225).

⁵⁶ ‘Āmir aš-Ša'bī pripadao je srednjoj generaciji tabi'ina. Živio je i umro u Kufi 104./722. g. (Ibn Sa'd, *at-Taḥaqāt al-kubrā*, Bayrūt, 1985., VI, 171).

⁵⁷ Abū‘Abdillāh Muhammād b. Idrīs aš-Šāfi, utemeljitelj jedne od šeriatsko-pravnih škola. Umro je 204./819. g. (al-Ḥanbālī, *Šadārāt ad-dahab*, II, 9).

⁵⁸ Abū Ya‘qūb Ishāq b. Rahwayh at-Tamīmī umro je u Nejsaburu 238./852. g. (al-Ḥanbālī, *Šadārāt ad-dahab*, II, 89).

⁵⁹ Ahmad b. Ḥanbal (u. 241./855.), osnivač najmlađe šeriatsko-pravne škole. Sastavio je izuzetno cijenjenu hadisku zbirku pod nazivom *Musnad* (al-Kattānī, *ar-Risāla al-muṣṭafā li bayān mašhūr kutub es-sunna al-mušarrifa*, Bayrūt, 1995., 22).

⁶⁰ Dr. N. H. Ḥammād, nav. djelo, 150.

Da je moguće uskladiti ove predaje na taj način zorno nam svjedoči slijedeći slučaj:

عَنْ مَرْوَانَ الْأَصْفَرِ قَالَ رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ أَنَاخَ رَاجِلَتُهُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ ثُمَّ جَلَسَ يَبْوُلُ إِلَيْهَا فَقُلْتُ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَلَيْسَ قَدْ نُهِيَ عَنْ هَذَا قَالَ بَلَى إِنَّمَا نُهِيَ عَنْ ذَلِكَ فِي الْفَضَاءِ فَإِذَا كَانَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ شَيْءٌ يَسْتُرُكَ فَلَا بَأْسَ⁶¹

Mervan el-Asfer (Marwān al-Asfar) kaže da je video Ibni Omera kako navodi devu da klekne prema Kibli, a onda čučnu da urinira prema njoj. Upitah ga: "Ebu Abdurrahmane, zar to nije zabranjeno?!" "Naravno" – reče – "zabranjeno je na otvorenom, ali kada između tebe i Kible ima nešto što će te zastrijeti, onda ne smeta."

2.7. Uskladivanje prividno kontradiktornih hadisa prihvatanjem opširnijeg teksta hadisa (*al-ahd bi az-ziyāda*)

Ako postoje dva hadisa i kod jednog bude dodatak koji se ne nalazi kod drugog, obratit će se pažnja na taj dodatak da li isključuje navode kraće verzije, pa ako to bude slučaj, onda imamo stvarnu proturječnost među hadisima i izvršit će se davanje prevage jednom nad drugim.

U slučaju, pak, da dodatak ne isključuje tekst kraće verzije, uskladit će se ta dva hadisa tako da će se prihvati dodatak i raditi po hadisima u onome u čemu su istovjetni, ali i po samom dodatku.⁶²

Ovdje se potencira na prihvatanju i prakticiranju tog dodatka kada se radi o zakonodavnom tekstu čija je vjerodostojnost utvrđena, i tada se on ne bi smio zanemariti.

Prema hadisima Božjeg Poslanika (alejhi's-selam) namaz se završava predajom dva selama, međutim, ima i onih u kojima se kaže da je dovoljan jedan:

⁶¹ Predaju navodi Abū Dāwūd (at-Tahāra, br. 10).

⁶² 'Abdulmağid Muhamad Ismā'īl, nav. djelo, 185.

عَنْ عَامِرِ ابْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كُنْتُ أَرَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ حَتَّى أَرَى بَيْاضَ خَلْمٍ⁶³

Sa'd ibni Ebi Vekas (Sa'd b. Abi Waqāṣ)⁶⁴ prenosi da je gledao Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) kako predaje selam na desnu i lijevu stranu tako da mu je video bjelinu obraza.

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُسَلِّمُ فِي الصَّلَاةِ تَسْلِيمَةً وَاحِدَةً تِلْقَاءً وَجْهِهِ يَمِيلُ إِلَى الشَّقِّ الْأَيْمَنِ شَيْئًا⁶⁵

Aiša (radijallahu anha) prenosi da je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) na kraju namaza predavao samo jedan selam pravo ispred sebe, malo nagnjući na desnu stranu.

Većina islamskih znanstvenika kod navedenih hadisa prihvata širu verziju usklađujući tako različite predaje, jer ona obuhvata sve ono što se navodi u kraćoj, ali pruža i više od toga. Tako je po mišljenju šeriatskih pravnika, da bi se završilo sa klanjanjem namaza, potrebno izreći dva selama.⁶⁶

2.8. Usklađivanje prividno proturječnih hadisa dozvoljavanjem prakticiranja jedne od mogućnosti (*ğawāz aḥad al-amrāyin*)

Ako se od Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) navode dva postupka sasvim suprotna o jednom te istom pitanju, ili da je nekada nešto radio, a drugi put to zapostavio, kao slučaj da je nekada postio dobrovoljni post ponedjeljkom, a nekada ne, da bi nekada ustajao pred

⁶³ Hadis bilježe: Muslim (br. 916), an-Nasā'ī, Ibn Māġa, Ahmād i ad-Dārimī. Ovo je Muslimova verzija.

⁶⁴ Abū Ishaq Sa'd b. Abi Waqāṣ az-Zuhri, prvi je ranjen u džihadu na Božijem putu. Umro je 55. g. po Hidžri. Posljednji je umro od deseterice koji su obradovani Džennetom (Ibn Haġar, *Taqrīb at-tahdīb*, Sūrija, 1406, I, 232).

⁶⁵ Predaju navode at-Tirmidī i Ibn Māġa, a verzija je at-Tirmidīya (br. 273).

⁶⁶ 'Abdulmaġid Muhamad Ismā'īl, nav. djelo, 255.-256.

dženazom, nekada ostajao sjediti, da je sehv-i sedždu činio prije selama, a nekada poslije, postoji razilaženje među islamskim znanstvenicima kako u takvim slučajevima postupiti.

Jedni metodolozi islamskog prava smatraju da nema kontradikcije u djelima Božijeg Poslanika (alejhi's-selam), niti je uopće moguće pojmiti takvo što, a slučajevi kada je u istim pitanjima Poslanik (alejhi's-selam) postupao na različite načine jesu samo različite forme tog postupka i obveznik može odabratи bilo koju od njih. Ovaj stav zasniva se na uvjerenju da postupak Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) koji nije ničim uvjetovan ne govori o obveznosti, nego samo o dozvoljenosti nekog čina.

Drugi, pak, smatraju da kontradikcija između drugačijih postupaka postoji, pa ako se znaju datumi tih postupaka, govorit će se o derogaciji jednog drugim, a ako se ne zna vrijeme njihova dešavanja, onda će se pribjeći davanju prevage jednom nad drugim. Ovo mišljenje se temelji na poistovjećivanju riječi i djela smatrajući da i jedni i drugi govore o obaveznosti, odn. zabranjenosti određenih postupaka.⁶⁷

O tome na koju stranu se npr. okrenuti poslije završenog namaza govore slijedeći hadisi:

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَا يَجْعَلْ أَحَدُكُمْ لِلشَّيْطَانِ شَيْئًا مِنْ صَلَاتِهِ يَرَى أَنَّ حَقًّا عَلَيْهِ
أَنْ لَا يَنْصَرِفَ إِلَّا عَنْ يَمِينِهِ لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَثِيرًا
يَنْصَرِفُ عَنْ يَسَارِهِ⁶⁸

Ibni Mes'ud (Ibn Mas'ud)⁶⁹ je govorio: "Neka niko od vas ne ostavlja u svom namazu udio šejsjanu pa ni da smatra da se mora

⁶⁷ 'A. M. Ismā'īl, nav. djelo, 191.-192.

⁶⁸ Predaju navode: al-Buhārī (br.805) i ovo je njegova verzija teksta, Muslim, an-Nasā'ī, Abū Dāwūd, Aḥmad i ad-Dārimī.

⁶⁹ 'Abdullāh b. Mas'ud primio je islam prije nego je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) ušao u Erkamovu kuću. Učestvovao je u svim bitkama sa Božijim Poslanikom (alejhi's-selam). Umro je u Medini 32./652. g. kada je imao preko 60 godina (Ibn Sa'd, nav. djelo, III, 150.-161).

okrenuti na desnu stranu, jer ja sam često gledao Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) kako se okreće na lijevu stranu.”

عَنِ السُّدُّيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسًا كَيْفَ أَنْصَرَفُ إِذَا صَلَّيْتُ عَنْ يَمِينِي أَوْ عَنْ يَسَارِي قَالَ أَمَا أَنَا فَأَكْثُرُ مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْصَرِفُ عَنْ

⁷⁰ يَمِينِهِ

Es-Suddi (as-Suddi)⁷¹ je pitao Enesa b. Malika (Anas b. Mālik⁷²) na koju stranu, desnu ili lijevu, da se okreće po završenom namazu, pa mu je on rekao da je najčešće viđao Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) da se okreće na desnu stranu.

Iz Ibni Mes'udove predaje zaključuje se da se Božiji Poslanik (alejhi's-selam) po završenom namazu najčešće okretao na lijevu stranu, dok Enes ibni Malik govori suprotno: Božiji Poslanik (alejhi's-selam) se najčešće okretao na desnu stranu.

Ovi se hadisi mogu uskladiti tako što će se utvrditi da se Božiji Poslanik (alejhi's-selam) nekada okretao na lijevu, a nekada na desnu stranu po završenom namazu. Svaki od prenosilaca govori o najčešćem stanju koje je sam primijetio. Stoga su dozvoljene obje mogućnosti i klanjač može da bira kako će se okreći. Nijedan od postupaka nije pokuđen.⁷³

⁷⁰ Gornju predaju bilježe: Muslim (br. 1157) i ovo je njegova verzija, an-Nasā'ī, Aḥmad i ad-Dārimī.

⁷¹ Ismā'īl b. 'Abdirrahmān as-Suddī al-Kūfī, prenosi hadise od Anasa, Ibn 'Abbāsa i dr. Umro je 127. g. po H. (ad-Dahabī, *al-Kāšīf*..., I, 247).

⁷² Abū Ḥamza Anas b. Mālik, ensarija iz plemena Hazredž. Služio je Poslanika (alejhi's-selam) deset godina. Umro je 93./711. g. u 103. g. života (Ibn al-Aṭīr, nav. djelo, I, 127.-129.).

⁷³ Više v.: Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, al-Qāhira, 1987., II, 394.; 'Abdulmaġid Muḥammad Ismā'īl, nav. djelo, 274.

Vrlo često zapadnjački mislioci, a, nažalost, i pojedinci iz različitih muslimanskih krugova kao glavni razlog odbacivanja hadisa navode kontradikciju u njegovim tekstovima.

Međutim, činjenica je da stvarne kontradikcije među vjerodostojnim hadisima nema. Postoji proturječnost između vjerodostojnih, s jedne strane, i slabih i apokrifnih predaja, s druge strane. U tom slučaju, slabe i apokrifne predaje se odbacuju, a uvažavaju se jedino vjerodostojne. Istina, ponekad nam se čini da i među sasvim vjerodostojnim hadisima postoji isključivost i kontradiktornost. Međutim, radi se samo o prividnoj kontradikciji, koja se može potpuno neutralizirati na jedan od tri slijedeća načina: usklađivanjem (*al-ğam'*), derogacijom (*an-nash*) ili davanjem prevage jednom tekstu nad drugim (*at-tarqīh*).

Usklađivanje prividno kontradiktornih hadisa (*al-ğam'*) može se ostvariti putem slijedećih metoda:

- a) argumentiranim utvrđivanjem da je jedan tekst općeg (*ām*), a drugi specifikiranog važenja (*hāṣ*);
- b) ustanovljenjem da je jedna predaja apsolutnog (*muṭlaq*), a druga suženog, uvjetovanog važenja (*muqayyad*);
- c) tretiranjem onoga što se naređuje (*ma'mūr bih*) u hadisu činom pohvalnosti (*mandūb*);
- d) tretiranjem onoga što se zabranjuje (*manhiyy 'anh*) pokušenim činom (*makrūh*);
- e) alegorijskim (*mağāz*), odn. različitim razumijevanjem pojedinih termina spomenutih u hadisima;
- f) objašnjavanjem različitosti situacija i mjesta (*iḥtilāf al-ahwāl wa al-amākin*);
- g) prihvatanjem opširnijeg teksta hadisa (*al-aḥd bi az-ziyāda*);
i
- h) dozvoljavanjem prakticiranja jedne od mogućnosti (*ğawāz aḥad al-amrāyn*).

BRINGING INTO ACCORD THE HADITHS WHICH SEEM TO BE CONTRADICTORY

Summary

Mr Zuhdija Hasanović, MA, Lecturer

Western thinkers and, unfortunately, very often some individuals from various Muslim circles, state the contradiction of the hadiths texts as the main reason for rejecting them.

The fact is, however, that there is no real contradiction in the hadiths. There is contradiction between credible hadiths and those weak and apochryphal traditions. In that case weak and apocryphal traditions are being rejected and the credible ones accepted. The truth is that sometimes it seems that there exist exclusivity and contradiction even between fully credible hadiths. That is, however, only an illusive contradiction which can be neutralised by one of the three following ways: bringing into accord (*al-gam'*), derogation (*an-nash*) or preferring one text to the other (*at-targih*).

Bringing into accord of the hadiths which seem to be contradictory (*al-gam'*) can be done by applying the following methods:

- a) By argued assertion that one text is general (*'am*), and the other of specific importance (*has*);
- b) By establishing that one tradition is of absolute (*multag*) and the other of narrower, conditional importance (*muqayyad*);
- c) By treatment of what is ordered (*ma'mur bin*) in the hadith by the act of praise (*mandub*).

- d) By treatment of what is forbidden (*manhiyy 'anh*) by the act of censure (*makruh*);
- e) By allegoric (*magaz*), that is by different understanding of specific terms mentioned in the hadiths;
- f) By explanation of the difference of some situations and places (*ihtilaf al-ahwal wa al-amakin*); and
- h) By permission of a possibility to be used in practice (*gawaz ahad al-amrayan*).

ad i vi (dico quodcum) nebbia tot al tralv le tralv

SUDBINA MUSLIMANA EVROPSKOG KONTINENTA

Paralele između Endelusa i Bosne

Dr. Omer Nakićević, redovni profesor

Islam i njegova pojava na evropskom kontinentu manifestira se kroz dve vremenske epohe:

1. Još od početka osmog stoljeća neki krajevi Europe potpali su pod vlast muslimanskih vladara. Ovakva situacija trajala je sve do petnaestog stoljeća. Tada je islam u tim krajevima bio vjera većine stanovnika tih krajeva. Pored Endelusa (Španije), to je bio slučaj i sa još nekim otocima Sredozemlja i manjim islamskim utvrđenjima na jugu Francuske i Italije.¹

2. Period za čije vrijeme pripadnici islama čine manjinu stanovništva. Ovaj period nastaje početkom desetog stoljeća kada muslimanski vladari zadržavaju zarobljenike kao roblje. U 11. stoljeću ova pojava se sve više manifestira i u hrišćanskim zemljama: Italiji, Francuskoj, Siciliji itd. i zadržava se sve do 19. stoljeća kada se, navodno, ukida ropstvo. Upotrijebili smo riječ "navodno" jer najnoviji

¹ Za ovaj osvrt korišteni su, pored ostalog, podaci izloženi u predavanju prof. dr. B.S. Fankoninksfelda iz Holandije održanom na Kongresu 1995. godine u Aleksandriji u organizaciji Ministarstva vakufa – Visoki komitet za islamska pitanja, pod naslovom: "Muslimani zarobljenici u Zapadnoj Evropi u vrijeme pozognog Srednjeg vijeka." Kongres je održan sa motom: "Doprinos religija usluzi čovjeku." Brojni su izvori kojima se koristio autor ovog referata: npr. djelom: R. Arie, *Espana musulmana (siglos (VIII-XV)*, Barcelona 1984., koje sadrži veći broj naslova studija i prioritetnih izvora vezanih za historiju muslimanske Španije.

događaji potvrđuju da Evropa toleriše ropstvo. Zarobljeni ili protjerani Bošnjaci upućuju se u najdalje krajeve, oduzimaju im se lični dokumenti i na taj način onemogućavaju im povratak u domovinu.

Čime se ovo objašnjava? Da li u cilju njihove zaštite? Da li u cilju njihove asimilacije? Da li u cilju pretvaranja BiH u nešto što nas podsjeća na nekadašnju Španiju, u islamskom svijetu poznatu pod imenom Endelus? Da li ta Evropa ima dobre namjere ili, sačuvaj Bože... ono što nam historija govori..., jučer Španija, danas Bosna?!

Da bismo odgovorili na ovih nekoliko pitanja, a koja se mogu svesti pod jedno pitanje, mi ćemo malo prelistati historiju Bosne, zemlje najsličnije Španiji čija zdanja i danas oduševljavaju posjetioce.

Evropa i čitav Svijet mirno su posmatrali kako nam ruše, po satanskim instrukcijama, sve ono što je vrijedno i historijski značajno, da bi nam time trag zatrli. Najvjerovalnije, i tada bi ostavili negdje nešto od bošnjačkog obilježja kao što su ranije zaštitili Kordobsku džamiju koja danas nosi obilježje katedrale u Španiji, da ih podsjeća kako su "ljudski i humano" postupali, a rušili mostove, džamije, bezistane... cjelokupnu islamsku arhitekturu, i gradili kockarnice i klubove sumnjive sadržine.

Naša Bosna kao da ide stopama Endelusa. Kakva je razlika između Ferdinanda i kraljice Elizabete i današnje udružene Evrope i svih drugih koji je prate? Cilj je isti, samo su se datum i sredstva promijenila?

Svi znamo šta su muslimani Bosne izgubili, a šta Španija. Pjesnik Ebu'l-Beqa' Salih ibni Šerif'r-Rundi (iz grada Ronde) podsjeća svojom elegijom šta je sve Španija zauvijek izgubila:

ELEGIJA ZA ENDELUSOM

Sve, kad dostigne svoj vrhunac, opada.

Neka se čovjek ugodnim životom ne zavara.

Događaji i zbivanja se odvijaju, svjedoče brojne države i plemena.

Koga obveseli jedno vrijeme, rastuže ga teška vremena.

Život na ovom svijetu nikoga ne čini vječnim

Niti ostaje u nekoj situaciji koja ga čini sretnim.

Vrijeme sigurno kida svaki štit i oklop,
Pa i od koga se odbija britka sablja i koplje željezno.
Gdje su jemenski vladari sa svojom kamarilom?
Gdje su takvi sa vijencima na glavi i krunama?
Gdje su zdanja što ih podigoše tirani Šeddad i Irem?
Gdje su građevine Sasanida koje krasiše Iran?
Gdje su blaga koje je sakupio Karun i odnio?
Gdje su narodi Ad i Kahtan, gdje je Šeddad isčeznuo?
Svemu je došao kraj, ni pojedinac ni narod nisu mu odoljeli;
Sve je sudbina riješila i ti narodi kao da nisu postojali.
Gladi vremena su raznovrsne;
Vremena donose u veselja i dane žalosne;
Mnogi događaji olakšavajući utjehu imaju,
ali poteškoće koje su zadesile islamski svijet tu utjehu nemaju.
Endelusu ne koristi ničija utjeha zbog nesreće koja ga je
zadesila.
To je zjenicu oka muslimana pogodilo, muslimane ražalostilo,
Po selima, gradovima i cijelim predjelima pustoš ostavilo!
Šta je bilo sa gradom Mursijom, Valensiju pitaj!
Gdje je grad Šatiba, gdje je mjesto Džejjan?
Gdje je univerzitetski grad, Kordoba, kuća znanosti
U kojoj su znalci i znalci visoki stepen postigli?!

Gdje je Hims (Sevilja), grad u Španiji parkovima okružen,
Sa Betis, rijekom pitke vode i koritom bujicom ispunjen?!

Plače bijeli grad Hanefija plačom osobe žalosne
Kao što pri rastanku plaču zaljubljeni.
Muslimanske kuće bez muslimana, prazne,
Opustošene i drugim licima naseljene!
I džamije u crkve pretvorene ili srušene,
Križevima i zvonima, ni sčim drugim, snadbjevene!
Čak i mihrabi plaču, mada su materijalni!
Čak i minbere plaču, mada su drvene!
O, nemarniče, zar ne vidiš pouku u vremenu?
Ako ti spavaš vrijeme je budno za osobu trijeznu!
O, ti koji ugodno hodiš, svojim mjestom opijen,
Zar poslije grada Himsa čovjek može biti drugim mjestom
omamljen!
Ta nesreća čini da se zaborave sve prethodne;

Ona se ne može zaboraviti dok Bitak ne iščezne!
O, vi koji jašete najbolje konje...!
O, vi, koji pasaste indijske čorde...!
O, vi koji uživate tamo preko mora...!
Šta se zbilo sa Endelusijama, da li ste čuli?
Konjanici su otputovali i vijest pronijeli!
Koliko je prvak i uglednika molilo za pomoć i od bola se treslo!
Neko ubijen, drugi zarobljen, a vas to nije uzbudilo!
O, narode poniženi, ranije uzvišeni,
Je li twoje stanje nasiljem izmijenjeno?
Jučer su bili gospodari u svojim kućama,
A danas robovi nevjernika, lutaju bespućima!
Vidiš ih smetene, do krajnosti zbumjene,
U odijelu poniženog, odijelu pohabanom!
Kad bi video njihov plač kad ih prodaju,
Jako bi te dirnulo i pamet zanijelo!
Koliko i koliko majki i djece dušmani rastavljavaju!
Plaću, muče se, kao da se duše od tijela udaljuju!
Nježnu djevojku, lijepu kao Sunce kad se rađa,
Lijepu kao dijamant i koral,
Vodi barbarin u sužanjstvo, prisilno!
Djevojka suze roni, snužđena i zbumjena,
Zbog toga se srce topi od tuge i užasa
Ako u njemu ima iole imana i islama! ²

Identična slika bosanskohercegovačkih naselja iz vremena nekoliko godina unazad! Ako bi čitalac zamijenio gradove Endelusa za bilo koji grad nama poznatog stradanja (Srebrenicu, Foču, Višegrad, Vlasenicu i mjesta čitavog Podrinja i dijela Hercegovine), morao bi, htio ne htio, primijetiti sve ovo što pjesnik Ebu'l-Beqa Salih navodi oplakujući Endelus i Endelusije i na ovom našem području.

Stoljećima muslimani Španije provode život u sužanjstvu, s koljena na koljeno. Dokumenti govore o njihovom teškom životu, prevodenju u kršćanstvo i potpunoj asimilaciji u kršćansko društvo.

² A. Kadić, *Izbor iz arapskog pjesništva*, Sarajevo 1913, 61-63, prijevod naš.

U vremenu između dvanaestog i šesnaestog stoljeća veći dio tla Španije gdje su živjeli muslimani pada pod vlast kršćanskih vladara. Za neko vrijeme ti vladari dali su, iz više razloga, muslimanima neku vrstu vjerske slobode i štitili ih, mada crkva nije bila time zadovoljna, što potvrđuje i odluka "Bećkog skupa" iz 1311. godine, kojom je zabranjena svaka islamska vjerska manifestacija (npr. ezan sa minareta).³ Ova muslimanska zajednica, kojoj je data neka vrsta slobode vjeroispovijesti u Španiji, dokinuta je odmah po padanju grada Granade u kršćanske ruke 1492. g. Tada dolazi do masovnog prisilnog pokrštavanja. Svi muslimani koji su trebali biti pokršteni dobili su ime "Neupućeni jeretici", a onda se početkom 17. stoljeća izgone za Sjevernu Afriku.⁴ (Nešto slično položaju raseljenih Bošnjaka po Zapadnoj Evropi, što podrazumijeva i Španiju i zemlje Amerike i Australije...).

Ponašanje evropskih vladara prema muslimanskom roblju nije nikada dovoljno proučeno. Ozbiljnije se o tome pozabavio Belgijanac A. Verlinden, historičar za srednji vijek, proučavajući posebno stanje islamskih manjina u zemljama Evrope, oslanjajući se ponešto na arapske izvore, mada su ti dokumenti do danas neistraženi.

Mi ćemo se u ovom prikazu zadržati na poznom srednjem vijeku oslanjajući se na arapske izvore, ali i na kršćanske evropske.

³ Cf. H. Gilles, *Legislation et doctrine canonique sur les Sarraeins*, "Islam et chretiens du Midi (XII-XIVs)", Toulouse 1983. 195-213, esp. 204.

⁴ Muslimani koji su živjeli kao manjina pod vlašću tolerantnog kršćanstva nazivani su "Mudejares." To je neka vrsta izvedenice iz arapskog termina: "Mudedždžen" (hispanizirani Arap). V. više o tome: L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250-1500*. Chicago 1990, and G.A. Wiegers, *Islamic literature in Spanish and Aljamiado. Yca of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors*, Leiden 1994. Nakon pokrštavanja muslimana u Španiji, početkom 16. stoljeća, oni ih nisu više tako nazivali, nego podrugljivim imenom "Moriski". (A. Dominguez Ortiz, Historija de los Moriscos. *Vida y tragedia de una minoría*. Madrid 1978., and G. W. Drost, *De Moriscos in de publicaties van Staat en Kerk (1492-1609)*. Een bijdrage tot het historisch discriminatieonderzoek, Katwijk 1984).

Nešto slična dogada se i Bošnjacima zadnjih godina, i ranije pod britiskom zapadnih ili istočnih susjeda, tako da autohtone muslimane nazivaju "turčin", a kasnije, vrlo često, "balija".

Islamski izvori pretežno koriste termin *zarobljenik* (*esir*) za osobu koju su zarobile kršćanske snage. Ovaj termin je upotrebljavan i za osobe koje su pale u zarobljeništvo kupoprodajom i oni su, istovrmeno, predstavljali pravo ropstvo.

U šeriatu je ovaj termin potpuno stran, jer ga šeriat ne priznaje. Štaviše, esir je uživao u principu sva prava, što je izazvalo probleme u bračnom pravu. Npr., muslimanski pravnici suočili su se, između ostalog, i sa problemom nastalim zbog prisilnog razdvajanja muža i žene. Da li žena, čiji je muž pao u zarobljeništvo i nalazi se u bilo kojoj zemlji, a ona za njega ne zna ništa, ima pravo na razvod braka?

Kako tretirati ženu čiji se suprug nalazi u zarobljeništvu, u nekoj kršćanskoj zemlji, ali s njim njegova supruga ne može korespondirati iako zna gdje je? Da li je dozvoljen i je li punovažan brak koji je sklopio kršćanski gospodar između dvoje zarobljenika negdje u ratnoj zoni (Daru'l-harb)? Kakav će biti tretman ovakvih supružnika kada se vrate u islamsku zemlju sa sinom rođenim dok su njih dvoje bili u zarobljeništvu npr. u Grčkoj? Kako će biti tretirano dijete rođeno na ovaj način?

Islamski pravnici našli su praktično i humano rješenje za svaki ovaj slučaj navodeći i pravne (fikhske) izvore, razrađujući to do u detalje, kao što je to bio običaj.

Glavni problem s kojim se suočavao čovjek toga vremena bio je kako oslobođiti brata ili sebi dragog muslimana koji je dopao ropstvu, kako osigurati povratak njega, zdravog i čitavog, u islamsku zemlju? Bošnjak je suočen danas sa istim problemom, raseljavanje, savremeno ropstvo i onemogućavanje povratka.

Smatra se da je bio najpovoljnji put za ostvarenje njegovog oslobođenja i povratak u domovinu plaćanje otkupnine (fidija).

Islam smatra da oslobođenje muslimana iz zarobljeništa pada na teret islamskog društva, i za tu svrhu mogu se koristiti sredstva iz Bejtu-l-mala (muslimanske blagajne).⁵

⁵ Ibni Hazm El-Qurtubi ističe da je otkup zarobljenika bio obligatna dužnost (farz) svih muslimana u slučaju kada zarobljenik nema materijalne mogućnosti da se otkupi. Vrijedne pravne studije koje tretiraju ovo pitanje bile su brojne npr. E. Graf, Religiöse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam und

U nekim slučajevima dolazi do oslobođenja zarobljenika putem državne zamjene; muslimanski zarobljenici zamjenjuju se za kršćane zarobljenike. Mi smo svjedoci takve zamjene kod nas u Bosni i Hercegovini. Nekada bi vlast naređivala da se sabiru i novčani prilozi po džamijama za ove svrhe.

Miješanje vlasti u oslobođenje zarobljenika postao je vladin problem. Brojni su primjeri oslobođenja zarobljenika otkupninom (fidija) ili putem posebnih delegacija u okviru razmjena. Oslobođenje zarobljenika preko vlasti bilo je nešto lakše, ali osiguranje njegova povratka bilo je možda značajnije i tegobnije. Tako npr. historičar halife Mehdija Ebu Jakuba Jusufa iz 16. stoljeća mnogo hvali ovog halifa jer je on dao otkupninu (fidiju) za stanovnikelšibilije (Sevilje) koji su pali u zarobljeništvo vladara Kastilje i time ih spasio okova ropstva vrativši ih slobodi islama.⁶ Ovo znači da ih je spasio prisilnog prevođenja u kršćanstvo i davanja kršćanskih imena. Ovo je redovno pratilo zarobljenike i padanje u totalno ropstvo.

Nema sumnje da je u razmjeni zarobljenika bilo nekog saosjećanja i utjehe za one koji nisu odvedeni na tržiste roblja. Samo mali broj zarobljenika biva zadržan i stavljan na raspolaganje kršćanskim vladarima koji bi kasnije te zarobljenike koristili, rasporedivali na državnom nivou ili prodavali, dok je glavnina zarobljenika bila potajno raspodijeljena i prodata na tržištu prije nego bi se izvršila raspodjela roblja na državnom nivou.

Pored interesiranja službene islamske vlasti za otkupljivanje i oslobođenje zarobljenika bilo je i samoincijsativne otkupnine. Tako se pojavila neka vrsta službe pod imenom *fekkak* (osloboditelj roba). *Fekkak* je pretežno po zanimanjima bio trgovac od međunarodnog ugleda koji se pored trgovine bavio i otkupljivanjem zarobljenika.

Christentum, in "Die Welt des Islams", Neue Serie, Vol. 8. 1963., 89-130. Ova djela odražavaju teoretske pravne (fikske) rasprave islamskih pravnika, a ne stvarne historijske događaje.

⁶ Ibni Sahibi's-Sallat (umro 1198.) *Tarihu biladi'l-Magreb we'l-Endelus fi ahdi'l-Muwehhidin*. Bejrut, 1987. godine, III izd., 167. Prema navodima C.E. Dufourcq-a, ova otkupnina se dogodila 1182. godine uz naknadu od 2700 tadašnjih dinara, a obuhvatila je 700 osoba koje je bio zarobio Alfanso VIII, kralj Kastilje. Sredstva su bila sakupljena po džamijama. V. Verlinden Safahat, 1955., 241.

Ugovori bi se sklopili sa vlasnicima zarobljenika za otkup određenog broja zarobljenika iz kršćanskih zemalja za određeni novčani iznos.

O aktivnostima fekkaka govore i evropski izvori. Takav jedan trgovac živio je oko 1407 godine po imenu Ali el-Granadi el-Muslim u oblasti Oussillon na jugu Francuske. On je otkupljivao zarobljenike muslimane. Ugovori o otkupu zarobljenika bili su brojni. Neke od tih ugovora endelusijski pisci prilagali su uz svoja djela o dokumentaciji kao uzorke. Jedno djelo napisano u 12. stoljeću osvrće se na koncept ovog ugovora pa kaže da su se u njegovo vrijeme uz glavni akt pridodavali i drugi podaci, važeći i nevažeći. Primjer dozvoljenih podataka bio bi paragraf u kome se navodi da onaj koji otkupljuje (el-mufeddi) ima pravo na dogovoren iznos čak i kada bi osuđenik nastojao potražiti utočište bježeći. On ovo svoje pravo može dokazati ako druga dvojica otkupljenika robova muslimana ovo potvrde. Ovaj autor navodi i primjer nedozvoljenog dodatnog paragrafa koji govori da izbavljač ima prava i na dodatnu nagradu i kasnije, radi pokrivanja dodatnih troškova, kao što su troškovi prolaza koje nameće put npr. kroz Grčku. Nevažeći je paragraf koji predviđa da se *fekkak* dogovori sa zastupnikom zarobljenika da snosi svu odgovornost za povratak zarobljenika u domovinu, premda je *fekkak* jedini bio odgovoran za to. Autor smatra, također, da je neispravan običaj koji je katkada bio na snazi po kome je dati iznos za otkupninu mogao biti i povraćen.⁷

Pitanje pravičnosti svjedoka, odn. da li će svjedočenje nekog zarobljenika biti narušeno ako se on za vrijeme događaja, na koji se njegovo svjedočenje odnosi, nalazio u neprijateljskoj zemlji. O tome islamski pravnici imaju različite stavove.

Ibni Rušd (djed slavnog filozofa istog imena), umro 1126. godine, npr. razmatra pitanje tvrdnje zarobljenika vezano za njegov otkup da je on otkupljen za manji iznos nego što je sakupljeno za njegov otkup. Izjavu ovog zarobljenika posvjedočit će drugi zarobljenici koji su zajedno sa njime bili u kršćanskoj zemlji. Ibni Rušd smatra ovo svjedočenje vrijednim govoreći da se boravak izvan

⁷ Ali Ibn Jahja ibni Kasim el-Džeziri (umro 1189.) „*El-Maqṣad u'l-Maḥmud fi telhisi'l-uqud*“ rukopis iz XIII. stoljeća, 44 lista plus 45 a, privatno vlasništvo.

islamskih zemalja, računajući tu i svjedoka u ovom spornom predmetu, za koju se ukazala potreba, mora uzeti kao punovažno.⁸

I u kršćanskim zemljama pojavila se slična asocijacija za oslobođenje zarobljenika. Ovi fekkaki bili su pretežno Jevreji. Oni su preuzimali na sebe i praćenje muslimanskih zarobljenika do u islamske zemlje, a na povratku i praćenje zarobljenika kršćana u kršćanske zemlje. Stalni sukobi i opsade iscrpljivali bi riznice kršćanskih vladara i oni se nisu ni najmanje kolebali kod prodaje zarobljenika rata direktno za određeni iznos. Ovi fekkaki radili su na osnovu vladine dozvole pa im je bilo omogućeno da se koriste i centralnim privilegijama u ovakvim poslovima.⁹

Muslimanska manjina koja je živjela pod vlašću kršćana u Endelusu radila je na osobađanju muslimanskih zarobljenika iz ropstva. Oslobođeni robovi bi se i sami katkad pridruživali ovim domaćim muslimanskim asocijacijama koje su znale način kako da privuku pojedine učenjake koji su činili nove podstreke za izučavanje islama.¹⁰

Pored navedenih pokušaja za oslobođenje zarobljenika, nailazimo na slučajeve gdje i sami zarobljenici pokušavaju da se oslobole tako što iznalaze mogućnosti da saberu traženi iznos za svoje oslobođenje. Tako nalazimo dokument iz 1303. g. u kome izvjesni kadija ovlašćuje dvojicu zarobljenika da sami saberu zekjat od

⁸ Muhammed ibni Ahmed ibni Rušd, el-Qurtubi (umro 1126.): *Fetava*, Bejrut 1987. godine u tri sveska, 1232-1233; Kadi Ijad (umro 1148.) i sin mu Muhammed, *Mezahibu'l-hukkam fi nevazili'l ahqam*, Bejrut 1990., 53-54.

⁹ Tako je guverner Barselone dao pravo četvorici Jevreja 1104. g. da otkupljuju muslimane zarobljenike i da ih prate na povratku u njihove muslimanske zemlje. (Dufourcq, 18., i Ferlinden, 242).

¹⁰ Primjer za to je andalužijski alim Ibni's-Sigar koji je bio u zarobljeništvu hršćanske Tolitale. Nakon njegova otkupa od strane islamske zajednice ovog grada, oženio se i odsjeo u muslimanskom naselju predajući kiraet sve do smrti četrdesetih godine XIII stoljeća. (Ibni Zubejr (umro 1308.), *Kitabu sileti's-sila*, 3. di, o Rabat, 1993., 68-69.

muslimanskih zajednica u pokrajini Valensiji, koja je bila pod vlašću Aragona.¹¹

Imamo i takvih slučajeva kad zarobljenik vjerno služi vlasniku ili obavlja neki složeni posao za određeno vrijeme, posebno ako su to bili stručni ljudi jer su neke stručnosti bile rijetke. Isto je slučaj i sa visoko obrazovanim ljudima koji su mogli da obavljaju ovakve složne i privilegirane poslove, a koje ne bi mogli vršiti drugi. Isto tako, i zarobljenici koji su bili u izoliranim područjima, npr. deportirani na neke otoke odakle je bilo nemoguće pobjeći, nastojali su da zarade potreban iznos za svoje oslobođenje. Vlada mišljenje da su se zarobljenici koji su deportirani i smješteni na slična područja više sami trudili da se oslobole nego što su to činili drugi živeći u drugim okolnostima. Osim toga, živeći na ovako izoliranim mjestima oni nisu imali potrebe ni za stražarima koji su državu mnogo koštali.

Ponekad bi i sam zarobljenik pokušao korespondirati sa porodicom da je obavijesti šta se traži za njegovo oslobođenje ukoliko bi se mogao otkupom oslobođiti. Takav jedan pokušaj opisao je Ibni Bertale, poznati hatib grada Mursije. Ovaj hatib bio je zarobljen od strane kršćana u 13. stoljeću. Za vrijeme svog zarobljeništva napisao je jednu kasidu u metru "redžez" u kojoj poziva na sažaljenje svoju braću muslimane. Naslov kaside je "Sjećanje na bolne, a blago onima koji se vrate."¹²

Neke porodice, u slučaju da ne raspolažu potrebnim sredstvima davale bi i svoje dijete kao zalog dok se ne sakupe sredstva za oslobođenog roditelja koliko se za njega traži. Po običaju, islamski pravnici, razmatrali bi ovakve probleme kad god bi se oni pojavili. Tako npr. dijete dato u zalog, u slučaju da je njegegov roditelj umro prije nego što je sakupio potreban iznos sredstava za njegovo oslobođenje, otkupljivalo bi se iz sredstava njegova umrlog roditelja

¹¹ Alarcon Santon y Garcia de Linares, *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*. Madrid-Granada 1940., 402-404 (nr. 157.) 24 dokumenta na arapskom jeziku iz 1303.g.

¹² Izgleda da je kasida zagubljena. Međutim, pjesnik se oslobođio zarobljeništva i umro u Tunisu 1263. g. Ibni Zubejr, str. 144 (br. 237); i El-Febrini (umro 1314). *Unvanu'd-diraje fi men urife mine'l-ulema-i fil-mieti's-sabia Bidžaja*, Bejrut, 1969., 322-324.

prije nego što bi došlo do podjele naslijedstva naslijednicima. S druge strane, desilo bi se otkupljivanje osobe kojoj prijeti zarobljeništvo ustupanjem sinova kao zalog. Ponekad bi islamski pravnici dosudili da su svi stanovnici jedne utvrde, koji nastoje da oslobole zarobljenike putem ustupanje djece kao zaloga, dužni da učestviju prema svojim mogućnostima na sakupljanju iznosa koji se traži kao otkupnina za svako založeno dijete.

Važno je napomenuti da je bilo pokušaja i kod evropskih kršćana da otkupljuju Evropejce koji su pali u zatočeništvo u islamskim zemljama. Ova pojava je bila poznata u 13. stoljeću kada je osnovano više vjerskih asocijacija i laičkih saveza kao dobrovoljnih društava koja su više puta učestvovala u razmjeni zarobljenika muslimana u evropskim zemljama i kršćana u muslimanskim zemljama. Na inicijativu Jahana Matea u području Provence u Francuskoj osnovano je "Društvo trinitaires" (Trojstvo) čiji je jedini cilj bio oslobođenje zarobljenika kršćana koji se nalaze u islamskim zemljama. Svaki član ovog društva obavezao se da će dati trećinu svoga imetka u ovu svrhu. Početkom 14. stoljeća osniva se i udruženje "Sveta Marija" u Barseloni sa istim ciljem.¹³

U izuzetnim slučajevima kod oslobođenja zarobljenika igralo bi ulogu i pismeno obraćanje. Tako je npr. učinio sufija Harralija iz Sjeverne Afrike koji je umro u Damasku 1240. g. Ovaj sufija uputio je lijepo stilizirano pismo crkvenoj vlasti u gradu Taragonu u Španiji gdje mu je bio veći dio članova porodice u zarobljeništvu. U pismu Harrali ističe jedinstvo ljudske nacije. Pismo je uputio svećeniku grada Taragone s molbom da ih oslobodi zarobljeništva. Pismo započinje:

"U ime Allaha, a jedini Allah je moćan, Allah koji je stvorio čovječanstvo od jedne osobe, njihova tijela od jedne zemlje, i time ih učinio, zaista, sve jednom rođbinom. Kad bi se mi stvarno međusobno poznavali, ljudi bi saznali da su od iste zemlje i iste osobe, da su im duše udahnute Allahovom dušom, i tada se oni ne bi gložili ni krv prolivali, ne bi jedan na drugoga nasrtali poput lava na janje." U pismu autor dalje poziva svoje kolege kršćane Špance da gledaju dalje i šire nego što dozvoljavaju vjerski poznati okviri, izuzimajući ono što čini

¹³ Dufourcq (1975.), 136-137.

osnovu vjere. "Vjerski poziv oca Ibrahima Bizantijcima i Arapima (kršćanima i muslimanima), ističe Harrali, počiva na čvrstoj i zajedničkoj osnovi i jednih i drugih." Harrali se u ovom svom pismu oslanja na sufiski stav "jedinstva bitka (vahdetu'l-vudžud), učenja koje, između ostaloga, uči da su sve historijske vjere samo odraz jedne supstance koja je zajednička svim ljudima. Harrali, doista, slijedi stope svoga savremenika, endalusijskog sufije Muhjuddina ibni Arebija iz grada Mursije. Ovo pismo izazvalo je osjećaj svećenika grada Taragone koji je prokometirao da je autor ovog pisma prekoračio vjersku osnovu, ali je ipak pustio na slobodu porodicu Harralija.¹⁴

Pored ovih materijalnih sredstava koje smo naveli postojali je i drugih duhovnih sasvim različitih motiva. Cilj je bio kako da se otkupe zarobljenici, npr. posredstvom evlja i drugih dobrih ljudi, kojima se pripisuje, u ovom slučaju, posebno dostojanstvo. S jedne strane, ovo pitanje bilo je vezano za nedokučive i iznenadne nadnaravnosti koje su izazivale pojedine vjerske ličnosti u toku svoga života. S druge strane, bilo je i evlja koji su i poslije svoje smrti, po mišljenju masa, bili vješti u rješavanju sličnih pitanja. Njihova vještina nije bila samo provođenje otkupnine zarobljenika, nego i zaštita putnika da ne padnu u ruke kršćana, kao što je slučaj sa svim dobrim ljudima svih vremena. Ove evlje igrali su neku vrstu uloge ljekara psihijatara. To se prepričavalo raznim pričama koje su oko ovih evlja isprepletene, raznim dovama i salavatima. Kazivanje o njihovim nadnaravnostima oko oslobođenja zarobljenika nije se završavalo na tome nego se protezalo i na utjehu porodica zarobljenih osoba koje su, u najmanju ruku, razmišljale, bar, o mogućnosti oslobođenja zarobljenika putem neke nadnaravnosti.

Najstariji primjer, s kojim mi raspolažemo, ističe se u nekim dokumentima o djelovanju nadnaravnosti, a vezan je za jednog velikog učenjaka iz Kordobe koji je umro 889. godine. To je bio poznati muhaddis i mufessir zvani Baki ibni Mahlad. Priča se da je neka siromašna i bolesna žena bila bez sredstava da bi mogla oslobiti svoga sina koji je bio u zarobljeništvu kod kršćana. Ona se obratila ovom Bekiju i zatražila pomoć. Tada je ovaj šejh izgovorio šapatom

¹⁴ Ibni Tuvah (umro 1318.) *Kitabu subki'l mekal li fekki'l-igal*, rukopis broj 105, Bibiloteka El-Huseijnije, Rabat, Maroko.

neku dovu i za kratko vrijeme ova se žena vratila kući sa svojim sinom. Sin je bio dobrog zdravlja. Ovaj zarobljenik je kasnije prijavljedao da su lanci na njegovim nogama brzo popucali tako da nikao, pa čak nijedan svećenik, nije mogao da ih postavi na njegove noge. Kada su primjetili da je učinak neke posebne sile, dali su mu apsolutnu slobodu, pa su ga čak otpratili do islamskih zemalja.¹⁵

Slične nadnaravnosti pripisivane su dobrim ljudima iz narednih stoljeća. Tako je npr. sufija sjevernog Endelusa u 12. stoljeću znao kako da se raskinu okovi sa njegova vrata i kako da mu se omogući da priđe u pratnji svoga prijatelja veliku razdaljinu. Okivanje je trajalo puni dan kada su njih dvojicu okovali kao zarobljenike u kršćanskoj zemlji, ali ovaj put su okovi raskinuti za kratko vrijeme, oni oslobođeni okova i prešli ove razdaljine.¹⁶ Prenosi se također, između ostaloga, da je i Šatibi, jedan od dobrih ljudi Endelusa iz istog perioda, uspio da odbije 100 kršćanskih konjanika koji su pokušavali da ga savladaju. U drugom slučaju on je znao kako da se izmijeni smjer vjetra i kako bi se kršćanski brod, natovaren muslimanima zarobljenicima, usmjerio suprotno prema kopnu da bi se muslimani zarobljenici oslobođili, a kršćani dobili zasluženu kaznu.¹⁷ Evlija Endelusa Šuštari dozivao bi zarobljenike, i onaj koga bi on dozivao bio bi u mogućnosti da se javi u islamskoj zemlji slijedećeg dana.¹⁸

Među poznatim evlijama u gradu Sebti (Centa), koji leži na tjesnacu Džebelu't-Tarik, gdje su kršćanski gusari obično postavljali svoja gnijezda, bio je Rejhan Esved. Ova osoba je bila sveta za vrijeme srednjeg vijeka i kod uglednog i kod običnog čovjeka. Njegovo ime je,

¹⁵ El-Humejdi (umro 1095.) *Hizvetu'l-muktebis fi zikri vulati'l-Endelus ve esmai ruvati'l hadis ve ehli'l-fikh ve'l-edeb ve zevvi'n-nebahe ve's-šir.* Kairo 1952., 168-169; Ahmed ibni Jahja ed-Dabbi (umro 1202) *Bugjetu'l-multemis fi tarihi ridžali'l-Endelus;* Madrid 1885., 231-232. Prenosi slučaj od Humejdija u cjelini.

¹⁶ F. Meier, *Tarih as-Sadafi's vergessene Schrift über westliche Heilige des 6/12 Jahrhunderts "Der Islam"* 61 (1984)., 14-90., 32.

¹⁷ Meier (1984)., 61-63.

¹⁸ Ali ibni Abdillah en-Numejri eš-Šuštari (umro u u Dimjatu u Egiptu 1269.) porijeklom iz Šuštera, sela koje je bilo pod upravom grada Vadi Aš (Guadix) u Španiji; Lisanuddin ibnu'l Hatib (umro 1374). *El ihata fi tarihi ahbari Granata,* Kairo 1977. g.u četiri sveska.

ustvari, bilo samo simbol, Rejhan, tj. Bosiok. Ovako ime bi se često davalо roblju, a termin Esved ukazuje da je bio crn. Pričа se da je supruga jedнog mornara, koji je bio zarobljen od strane kršćana, tražila od njega da se umiješa u oslobođenje njezina mužа. Nije mnogo vremena prošlo od dove koju je učinio ovaj evlija kada se ovaj mornar vrati svojoj supruzi zdrav i živ. Tako se ovaj Rejhan Esved smatrao evlijom, a u prvom redu kod mornara i putnika. Najzad, njegov mezar je postao jedan od najvažnijih mezara u kome su se ljudi kljanjali u gradu Sehti, a neki su čak i smatrali da kopanje čovjeka u njegovoј blizini označava veliku čast.

U gradu Fesu živio je polovinom 16. stoljeća evlija i dobri čovjek zvani Ridvan Ženevi, potomak jednog kršćanina iz Ženeve koji je oputovao u sjevernu Afriku koncem 15. stoljeća. Tamo je prihvatio islam, a bio je oženjen s jednom Jevrejkom koja je također primila islam. Kerameti (blagodati) koji su pripisivani ovom čovjeku odnosili su se na njegov blagoslov kod liječenja, na otkupninu zarobljenika i pronalazak izgubljenih ili ukradenih stvari ili pronalazak odbjeglih robova. Njemu su pripisivane i mogućnosti zaštite od brojnih prirodnih katastrofa kao što su požar i rušenje kuća. Ovaj Ridvan radio je i na oslobođenju ratnih zarobljenika poslije borbe u klancu Mehazin vođene između Maroka i Portugalije. On je optužio tadašnjeg magrebskog vladara Mensura kada je ovaj odabrao oslobođenje kršćanskih zarobljenika za novac umjesto zamjene za muslimanske zarobljenike koji su se nalazili u Portugalu.¹⁹ Smatra se da su kazivanja koja su bila jako raširena o ulozi ovih svih odabranika u otkupu zarobljenika bila posljedica dramatične i teške situacije u svakodnevnom životu ljudi srednjeg vijeka.

Zarobljenici učenjaci muslimani

Posebna grupa zarobljenika muslimana sačinjavala je manji izbor alima koji su upotrijebljeni za vršenje nekih važnih djelatnosti. Među njima se mogu uočiti tri vrste učenjaka prema njihovoj

¹⁹ L. Bušentuf, *Suretu alemi mine'l Karni'l-aširi'l-hidžri* (16. stoljeće); *Ridvanu'l-Dženebi min hilali'tuhfetu'l-ihvan ve mevahibu'l-intinan fi menakibi seidi Ridvan*; Časopis *El-Emel* 4, 1993., 29-52, posebno 33, 34 i 38.

stručnosti. U početku su veoma mnogo traženi vjerski učenjaci Arapi ili liječnici muslimani. Oni bi bili prodavani na tržištu roblja za visoke cijene, a istovremeno su bili mnogo cijenjeni od vlasti.²⁰ Tako je lokalna vlast grada Villafranca raspolagala sa ljekarom muslimanom, robom, stručnjakom za očne bolesti. Kada je za to saznao vladar Aragona Pedro IV, naredio je guverneru spomenutoga grada da mu posalje ovog stručnjaka u Barselonu na određeno vrijeme radi liječenja jednog od njegovih pomoćnika koji je bio jako obolio.²¹

Druge znanosti, ne samo medicina, bile su također predstavljene zarobljenicima muslimanima. Najbolji primjer za ovo je magrebski geograf Vezan el-Fasi porijeklom iz Granade, koga su, kada se vraćao sa puta prema Egiptu preko mora 1519. g., zarobili sicilijanski gusari. U svom koferu ovaj geograf nosio je koncept studije kojeg je sačinio za vrijeme svoga putovanja oko Afrike. Afrikanac je naučio talijanski, sačinio studiju u koju je unio svoja zapažanja na putu i dao još naslov "Opis Afrike." Ova studija bila je tokom brojnih stoljeća najraniji geografski izvor u Evropi vezan za islamski svijet, a posebno za muslimane Afrike. Učenjaku Leonu Afrikancu dozvoljeno je da otputuje u Tunis 1550. g., a prije toga studiozno je izučavao arapski jezik u Bolonji gdje je radio na pripremi arapsko-hebrejsko-latinskog rječnika. Ovo djelo uvrstilo ga je u red prvih stručnjaka koji su trasirali nauku o pisanju uporednih riječnika semitskih jezika. Kada je umro ovaj učenjak ostalo je nepoznato.²²

Druga grupa znalaca muslimana zarobljenika korištena je za prepisivanje arapskih rukopisa. Ljudi u kršćanskoj Španiji imali su veliku potrebu za arapskim tekstovima radi primjene arapske medicine npr. ili radi studiranja arapske filozofije, pored stalnog porasta interesa Evropljanja za prijevodom arapskih naučnih tekstova.

Učestvovanje muslimana zarobljenika za vrijeme 12. i 13. stoljeća kod prepisivanja naučnih arapskih rukopisa može se zaključiti

²⁰ Ferlinden, (1955), 313, ukazuje na prodaju arapskog mudraca 1296. g. za beznačajni iznos od svega 100 funti.

²¹ Ferlinden, str. 364-365. Dokument 1342. g.

²² V. *El-Mevsatu'l-islamije*, II izd.e, stavka Leo Afrikanus; v. također M. M. El Hadževi, *Hajatu'l-Vezani'l-Fasii ve asaruhi*, Rabat 1935. g.

iz završetaka ili pogovora ovih rukopisa, gdje ovi prepisivači nisu bilježili samo datum prepisivanja ovih djela i unosili svoj pečat, nego su pri tome dodadavali i dove u kojima su izražavali želju za oslobođenjem ili govorili o njihovu položaju zarobljenika.

Iz tekstova napisanih ovim povodom ističe se ono što je unio prepisivač musliman iz Barselone 1166. godine gdje je popratio svoje ime sljedećom dovom: *Neka bude slobodan zarobljenik i pisac ovog djela i neka se smiluje Allah onome ko kaže amin prilikom njegova čitanja.*²³ U jednom drugom rukopisu koji se odnosi na 1227. g. iz Tulejtule (Toledo) prepisivač je dodao na kraju svoga imena sljedeću dovu: *Spasio ga Allah! Nema drugog gospodara osim Njega!*²⁴ U rukopisu istog perioda prepisivač musliman spominje nakon svoga imena da je on u zarobljeništvu u Tulejtuli (Toledo). Završio je taj rukopis sljedećom dovom: *Neka ga Allah pusti na slobodu!*²⁵ Ovaj posljednji prepisivač zove se Jusuf ibni Muhammed Tenjuhi Luši, stvarno je oslobođen iz zarobljeništva, a umro 1261. g. u Granadi gdje je ukopan u prisustvu sultana. Kod ovog sultana on je bio hatib i sahibu'l-kalemi'l e'ala (šef administracije). Historijska arapska djela koja sadrže tračak njegova života navode i neke njegove stihove u kojima on govorи o iskustvu svoga života riječima:

Čovjek ne može da bira
Da li kretanja ili mirovanja;
sve je u odredbi Jedinoga Gospodara:
ako hoće, On kaže: Budi!, i to biva.²⁶

U neka druga vremena prepisivači bi spominjali i imena svojih gospodara u čijoj su službi bili. Ovo je bilo redovno vezano za ugledne

²³ Van Koningsveld (1992), 104 (nr. 105). Ime prepisivača je Feredž ibni Ammar.

²⁴ Van Koningsveld (1992), 91-100 (nr. 73).

²⁵ Van Koningsveld (1992), 102 (nr. 84) and id. (1991), 821 (nr. XVII). Ime prepisivača je Muhammed ibni'l Veliđ'l Jubasi.

²⁶ Ibni'l Hatib, IV svezak, 421-422 gdje je navedeno ovako ime: Ebu Omer Jusuf ibni Muhammed ibni Muhammedi'l-Jahsubi'l Luši (Danas Loha kod Granade). Bio je poznat kao Hataf (krasnopisac). To potvrđuje divno i odmjereno pismo na rukopisima koje je on prepisao svojeručno dok je bio zarobljenik u kršćanskoj Španiji.

Jevreje vlasnike biblioteka.²⁷ Na ovaj način ovi zarobljenici muslimani kod prijenosa rukopisa odigrali su posredničku ulogu u širenju nauke i arapske filozofije u kršćanski svijetu, posebno u fazi kada je utjecaj arapske kulture u Zapadnoj Evropi igrao značajnu ulogu.

Poslije 13. stoljeća prepisivanje arapskih rukopisa od strane muslimana zarobljenika u kršćanskim zemljama bilo je veoma rijetko. Iz 15 i 16. stoljeća postoji samo mali broj prijepisa.²⁸

Od strane kršćana pokazivana je velika pažnja za učenjake zarobljenike muslimane iz oblasti vjerskih znanosti jer se studiranje islama i arapskog jezika smatra potrebnim uvjetom za kvalifikaciju misionara svećenika franjevaca i dominikanaca radi dominacije u ovoj oblasti i podučavanja sadržaja Indžila među onima koje su nazivali totemistima. Tome su posvećivali posebnu pažnju kada su osnovali naučne centre za ovu svrhu. Među učenjacima koji su odigrali važnu ulogu u oblasti katoličkog teološkog svijeta bio je Raimundus Lullus koji je savladao principe arapskog jezika i islama, a učio je pred jednim robom muslimanom tokom više godina. Prenosi se da je ovaj učenjak, rob, musliman osudio u svom dijalogu sa kršćanskim teologom Lullusom i Mesiha i božansku osobu u trostvu sukladno učenju Kur'ana. Na to je odgovorio Lullus ismijavajući vjerovjesnika Muhammeda i tukući ovog roba po licu, glavi i cijelom tijelu. Poslije ovog slučaja učenjak musliman, poražen na ovaj način, nije mogao ništa učiniti nego da izrazi žaljenje zbog toga što je predavao Raimundusu Lullusu arapski jezik, poruke Kur'ana i islamskog prava. Nakon što je pokušao da ubije svoga gospodara, bio je prebačen u zatvor gdje je ubijen davljenjem. Ovu misionarsku tragediju naći ćemo kod teologa katalonskog apologetičara u njegovoj ličnoj biografiji.²⁹

²⁷ Van Koningsveld (1992), 89-92.

²⁸ Van Koningsveld (1991), 821 (nr. XVI). Ibni Rešik e'l-Mursi i drugi, *Medžmuu kasaid e Endelusjeti mine'l-qarni 13*, rukopis, privatna biblioteka, napisan magrepškim pismom u Madridu 1591. g. rukom Muhammeda ibni Abdilkerima koji je završio to svoje djelo slijedećim riječima: "Neka se oslobođi putila, do Allaha stigla njegova namjera."

²⁹ Daniel (1993), 141. Ovaj dramatični događaj navodi francuski umjetnik Thomas le Myesier iz 14. stoljeća u djelu *Lullus Breviculum* koje sadrži biografiju života Rajmondusa Lullusa u formi parodije srednjovjekovne. V. G. Romer und G. Stamm,

Ovaj primjer roba učenjaka koji je bio u službi Rajmondusa Lullusa nije jedinstven. Učenjaci muslimani zarobljenici kod hršćana kao profesori odigrali su važnu ulogu u kršćanskoj zapadnoj Evropi za vrijeme poznih godina srednjeg vijeka. Na ovo, sasvim jasno, ukazuju događaji iz života učenjaka Tunižanina po porijeklu, Muhammeda ibni Harufa iz 16. st. Ovog znalca zarobili su Španci tako da je on jednog dana postao rob u posjedu jednog svećenika koji ga je prisilio da ga uči i poučava detaljima poznate Zemahšerijine studije iz oblasti arapskog jezika. Ovaj svećenik poslije svega oslobođio ga je ropstva posredstvom drugog znalca iz Fesa zvanog Ebu Abdullah El-Besitini kod vladara u Vetasu. Tada ga je pratio ovaj španski svećenik, koji je porijeklom i rodbinski bio vezan sa guvernerom grada Granade, do Fesa u namjeri da nastavi studirati arapski jezik pred njim tamo u Fesu. Međutim, znalač iz Fesa zvani Besitini izdao je fetvu u kojoj je zabranio ove studije, uprkos ranijem obećanju Ibni Harufa ovom španskom svećeniku prije nego što je Ibni Haruf bio oslobođen. Kao dokaz te zabrane, objašnjava ovaj stručnjak musliman, prema malikijskoj je pravnoj školi zabranjeno podučavati čitanju i pisanju arapskog jezika nemuslimane, jer će nemusliman putem spoznaje arapskog jezika raditi na povredi Allahove riječi. Poslije otkupnine iz ropstva 1540. g. Ibni Haruf je sve do svoje smrti predavao apologetiku, usul i belagu (retoriku), stekao visoku popularnost i u oblastima racionalnih znanosti.³⁰

Rajmondus Lullus i mnogi drugi pisci pisali su djela o polemici između vjerskih učenjaka kršćana i njihovih protivnika učenjaka muslimana. Ta djela su korištena kao studije u formiranju ličnosti studenta misionara. Naravno da su u ovim djelima polemičari kršćani uvijek izlazili kao pobjednici u ovim verbalnim prepirkama. Mnogi istraživači vjeruju da su ova djela, koja se svojim sadržajem protive

Raimundus Lullus-Thomas le Mysier, Electorium parvum seu Breviculu, Wisbaden 1988., 2 vols.

³⁰ Muhammed Hadži, *Merakizu's-sekafeti'l magribijeti ejame's-Sadijjin* časopis El Bahsu'l-ilmi 6, 1965. g., 35-68; Ibnu'l Kadi, *Huzvetu'l iktibas fi zikri men halle mine'l-i'lam fi Medineti Fas*, Rabat 1973-1974., II svezka, I svesak 322-323. Tu se navodi ime Muhammed ibni Ebi'l-Fadl Hurufu't-Tunisi, Fehristu Ahmeda el-Mundžura, Rabat 1976., 69-71, gdje se navodi ime Muhammed ibni Hurufi'l-Ensari't-Tunisi.

islamu, proizvod književne fantazije, da se ovi dijalozi, ustvari, nikada nisu ni dogodili.

Prirodno je da su forma i sadržaj ovih tekstova produkt nekih studija. Međutim, uzimanje roba znača muslimana za vođenje vjerske disputacije sa učenjacima kršćanske vjere je poznata činjenica. Ovaj slučaj postaje sasvim jasan kada se pogleda niz rukopisnih tekstova na arapskom jeziku koje su pisali učenjaci muslimani, pretežno nakon njihova iskupljenja i povratka u svoju domovinu. U njima susrećemo da je pobjeda u polemici bila na strani muslimana nad njegovim protivnikom kršćaninom.³¹

Najstariji primjer ove disputacije naći ćemo kod Hazredžija Mezdada u Kordobi iz 1125. g. koji je bio zarobljen u svojoj 21. godini i odveden u kršćansko Toledo. Tu je bio prisiljen da stupa u vjersku polemiku sa izvjesnim svećenikom i lokalnom muslimanskom manjinom.³² Kada je ovaj svećenik saznao da se u polemiku umiješao i Hazredži, uputio mu je jednu brošuricu koja govori o veličini kršćanstva i mizeriji islama. Ovaj Hazredži se nije usudio da mu odgovori na to. Bio je prisiljen da šuti, "sustegao se i nije odgovorio svećeniku bojeći ga se jer je tada bio hispanizirani Arap među ljudima i njihovom vjerom."³³ Pošto su muslimani toga grada insistirali i navaljivali na njega, a bilo je to za vrijeme kada se približio njegov odlazak, on je napisao traktat kao odgovor svećeniku pod naslovom "Mekamiu's-sulban fi reddi ala abdeti'l-evsan" (Stubovi križa u odgovoru na djelo "Klanjanje idolima"). Veliki broj sačuvanih rukopisa ovog djela svjedoči o velikom ugledu koji je uživao ovaj značac u sjevernoj Africi. Predgovor Hazredžijevom traktatu napisao je nepoznati autor. U taj rukopis uključena je i brošurica ovog svećenika i odgovor Hazredžija na to.

³¹ B. Lewis, *The Muslim discovery of Europe*. New York etc. 1982., 90. Ovaj poznati orijentalist kaže npr. da muslimanski zarobljenici koji su se vratili svojim kućama nisu ostavili nikakvog spomena osim dvojice koji su živjeli negdje 1597. g. Mislim da ovaj izvor mora biti ispravljen.

³² Čitalac će pronaći podatke o ovom autoru kod Ibni Abdilmalika, El Merakiš (umro 1303.), *Ez-zejl ve't-tekmile li kitabi'l-mevsul ve's-sile*, I svezak, Bejrut bez datuma izd., 239-240.

³³ Ahmed ibni Abdusamed el-Hazredži (umro 1186.), *Mekamiu's-sulban fi'r-reddi ala abdeti'l-evsan*, Tunis 1975., 39.

Postoje pojedinačni i sačuvani dokazi teksta od autora zvanog Adbullah Zarobljenik koji je polemizirao koncem 13. stoljeća.

U Kataloniji oko 1309. g. polemizirao je zarobljenik Muhammed Kajsi porijeklom Tunižanin. Njegovo djelo koje još nije objavljeno smatra se jedinstvenim historijskim dokumentom svoje vrste. Ovaj pisac, koji je bio slijep, kaže da nije našao nikoga kada je htio da unese svoja zapažanja u svoje djelo ko bi mogao da piše arapskim jezikom. "Zbog udaljenosti naše domovine i prekinutih svih veza sa našim narodom, nije bilo nikoga ni ko bi učio, ni ko bi pisao."

Ovaj autor govori o svom zarobljeništvu u kršćanskoj zemlji iz čega proističe da je bio tužan i ponižen do te mjere da je nemoguće to opisati. Bio je prisiljen usred šejtanske partije da vodi polemiku sa svećenicima o islamu. Proživio je period svoga života u nedostatku svega jer kaže: "čak i pamet mi je bila oduzeta tako da nisam mogao usmjeravati svoje misli. Vidio sam sebe kao da sam u grobu prije nego što je protekao period robovanja, posebno zbog opasnosti od povrede kod dijaloga sa kršćaninom jer je kršćanin mogao da izrazi svoje mišljenje sasvim otvoreno, a ja ne." Autor kori samog sebe za što mu roditelj nije uzeo nekoga njemu za zamjenu, nego je pao u zarobljeništvo kršćana. Istovremeno, on smatra da je uzrok njegovog padanja u zarobljeništvo bio njegov grijeh pa ga je Allah kaznio i dodijelio mu robovanje. Na ovaj način ovaj pisac objašnjava razlog svoga robovanja i zarobljeništva vjerskim motivima.³⁴

Za vrijeme 15. stoljeća Muhammed Ensari Endelusi napisao je svoje djelo koje također još nije objavljeno pod naslovom: "Risaletu'-s-saili ve'l mudžibi ve revdatu'-nuzheti'l edib" (Traktat pitanja i odgovora i perivoj šetnje književnika). Ovaj autor posvećuje posljednje poglavlje raspravi koju je vodio u Kastiliji- logoru za vrijeme tamošnjeg boravka kao zarobljenik.³⁵ On je podijelio svoj odgovor na prigovor kršćana islamu na šest sjednica koje su se zbole, kako on

³⁴ Muhammed el-Kajsi (živio je 1309. g.) *Miftahu'd-din ve'l mudžadele bejne'n-nesara ve'l muslimin*. Rukopis državne biblioteke u gradu Alžiru broj 1557, 49-90.

³⁵ Muhammed el Menuni *Munakašetu usuli'd-dijanat fī'l Magrebi'l-vesit ve'l-hadis. Medželetu'l-bahsi'l-ilmi*, III, 1968., 23-32; Muhammed el-Ensari el-Endelusi (umro u 15. stoljeću), *Risaletu's-sail ve'l Mudžib ve revdati nuzheti'l edib*. Rukpis, Opća biblioteka Rabat br. D 1138, 227-321.

kaže, u Salamanki, Madridu i Šekubiji. Osobe s kojima je raspravljao bili su službenici palače, biskupi, monasi, propovjednici i đakoni.

Ovaj autor spominje da je prisustvovao jednom predavanju na Univerzitetu Salamanki i po završetku predavanja izašao u pratinji predavača i svećenika veoma cijenjenog kod kralja.³⁶ Predavač mu je na putu prema njegovu stanu smještenom u blizini izrazio dobrodošlicu crkve. Za vrijeme tog puta vodili su slijedeći dijalog:

“Kada smo došli u sredinu crkve, video sam kipove od drveta premazane raznim bojama, lijepo urađene, tako da izgleda kao da se kipovi posmatraču obraćaju. Pitao sam i o tome i pravio se neznalicom ponašajući se tako postepeno i prema biskupu. Rekao sam stojeći pred kipom Isaa razapetom na drvenom križu čije su ruke bile prikovane, a krv kao da kaplje iz ruku:

“Ko je ovaj sirotan?”

On mi odgovori upitno: “Zar ga ne poznajes?”

Odgovorio sam: “Ne, ne poznajem.”

“Ovo je Isa, sin Merjemin,” reče.

“Zašto je u ovoj situaciji?” upitah.

“Zar ti ne znaš da su ga Jevreji razapeli?”

“Ne znam, nepoznato mi je to,” odgovorih.

“Njemu se dogodilo to i to,” objasni pratilac.

Ja sam ga upitao: “Nije li to taj koga vi držite da je božanstvo?”

“Dakako,” odgovori sagovornik.

Ja dalje upitah: “Zar da Jevreji razapnu boga, zar bog ne može da pomogne sam sebi?”

Sagovornik je otkrio postepeno iz razgovora sa mnom da se ja pravim neznalicu i reče: “Kazivanje o Mesihu je tajna i nešto što je

³⁶ Autor ukazuje na ovog slugu upotrebljavajući islamsku titulu “Vaiz njihova kralja i njegov muftija”

nejasno, za čime ne mare muslimani, pa čak ni brojni kršćani zbog složenosti i tajanstvenosti događaja o Mesihu. Za to se interesuje samo onaj koji ima božansku podršku kao što su to naši znalci. Vaši muslimanski pogledi su veličanstveni, oni se ne navode, a Allah je dodijelio nama ovu skrivenu tajnu i mi smo se obavezali da u to usmjerimo i uvjerimo naše široke mase da oponašaju to, a nikako znanstveno.”

“Kamo sreće, rekoh, da su vaši znalci kao i vaše široke mase, kada se za njih moli i očekuje spas. Kako onda da mase shvate nešto što je nemoguće spoznati razumski, nešto što je čudesno, posmatrano i racionalno i tradicionalno. Uostalom, odakle to saznanje vašim znalcima, a mase da ne znaju?

Ako pravo rasuđuješ, odgovori sagovornik, o tome, da li ti vjeruješ da je to ispravno?”

“Ako to potvrđuje razum, odgovorio sam, a tradicija podupire, onda vjerujem. A ako bude pravo to sve što vi tvrdite, onda bismo mi time preplavili Zemlju.”

“Smisao raspeća Mesih, dodaje sagovornik, i njegovo začeće u utrobi Merjeme je razlog što je Adem (alejhi's-selam), nakon što se suprotstavio Allahovoju odredbi, poeo jabuku sa stabla i prouzrokovao time kaznu, pakao i sebi i svom svom potomstvu, vjerovjesnicima i drugima. Oni su svi bili u paklu zbog grijeha njihova oca, čak je i Mesih bio razapet i njegova krv prolivena. Tada je Bog raskinuo okove pakla i izveo svijet iz njega. Pošto je Bog htio raspećem da ga smjesti u utrobu Merjeme, oblikovao ga je u njoj pa je i on postao čovjek tijelom kao i ostali ljudi. Smisao raspeća i ubistva moguće je shvatiti kao spasenje svih nas iz pakla njegovom mudrošću i dobrotom jer, prema Božanskoj mudrosti, nije moguće da Bog kazni Adema zbog njegova grijeha jer je Adem rob i njegov položaj je mizeran u odnosu na položaj njegova Gospodara. Njegova mudrost dosudila je da se prenese sa božanstva ono što je slično Njemu pa je otjelovljen, kao što je rečeno, strpio se na raspeću od strane Jevreja i na njihovom iskušenju da bi prečistio svijet vjerovjesnika i spasio ljude pakla. To je uradio, a to je i htio, zahvaljujući njegovoj milosti i sažaljenju jer je on kompletan čovjek u pogledu tjelesnosti i kompletno božanstvo u pogledu duha.”

Ovaj autor kaže: "Pošto su mi se uši ispunile nevjerničkim kršćanskim grozotama i racionalno i tradicionalno, ja sam se nasmijao čudeći se."

"Što se smiješ?" upita sagovornik.

"Nisam mislio da neznanje i kod vas dostiže taj stepen," odgovorio sam mu, "a to je stepen koji se ne nalazi ni kod jednostavne životinje."³⁷

Gledišta zapadne Evrope

Ropstvo i zarobljeništvo oko Sredozemlja tokom srednjeg vijeka bili su od društvenog i privrednog značaja koga su tolerisali i islam i kršćanstvo istovremeno. Iz institucije robovanja proizašla je međunarodna trgovina za transport roblja iz različitih krajeva i u različitim pravcima. Pošto je muslimanska Španija bila na zapadnom dijelu Sredozemlja, a istovremeno najmoćnija zemlja u toj oblasti sve do konca 11. stoljeća, transport roblja Arapa vršen je preko nje sa sjevera i istoka Evrope, sa jedne strane, i iz crne Afrike, s druge strane. Pored toga, muslimanska Španija je predstavljala i zemlju preko koje se transportovala i vršila kupoprodaja roblja Evropljana u pravcu Sjeverne Afrike i Egipta.³⁸ Međutim, križarski ratovi prema Svetoj zemlji kao i ratovi kršćana protiv muslimana u Španiji i Sjevernoj Africi, počevši od 11. stoljeća, izazvali su u ovoj oblasti značajnu izmjenu. Kršćanska flota, nakon što je zagospodarila Sredozemljem, uporno je radila na podršci vojnih akcija i na kopnu protiv islamskih zemalja. Rezultat toga je bio da se na evropskom tržištu pojavi dosta značajan broj roblja muslimana.

Tri su izvora bila kojima se zapadna Evropa snabdijevala robljem tokom srednjeg vijeka. Ti izvori su: ratovi, borbe i opsade gradova, zatim pomorsko gusarstvo i, najzad, međunarodna trgovina

³⁷ Rukopis, Rabat, 307-308.

³⁸ W. D. Philips, *Slavery from Roman times to the early transatlantic trade*. Minneapolis 1985. str. 43-65. posebno karta na str. 44, *Tidžaretu'l-abid mine'l-qarni VIII ila XI* (Trgovina robljem između VIII. i XI. stoljeća).

robljem. Gusalstvo je, bila neka vrsta pomorskog rata ili izazivanje pomorskog rata. Sa pomorskim gusalstvom vezane su razne mjere i brojni pritisci na strane trgovce i brodove koji su tražile utočišta na kopnu, gdje bi bila zaplijenjena i konfiskovana i posada, i putnici, i tovari na brodovima. Na isti način bile bi zarobljene i osobe i sva roba do koje bi se domogla protivnička strana zbog potapanja nekog broda.³⁹ Odnosi između kršćanskih i muslimanskih zemalja pretežno su bili ratne prirode, osim u vrijeme posebnih ugovora koji bi se potpisivali između dvije strane, pretežno na određeno vrijeme. Tom prilikom bi se i definirale vrste odnosa između islamskih i kršćanskih zemalja. U okviru ovih odnosa pitanje zarobljenika zarobljenih na moru ili u neprijateljskim oblastima je veoma aktuelno. Vlastodršci su dopuštali da lade koje su zarobili gusari budu oslobođene uz plaćanje određenog iznosa, uz dozvolu da mogu prodati zaplijenjeno roblje u lukama kao prave robe. Trgovački brodovi, također u nekim slučajevima, bili su izloženi i drugim napadima gusara, što je izazivalo poteškoće na njihovu putu. Prijenos robe zakonskim putem do lokalnih tržišta bio je moguć pod uvjetom da odgovorni vlastodršci tačno potvrde da ta roba nije vlasništvo podanika nekog vladara s kojim je potpisani ugovor i da obustave sukobe s njim. Međunarodni ugovori između kršćanskih i islamskih zemalja izazivali su u islamskim redovima poteškoće zbog položaja nekih grupa zarobljenika, npr. da li je moguće pomoći zarobljenike muslimane iz drugih zemalja nakon što su oni uspjeli, po dolasku broda u luku nekog grada muslimanske zemlje, da uteknu iz kršćanskog broda čija su posada bili podanici nekog vladara s kojim je muslimanski vladar sklopio ugovor o miru, da li ih zadržati ili ih vratiti, tj. vratiti ove zarobljenike muslimane na brod s koga su oni pobegli? Ibni Siradž odgovara na ovo pitanje negativno, tj. da ih ne treba povratiti.⁴⁰

Način opskrbljivanja Evrope muslimanskim robljem posredstvom međunarodne trgovine robljem bazirao se na uzajamnom interesu dviju strana, islamske i kršćanske. S druge strane, u međunarodnom zakonu toga vremena to je bilo kao nešto prirodno. Ova trgovina privukla je, posebno, roblje iz Afrike putem

³⁹ Ramos y Loscertales (1915), 1: "Modo de ingresar en cautiverio."

⁴⁰ *El-Venšerisi*, II svesak, 118.

karavana preko pustinje i putem sjeverne Afrike sve do južne Evrope. Nakon 1470. godine karavane sa robljem izmijenile su smjer prema zapadnoj Africi sve do luka koje su otvorili Portugalci, među kojima su i luke u Gvineji.

Koncem srednjeg vijeka broj roblja na jugu Evrope je bio dosta ograničen. Potresni odnosi međunarodnih snaga definirali su odnos roblja muslimana među brojem roblja koje se nalazi u nekoj zemlji u određenom periodu. Tako npr. na Siciliji su u 13. stoljeću najveći dio roblja bili muslimani, pretežno porijeklom iz muslimanske Španije ili iz Maroka. U 14. stoljeću dolazi do znatne izmjene tako da je većina robova bila tamo, posebno na Siciliji, Grci, Tatari, Albanci, Bugari, Rusi i Turci, dok u 15. stoljeću broj roblja iz Afrike preovlađuje zbog poteškoće dovođenja roblja na tržište jugoistočne Evrope zbog jačanja turske vlasti i padanja Istanbula u turske ruke.⁴¹

Robovi porijeklom muslimani u južnoj Evropi u toku poznjeg srednjeg vijeka zapošljavani su u raznim oblastima. Nalazimo ih kako obavljaju poljoprivredne poslove, neki od njih su bili zanatlije, drugi su služili u samostanima i kod svećenika. Neke žene bile su prilježnice, igračice i sluškinje na dvorovima uglednika. Nema sumnje da su ove grupe roblja odigrale neku vrstu spone u okviru islamsko-kršćanskih kulturnih susreta u srednjem vijeku posebno u okviru materijalne kulture, tehničkih nauka, muzike, pjesme i pripovijetke. U nekim slučajevima moguće je i utvrditi to na osnovu dokumentacije. Tako npr. saznajemo da je jednog roba muslimana oslobođio njegov gospodar pod uvjetom da ga poduči posebnoj tehnici bojenja svile. Taj postupak je samo ovaj rob poznavao, a ta tehnika rada nije bila poznata u kršćanskoj zemlji.⁴²

Poznato je da se velika većina ovih oslobođenih robova nije vratila u svoju domovinu nego se asimirila u evropsko društvo u vrijeme kada je prisilno vršeno njihovo pokrštavanje.

Prije nego što bi muslimansko roblje po prvi put bilo stavljeno na prodaju, ono bi bilo privедено i prisiljeno da primi kršćanstvo i

⁴¹ Ferlinden (1977.), 141, 155 i 161.

⁴² Ferlinden (1955.), 526.

zamijeni svoje ime za neko kršćansko ime. U dokumentima vezanim za ovaj problem pretežno se ukazuje na njihovo islamsko porijeklo. Katkada se spominje i njegovo ranije muslimansko ime, dok je od kraja 11. stoljeća njihovo pokrštavanje i predijevanje imena vršeno odmah kod prve prodaje u samostanu Santa Marija de Sobrado u oblasti Lakoronija. Muslimani zarobljenici bili bi pokršteni neposrednu po njihovu dovođenju i pretežno bi im se davalо ime Tomas Laurentjus itd., a prije pokrštavanja, kako ukazuju pouzdani dokumenti vezani za ovaj predmet, oni su nazivani *Vesenijin paens* (paganima).⁴³ Međutim, postoji i velik broj primjera sasvim poznatih i vezanih za roblje u kojima su robovi sačuvali svoje islamsko ime i nisu bili pokršteni.⁴⁴ Oni nisu uživali nikakvu slobodu za obavljanje svojih vjerskih dužnosti. Djeca robova muslimana bila su pokrštavana neposredno po njihovu rođenju.⁴⁵

Stvarno pokrštavanje robova muslimana nije bilo rezultat direktnog stvarnog materijalnog pritiska, što se protivi crkvenim informacijama, nego je bilo rezultat teškog društvenog pritiska jer su uveliko poboljšavali društveni položaj, kao npr pomak sa položaja ropstva na nivo nekog stručnog lica ili, možda, oslobođenja, što je igralo važnu ulogu u ovoj oblasti.⁴⁶

Ova dva načina poboljšanja društvenog položaja roba nastupali su u kršćanskim zemljama uglavnom nakon pokrštavanja. Ali u kršćanskoj Španiji jedno vrijeme muslimani su uživali izvjesnu toleranciju. U zakonu Tortosa (Kodeks) pokrštavanje je bilo neminovni uvjet za svako oslobođenje, ali nije bio uzrok oslobođenja. Osim toga, kršćanin, gospodar roba, imao je pravo i prodati roba pokrštenog muslimana.

⁴³ R. Hitchcock, Arabic proper names in the becerio de Celanova. "Cultures in contact in medieval Spain. Historical and literary essays presented to L.P. Harvey" London: King's Colege 1990., 111-126, esp. p. 112.

⁴⁴ V. primjer iz samostana u Galiciji za vrijeme 11. stoljeća kod Hitchcock (1990.), 112., također primjer crkvene institucije od Ruiz de la Pena (1979., 145 (A.D. 976) and 147 (A.D. 1153.)

⁴⁵ Ferlinden (1955.), 458

⁴⁶ Ruiz de la Pena (1979.), 152-153 and se Hinojosa (1904.), gdje uočavamo razliku npr. između privatnih zarobljenika mezquinos i robova exaricos.

Drugi faktori koji su vršili pritisak na roblje muslimana da prihvate krštenje je materijalni položaj. Zakon koji je donijet na Siciliji 1310. g. definirao je obavezu odstranjenje smetnji koje čine kamen spoticanja na putu pokrštavanja muslimana, ali uz pojačanu propagandu širenja učenja Indžila. Gospodari roblja koji bi sprečavali pokrštavanje svojih robova bili bi kažnjeni - oslobođenjem njihovih robova. Zbog snage ovog zakona, može se primjetiti da je došlo do povećanja broja pokrštenih robova muslimana. Onim vlasnicima, na koje se odnosio ovaj zakon, dopušteno je da zadrže svoje pokrštene robe, ali im se naređuje da s njima postupaju kao sa "prijateljima" nakon njihova pokrštavanja, a govori se i o kazni ako počine nešto što ne bi bilo "pravedno" i "sažaljivo". Međutim, ovo nikada ne znači da vlasnik roba nije kažnjavao svoga pokrštenoga roba u nekim slučajevima i udarcima dok je bio vezan u lance. Ovaj zakon je zabranjivao, navodno, raniti roba, odsjeći neki dio tijela novopokrštenom ili stavljati mu žig na čelo ili lice. Ovo očito govori da je nekima stavljan žig na lice ili čelo. Zakon je zabranjivao psovanje i grđenje porijekla novopokrštenog muslimana ili ga nazivati "odmetnutom psinom", što znači da je nazivan "odmetnutim psom" jer je napustio svoju vjeru islam i na taj način postao ljigav i nepouzdan. Bez obzira na sve ovo, položaj robova muslimana bio je daleko gori i teži od položaja robova pravoslavnih Grka koji bi redovno bili oslobođani poslije sedam godina nakon prihvatanja katoličke vjere u crkvi.

Jevreju nije bilo dopušteno da ima kod sebe roblje kršćane,⁴⁷ što znači da je i među robovima pravljena razlika. Oni su mogli imati muslimane robe, ali su oni za njih predstavljali neku vrstu opasnosti zbog mogućnosti da budu pokršteni.⁴⁸ Osim toga, važeće pravilo u trgovini robljem između Jevreja i kršćana predviđalo je da prodavač kršćanin uzima na sebe obavezu da će ponovo primiti roba muslimana

⁴⁷ Ova zabrana primjenjivana je i na muslimane koji su živjeli pod kršćanskom vlašću. Codex de Tortosa npr. 1272. g. predviđa ovo sasvim jasno. V. Ferlinden (1955), 291.

⁴⁸ Siete Partidas 1256-1265 predviđa da nije dopušteno Jevrejima prevesti u svoju vjeru svoje robe, niti su oni mogli imati kod sebe kršćansko roblje.

i vratiti novčani iznos Jevreju u slučaju da musliman njegov rob odluči da prihvati kršćanstvo.⁴⁹

Pokrštavanje je, doista, bilo sredstvo, i to programirano radi oslobođenja iz ropstva, što potvrđuju brojni dokumenti srednjeg vijeka. Oslobođenje roba, pretežno, nije provođeno nakon protoka nekoliko godina u službi svoga gospodara makar rob bio i pokršten.

Pokrštavanje roblja muslimana imalo je za cilj njihovo puno asimiliranje. Ovo znači da su se ovi robovi novokršćani morali povinovati zakonima i crkvenim pravilima, između ostalog, podlijegali su i sudskom pretresu. Bilo je veoma teško da ovi pokršteni muslimani sačuvaju svoje islamsko vjerovanje. Pa ipak, akcije pokrštavanja uz društveni pritisak pojačavala je težnju muslimana robova da ostanu privrženi islamskom vjerovanju, ali potajno. Ovo znači da je ovakav postupak vodio nekoj vrsti tajnosti islama, što bi se moglo uporediti sa islamom kakvog su prakticirali muslimani Moriski u Španiji krajem 16. i početkom 17. stoljeća prije njihovog progona.

Podatke potajnom prakticiranju islamskog vjerovanja nalazimo u raznim dosjeima sudova, počevši od 14. stoljeća, npr. protiv Fursana Hejkela u Papskoj zemlji. Ispitivani Gualterius, jedan od Fursani Hejkela, tvrdi da je njegov kolega Albertus nakon što je pripao nekakvom tarikatskom - učenju, i njega pozvao pod uvjetom da ne širi tajnu da on ne vjeruje u Mesihu. Kada je Albertus bio upitan u šta će vjerovati, ovaj Albertus mu je odgovorio: U to jedino veliko Božanstvo kome se klanjaju muslimani.⁵⁰

Da bi se spoznalo iskustvo vjerskog života zarobljenika i robova muslimana u Zapadnoj Evropi i da bi se moglo obratiti na rijetke i osnovne vjerske izvore, od kojih su neki ostali sačuvani, mogao bi poslužiti pjesnički divan endelusijskog pjesnika Abdulkerima Kajsa iz 15. stoljeća koji je sačuvan u jednoj Medžmu. Tu ima jedna kasida

⁴⁹ Ramos y Loscertales (1915.), 134-135.

⁵⁰ A. Gilmour-Bryson, The trial of the Templars in the papal state and the Abruzzi. Citta del Vaticano 1082 ("Studi et Testi" 303), p. 255. Kajsi koji je živio u Aragonu nekoliko godina kao rob u XIV. stoljeću spominje da su se Fursanu'l-Hejkel molili po islamskom učenju potajno, što je istinito.

koja je vezana za period njegovog robovanja u portugalskom gradu Abre.⁵¹ Među tim kasidama je i kasida u pohvalu Vjerovjesnika koju autor završava sa iskrenom dovom. Mi ćemo se ovdje poslužiti sa nekoliko stihova:

O čvrsto vezani, potlačeni, u ropstvu okovani,
Okrivljeni, poniženi, omalovaženi,
Allahova je odredba da budeš zarobljen,
O čijem iskušenju podatak je nečuven!
Strpi se na Allahovim odredbama, budi zadovoljan njima,
Bit ćeš upisan kod Njega među odabranima!
Moli razgalu u ime najboljeg Poslanika,
Pokaži mu što prije stanje zarobljenika!
Allah otklanja poteškoće ugledom Poslanika,
Strah, pakao i nesreće nevoljnika.⁵²

Na kraju ove svoje kaside pjesnik se obraća Poslaniku dovom govoreći:

Zauzmi se za nas kod Gospodara našeg zbog patnje naše,
Ti najbolji upućivaču, slijedeni sojeviću,
Ti imaš pravo na šefa'at sutra posebno,
Ti imaš sredstvo kako do Dženneta stići sretno!
Na tebe je Allah salavate donosio
i do tvoje majke doprle u kaburu zagrnuće
Skvašene kapima cvijeća jutarnje rose,
a prenijete povjetarcem u pismu stabla.⁵³

Na osnovu izloženog važno je ukazati da su postojali skriveni muslimani u kršćanskom društvu sve do XIX. stoljeća, što potvrđuju dokumenti na arapskom jeziku.⁵⁴

⁵¹ Abdulkerim Kajsi (umro u prvoj polovini XIV. stoljeća), *Divan Abdi'l-Kerim el-Kajsi*, Tunis 1988., posebno Kasside br. 2,4,5,6,7,8,33,35,37,89,91,92, 137.

⁵² El-Kajsi (1988.), 25-26 (stihovi 27-31).

⁵³ El-Kajsi (1988.), 31 stihovi 136-139.

⁵⁴ Zadovoljio se ovdje da ukaže na putovanje magrepskog ambasadora Gazala 1777. g. Ahmed ibni'l Mehdi El-Gazali, *Netidžetu'l idžtihad fi'l muhadenneti ve'l džihadi*. Bejrut 1980., 124-142, 153-154 itd. Putovanje Gazala u Madrid imalo je za cilj predaju otkupnine za zarobljene muslimane.

Najočevidniji faktor koji govori o prisiljavanju muslimanskih manjina da prihvate kršćanstvo manifestira se danas u živim islamskim pokretima na Zapadu, gdje se islam otkriva kao osnovna izgubljena bit. Ovo nije važno samo za ono što se zove islamsko osvježenje među muslimanskim manjinama španskog porijekla u oblasti Endelusa⁵⁵ nego i za "crne muslimane" u SAD.⁵⁶ Nije važno da li su ove manjine u Americi direktni potomci ranijih muslimana, nego je važno da ove muslimanske manjine nalaze u islamu važan element kako bi povratile slavu kulture i bitnosti koje su bile skrivene. Pritisak na islam i borba protiv njega na Zapadu bila je historijska stvarnost.

Na ovaj način postaju nam jasne granice historijskog sagledavanja položaja islama u Zapadnoj Evropi kroz studiranje i pručavanje izvora vezanih za ove zarobljenike, muslimansko roblje, njihove potomke i ugnjetavanje njihovog prakticiranja islamskog vjerovanja. Ovi historijski podaci od kojih su većina bili nepoznati, mogu se smatrati fazom koja se dogodila ranije islamskim sredinama u Zapadnoj Evropi počev od prije 19. stoljeća pa do danas. Kroz ovaj historijski vid postat će jasno da su faktori procvata, oglašavanje sloboda kao prava čovjeka i likvidacija ropstva, odigrali bitnu ulogu za oživljavanje nove faze u historiji muslimana na Zapadu koju primjećujemo danas.⁵⁷

⁵⁵ V. M. A. El-Ketani *Es-Sahvetu'l-islamijetu fi'l Endelus el jevm*, Katar 1990.

⁵⁶ *El-Mevsuatu'l-islamijetu*, II izd., sedmi tom, 702-704., stavka, Muslimun, Leiden 1992.

⁵⁷ O savremenoj historiji islama u zapadnoj Evropi može se vidjeti: J. S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh 1992., ("Islamic Surveys" 20).

DESTINY OF THE EUROPEAN MUSLIMS, (PARALLELIS BETWEEN ENDALUS AND BOSNIA)

Summary

Professor Omer Nakićević, PhD

Islam is manifested in European continent throughout the two periods.

1. At the beginning of the 8th century when some European regions fall under the Muslim rule.
2. During the period from the beginning of the 10th to the 15th century when Muslim population was making a minority of some parts of Europe. In the meantime, the Muslims were experiencing their hard times.

Something similar was happening to the Bosniaks, but after the 15th century, and that is the period of the exodus of Muslim population from Spain, i.e. Endalus, when the population of Bosnia and Herzegovina was beginning to experience its rise. During the 20th and at the beginning of the 21st century Bosniaks are passing through numerous hard situations and even extermination.

Genocide and urbicide against Endalus is shown in the elegy by Abu'l- Bekka Salih Ibn Refi'r-Randi, a poet from Randi town. This poetic expression reminds us of what the Bosniaks have experienced especially during the last ten years.

Many Muslims of Endalus were taken to the slavery, either as war prisoners or by piracy and banditry, similar to that what Bosniaks have experienced during the recent years. Both the Muslims of Endalus and the Bosniaks tried different ways to find out the means to liberate their imprisoned and enslaved ones. It was thought that

the best way in Endalus was so called fidija or the ransom, which greatly was practised in Bosnia too. Many associations were being formed in order to organise collection of the means for ransom of the imprisoned people. In addition to that some exchanges of the prisoners were being made and so called "fekkaki", i.e. individuals whose very profitable profession was to find out the means and ways to free a man from the slavery, were very active. There were also other ways to set the imprisoned free.

The slaves were being sold even before they were supposed to be given to the Endalus authorities. They were regularly offered to convert to Christianity, but it would not lead them to the freedom.

Throughout the whole Middle ages the slaves were being used for different purposes. Imprisoned scholars and scientists, both secular and theologians, were being highly priced and paid, but not given freedom. Islamic scholars were used to teach Christian missionaries about Islam, to translate books and rewrite manuscripts as well as for other purposes. That is confirmed by many documents and manuscripts. The most typical signs for that can be found at the end of the very manuscripts. The main aim of the conversion of the Muslims to Christianity was their full assimilation. In spite of that the manifestation of Islamic feelings was practised in hiding until the end of the 19th century. Today these (Muslim) minorities, due to the certain civil liberties, were they the descendants of the ancient Muslim or the "black" Muslims of America, find in Islam an important element in their attempts to revive and regain the glory of their cultural essence which has so long been hidden in their hearts.

DUPLI GOVOR ISLAMISTA I "PRIJATELJSKI TIRANI" ZAPADA

Mr. Ahmet Alibašić, asistent

Ja sam naklonjen argumentu samoopredjeljenja jer vjerujem da će većina naroda odlučiti u našu korist.

Lord Curzon,
Ministar vanjskih poslova
Velike Britanije, 1918.

Jedno od najintrigantnijih pitanja iz oblasti odnosa islamskih aktivista prema demokraciji i ljudskim pravima jeste pitanje njihovih stvarnih motiva i namjera u poređenju sa onim njihovih oponenata u arapskom svijetu i na Zapadu. Kada se islamisti očituju protiv demokracije i ljudskih prava, niko ne dovodi u pitanje njihovu iskrenost. Vrši se pritisak na njih da promijene svoj stav. Onog momenta kad to učine, počinje se sumnjati u njihove motive. Ovdje ćemo pokušati razmotriti ovo pitanje u svjetlu onoga što islamisti govore o opoziciji i toga kako se prema njoj postavljaju, a u poređenju sa prozapadnim režimima u muslimanskom svijetu i samim Zapadom.

Nepobitno je tačno da je većina savremenog islamskog diskursa visoko ispoliticirana: što je jedan mislilac bliži islamkom pokretu, to je njegov diskurs više ispoliticiran. Sasvim razumljivo, reklo bi se.

Vrhovni vođa *Muslimanske braće* Mustafa Mešhur govori o "stadijima" kada je u pitanju prihvatanje opozicije komunista, sekularista i svih onih koji se suprotstavljaju islamu implicirajući da njima ne bi trebalo dopustiti da postoje u islamskoj državi.¹ U istom smislu, Muhammed Husejn Fadlullah im ne bi dopustio da djeluju osim u slučaju političke nužde.² Tevfik eš-Šavi pobija samoga sebe kada jednom prilikom izjavljuje da sekularistima ne može biti dopušteno da djeluju legalno, dok ih drugom prilikom uvjerava da bi sva njihova prava bila zagarantirana u islamskom političkom sistemu.³

Međutim, ove naznake postojanja "stadija" u diskursu pojedinih islamista o pravima opozicije nailaze na otvoeni kriticizam od strane drugih islamista. Jusuf el-Karadavi je odmah reagovao na Mešhurovo spominjanje "stadija" oštro osuđujući takvo razmišljanje, govoreći da prezire one koji zagovaraju demokraciju samo dok su u opoziciji. (Pa ipak, ono što je i sam rekao, ne razlikuje se u stvarnosti puno od Mešhurove i sličnih izjava: "Ono što ja razumijem," veli on, "je da, dokle god se svi slažemo oko neupitnih odredbi Šeriata (*qat'jat*), da ne govorimo o kredu (akaidu), ... neka postoji više stranaka, i neka se one razlikuju, svejedno bile one sekularističke ili nacionalnomarksističke").⁴ Pitamo se da li uopće postoje sekularisti i marksisti koji ne dovode u pitanje "stvari koje se nužno smatraju dijelom vjere"). Šejh el-Gannuši one islamiste koji bi slobodu željeli samo za sebe prepoznaće u kur'anskim ajetima: "*Teško onima koji pri*

¹ Termini kao što su "faza", "stvarnost" i "status quo" dio su vokabulara Dr. al-Turabija, također. (Hayder Ibrahim Ali, "Islamism in Practice: The Case of Sudan," u *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Arab Contemporary World*, ed. Laura Guazzone (Reading: Ithaca Press, 1995), 194) Međutim, jordanska *Muslimanska braća* su podržala zahtev tamošnje komunističke i basističke stranke da djeluju legalno. Iyad Barghouti, "The Islamists in Jordan and the Palestinian Occupied Territories," u *The Islamist Dilemma*, ed. Laura Guazzone, 144.

² Zaki al-Milād, "al-Ta'addudiyyah al-Hizbiyyah fi al-Fikr al-Islami: al-Ta'sīl, al-Anmāt, al-Tahawwul," *al-Kalimah* 1, no. 2 (Winter 1994), 44-45.

³ Fahmī Huwaydī, *al-Islām wa al-Dīmuqrātiyyah* (Cairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1993), 85; Jihād al-Kurdi, "Thalāthat Mufakkirin Yu'rīdūn Mawqif al-Tayyār al-Islāmī min al-Dīmuqrātiyyah wa al-Ta'addudiyyah," *al-Dā'wah*, November 1994, 36.

⁴ Huwaydī, *al-Islām wa al-Dīmuqrātiyyah*, 81-82, 84.

mjerenu zakidaju; koji punu mjeru uzimaju kad od drugih kupuju, a kad drugima mjere na litar ili na kantar - zakidaju." (El-Mutaffifun, 1-3) To su "oni koji zakidaju", veli on.⁵ El-Hamidi i Hathut⁶ traže jasnoću od svojih kolega islamista o pitanju sloboda uključujući slobodu udruživanja i oponiranja, kao i garancije da postojeći vojni autoritarizam i monarhijski apsolutizam neće biti zamijenjeni "islamskim totalitarizmom/autoritarizmom". Njihova poruka je: ako će to biti slučaj, mi vas ne želimo; mi ne želimo vidjeti islamski totalitarizam na mjestu kraljevskog autoritarizma. El-Hamidi također upozorava da, učine li to, islamisti se trebaju spremiti da žive pod još žešćom tiranijom jer će je onda izvoditi žrtve njihove represije "izvedene u ime Boga, Pravednog".⁷ Imajući na umu lošu historiju iranskog i sudanskog "islamskog" režima kada su ljudska prava u pitanju, ova zabrinutost nije neosnovana.⁸

⁵ Teoretski, šiije imaju više problema nego li sunnije u opravdavanju opozicije s obzirom da se imam smatra nepogrešivim. Iz ovoga se obično izvlači zaključak da je borba za vlast u sunizmu političke naravi dok je u šiizmu ona vjerske naravi. Međutim, u odsustvu imama mnogi šijski učenjaci, posebno oni koji odbacuju ideju *wilāyat al-faqīha* ne nalaze problematičnim opravdavanje opozicije u islamskoj državi. Mnogi od njih su iz Libana, Iraka i Saudijske Arabije. Vidi: Mehdi Mozaffari, "Islamism in Algeria and Iran," u *Islamic Fundamentalism*, ed. Abdel Salam Sidahmed i Anoushirvan Ehteshami (Boulder, CO: Westview Press, 1996), 236; Nevin Mustafā, *al-Mu'āraḍah fī al-Fikr al-Siyāsi al-Islāmī* (Cairo: Maktabat al-Malik Fayṣal al-Islāmiyyah, 1985), 412.

⁶ Ḥassān Ḥathūt, "Fiqh al-Ḥurriyyah," *al-Muslim al-Mu'āṣir* 15, no. 59 (Feb.-Apr. 1991), 12.

⁷ Muhammad al-Ḥashimī al-Ḥāmīdī, "Awlawiyyāt Muhimmah fī Daftar al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah," u *Mustaqbal al-'Amal al-Islāmī: al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Ḥill al-Tahawwulāt al-Dawlīyyah wa Azmat al-Khalīf*, ed. Ahmad Yūsuf (Chicago: United Association for Studies and Research, 1991), 238. Al-'Awwā brine iste brige. V. Muhammad Salīm al-'Awwā, *al-Ta'addudiyyah fī al-Islām* (Cairo: The International Institute of Islamic Thought, 1990), 5. Također Judith Miller, *God Has Ninety-Nine Names* (New York: Simon & Shuster, 1996), 126.

⁸ O alarmantnoj i žalosnoj priči o mrtvorodenju *Sudanskog povelji o ljudskim pravima* vidi: Muddathir 'Abd al-Rahīm, *The Development of Fiqh in the Modern Muslim World* (Kuala Lumpur: IKIM, 1996), 58-62. Posebnu pažnju treba obratiti na pitanja koja nepogrešivo reflektiraju opravdane sumnje - ako ne i razočarenje - autora u islamsku narav sadašnjeg sudanskog režima i njegovu spremnost da zaštiti islamom garantovana prava svojih građana (str. 61-62). Postoji, međutim, nuda da će novoproglašeni Zakon o političkim udruženjima (*Qānūn al-Tawālīḥ*) koji važi od 1. januara 1999. g. donijeti neke pozitivne promjene u ovom smislu. Prema nekim

Ponekad se čini da islamisti i nisu svjesni implikacija onoga što izjavljuju. Nekoliko redova ranije osvjedočili smo se u nešto takvo u izjavama dr. el-Karadavija. Slično njemu, šejh el-Gazali, koji je u svjedočenju pred državnim krivičnim sudom 1993. g. opravdao ubistvo sekularističkog autora Feredža Fude, jednom je prilikom izjavio: "Ja vjerujem u slobodu. Ja je želim za sebe i moga oponenta podjednako." Daleke 1981. g. El-Gannuši je zazivao: "Sloboda za sve! Uvijek!"⁹ da bi potom bila zabilježena njegova izjava da su ideje demokracije i ljudskih prava "maligna ideologija", "nova sekularna religija", "mitovi i besmislice predodređene da nas uspavaju" propagirane od strane savremenih kolonijalista, potom zagrlio Saddama Husejna 1990. g., a danas, zajedno sa Munirom Šefikom, opravdavao represiju nad političkim slobodama u Sudanu pod Turabijem.¹⁰ El-Hamidi zagovara slobodu osnivanja stranaka za sve bez izuzetka, i želi da komunisti i sekularisti uživaju to pravo, da bi potom kazao da "politički suverenitet (*es-sultatu-s-sijasije*) pripada narodu koji tu slobodu upražnjava pod najvišim autoritetom (*el-merdži'ijjetu-l-'ulja*) islamskog vjerovanja (akaida) i islamskog prava (šeriata) s obzirom da je islam vjera velike većine arapske nacije.¹¹

Ova neodlučnost između liberalizma i šeriatokracciјe (tj. vlasti šeriata), čini se, dominantna je osobina mišljenja mnogih islamista i

izvorima sudanska opozicija je bila oprezna da prihvati zakon koji se na prvi pogled čini relativno prihvatljivim. Ahmad Sharif, "Promise of a New Pluralism: Parties May Register from January," *Impact International*, November 1998, 23.

⁹ Ismā'il Ṣabrī 'Abd Allāh et al., *al-Harakat al-Islāmiyyah al-Mu'āṣirah fī al-Waṭan al-'Arabi*, 2d ed. (Beirut: Markaz Dirāsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), 100, 283, 285.

¹⁰ al-Ghannūshī, "al-Ḥarakah al-Islāmiyyah wa al-Niẓām al-Dawlī," *al-Ghadīr* (1991): 14, 15, 16, citiran u Aziz al-Azmeh, "Populism Contra Democracy: Recent Democratist Discourse in the Arab World," u *Democracy without Democrats? : The Renewal of Politics in the Muslim World*, ed. Ghassan Salame (London: I. B. Tauris Publishers, 1994), 126; Michael Collins Dunn, "Revivalist Islam and Democracy: Thinking About the Algerian Quandary," *Middle East Policy* 1, no. 2 (1992), citiran u Paul A. Winters, ed., *Islam: Opposing Viewpoints*, Opposing Viewpoints Series, ed. David Bender i Bruno Leone (San Diego: Greenhaven Press, 1995), 131; Prema nekim izvještajima Gannuši je tvrdio da je Saddam Husejn bio taj koji je iskoraciо i prvi ga zagrlio, a ne obratno. Munir Shafiq, "Hawl al-Tajribah al-Islāmiyyah fī al-Sūdān," *al-Insān* 2, no. 9 (December 1992): 36, 37.

¹¹ al-Ḥamidī, "Awlawiyyāt," 243-4, 238.

ona na neki način reflektira ambivalentnost, neodlučnost i neodređenost savremene islamske misli kada je riječ o slobodi općenito i legalne političke opozicije posebno.

U svjetlu ovog kolebanja, interesantno je primjetiti da Nevin Mustafa, na osnovu njenog izučavanja prvih 250 godina rane islamske povijesti, zaključuje da je taj period poznavao samo autoritarnu opoziciju, što će reći da su svi opozicioni pokreti koji su se pozivali na šeriat za opravdanje svoga oponiranja vlastima otvoreno i unaprijed negirali isto pravo svojim potencijalnim protivnicima. Otuda se oupcé nije ni pojavila ideja mirne rotacije na vlasti kao ni ideja opozicije kao "uloge" u političkom procesu. Nevin Mustafa to objašnjava vjerskom prirodom politike u muslimanskoj povijesti. Opozicioni pokreti su vjerovali da može postojati samo jedno ispravno mišljenje vezano za idealno političko društvo. Oni su, prirodno, tvrdili da predstavljaju taj ideal (tj. *hizbulah*). Vjerni ovoj lažnoj dihotomiji, oni su optuživali druge kao *hizbu-š-šejtan*.¹² Drugdje je ukazano na naše neslaganje sa tvrdnjama o nespojivosti legalne opozicije i građanske politike u nesekularnim političkim društvima. Tom prilikom je zaključeno da su umjerenost i relativizam političke istine, koji su nužni za takvu politiku, možda strani muslimanima, ali ne i islamu, što najslikovitije potvrđuje praksa idžtihada u islamskom pravu.

Mišljenja posmatrača islamskih pokreta bitno se razlikuju kada je u pitanju njihova iskrenost u zagovaranju demokracije. Glenn Robinson smatra da su jordanski *Ihvani* demokrati po ubjedjenju. Njegov se argument temelji na činjenici da oni nastavljaju učestvovati u političkom procesu uprkos uzastopnim porazima koje doživljavaju na parlamentarnim izborima.¹³ Francois Burgat vjeruje da isto važi za

¹² Nevin Muştafa, "Muqaddimah," 20-23.

¹³ Glenn Robinson, "Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan," *Middle East Journal* 51, no. 3 (Summer 1997): 377-79. Jordanska *Muslimanska braća* se po svemu sudeći demokratiziraju. Diskusije o pravcima djelovanja nisu više strani jordanskim *Ihvanima*. Pred izbore 1995. g. oni su se "dogovorili" o pet različitih pristupa izborima, ovisno o odluci lokalnog ogranka. Ibrāhim Gharāyibah, "al-Urdun: Haqā'iq al-Intikhābat al-Baladiyyah," *Qadāyā Duwaliyyah*, 24 July 1995, 14-15. U 1996. se nisu mogli složiti oko učešća u vlasti sa neislamistima (po drugi put nakon 1991. g.). Ibrāhim Gharāyibah, "Khilāfāt Ikhwān al-Urdun Hawl al-Mushārakah fi al-Ḥukūmah," *Qadāyā Duwaliyyah*, 4 March 1996, 14-15.

Gannušija i njegovu *Nehdu*.¹⁴ John Entelis drži da bi i alžirski FIS održao svoje obećanje da će se pridržavati pravila demokratske igre da mu je bila ukazana prilika da vlada.¹⁵ S druge strane, često se govori kako privrženost islamista demokraciji nije iskrena. Islamisti javno izjavljuju prihvatanje demokracije samo da bi bili prihvaćeni i legitimirani na međunarodnoj sceni ili da bi ostvarili taktičke koristi na domaćoj sceni. Međutim, čak i takva taktička privrženost demokraciji može završiti iskrenom privrženošću. Mumtaz Ahmad tvrdi:

Prvo, kako je Rustow govorio, "prezира odluka jednom donesena postaje prihvatljivija kada budemo prisiljeni da živimo s njom." On navodi dva primjera da bi ilustrirao ovaj proces, koga on naziva procesom "navikavanja" na demokratiju. Prvi primjer koji navodi je onaj švedske *Konzervativne stranke*, koja se transformirala iz antidemokratskog pokreta u 1918. g. u potpuno demokratski pokret 1936. g. Nakon dvije decenije, lideri koji su teškom mukom prihvatali demokraciju u formativnom periodu su ili otišli u penziju ili umrli i bili zamijenjeni mladom generacijom lidera *Konzervativne stranke*, koji su bili istinski odani demokraciji. Slično je bilo i u Turskoj.... Tako se, dakle, čini da sam proces demokracije uvodi darvinovski proces odabira. A ta selekcija ide uvijek u korist ubijedjenih demokrata. Čak i ako smatramo demokratsko očitovanje sadašnjeg vođstva islamista taktičkim i oportunističkim, ima dovoljno razloga da se vjeruje da će sam proces djelovanja unutar demokratskog okvira transformirati ovu oportunističku privrženost u sadržajniju i efektivniju privrženost među narednom generacijom njihovih vođa i simpatizera. Moram ovdje dodati da čak ni proces navikavanja ne može osigurati djelotvornu predanost demokraciji kod

¹⁴ John Waterbury, "Democracy without Democrats?: The Potential for Political Liberalization in the Middle East" u *Democracy without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World*, ed. Ghassan Salame (London: I. B. Tauris Publishers, 1994), 34.

¹⁵ Ibid., 34.

islamista osim ako oni ne vide da demokracija podržava njihove potrebe i podstiče ih i pruža im prilike za političko jačanje.¹⁶

Ghassan Salame i drugi ovu vrstu demokracije imenovali su "demokracijom bez demokrata", terminom koji ukazuje na slučajeve gdje ne postoji privrženost principima demokracije kao takvima, ali se oni i dalje poštuju kao najbolji način da se izbjegnu građanski rat i anarhija i da se riješe nepremostivi sukobi interesa.¹⁷ Prema tome, ako svakodnevna politika ponekad proizvodi nevoljku, taktičku odanost slobodama i legalnoj opoziciji, ona također može imati trajnije, pozitivne efekte na islamsko političko razmišljanje. Do sada je nedvojbeno potvrđeno da islamisti postaju najiskreniji demokrati u dvije situacije: 1) kada im bude dato dovoljno političkog prostora da djeluju manje-više neometano (npr. sirijski *Ihvani* prije basističkog puča, jemenski *Džem'iyyetu-l-islah* itd.)¹⁸ i 2) kada represija vladajućeg režima postigne tako ekstremne razmjere da oni shvate važnost sloboda (npr. egipatski *Ihvani* šezdesetih i sedamdesetih 20. stoljeća,

¹⁶ Mumtaz Ahmād i William Zartman, "Political Islam: Can It Become a Loyal Opposition?" [Symposium] *Middle East Policy* 5, no. 1 (1997), URL:http://msanews.mynet.net/MSANEWS/199609/19960918_5.html.

O discipliniranju islamske opozicije kroz participaciju u vlasti v. Mark Tessler i Marilyn Grobschmidt, "Democracy in the Arab World and the Arab-Israeli Conflict," u *Democracy, War and Peace in the Middle East*, ed. D. Garnham i M. Tessler (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 163.

¹⁷ Ghassan Salame, "Introduction," u *Democracy without Democrats*, 3; J. Waterbury, "Democracy without Democrats?," 34. Možda je još rano zaključiti da to opozicija može postići. Međutim, ako dodatna empirijska istraživanja potvrde ovo, onda će u vodu pasti svi argumenti izneseni od strane konzervativnih/autoritarnih islamista protiv opozicije koji se svode na to da opozicija podstiče građanske nemire i prijeti poretku. U tom slučaju, i u odsustvu boljeg rješenja, opozicija bi bila prihvatljiva i kao drugo najbolje rješenje, što ne bi bilo nimalo strano islamskoj političkoj misli. Kao što je dobro poznato, klasični islamski autori opravdali su diktaturu u ime očuvanja reda i stabilnosti, a ne zato što su vjerovali u njezine vrline.

¹⁸ Sa'd al-Dīn Ibrāhīm, ed. *al-Mujtama' al-Madani wa al-Tahawwul al-Dīmuqrāṭī fī al-Wāṭan al-'Arabī: al-Taqrīr al-Sanawī 1995* (Cairo: Markaz Ibn Khaldūn li al-Dirāsāt al-Immā'iyyah, 1995), 187; Raymond A. Hinnebusch, "State and Islamism in Syria," u *Islamic Fundamentalism*, ed. Abdel Salam Sidahmed i Anoushirvan Ehteshami (Boulder, CO: Westview Press, 1996), 210.

tuniska *Nehda* i sirijski *Ihvani* nakon masakra u Hami,¹⁹ i iračka *Hizbu-d-da've* osamdesetih i devedesetih).²⁰ Drugim riječima, veoma je vjerovatno da su neke islamiste diktatori naučili da vrednuju demokraciju. Tirani poput Abdunnasira, Hafiza el-Esedu, Muamera el-Gaddafija i Saddama Husejna, naučili su ih što znači sloboda.²¹ Neko je iznio veoma interesantnu hipotezu o ovoj temi koja kaže da postoji jaka pozitivna korelacija između broja godina koje jedan islamist provede u zatvoru i njegova stava o demokraciji.²² Također se čini da ponašanje islamista slijedi Rustowljev model demokratske tranzicije prema kome

demokraciju grade nedemokrati koji su se jednom nadali da dobiju sve, ali su kroz gorko iskustvo i pat-pozicije naučili da je *mogućnost* dobijanja nečega bolja od mogućnosti dobijanja ničega uopće ili, sasvim izvjesno, gubljenja svega, uključujući život... Nije nužno da neko bude demokrat, ali mora biti racionalan.²³

¹⁹ Sa'īd Hawwā u svojim memoarima priznaje: "Hama nas je naučila da sarađujemo sa ostalima". *Hādhīḥī Tajribatī wa Hādhīḥī Shahādatī* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1987), 140. Danas mnogi islamsiti svih orientacija zagovaraju saradnju sa neislamskim organizacijama i vladama gdje god je to moguće (Yāsin Muhalhil, "Naḥw Fikr Ḥarāki Mutajaddid," u *al-Fikr al-Ḥarāki al-Islāmī*, 231, 233). Za statistiku o pokolju u Hami vidi: J. Miller, *God Has Ninety-Nine Names*, 295-6.

²⁰ Amatzia Baram, "From Radicalism to Radical Pragmatism: The Shi'ite Fundamentalist Opposition Movements in Iraq," u *Islamic Fundamentalisms and the Gulf War*, ed. James Piscator (Chicago: The American Academy of Arts and Sciences, 1991), 43, 48.

²¹ Jamāl al-Dīn 'Aṭiyyah, "Waqtah ma' al-Fikr al-Ḥarāki al-Islāmī," *al-Muslim al-Mu'āṣir*, no. 18 (Apr.-June 1979), 7; Fathī 'Uthmān, *Fī al-Tajribah al-Siyāsiyyah li al-Harakah al-Islāmiyyah al-Mu'āṣirah* (n. p., 1992), 145; Muṣṭafā Muḥammad Taḥāḥān, *Taḥāddiyāt Siyāsiyyah Tuwājih al-Harakah al-Islāmiyyah* (Kuwait: al-Markaz al-'Alāmi li al-Kitāb al-Islāmī, 1997), 66.

²² Raghib El-Solh, "Islamist Attitudes Towards Democracy: A Review of the Ideas of al-Ghazālī, al-Turābī, i 'Amāra," *British Journal of Middle East Studies* 20, no. 1 (1993): 63.

²³ J. Waterbury, "Democracy without Democrats?" 35. Jean Leca predviđa mnogo pesimističniju budućnost za arapski svijet u smislu demokratizacije. Prema ovom autoru, arapski svijet je beznadežan jer demokracija treba demokrate. Jean Leca, "Democratization in the Arab World: Uncertainty, Vulnerability and Legitimacy. A

Zaključak je neizbjegjan: "Gdje su islamisti prihvaćeni kao dio sistema i gdje im je dopušteno da se natječu za glasove ... oni inkliniraju priznavanju pluralizma i kredibilnom učešću u političkom procesu."²⁴ S druge strane, tamo gdje vladajući režimi demokratizaciju koriste samo da produže svoje održavanje na vlasti i gdje se ona kombinira sa svim vrstama represivnih mjera, neka vrsta razočarenja demokracijom može uslijediti. Drugim riječima, averzija prema demokraciji i pluralizmu može biti iskustveno, a ne ideološki motivirana. Spora demokratizacija i "poludemokratizacija" utvrđuje islamsku sklonost da vjeruju u besmisao demokracije.²⁵ Mustafa A. Halima savjetuje svojoj braći muslimanima da se ne zavaravaju; nevjernici im nikada neće dopustiti da dođu na vlast putem izbora. Izbori su uzaludno gubljenje vremena.²⁶ Kazano riječima el-Bišrija, ekstremizam je rezultat "osjećaja straha i društvene nesigurnosti".²⁷ Upotreba sile, tada, izgleda kao prirodan izbor za neke islamiste (npr. egipatska *Džema'a islamije*). Poigravanje demokracijom opasna je igra. Preventivna ili takozvana odbrambena demokratizacija može, na koncu, delegitimizirati demokratiju i demokratski svijet čak i u očima

"Tentative Conceptualization and Some Hypotheses" u *Democracy without Democrats?*, ed. Ghassan Salame, 63 59, 61, 77.

²⁴ Jamil E. Jreisat, *Politics without Process: Administering Development in the Arab World* (Boulder: Lynne Reinner Publishers, 1997), 166.

²⁵ Fethi Osman, *The Muslim World: Issues and Challenges* (Los Angeles: Islamic Center of South California, 1989), 266; F. 'Uthmān, *Fī al-Tajribah*, 43. Ovdje treba dodati da je u većini arapskih zemalja demokracija u glavama ljudi povezana sa ekonomskom krizom i poraznim vojnim neuspjesima. V. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter Publishers, 1990), 57. Optuživati demokraciju za prethodne slabosti je svakako nesporazum. V. P. C. Schmitter i T. L. Karl, "What Democracy is ... and Is Not," *Journal of Democracy* 2, no. 3 (Summer 1991): 74-88. Ann M. Lesch, "Domestic Politics and Foreign Policy in Egypt," u *Democracy, War and Peace in the Middle East*, 224, 231-32.

²⁶ 'Abd al-Mun'im Muṣṭafā Halīmah, *Hukm al-Islām fī al-Dīmuqrāṭiyah wa al-Ta'addudiyyah al-Hizbiyyah* (Amman: n. p., 1993), 114-15.

²⁷ Tāriq al-Bishrī, *al-Ḥiwār al-Islāmī al-'Almānī* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1996), 57. Prema godišnjem izvještaju o stanju u arapskom svijetu koga priprema Centar Ibn Halduna iz Kaira u 1994. g. teško da je protekao i jedan dan bez okršaja snaga sigurnosti i islamista u Egiptu. S. Ibrāhim, *al-Mujtama' al-Madani*, 27-46.

dobronamjernih islamista.²⁸ Opozicija je ono što vlast od nje napravi. Khurshid Ahmad iz pakistanske *Jama'at-i Islami* primjećuje da su se islamski pokreti odlučili za demokraciju gdje god ima je bila pružena prilika; nasilni su postali smo tamo gdje su na to bili prisiljeni.²⁹ Nelojalnu, radikalno militantnu opoziciju stvaraju državna netolerancija i tortura.³⁰ Vođa egipatske *Džema'a Islame* koji je

²⁸ V. slijedeći veoma izbalansiran članak o ovome: G. E. Robinson, "Defensive Democratization in Jordan," *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 387-410. Vidi i Raad Alkadiri, "Jordan's Fading Democratic Façade," *Mediterranean Politics* 3, no. 1 (Summer 1998): 170-75.

²⁹ Suha Taji-farouki, prikaz djela *Islamic Resurgence: Challenges, Directions, and Future Perspectives*, autora Ibrāhīm M. Abu-Rabi', ed., u *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12, no. 3 (1995): 429. Sirijski islamski front (uglavnom *Ihvani*) u svom (revolucionarnom) proglašu iz 1980. g. su, između ostalog, kao jedan od razloga svoje islamske revolucije naveli i ukidanje stranaka i pomanjkanje sloboda. U istom dokumentu se obećali zatvaranje političkih zatvora i odbacili jednopartijski sistem. Michael C. Hudson, "The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics," u *Islam in the Political Process*, ed. James Piscatori, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 84; I. S. 'Abd Allāh, *al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah al-Mu'āsirah fī al-Watan al-'Arabī*, 146-47; R. H. Dekmejian, *Islam in Revolution*, 110-11. Njihov lider, S. Havva u svojim memoarima ponavlja da je nasilje *Muslimanske braće* bio odgovor na teror sirijskih vlasti (*Hadhihi Tajribati*, 128, 136). Za detaljan prikaz "pripitomljavanja" pakistanskih islamista vidi Seyyed Vali Reza Naṣr, *The Vanguard of the Islamic Revolution The Jama'at-i Islami of Pakistan* (London: I. B. Tauris Publishers, 1994), 220. Kao vjernik u pripitomljavajući i ukroćujući snagu demokratije S.V.R. Nasr zapadnu konvencionalnu mudrost postavlja na glavu tvrdeći da "Često postavljano pitanje: "Koja je opasnost revivalizma za demokratiju?" treba biti obrnuto u: "Koja je opasnost od demokratije za revivalizam?" Seyyed Vali Reza Nasr, "Democracy and Islamic revivalism," *Political Science Quarterly* 110, no. 2 (1995): 263. V. i R. Scott Appleby, "Democratization in the Middle East Does Not Threaten the West," u *Islam: Opposing Viewpoints*, ed. Paul A. Winters, Opposing Viewpoints Series, ed. David Bender i Bruno Leone (San Diego: Greenhaven Press, 1995), 222-29. Za suprotno mišljenje v. Jonathan S. Paris, "Rapid Democratization in the Middle east Could Threaten the West," u *Islam: Opposing Viewpoints*, ed. Paul A. Winters, Opposing Viewpoints Series, ed. David Bender i Bruno Leone (San Diego: Greenhaven Press, 1995), 230-37, i Peter W. Rodman, "Islam and Democracy," *National Review*, May 11, 1992.

³⁰ 'Abd Allāh Fahd al-Nafisi, "al-Mūjaz fī Taqwīm al-Fikr al-Harākī li al-Tayyārāt al-Islāmiyyah," u *al-Fikr al-Harākī al-Islāmī wa Subul Tajdīdih*, Tawfiq al-Shāwi et al. (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shū'ūn al-Islāmiyyah, 1993), 162; Lisa Anderson, "Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism," u *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, ed. John L. Esposito (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1997), 23, 17, 19.

nestao u Hrvatskoj 1995. g., Tal'at Fu'ad Qasim, potvrđuje da je nasilje njegove organizacije bilo reakcija na državni teror.³¹ Teško je ne povjerovati mu. Uostalom, moramo se prisjetiti i druge podsjećati: U početku su bili ('Abdunnasirovi) kazneni logori!³² El'Iqali zato veli da je onaj ko se suprotstavlja državnom terorizmu "borac (za slobodu)" (*muwadžihu-l-irhabi munadil*).³³ I Gannuši naglašava da je neprincipijelno izjednačavati nasilje žrtve sa nasiljem agresora. Nije onda nimalo iznenađujuće da vidimo čak i umjerenog Fethi Osmana, naprimjer, kako optužuje Zapad i arapske vlade za zaustavljanje procesa demokratizacije egipatske *Muslimanske braće*.³⁴ Uistinu, nije nikakvo pretjerivanje ustvrditi da je privrženost većine islamista demokratizaciji veća od privrženosti vlada koje podržavaju SAD. I dok je tuniski režim izbjegao čak i spominjanje mogućnosti rotacije na vlasti³⁵ u *Nacionalnom paktu* od 7. novembra 1988. g., *Muslimanska braća* eksplicitno izjavljuju: "Mi, *Muslimanska braća*, vjerujemo da prihvatanje pluraliteta stranaka u muslimanskom društvu, onako kako smo ga skicirali, implicira prihvatanje rotacije na vlasti između

³¹ Joel Beinin i Joe Stork, ed., *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley: University of California Press, 1997), 315. Vidi i *Šahātah Ṣiyām, al-'Unf wa al-Khitāb al-Dīnī fī Miṣr*, 2d ed. (Cairo: Sīnā li al-Nashr, 1994), 9.

³² Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh*, preveo Jon Rothschild (Berkeley: University of California Press, 1993), 27-31. El-Karadavijevi djelo *al-Saḥwah al-Islāmiyyah bayn al-Juhūd wa al-Taṭarruf* (Qatar: Ri'āsat al-Maḥākim al-Shar'iyyah wa al-Shu'ūn al-Diniyyah, 1402A.H.) jedna je od najuravnoteženijih studija o manifestacijama i uzrocima, te rješenjima za islamski ekstremizam. Represija i teror što ga provode razne vlade visoko figuriraju na listi uzroka ekstremizma. Vidi Ibid., 11-27. U svom debelom tomu o ekstremizmu u muslimanskom svijetu al-Luwayhiq zaključuje da je jedan od uzroka ektremizma postojeća loša situacija kojoj je ekstremizam tek jedan od odgovora. 'Abd al-Rahmān ibn Mu'allā al-Luwayhiq, *al-Ghuluww fī al-Dīn fī Hayāt al-Muslimīn al-Mu'āṣirah: Dirāsah "Ilmiyyah Hawl Maẓāhir al-Ghuluww wa Mafāhīm al-Taṭarruf wa al-Uṣūliyyah*, 2d ed. (Beirut: Mu"assasat al-Risālah, 1992), 125.

³³ al-Damirdāsh al-Iqālī, "Ishkāliyyat al-'Alāqah bayn al-Sūltān wa al-Mu'āradah," intervju sa Rā'id 'Abd al-Rahmān, *al-Tawḥīd* 16, no. 94 (May 1998), 121.

³⁴ Rāshid al-Ghannūshī, "On Hiwār, Realism, Zionism, etc.," intervju sa MSANEWS, URL:<http://msanews.mynet.net/Scholars/Ghannousi/hiwar.html>, podnaslov: "Abhorring violence, with dialogue.>"; Osman, *The Muslim World*, 332-33, 350-59.

političkih stranaka i grupa putem periodičnih izbora.³⁵ Gotvo istovremeno marokanski kralj Hasan II je u intervjuu septembra 1992. g. bestidno izjavio: "Ja ču prihvatići ustav jer sam ja njegov autor i redaktor."³⁶

Lisa Anderson s pravom govorи o samo-ostvarujućim proročanstvima hegemonističkih režima vezanih za njihovu "opasnu" opoziciju.³⁷ Ti režimi prvo proglaše svoju, inače umjerenu opoziciju, za militante, potom ih pozatvaraju u kazamate gdje oni uistinu postanu militantni. Međutim, uprkos ovoj dovoljno dokazanoj činjenici uzajamne radikalizacijeinicirane od strane vlada, kako je Muhammed el-Gazali jednom ljutito primijetio, postoji jako malo utjecajnih glasova na Zapadu koji osuđuju represivne mjere koje koriste postojeći režimi u arapskom svijetu. S vremenom na vrijeme čujemo o tome da je vladin radikalizam odgovoran za radikalizam islamske opozicije,³⁸ ali ovi glasovi očito ne dosežu do ušiju političara na Zapadu koji nastavljaju propovijedati demokraciju islamistima dok aktivno podržavaju "prijateljske tirane". Nisu li dogmatski sekularni generali Alžira i Turske fundamentalisti, militanti i ekskluzivisti? Koji "islamski fundamentalist" bi se drznuo izjaviti "(islam) je moj ekskluzivni domen, srećom po Maroko, Afriku i Svijet!", kako je to učinio marokanski kralj?³⁹ Ova i slična iskustva sa "demokratskim" režimima

³⁵ "The Muslim Brotherhood's Statement on *Shūrā* in Islam and Multi-Party System in an Islamic Society," *Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives* 1, no. 2 (September 1995), 103.

³⁶ Dale F. Eickelman, "Re-Imagining Religion and Politics: Moroccan Elections in the 1990s," u *Islamism and Secularism in North Africa*, ed. John Ruedy (New York: St. Martin's Press, 1994), 255. O Egipcu vidi: Maha Azzam, "Egypt: The Islamists and the State under Mubarak," u *Islamic Fundamentalism*, ed. Abdel Salam Sidahmed i Anoushirvan Ehteshami (Boulder, CO: Westview Press, 1996), 112.

³⁷ Lisa Anderson, Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism" u *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* Edited by John L. Esposito (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1997), 29.

³⁸ James Piscatori, *Islam in a World of Nation States* (London: Cambridge University Press, 1986), 33.

³⁹ Dale F. Eickelman, "Re-Imagining Religion and Politics," 264. U susjednom Tunisu jedan od glavnih argumenata protiv legalizacije islamskih stranaka jeste onaj da je islam zajedničko dobro i da ne može biti patroniziran od strane bilo koga ekskluzivno.

u arapskom svijetu nagnala su umjerenog Nebila Šebiba da još jednom naglasi kako su sekularisti, a ne islamsiti, ti koji vjeruju u "sigurnu demokratiju".⁴⁰ Ušutkani marokanski disident, Abdusselam Jasin, također optužuje sekulariste i "demokrate" za hipokriziju (u Alžiru) i diktaturu posvuda.⁴¹ Muhammed Qutb tvrdi da su demokrate hipokrate koji mrze islam više nego što vole demokraciju. Alžir, Palestina i Bosna su najbliži dokazi.⁴² Huvejdi, sa svoje strane, tvrdi da je "demokracija sa uzucima" (tj. isključenjem islamista) koju promoviraju neki arapski režimi i koju podržava Zapad, korak nazad po svim kriterijima. "Demokracija je," veli on, "kao trudnoća; ona je prava ili lažna. Kao što ne može biti četvrt ili pola trudnoće, tako ne može biti ni pola niti tri četvrtine demokracije."⁴³

Američki politolog pakistanskog porijekla, Mumtaz Ahmad, također, vjeruje da se islamistima može vjerovati kada zagovaraju pluralizam i da im stoga treba dati šansu. Nakon podsjećanja na sklapanje saveza između tuniskog islamskog pokreta osamdesetih sa *Ligom za ljudska prava*, *Radničkom partijom*, *Socijal-demokratskom partijom* pa i komunistima, te na koaliranje egipatske *Muslimanske braće* sa sekularnom, liberalnom *Vefd* partijom, također osamdesetih, kao i kompromise koje su načinile islamske stranke u Turskoj, Indoneziji, Pakistanu i Bangladešu pri čemu su se oba islamska pokreta morala odreći više svojih zahtjeva, on zaključuje: "Ovi primjeri jasno pokazuju da kada islamskim grupama bude dopušteno da djeluju u slobodnom, demokratskom procesu, one su spremne na kompromise. One su čak spremne odreći se nekih svojih fundamentalnih ideoloških zahtjeva."⁴⁴

Međutim, to nije dovoljno za postojeće režime i militantne zapadnjake tipa Judith Miller, Daniela Pipesa ili Bernarda Lewisa.

⁴⁰ Nabil Shabib, "al-Islāmiyyūn wa "Sullam al-Dīmuqrātiyyah", "Qaḍāyā Duwaliyyah, 14 June 1993, 4.

⁴¹ 'Abd al-Salām Yāsīn, *Hiwār ma' al-Fudalā' al-Dīmuqrātiyyīn* (Cassablanca: Matbū'at al-Ufuq, 1994), 7, 15, 76.

⁴² Muhammed Qutb, *al-'Almāniyyūn wa al-Islām* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1994), 91.

⁴³ Huwaydī, *al-Islām wa al-Dīmuqrātiyyah*, 264-65.

⁴⁴ Mumtaz Ahmad i William Zartman, "Political Islam".

Mumtaz Ahmad, ponovo, lamentira nad ovom nezavidnom pozicijom u odličnom odlomku koga ovdje u cijelosti citiramo.

Nažalost, islamisti su u komičnoj poziciji. Ako odbacuju demokratske metode i krenu revolucionarnim putevima osvajanja vlasti, kao u Iranu, oni odmah i prirodno budu proglašeni pobunjenicima i kompletan državni aparat prisile biva angažiran u represiji nad njima. Ako, s druge strane, prihvate demokratske procese, učestvuju u izborima, i u nekim rijetkim slučajevima pobijede na njima (Alžir 1992.), tada bivaju optuženi za "otmicu" demokracije. Slijedeći diktum "zlo uguši u zametku", njih se proganja u svakom slučaju. Goldsmith je napisao interesantan esej, "*Strah od ludih pasa*", u kome on spominje drevni egipatski metod za prepoznavanje vračara koji svoju moć crpe od zlih duhova od onih koji tu moć crpe od dobrih duhova. Ko god bi bio optužen za vezu sa zlim duhovima bio bi svezan i bačen u Nil. Ako bi se utopio, ljudi bi rekli da je bio plemeniti duh. Tada bi ga izvukli i pokopali uza sve počasti koje se odaju mrtvom sveću. Ako bi, pak, nekim čudom, ta osoba nastavila plutati i ne bi se ugušila, bila bi izvađena iz rijeke i ubijena, s obzirom da je to bio dovoljan dokaz da je imao veze sa zlim duhovima. Ovo je situacija s kojom se susreću islamisti danas. Postoji još jedna komična pozicija za islamiste: Ako formiraju taktičke alijanse sa drugim političkim grupama - kao što svi političari čine, i kako su učinili u Tunisu, Pakistanu, Bangladešu - tada bivaju etiketirani kao oportunisti i vlastoljubivi prevrtljivci.⁴⁵ Ako ne postupe tako i odluče ostati izolirani od ostalih grupa, tada su ideološki rigidni, tvrdogлавi, nepopustljivi i isključivi. Još jedna komična pozicija za islamiste jeste da, kada ponude sveobuhvatan program islamske promjene, oni istog momenta budu obilježeni kao totalitarni, u smislu da žele kontrolirati svaki aspekt društvenog, ekonomskog i političkog života. S druge strane, dobro se sjećam da se odmah nakon FIS-ove zabrane vojnim udarom u Alžiru 1992. g. pojavilo nekoliko komentatora na američkim televizijskim stanicama koji su tvrdili da FIS nije ni imao programa.

⁴⁵ Ovo tvrdi egipatski predsjednik Hosni Mubarak. Vidi J. Miller, *God Has Ninety-Nine Names*, 64, 126. Ovo je bila česta tema i u napisima Faraj Füde. V. njegovu knjižicu *al-Mal'ūb* (Cairo, 1988), citiran u Alexander Flores, "Secularism, Integritism, and Political Islam: The Egyptian Debate," u *Political Islam...*, ed. Beinin, Joel, i Joe Stork, 93-94.

Njihov politički program je bio vrlo nejasan, veoma generalan, površan. Oni su imali samo okvirnu skicu onoga što su htjeli učiniti u Alžиру, što znači da su ove stranke loše pripremljene da se uhvate u koštač sa problemima svojih društava.⁴⁶

Međutim, ono što je mnogo važnije od samog pitanja postojanja jaza između retorike i prakse kod islamista jeste pitanje u kojoj mjeri je taj isti jaz prisutan čak i u većoj mjeri kod onih koji islamiste kritiziraju jer su oni ti koji imaju moć u svojim rukama. Bilo bi nepravedno samo riječi i djela islamista mjeriti najvišim moralnim kriterijima zanemarivati stvarnost sredina u kojima djeluju. Njihovo ponašanje je možda za pokuditi, ali ono drugih subjekata u istoj političkoj areni može biti još gore. O tome nešto više u narednim pasusima.

Sindrom "naše kopiladi" i "prijateljskih tirana": o nedostatku zapadnjačke privrženosti širenju demokracije

Da Zapad koristi duple standarde prema ostatku Svijeta je tako očito, a tako često zaboravljeno. Dvije decenije prije negoli je ajatullah Homeini Salmanu Rušdiju izrekao smrtnu kaznu zbog pisanja knjige i potom se sav Zapad digao u njegovu odbranu, Sejjid Kutb je bio obješen zbog pisanja knjige. Nije bio optužen ni za kakvo ušćešće u nasilnim aktivnostima. Kada je napisao knjigu, bio je u zatvoru. Optužen je za širenje ideja koje podrivaju egipatski politički sistem. Nažalost, u to vrijeme niko se nije zauzeo za njega.⁴⁷

Prema Abdulhamidu Brahimiju (alžirskom premijeru 1984.-88.), uoči vojnog udara 1992. g. francuski predsjednik Miteran je u telefonskom razgovoru tvrdolinijaškom generalu Halidu Nezzaru rekao: "Mi ćemo vas pomoći, samo idite naprijed...." Slična pomoć je stigla i od strane Evropskog parlamenta.

Francuska podržava još jedan represivni režim, onaj u Tunisu. Ova koordinirajuća uloga Francuske u gušenju islamskog buđenja u

⁴⁶ Mumtaz Ahmad i William Zartman, "Political Islam."

⁴⁷ Ibid.

Sjevernoj Africi prirodna je posljedica njenoga stava da su svi islamisti teroristi.⁴⁸ Iako je navodno američka vanjska politika na Bliskom istoku vođena instrumentalizmom, ona još regularno staje na stranu prijateljskih autokratskih režima umjesto da pruži podršku demokratski izabranim islamistima. Bivši sekretar vanjskih poslova SAD James Baker je jednom prilikom priznao: "Dok sam bio sekretar vanjskih poslova, vodili smo politiku isključenja radikalnih fundamentalista u Alžиру, iako smo shvatali da je to bilo u suprotnosti sa našom podrškom demokraciji." Ustvari, većina politike zapadnjačkih zemalja dobrim dijelom korespondira staroj britanskoj poslovici: "Demokracija kod kuće, imperijalizam vani".⁴⁹

Trebalо bi, dakle, biti jasno da su islamisti možda dio krize demokracije u muslimanskом svijetu, ali je oni definitivno nisu ni izumili, niti su oni njezin jedini primjer. Ni vlade ni islamisti u muslimanskom svijetu, a da ne spominjemo Zapad, ne umiru za demokraciju. Štaviše, ni građani generalno ne mare puno za nju.⁵⁰

⁴⁸ Abdelhamid Brahimi, "From Coup to Coup," *Impact International*, November 1998, 26. Huwaydī, *al-Islām wa al-Dīmuqrātiyyah*, 263, 265-6. "France Backs Ben Ali's "anti-islamism": With Force, May Be, But He Is a Friend," *Impact International*, Novembar 1997, 21-22. Mustapha Harrachi, "The 33-year War of Independence: Paris Continues to Direct the Military Junta," *Impact International*, January 1995, 7-8; Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 130.

⁴⁹ James Baker, intervju u *Middle East Quarterly*, citiran u J. Beinin i J. Stork, "On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam," u *Political Islam*, ed. Beinin i Stork, 16. Za kratak uvid u nekonzistentnost američke politike na Bliskom istoku v. i William B. Quandt, "American Policy toward Democratic Political Movements in the Middle East," u *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law and Society*, ed. Ellis Goldberg, Resat Kasaba i Joel S. Migdal (Seattle: University of Washington Press, 1993), 164-73. Brahimi, "From Coup to Coup," 26.

⁵⁰ J. Beinin, *Political Islam*, 21-22; Prema jednoj studiji iz 1980. samo 5,4% ispitanika je spomenulo demokraciju kao jednu od svojih glavnih preokupacija. Ovaj procent je porastao na 11% u 1990. g., međutim, ovaj put 75% ispitanika su imali zvanje doktora. V. Huwaydī, *al-Islām wa al-Dīmuqrātiyyah*, 255-7, 264. Dijelom i zbog toga Larry Diamond, Juan Linz i S. M. Lipset su u potpunosti izostavili Bliski istok i islamske zemlje iz svoje poznate četverotomne studije o demokratizaciji u zemljama u razvoju, jer: "one generalno nemaju ranije iskustvo sa demokracijom, i većina ih ima slabe izglede da prerastu makar i u poludemokracije". L. Diamond et al., *Democracy in Developing Countries: Asia* (London: Adamantino Press , 1989), xx. O ovome se svakako da raspravlјati. Međutim, takozvano "essencijalističko

Kako Aziz al-Azmeh primjećuje, instrumentalizam je ključna odlika njihove demokratske advokature.⁵¹ Njihovi su argumenti kratkoročni s direktnom političkom pozadinom i ciljevima. Oni su "nezainteresirani za historijske i političkoteorijske uvjete demokratskog diskursa osim u najpovršnijem smislu". Zagovaranje demokracije je, dakle, najvećim dijelom politička činjenica, a ne doprinos konačnom rješenju društvenih i političkih problema.⁵² Instrumentalizam je definirajuća karakteristika i američke politike u muslimanskom svijetu. Nije, onda, nikakvo čudo što niko u Bijeloj kući ili Pentagonu ne razmišlja o povlačenju trupa iz Pustinjske kraljevine, da ne govorimo o uvođenju sankcija, kada kralj Fahd odbaci demokraciju kao stran i neprikladan sistem.⁵³ Predsjednik Regan je više puta bio pitan o podršci njegove administracije sudanskom predsjedniku i diktatoru Nimejriju, našto je on odgovorio, možda mnogo iskrenije nego većina drugih zapadnjačkih političara, sa: "Da, znam. On je kopile, ali on je naše kopile." I ne samo da su

gledište" koga su razvili orijentalisti, a koje tvrdi da su "kulturne zapreke pluralističkoj politici, mirnom izražavanju neslaganja i pravima građana veće u islamskom svijetu nego bilo gdje drugdje", ahistorijski je kulturalizam zapadnjačkih sekularnih, i drugih, fundamentalista. See Sheila Carapico, uvod za prvi dio u *Political Islam*, ed. Joel Beinin i Joe Stork, 30. Elie Kedourie's *Democracy and Arab Political Culture* (Washington, D.C.: Washington Institute for Near East Policy, 1992), i Mahmud A. Fakshov *The Future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia* (Westport: Praeger, 1997) (posebno str. 115) dobri su primjeri "esencijalističke literature". Keddourie tvrdi da je demokratija "strana mentalnom sklopu islama" (*Ibid.*, 2). Prema nedavnom istraživanju 86,4% Egipćana "se slažu" sa političkim pluralizmom, dok ga svega 6,8% odbija. 'Abd al-Ghaffār Rashād Muḥammad, "al-Thaqafah al-Siyāsiyyah al-'Arabiyyah: Dirāsah fi al-Taḥawwul al-Dimuqrāṭi," *Minbar al-Hīwār* 9, no. 35 (Fall 1994), 82.

⁵¹ To je razlog što al-Azmeh u svom članku radije govori o demokratističkom nego demokratskom diskursu u arapskom svijetu.

⁵² Aziz al-Azmeh, "Populism Contra Democracy," 113-15.

⁵³ J. Beinin i J. Stork, "On Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam," u *Political Islam...*, ed. Beinin, Joel, i Joe Stork, 10-17; Shireen T. Hunter, "The Rise of Islamist Movements and the Western Response: Clash of Civilizations or Clash of Interests?," u *The Islamist Dilemma*, 335. O mišljenjima kralja Fahda o demokraciji vidi Yahya Sadowski, "The New Orientalism and the Democratic Debate," u *Political Islam...*, ed. Beinin i Stork, 33. Vidi i J. Miller, *God Has Ninety-Nine Names*, 124.

zapadnjačke vlade dvolične, već su to i takozvani intelektualci. Naprimjer, jedan od njih, Roger Owen, poziva na strpljenje u Egiptu sa četrdeset osam godina starim režimom, ali ne i sa tek dvadesetak godina starom Islamskom Republikom Iranom. Malo je onih intelektualaca koji su dovoljno otvoreni i direktni da, kao Judith Miller, priznaju kako su i oni "neapologetski militantni". Sumirajući stajalište većine zapadnjačkih intelektualaca S.V.R. Nasr zaključuje: "Kratko rečeno, s obzirom na opasnosti koje sa sobom nosi demokratizacija, muslimanima je bolje pod sekularnim diktatorima."⁵⁴ Nije onda nikakvo čudo kada vidimo Tahhana, Abdusselama Jasina, Muhammeda Kutba i ostale kako oštro kritikuju hipokrižjsko ponašanje Zapada.⁵⁵ Srećom, i među zapadnim intelektualcima nailazimo na glasove razuma. Neki od njih optužili su alžirsку armiju i "demokrate" za hipokriziju i drže ih odgovornim za agoniju kroz koju prolazi ta zemlja. Esposito i Voll su primijetili da dok neke riječi i neka djela Gannušija, naprimjer, mogu izazvati sumnje u njegovu iskrenost u pogledu zagovaranja demokracije, malo je onih koji primjećuju da je historija ostvarenih zločina tuniskog predsjednika dobro dokumentirana.⁵⁶ Ovdje je moguće dodati i Burgata, i neke druge islamologe, ali glasovi Millerove, Pipesa, Lewisa i sličnih antiislamskih militanata još uvijek nailaze na mnogo širi auditorij među zapadnjačkim političarima i populacijom.

Ustvari, nakon detaljne analize postaje jasno da zapadnjački liberali od islamista traže više nego su i sami spremni pružiti. Islamisti se tako često napadaju zbog njihove neodlučnosti da neislamskim

⁵⁴ Roger Owen, "The Practice of Electoral Democracy in the Arab East and North Africa: Some Lessons from Nearly a Century's Experience," u *Rules and Rights in the Middle East...*, ed. E. Goldberg, R. Kasaba i J. S. Migdal (Seattle: University of Washington Press, 1993), 40. J. Miller, *God Has Ninety-Nine Names*, 18. S. V. R. Nasr, "Democracy and Islamic revivalism," 263.

⁵⁵ Tahhān, *Tahaddiyāt*, 34-43; A. Yāsīn, *Ḥiwār ma' al-Fuḍalā' al-Dīmuqrātiyyīn*, 5, 15, 76.

⁵⁶ John L. Esposito i John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), 198. Za kritiku zapadnjačke politike "duplicih standarda" u muslimanskom svijetu v. strane 197-202. V. još: Milton Viorst, "Algeria's Long Night," *Foreign Affairs* 76, no. 6 (November/December 1997): 86-99; Lahouari Addi, "Algeria's Army, Algeria's Agony, *Foreign Affairs* 77, no. 4 (July-August 1998), 44-53.

strankama dopuste da dođu na vlast u islamskoj državi putem regularnih izbora. Međutim, kada ih se pita da li bi oni dozvolili da nedemokrati (u liberalnom smislu) dođu na vlast putem izbora, njihov odgovor se mnogo ne razlikuje. Naprimjer, glasni kritičar islamista, I. William Zartman, ne čini se mnogo drugaćijim od onih koje tako samouvjereno napada kada su posrijedi "samoubilački izbori", kako se popularno nazivaju demokratski izbori na kojima bi nedemokrati došli na vlast. On veli:

To je debata koja je dugo trajala. Sve dok su komunističke partije u Italiji nakon velike podjele 1948. g. bile u stanju vladati nekolicinom gradova bez predstavljanja veće opasnosti na nacionalnom nivou, to je bilo uredu. Međutim, da su postavili veći izazov pred politički sistem - tj. da su izabrani demokratskim putem i onda ukinuli demokratske izbore nakon toga, - to bi postavilo legitimna pitanja na koje demokrati nemaju jasnog odgovora. Dopošta li demokracija održavanje samoubilačkih izbora, izbora na kojima pobjednik unaprijed obznanjuje da će okončati demokratsku praksu? Bojim se da smo to pitanje ostavili neriješenim jer nismo bili izazvani nekim odsudnim događajem - osim za kratko tokom italijanskih izbora 1948. g.⁵⁷

Ustvari, čini se da su liberalni demokrati - pa i svi konstitucionalisti - u istoj dilemi sa islamistima: niko od njih ne bi uvijek dozvolio narodu da izabere koga žele. "*Uspon neliberalne demokracije*" Ferida Zekerijaa sažima uspon liberalnog autoritarizma.⁵⁸ Samo populisti među demokratima imaju moralno

⁵⁷ M. Ahmad i W. Zartman, "Political Islam."; Osman, *The Muslim World*, 139. V. i: Owen, "The Practice of Electoral Democracy," 37, 39. Ustvari, mnogi liberali misle slično. V., naprimjer, J. Waterbury "Democracy without Democrats?," 45; M. Tessler i D. Garnham, uvod u *Democracy, War and Peace in the Middle East*, ed. D. Garnham i M. Tessler, xiii; M. Mozaffari, "Islamism in Algeria and Iran," 243-46

⁵⁸ Vidi Fareed Zakariyya, "The Rise of Illiberal Democracy," *Foreign Affairs* 76, no. 6 (November-December 1997): 22-43, i diskusiju koja je potom uslijedila: John Shattuck i J. Brian Atwood, Defending Democracy: Why Democrtas Trump Autocrats" i Marc F. Plattner, "Liberalism and Democracy: Can't Have One Without the Other," *Foreign Affairs* 77, no. 2 (March-April 1998): 167-80; Charles A. Kupchan, "Democracy First," Juliana Gearn Pilon, "Election Realities," Nigel Gould-Davies, "Pacific Democracy" i Kenneth Cain, "Where is the Cure?" *Foreign*

pravo da islamistima propovijedaju o demokraciji jer svi ostali modeli demokracije u ovoj ili onoj tački zanemaruju popularni izbor.⁵⁹

Treba li reći da danas skoro da i nema populističkih demokrata. Svi su oni konstitucionalisti, na ovaj ili onaj način. Ali, upravo se tu javljaju problemi. Jer, kako primjećuju Richard Bellamy i Dario Castiglione u svom izvanrednom članku, "termin "ustavna demokracija" može biti ili oksimoron (tj. kontradikcija) ili tautologija".⁶⁰ U gotovo svim poznatim slučajevima ona završava kao oksimoron pri čemu su njegove najpopularnije verzije liberalizam i liberalna demokratija. John Rawls, najuvaženiji savremeni liberalni mislilac, insistira da "osnovne slobode", na kojima, po njemu, počiva demokracija i koje osiguravaju jezik političkog argumenta, same po sebi "više ne smiju biti smatrane odgovarajućim predmetom političkog odlučivanja većine ili nekog drugog pluralnog glasanja..."⁶¹ Jedan drugi liberalni uglednik našega doba, Friedrich August von Hayek, čiju je političku i ekonomsku politiku Margaret Thatcher provodila sa nevidenim entuzijazmom, umro je neodređen po pitanju demokracije. Za njega "demokracija ... nije konačna ili apsolutna vrijednost i o njoj se mora suditi po rezultatima koje će postići. To je možda najbolji metod za postizanje određenih ciljeva, ali nije i cilj sam po sebi".⁶² Na drugom mjestu on je direktan: "Ako se demokracija tumači kao ničim ograničena volja većine, ja nisam demokrat, i štaviše, takvu vlast smatram opasnom i dugoročno nepraktičnom".⁶³ Na bazi ovih i sličnih izjava Andrew Gamble je zaključio da je

Affairs 77, no. 3 (May-June 1998): 122-28. Also J. Waterbury, "Democracy Without Democrats?", 34, 45.

⁵⁹ Leca, "Democratization in the Arab World," 55-59.

⁶⁰ Richard Bellamy i Dario Castiglione, "Review Article: Constitutionalism and Democracy - Political Theory and the American Constitution," *British Journal of Political Science* 27, part 2 (Oct. 1997), 595.

⁶¹ Bellamy i Castiglione, "Constitutionalism and Democracy," 606. Vidi i Richard Bellamy, "Pluralism, Liberal Constitutionalism and Democracy: A Critique of John Rawls's (Meta) Political Liberalism," u *The Liberal Political Tradition: Contemporary Reappraisals*, ed. James Meadowcroft (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1996), 77-100.

⁶² Friedrich A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge, 1960), 106.

⁶³ Idem, *Law, Legislation, and Liberty*, 3 vols. (London: Routledge, 1982), 3: 39.

"demokracija prihvatljiva za Hayeka samo ako proizvodi liberalne odluke. Ako pak ne uspije proizvesti liberalne odluke, ona ugrožava tržišni poredak, i autoritarni režim čini manjim zlom... Aparthejdski režim u Južnoj Africi iz pedesetih i šezdesetih godina ovoga vijeka mogao je biti opravdan hayekijanskim principima..."⁶⁴

Nemoguće je ne primijetiti sličnost između pozicija zapadnjačkih liberala i šeriatokrata s obzirom da svi oni implicitno sugeriraju da obični građani u potpunosti ne zaslužuju slobodu. Nije nam namjera ovdje dokazivati da li je to ispravno ili ne. Ipak, možemo slobodno zaključiti da većina islamista nema ništa više problema sa demokracijom negoli je slučaj sa zapadnjačkim liberalima. Konstitucionalni demokrati, uključujući one liberalne, tvrde da "nijedan iskreni demokrat ne može konzistentno dopustiti demokraciji da sama sebe dokine". Većina islamista tvrde da nijedan iskreni musliman ne može konzistentno dopustiti da islamski politički sistem dokine samoga sebe. Zaista, liberalizam je on što Zapad želi da šeriatokrate i islamski autokrate prihvate, a ne demokraciju kao takva.

Ukratko, nakon podrobnijeg ispitivanja ispovstavlja se da razlika između većine zapadnjačkih demokrata i reprezentativnih islamskih misilaca kad je riječ o prihvatanju demokratije i nije tako velika kako se obično misli. Dok se granice prihvatljivosti značajno razlikuju, njihovi obimi su gotovo podjednako ekskluzivni kada su u pitanju političke snage koje imaju ili zastupaju drugačija stajališta. Konačno, može biti tačno da islamistički diskurs boluje od "nedostatka kredibiliteta", ali moramo imati na umu da nisu islamisti jedini koji pate od ove ružne bolesti, jer i (neislamske) arapske i zapadnjačke vlade pate od nje možda i u težem obliku. Pitanje obima u kome je privrženost savremenih islamista demokraciji oportunistička ili stvarna od ograničenog je značaja sve dok im se pruža šansa da se "naviknu" na nju, ili ostanu joj odani dovoljno dugo da se na nju naviknu.

⁶⁴ Andrew Gamble, *Hayek: The Iron Cage of Liberty* (Cambridge, UK: Polity Press, 1996), 92, 94.

DOUBLE SPEECH OF THE ISLAMISTS AND "FRIENDLY TYRANTS" OF THE WEST

Summary

Ahmet Alibašić, MA, Assistant

When the Islamists refuse democracy nobody doubts their sincerity. But at the very moment when they accept it their motifs are being suspected.

This work tries to establish factual status.

The first conclusion in that sense is that the majority of the Islamists have no more problems with democarcy than the Western liberals. Constitutional democrats assert that "none of the true democrats can consistently leave democracy to suspend itself". The majority of the Islamists assert that there is no true Muslim who could leave the Islamic political system to repeal itself.

The second conclusion is that the liberalism is what the West want to be accepted by the Islamists and not democracy as such. The difference between the most of Western democrats and representative Islamic thinkers when democracy is in question is not as big as it is usually thought to be. While their boundaries of acceptability are significantly different, their scopes are almost equally exclusive for the other political forces. The Islamists possibly may suffer from "the lack of credibility", but it is obvious that they are not the only ones who suffer from this ugly disease, because (non-Islamic) Arabic and Western governments chronically suffer from the same one. Hypocrisy and militarism, obviously, are not the monopoly of the Islamists.

ODGOJ ZA LIJEPO U ISLAMU

Mujesira Zimić-Gljiva, asistent

Estetika je, prema definiciji, "filozofiska disciplina" koja ispituje lijepo, odn. vrijedno u umjetnosti (po nekim estetičarima i lijepo u prirodi), istražuje esencijalne preduvjete i kriterije umjetničkog doživljavanja, stvaranja i prosuđivanja, kao i uopće smisao, značenje i bit umjetničkog.¹

Estetika kao teorija umjetnosti prisutna je u zapadnoj filozofiji. Od Baumgartena (zvanično prihvaćenog utemeljitelja estetike) pa do danas napisana je brojna estetička literatura sa različitim polazištim i različitim rezultatima promišljanja u ovoj oblasti. Bez upuštanja u ocjenjivanje, pa i bez iznošenja pregleda estetičkih problema i teorija u povijesti estetike, ovdje ćemo pokušati dati osnovne karakteristike islamske umjetnosti, a zatim, na temelju toga, i principe islamskog odgoja za lijepo.

U tradicionalnim filozofijama, ovdje prvenstveno islamskoj, ne nailazimo na razvijenu estetičku teoriju. Razlog tome je drugacije poimanje umjetnosti i lijepog u islamu u odnosu na Zapad, a razlike su suštinske prirode, naime, nalaze se u temeljima poimanja svijeta. Jedan od temelja zapadne filozofije kao i umjetnosti jeste antičko grčko naslijeđe. "U suštini grčke umjetnosti je naturalizam. Ipak, to se ne bi trebalo shvatiti kao naivno, fotografsko imitiranje prirode. Prije bi to bila osjetilna prezentacija jedne a priori ideje koju priroda nastoji

¹ Filozofiski rječnik, NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE, Zagreb, 1984.

da otjelovi, ali teško da ikad uspijeva. Sva stvorenja su zato samo djelomične trenutačnosti ideja prirode. Priroda je usadila u svako od njenih bića ideju srodnu grčko-antičkoj PAIDEIA. Ljudski portret u kamenu je po ovoj ideji najviša umjetnost. Ideja o čovjeku je najbogatija i najkompleksnija entelehija prirode. Njena dubina i unutrašnja raznolikost sačinjavaju neiscrpan rudnik za umjetnike da isprobavaju, istražuju i iskazuju. Iz ovog razloga "čovjek je mjera svih stvari", on je kruna stvaranja, nosilac i oličenje svih vrijednosti, najviših i najnižih. Zato je božanstvo zamišljeno u ljudskom obliku, religija je humanizam, a slavljenje božanstva postalo je kontemplacija o beskrajnoj dubini i raznolikosti čovjekove unutrašnje prirode. Bilo je neizbjegljivo da cijela umjetnost helenske civilizacije bude takva da reflektira ovu suštinu helenske kulture.

Bliski Istok nam predstavlja dijametralno suprotnu tradiciju. Ovdje je čovjek samo instrument Božanstva, stvoren da mu služi. Čovjek nikad nije cilj sam sebi i svakako nije mjera svega. Božanstvo je to koje određuje standarde. Njegove norme su zakon za čovjeka. Nema Prometeja: samo sluge na Božjem posjedu, blaženi kad ispunjavaju naredbe, nesmireni kad se spotiču i prokleti kad prkose. Božja uzvišenost je *misterium, tremendum i fascinosum*. Kao takva, ona je čovjekova opsesija, fiksida. Njegova konstantna preokupacija je ŠTA i KAKO Božje volje; njegova sudska je biti spojen s Bogom. Odavdje je čovjek izvlačio svoju svrhu, svoj ponos i kosmički status. I kao po pravilu, cjelokupna umjetnost bliskoistočne civilizacije bila je izraz ovog aspekta bliskoistočne kulture. Priroda, i nadalje ljudska priroda, najsnažniji je takmac za mjesto božanstva, a priča o Prometeju nije nikako samo priča nego mito-poetska hronika čovječije borbe sa božanstvom za prestiž. Prvo, takva iskušenja i takve zbrke o božanstvu i prirodi koje su susjedna Grčka i Egipat proizveli moraju biti suprotstavljene i odbačene samom sviješću, i drugo, sva svijest mora biti absorbirana u božanskom kraljevstvu koje je njen izvor, norma, gospodar i sudska.²

Ovaj duži citat naveli smo s namjerom da istaknemo da je svaka umjetnost obojena misaonim i moralnim osnovama sa kojih polazi.

² TEVHID: PRINCIP ESTETIKE, Ismail Radži EL-FARUKI, Islamska misao, br. 132, decembar, 1989., 14.

Bez poznавања темељних svjetonazora određene kulture nemoguće je ispravno razumjeti i ocijeniti umjetnost koja se u toj kulturi javlja. Mnogi zapadni kritičari su tako islamsku umjetnost ocijenili vrlo nisko ne razumijevajući da ona ima sasvim različita polazišta i drugačije kriterije vrednovanja u odnosu na, njima blisku, zapadnjačku umjetnost.

Umjetnost na Zapadu i islamska umjetnost

I zapadnjačka umjetnost srednjeg vijeka, tradicionalna kršćanska umjetnost, bila je utemeljena na određenim religijskim i božanskim principima. Tek sa humanizmom i renesansom dolazi ona bitna prekretnica koja Evropu odvaja od tradicionalnog poimanja svijeta, od podređenosti Bogu, stavljajući čovjeka u središte svoje sheme egzistencije, i to najprije u oblasti umjetnosti a zatim i u drugim područjima djelatnosti ljudskog duha. Čovjek uglavnom usmjerava pažnju na ovaj svijet i na sebe kao središte toga svijeta. U umjetnosti to se očituje tako što je ona najvećim dijelom utemeljena na individualizmu, subjektivizmu i psihološkim impulsima individualnog umjetnika. Taj nedostatak univerzalne, nadindividualne inspiracije, prisutne u svim tradicionalnim umjetnostima, pokazuje se u mnogobrojnosti i rascjepkanosti stilova i pokreta u umjetnosti.

“U oblasti slikarstva... svaki novi vremenski period dobiva svoj stil, i izgubili su se, što se tiče glavne struje zapadnjačke umjetnosti, trajni, nepromjenljivi arhetipovi koji su bili izraženi u tradicionalnoj umjetnosti. Renesansni slikarski stilovi Italije i Sjevera, koji su dali velik broj znamenitih slikara, utrli su put tzv. klasicizmu kao i pokušaju imitiranja klasičnog stila antike, utemeljenog na naturalističkim proporcijama tijela i ostalih predmeta vodeći do neumjerenog naturalizma, protiv kojeg se digao romantički pokret 13./19. stoljeća, nastojeći se udaljiti od racionalističkih i naturalističkih tendencija klasičnog perioda. U toku romantizma javile su se nove umjetničke škole opisivanja likova, boje i svjetla, kroz nekoliko različitih škola, od kojih je možda najznačajnija škola impresionizma, uz koju se vezuju imena tako slavnih francuskih slikara kao što su Monet i Renoir sa svojim osjećajnim tretmanom

boje i svjetla. Taj su stil sa svoje strane istisnuli ostali stilovi, poput postimpresionizma, ekspresionizma i kubizma, prijekidom s klasičnom formom u korist apstraktne umjetnosti koja je u velikoj mjeri dominirala u 14./20. stoljeću. Utemeljitelj tog pravca u umjetnosti bio je, možda prije svih drugih, Pablo Picasso.”³

U zapadnoevropskoj književnosti nakon renesanse roman postepeno zauzima središnje mjesto. To je književna forma koja uglavnom odražava duh kritike postojećeg stanja stvarajući jedan potpuno novi svijet, odvojen od onog izvanjskog, realnog. Prema S. H. Nasru, roman je počeo stvarati ambijent koji je mnogim čitaocima nadomještao gubitak Boga u zapadnjačkom društvu. Samo iskustvo čtanja romana postaje, na stanovit način, nadomjestkom za svetu i religijsku umjetnost i život.⁴ Književni umjetnik okušao se u “stvaranju” jednog zasebnog svijeta veličajući čovjeka, pojedinca, i dajući mu status heroja koji prkosí sudbini.

Duh modernosti nije zaobišao ni muzičku umjetnost Zapada. Iako potječe iz crkvenog (koralnog) pjevanja, zapadnjačka muzika je postepeno poprimila odlike svjetovnosti i postala je prisutna u svim segmentima društva i popratna pojava skoro svih društvenih događaja. Klasična muzika, koja nema para u islamskoj muzičkoj tradiciji, zadržala je donekle duhovne i kosmičke odlike muzike, ali je u 20. stoljeću poput slikarstva, i muzika suočena sa rastakanjem formi “odozdo”, kao što je vidljivo u dodekafonoj muzici, minimalizmu i brojnim drugim školama suvremene klasične muzike koja često zvuči čudno čak i za uho izučenog zapadnjačkog slušatelja.⁵ Uporedo s klasičnom razvijala se popularna muzika različitih žanrova sa velikim utjecajem naročito na omladinu. Snaga popularne muzike može se iščitati kroz vidove muzike koji su se razvili među mlađim generacijama u posljednjih nekoliko desetljeća, sa divljim ritmovima, sviranim vrlo bučno i u zanosu. Mogli bismo tako, npr. navesti rock, havy metal i ostale vrste muzike koje bude najniže, animalne instinkte i privlače desetine hiljada mladih ljudi na koncerте koji obično

³ S.H.Nasr, VODIČ MLADOM MUSLIMANU, Sarajevo, 1998. , 271.

⁴ Isto, 280.

⁵ Isto, str. 276.

rezultiraju pobunama i društvenim neredima. Najkraće rečeno, ove vrste muzike ne potječu iz podređenosti čovjeka Bogu niti dušu vode ka tom stanju. Isto vrijedi i za većinu zvijezda-izvođača ove vrste muzike, koje su postale kulturni heroji suvremene scene, uzori duhovne discipline i moralne uspješnosti.⁶

U ovom kratkom pogledu na zapadnjačku umjetnost, preuzetom uglavnom od S. H. Nasra, primjećujemo nekoliko karakteristika te umjetnosti koje su sasvim suprotne onome što nalazimo u islamskoj tradicionalnoj umjetnosti. Gubitak veze modernog čovjeka sa svojim duhovnim korijenima te zanemarivanje nadindividualne, transcendentalne inspiracije rezultiralo je i gubitkom orientacije i jednog vrhovnog kriterija vrednovanja umjetničkih ostvarenja. Posljedice toga su, između ostalog, brojnost i raznolikost umjetničkih stilova koji se vrlo brzo smjenjuju, rastakanje forme, sukob sa stvarnošću i pokušaj da se ona nadomjesti nečim drugim, potreba za "stvaranjem" nečega novog te slijedeće impulsa iz ljudske podsvijesti i animalnih instinkata.

Islamska je umjetnost, s druge strane, kao i svi drugi aspekti života muslimana, bitno obilježena tevhidom. Umjetničko izražavanje muslimana svoj motiv, inspiraciju i svrhu nalazi u tevhidu. "Islamska umjetnost prije svega je, kao i sva islamska duhovnost, svjedočenje (*shahadah*) ili kontemplacija (*mushahadah*) Božje Jednoće – *tawhid*. Na razini formi *tawhid* se najizravnije pokazuje kao ljepota. Zato su svijest o Jednoći i ljubav prema ljepoti tako blisko povezane u islamskoj gnozi. Sva sufiska poezija naglašava ljepotu."⁷ I ne samo sufiska poezija, jer suština umjetnosti općenito je ljepota. Ljepota je istovremeno izrazito unutarnja i izrazito spoljašnja. Ona sama se veže za pojavnost stvari, a istovremeno, svojom kvalitativnom neograničenošću, veže se za samo Božansko Biće. Ona je kao most koji vodi od osjetilnog svijeta prema Bogu. Poslanikov (alejhī's-selam) hadis: "Allah je lijep i voli ljepotu" jedna je od ideja vodilja islamskom umjetniku. Allah je Stvoritelj svega postojećeg i materije i formi: "On

⁶ Isto, str. 277.

⁷ The Spirituality of Islamic Art, TITUS BURCKHARDT, Part Three: The Spiritual Message of Islamic Art and Thought, u: ISLAMIC SPIRITUALITY MANIFESTATIONS edited by S. H. Nasr, 506.

je Allah! Stvoritelj, iz ničega Izvoditelj, oblika Darovatelj! Njemu pripadaju Imena Najljepša!.”⁸ On je Svojim stvorenjima darovao dio od Svoga atributa Ljepote: “Onaj Koji je lijepom dao svaku stvar koju stvorio je.”⁹ Musliman ljepotu posmatra kao Allahovo djelo i kao Allahov dar, blagodat, ni’met podaren čovjeku da u njemu uživa: “O, sinovi Ademovi, nagizdajte se kad god namaz obavljate. Jedite i pijte, ali ne pretjerujte! Doista Allah ne voli one koji pretjeruju. Ti upitaj: “Ko je zabranio Allahove ukrase koje je On stvorio za Svoje robe, i lijepa jela iz opskrbe?””¹⁰ Ti odgovori: “Ona su data vjernicima na Ovom Svijetu i samo su za njih na Budućem Svijetu!”¹¹

Muslimanski umjetnik prepoznaće ljepotu u Allahovim stvorenjima, ali teži Izvoru te ljepote, savršenstvu Ljepote same. Kako je nemoguće Savršeno i Neograničeno prikazati u manjkavom i ograničenom mediju, to se umjetnik zadovoljava da svojim djelom slavi i veliča upravo to nedohvatljivo i neizrecivo. “Kreativni procvat muslimanskom umjetniku došao je tada kada je umjetnik spoznao da izraziti Boga u objektu prirode je jedna stvar, a izraziti Njegovu neizrecivost u istom tom objektu potpuno druga. Shvatiti da je Bog vizuelno neizreciv jeste najviši mogući estetski zahtjev za čovjeka.”¹²

Utjecaj tevhida na islamsku umjetnost vidljiv je kroz nekoliko kvaliteta te umjetnosti među kojima je na prvom mjestu apstraktni kvalitet koji nalazimo u svakoj vrsti islamske umjetnosti. Tu su zatim prisutne stilizacija, dematerijalizacija strukture, transsupstancijacija materijala te nerazvojna forma strukture umjetničkih djela.¹³ Sve ove karakteristike svjedoče o izbjegavanju naturalizma u islamskoj umjetnosti i o skretanju pažnje sa stvorenja u pokušaju dokućivanja i spoznaje njihova Tvorca.

⁸ Kur'an, (El-Hašr : 24). - Prijevod ajeta spomenutih u tekstu preuzet iz: Kur'an s prijevodom na bosanski jezik, Prof. dr. Enes Karić, Sarajevo 1995.

⁹ Es-Sedžde : 7.

¹⁰ El-A'raf : 30-31.

¹¹ TEVHID: PRINCIP ESTETIKE, 14.

¹² V. šire u: ISLAM I ESTETSKO IZRAŽAVANJE, Dr Lois Lamija EL-FARUKI, Islamska misao, broj 136, april 1990., 46.-48.

Na tragu ovih ideja u islamskoj su umjetnosti razvijene specifične forme umjetničkog izražavanja. Književnost, dakako, ima središnje mjesto, a njen motiv i uzor je Božja Riječ u formi Kur'ana. Počasno mjesto u islamskoj književnosti pripada epskoj i vjerskoj poeziji, s jedne strane, i pripovijedanju, s druge strane. Sva su ova književna djela bila prožeta vrijednostima sadržanim u Kur'anu i hadisu i služila su kao izravna nadopuna vjerskim tekstovima u tradicionalnom životu muslimana, dok su, istovremeno, pružala i pružaju duboke moralne pouke koje muslimani moraju naučiti za svog boravka na ovome svijetu.

U oblasti plastičnih i vizualnih umjetnosti, koje također zauzimaju značajno mjesto u islamskoj civilizaciji, nailazimo na hijerarhiju kad je u pitanju vjerski karakter ovih umjetnosti. Na najvišem su mjestu one koje su *par excellence* svete islamske umjetnosti: kaligrafija i arhitektura. Prva je povezana s pisanjem Allahove Riječi, a druga sa stvaranjem prostora u kojem ta ista Riječ odjekuje, prostora džamija iz kojih, na stanovit način, sva preostala islamska arhitektura predstavlja tek produžetak. Arabeska i ornament, preovlađujuće forme dekorativne umjetnosti u islamskom svijetu, izražavaju kvalitet beskonačnosti, "beskrajne šare", estetskog izraza islamskog pojma tevhida.¹³

Musliman doživljava svijet (i sebe u njemu) kao Božije stvorenje i kao takvom mu se prilagođava. Njegov stav prema prirodi nije u znaku konfrontacije, agresivnosti, osvajačkog, nego je u znaku identifikacije, pomirljivosti, prihvatanja i uklapanja. Takav se stav odražava i na islamsku umjetnost. Dovoljno je pogledati formu i strukturu tradicionalnog islamskog grada da se shvati to stalno nastojanje na prilagođavanju postajećim prirodnim uvjetima (geografske i klimatske karakteristike, raspoloživi građevinski materijal) te briga o ekonomičnosti i funkcionalnosti prostora radi optimalnog zadovoljenja svih potreba stanovništva.

Bitna značajka islamske umjetnosti jeste njeyino prisustvo u čovjekovoj svakidašnjici. Umjetničke tvorevine susrećemo svuda, od predmeta za svakodnevnu upotrebu (posuđe, odjeća, prostirka, nakit,

¹³ Isto, str. 49.

knjige i sl.) koji oplemenjuju i uljepšavaju čovjekov život pa do monumentalnih građevina, džamija prije svega, koje svojom formom i veličinom upotpunjaju doživljaj svakodnevnog vjernikovog susreta sa Stvoriteljem u namazu. U povijesti islamske umjetnosti nema velikih imena, umjetnika koji su se bavili samo umjetnošću i stekli slavu. Ovdje je svaki čovjek svojevrsni umjetnik; umjetnost je život, a život je umjetnost.

“Sve što stvara islamski umjetnik je u službi nečeg životnog i svršishodnog, bilo da se radi o vjerskom obredu ili nekoj svakodnevnoj ljudskoj radnji ili potrebi.”¹⁴ Islamskoj umjetnosti strano je postojanje radi sebe same (*l'art pour l'art*). Islamski umjetnik ne stvara da bi stvarao, stvaranje je privilegija Istinskog Stvoritelja; on u ljepoti uživa, njome slavi, veliča i zahvaljuje; njome uljepšava svoju okolinu i oplemenjuje dušu.

Na tragu navedenih razlika između jednog i drugog shvatanja umjetnosti (i svjetonazora općenito) slijede i različite koncepcije estetskog odgoja, odn. odgoja za lijepo.

Estetski odgoj

Estetski odgoj kao odgojno područje pojavio se u antičko doba i sastavni je dio odgojne djelatnosti sve do našeg vremena. Atinski odgoj težio je za harmonijskim razvitkom čovjeka, za skladnim razvitkom tijela i duha, i bio je duboko prožet težnjom za ljepotom i dobrotom. Platon je u svojoj viziji idealne države dao značajno mjesto umjetnosti, ali isključivo kao sredstvu za odgoj pozitivnih crta karaktera njezinih podanika. Prema Aristotelu, tragedija djeluje na čovjeka na način pročišćenja njegovih osjećaja – *katarza*. Njegovo je učenje izvršilo veliki utjecaj na razvitak estetske misli i na pedagoška shvaćanja kasnijih epoha. U srednjem vijeku umjetnost i estetski odgoj imali su izrazito religijski karakter: najviša ljepota je ljepota duha, a njena bit je u vrlini.

¹⁴ Husref Redžić, ISLAMSKA UMJETNOST, Beograd, 1982., 19.

U epohi humanizma i renesanse naročito dolazi do izražaja umjetničko stvaralaštvo kao i uživanje u umjetnostima svih vrsta, što implicira afirmaciju odgajanja pomoću umjetnosti. Neohumanisti i klasicizam u Njemačkoj značajno razvijaju teoriju estetskog odgoja. Ipak, pod utjecajem industrijske revolucije i mehanizacije života, građansko društvo preferira korist, utilitarne vrednote, a ljepotu prepušta dokolici. Kao odgovor na takvo osiromašenje smisla za lijepo javlja se pokret za umjetnički odgoj koji se manifestira kroz uljepšavanje industrijskih proizvoda, a zatim i nastojanje na estetskom odgajanju širih slojeva društva. Različiti pokreti za odgoj uz pomoć umjetnosti javljali su se u periodima prije prvog, a zatim i između dva svjetska rata. Nakon drugog svjetskog rata formirana su dva međunarodna udruženja koja su preuzeila obavezu da teorijski i praktično unapređuju estetski odgoj. Na njihovim kongresima i konferencijama prihvaćena je nova konцепцијa estetskog odgoja u kojoj umjetnost postaje integralni dio opće kulture, a estetski odgoj bitni sastavni dio formiranja čovjeka i razvitka osobnosti.¹⁵

Bio je to kratak historijski pregled estetskog odgoja kako je predstavljen u udžbeničkoj pedagoškoj literaturi. Iz istih izvora dat ćemo također kratak prikaz osnovnih postavki estetskog odgoja trenutno važećeg u savremenom odgojno-obrazovnom sistemu.

Ljepota je bitni kriterij ljudskog vrednovanja predmeta, pojava, međuljudskih odnosa, umjetničkih proizvoda, svega što nas okružuje. Time je ona jedna od temeljnih vrijednosti čovjekovog života. Težnja za skladnim, lijepim, estetskim, za obilježjima što uljepšavaju i oplemenjuju život čineći ga ugodnijim i lakšim, karakteristična je za čovjeka. Smisao za lijepo očituje se kroz uočavanje, doživljavanje, ostvarivanje i vrednovanje lijepog, što aktivira različite čovjekove sposobnosti: racionalne, emocionalne, voljnoodjelatne. Međutim, nemaju svi ljudi jednak smisao za lijepo i zato ga treba razvijati, kultivirati, odgajati.

Estetski odgoj je jedno od temeljnih odgojnih područja. Njegov je zadatak da u suradnji sa drugim odgojnim područjima formira

¹⁵ Ante Vukasović, Pedagogija, ALFA d.d., HRVATSKI KATOLIČKI ZBOR "MI", Zagreb, 1995, 148.

skladnu, harmoničnu i mnogostrano razvijenu ličnost, zadovoljnu u vlastitom životu i prihvaćenu kao član društvene zajednice. Estetski odgoj, za razliku od umjetničkog odgoja i obrazovanja koji je uglavnom usmjeren ka profesionalnom osposobljavanju umjetnika, ima širi i sveobuhvatniji karakter. Usmjeren je na izgrađivanje smisla za estetske vrijednosti uopće, tj. i one koje se nalaze u umjetnosti, ali i one koje su izvan umjetničkog područja – u prirodi, u ljudskom društvu, radu, čovjekovim postupcima.

Savremena teorija estetskog odgoja temelji se na tri pretpostavke. Prva od njih je individualna i društvena *potreba* za estetskim odgojem, o kojoj svjedoči trajna težnja pojedinaca, ali i ljudske zajednice kroz povijest da se pronađu i ostvare bolji i ljepši, ugodniji i plemenitiji, sadržajniji i vredniji oblici života te da se ljudski život prožme estetskim kvalitetima. Druga je pretpostavka *mogućnost* svake osobe da bude estetski odgojena, da razvije smisao za lijepo i estetsko, a treća je *dužnost* društvene zajednice da ostvari uvjete a obrazovnih institucija da realiziraju estetski odgoj. Savremena škola, kao temeljna odgojnoobrazovna institucija ima obavezu da u svojih učenika budi zanimanje i smisao za estetska obilježja, da im otvara oči i uči za ljepotu, osposobljava ih za doživljavanje, vrednovanje i kreiranje skladnog i lijepog.

Estetski odgoj tjesno je povezan sa ostalim odgojnim područjima. Još od antičkog perioda skladno i lijepo oblikovanje ljudskog tijela bilo je jedan od ideala odgoja, što dovodi u tjesnu vezu tjelesni i estetski odgoj. Područja estetskog i moralnog odgoja vrlo su isprepletena. Poznata i priznata je činjenica da su velika i značajna umjetnička djela, naročito iz oblasti književnosti i drame, imala znatan utjecaj na formiranje moralnih stavova recipijenata. Danas tu ulogu preuzimaju film i ostali mediji masovne komunikacije. Radni odgoj vezan je sa estetskim po zahtjevu da sredstva za rad , radni proces i produkti rada moraju imati obilježja skladnog i lijepog.

Zadaci estetskog odgoja su:

1. osposobiti odgajanika za uočavanje i prepoznavanje lijepog,
2. obučiti ga za pravilno estetsko doživljavanje,
3. izgraditi kod odgajanika stvaralačke estetske sposobnosti, što ne znači da od svakog učenika treba postati vrhunski

umjetnik, ali kod svakog treba pokušati razviti sposobnost da svoj život i svoju okolinu pokuša ispuniti lijepim sadržajima - da u svom govoru i ponašanju, odijevanju i stanovanju, u predmetima svakodnevne upotrebe i u svom radu umije razlikovati lijepo i skladno, plemenito i kulturno od nelijepog i neskladnog, vulgarnog i grubog, pa da na jednostavan i skroman, ali estetski vrijedan način prožimlje svakidašnjicu vrijednostima koje je čine kulturnijom, plemenitijom i ljepšom, što se u pedagogiji imenuje "esteticizmom praktičnog života",¹⁶ te

4. ospособити одгajanika za prosudivanje i pravilno estetsko vrednovanje.

Ovdje dolazimo do bitnog pitanja kriterija vrednovanja naročito umjetničkih djela. "Razvoj sposobnosti prosuđivanja i vrednovanja, zavisi u dobroj mjeri od poznavanja stanovitih, pa i elementarnih vrednovanja ljepota, od poznavanja stanovitih interpretacija, pa i konvencija na estetskim područjima, ukratko od stanovitog pa i elementarnog obrazovanja na području estetske kulture."¹⁷ Odgajanici trebaju upoznati pojedine vrste umjetnosti, njihova svojstva i izražajne mogućnosti, osposobljavati se za interpretiranje estetskih obilježja, za uočavanje estetskih vrednota, njihovo kritičko prosuđivanje i izricanje vrijednosnih sudova na temelju estetske analize djela. To je prijeko potrebno za izgrađivanje estetskog ukusa.¹⁸

Ovako postavljeni zadaci estetskog odgoja praktično se ostvaruju kroz nastavni proces, u izvannastavnim aktivnostima te u širem školskom životu.

Među najvažnije činitelje, a to su institucije koje aktivno sudjeluju u ostvarivanju estetskog odgoja, spadaju: porodica, dječiji vrtić, škola, školski i drugi domovi, kulturne institucije te mediji masovne komunikacije.

¹⁶ Enciklopedijski rječnik pedagogije, MATICA HRVATSKA, Zagreb, 1963., 233.

¹⁷ Isto, 235.

¹⁸ Pedagogija, str. 155.

Tako je, dakle, koncipirano područje estetskog odgoja u našem savremenom odgojnoobrazovnom sistemu. Nećemo se dulje zadržavati na njegovoj elaboraciji s obzirom da je osnovni zadatak ovoga teksta iznijeti islamski stav o dogolu za lijepo.

Odgoj za lijepo u islamu

Kao što smo, govoreći o islamskoj umjetnosti, kazali da ne postoji razvijena "islamska estetika", također ne postoji teorija estetskog odgoja u islamu. Klasična islamska literatura ne tretira odvojeno ovu temu, što je i razumljivo s obzirom da su i umjetnost i estetika, u današnjem značenju tih pojmova, noviji termini, dok savremeni autori u islamskom svijetu ne spominju estetski odgoj kao zasebno odgojno područje ili, ako o njemu pišu, uglavnom su pod utjecajem zapadnjačke pedagoške literature. Termin et-terbiye el-džemalije koji susrećemo u ovim djelima može se prevoditi kao "estetski odgoj", no smatramo da bi, s obzirom na značenje i smisao tog fenomena u islamskom učenju, prikladnije bilo govoriti o islamskom odgoju za lijepo.

Za islamsku umjetnost rekli smo da je ukorijenjena u tevhidu. Tevhid, učenje o Božjoj Jednoći, središnja je ideja koja prožima život muslimana. To je temeljni kriterij vrednovanja čovjekovih vjerovanja, djela, osjećaja. Sve što je u skladu s vjerom u Jednog Boga ima legitimitet postojanja; u protivnom, odbacuje se. Iz ideje tevhida proistjeće jedinstvo svih vidova života vjernika budući on svoje postupke pokušava uskladiti s Božjom voljom. Tako se osigurava stabilnost ličnosti, njena potpunost i oslobođenost od pritisaka, napetosti i frustracija tako prisutnih u savremenom društvu, a uzrokovanih nedostatkom jedinstva namjere i svrhe djelovanja na raznim poljima života modernog čovjeka. To je nejedinstvo najочitije u različitim kriterijima ponašanja čovjeka u privatnom životu, gdje se donekle još vodi računa o moralnosti, te na tržištu, gdje je ostvarivanje dobiti jedini kriterij poslovanja.

Tamo gdje vlada ideja jedinstva života ostvaruje se harmonija, sklad, i svakoj stvari daje se mjesto koje joj pripada. U hijerarhiji vrijednosti u islamskom učenju ideja lijepog je na samom vrhu.

Ljepota je svojstvo Uzvišenog Stvoritelja koje je On podario i Svojim stvorenjima u različitim oblicima. Objava je spuštena u lijepoj formi (Kur'an je umjetničko djelo *par excellence*), data je čovjeku koji je stvoren u najljepšem obliku (*fi ahseni taqwim*), govori o ljepotama stvorenog svijeta (Kosmosa, prirode, čovjeka, ljudskih djela, ukrasa), zatim o ljepotama Dženneta. Poslanikov (alejhi's-selam) život je vjernicima lijep uzor (*usvetun haseneh*) moralnošću i ljepotom ponašanja, govora i izgleda; izgovaranje/recitiranje Kur'ana je vrsta najljepše muzike, najpriyatnije za ljudsko uho; ljepota je prisutna u formi namaza, u zdanju džamije u kojoj se namaz obavlja, ljepota je u obaveznjoj čistoći i urednosti vjernika, njegovog tijela, odjeće te kuće u kojoj boravi i predmeta kojim se svakodnevno služi. Ljepota je, dakle, svakodnevno vjernikovo iskustvo. U takvom razumijevanju svijeta i života i praktičnom življenju nema potrebe a ni mjesta posebnom i izdvojenom odgoju za lijepo. To je sastavni dio svakodnevnog života i odgoja općenito.

U kur'anskim opisima ljepote prirode nalazimo snažan podsticaj za posmatranje, uočavanje i doživljavanje lijepog iako je prvotni cilj ajeta te vrste podsjećanje čovjeka na njegova Stvoritelja i učvršćenje spoznaje. Prikazi džennetskih ljepota, također opisanih lijepim prizorima iz prirode (bašče, rijeke, zelenilo, hladovina) kao i ovozemaljskim ljudskim ukrasima (zlato, srebro, dragulji, svila, prostirke i sl.) razvijaju osjećaj za lijepo, ali prvenstveno motiviraju čovjeka na vjerovanje i dobroćinstvo kao puteve do uživanja u tim ljepotama. Isto tako, opisi Džehennema, osim što su zastrašujući, naglašavanjem ružnoće i ogavnosti tog boravišta i njegovih stanovnika motiviraju čovjeka na djelovanje u cilju njegova izbjegavanja.

Jedan od najvažnijih ciljeva svakog muslimana je ispuniti kur'ansku naredbu i uskladiti svoj svakodnevni život sa praksom Poslanika Muhammeda (alejhi's-selam) Već smo spomenuli kur'anski izraz *usvetun haseneh* – lijep uzor, što implicira da se pridjevom "lijep" može označiti bilo koji aspekt njegovog časnog života pri čemu je nemoguće razgraniciti estetski i moralni smisao te odrednice. Tako su hadisom regulisane obaveze čišćenja, njege i dotjerivanja tijela i za muškarce i za žene (pri čemu je izričito zabranjeno oponašati suprotan spol), propisi o odijevanju, o jelu i piću, o bračnim i porodičnim odnosima, ophodenju sa drugim ljudima i tako redom. Svi

ovi propisi zalaze u sferu estetskog jer zahtijevaju lijepu i prijatnu vanjštinu, ali i u područje moralnog tražeći uljudnost, pristojnost i obzirnost u odnosu prema drugima.

Poslanik (alejhi's-selam) od svojih sljedbenika traži aktivnost, djelovanje, optimalno iskorištavanje vremena za ibadet i dobroćinstvo, a osuđuje gubljenje vremena i lijenost. To, međutim, ne znači da život treba provoditi u stalnom naporu i grču bez truna opuštanja. Naprotiv, Poslanik (alejhi's-selam) dopušta svojoj porodici i drugovima, staviše učestvuje s njima u trenucima zabave i razonode. Tradicija svjedoči da je naročito volio dosjetke i humor kroz igru riječi. On je naravno postavio granice dozvoljenog i pristojnog i na tom polju, tako da svaka zabava koja se kosi sa moralnim principima islama nije dozvoljena kao što nije dozvoljeno šaliti se na štetu drugoga, vrijedati kroz šalu, izmišljati laži da se drugi zabave i sl.¹⁹

Na osnovu Poslanikova (alejhi's-selam) praktičnog života i njegovih usmenih uputa vjernicima možemo, dakle, definirati određene estetske principe koji reguliraju muslimansku svakodnevnicu: čistoća i urednost osobe i njezine okoline, umjerenost – mjera koja svim stvarima daje ljepotu, vedar i optimističan stav prema životu, uljudnost i blagost u odnosu prema drugima, skladan i harmoničan odnos sa životnom sredinom i svim Božjim stvorenjima.

I u sferi odgojnog djelovanja umjetnosti moramo poći od tevhida kao prvotnog islamskog principa. Vidjeli smo da je islamska umjetnost prvenstveno rezultat specifičnog načina spoznaje Boga. Umjetnik koji na svoj način pronalazi vezu i kontaktira sa Višom Stvarnošću prenosi to svoje iskustvo u prikladnom materijalu i u odgovarajućoj formi. Takvo umjetničko djelo, inspirirano Istином, nosi u sebi i istinitu poruku i pomaže posmatraču u otkrivanju Istine. Na taj način umjetnost je medij ideološke poruke – poruke tevhida.

Ovakav stav je potpuno suprotan modernom shvatanju umjetnosti po kome je umjetnost samo tada vrijedna kad je lišena svakog vanjskog utjecaja i bilo koje ideologije, kako kao inspiracije, tako i kao kriterija vrednovanja. Umjetnost mora biti jedina odrednica

¹⁹ Abd al-Gavad as-Sayyid Bakr, *Falsafa at-arbiya al-islamiyya fi al-hadith as-sharif*, Beirut, 1983, 249.

pu i prijatnu vlastite vrijednosti i pogodnosti, zakon sama sebi. U tom sistemu većina ljudi ne može postići kriterij procjenjivanja vrijednosti bilo kojeg umjetničkog djela.

Konačan rezultat razvoja moderne umjetnosti bez postojanja kriterija dobrog i lošeg u umjetničkim djelima je pojava da se pod pojmom umjetnosti plasira obilje sadržaja koji ne samo da nemaju nikakve vrijednosti nego djeluju razarajuće, naročito na mlađe generacije, u moralnom, psihičkom, intelektualnom i emocionalnom smislu. U nedostatku bilo kakvih usmjeravajućih i ograničavajućih principa poseže se za senzacijom radi komercijalnosti, što je praksa svih masmedija čiji je utjecaj praktično nemoguće izbjegći. Među najvećim problemima svih savremenih društava je devijantno ponašanje omladine pod utjecajem destruktivnih sadržaja plasiranih putem muzike, televizije, filma i ostalih oblika "umjetnosti" i zabave.

Estetsko izražavanje prihvatljivo za muslimana je samo ono koje se ne kosi sa principima vjere u Jednog Boga i sa principima islamskog morala. "Podržan islamskim shvatanjem uloge koju tevhid ima u svim vidovima života, musliman bi izjavio da umjetnost, kao bilo koji drugi aspekt civilizacije, mora odražavati dominantne duhovne ideje koje vladaju njegovim životom. Ona mora biti u skladu s doktrinom tevhida i podsjećati čovjeka na Jednog Boga. Ona mora imati utjecaj dobrog na društvo i pojedince. Stoga, musliman koji je sposoban da razmišlja nikad ne bi mogao podržati sve ili bilo koju umjetnost".²⁰

Noseći poruku tevhida, umjetnost doprinosi održavanju jedinstva života u svim sferama i pomaže čovjeku da spozna Istinu.

o poći od
e islamska
iaje Boga.
sa Višom
erijalu i u
inom, nosi
ine. Na taj

shvatanju
je lišena
inspiracije,
odrednica

»sharif,

²⁰ ISLAM I ESTETSKO IZRAŽAVANJE, str. 53.

Summary

Mrs Mujesira Zimić-Gljiva, Assistant

The Aesthetics as a theory of the art is a part of Western-European philosophy. Theory of a such kind can not be found in the tradition of Islamic thought, because the Islamic view on the beauty and art has completely different starting point from that one which prevails in the West. Those differences have their roots in the very understanding of the world and the man in it. The basis of Islam is tewheed - belief in the Only God - and complete way of life of Muslims is defined by that basic doctrine and so is the field of art. Western philosophy after the Renaissance is humanistic and materialistic and the western art has the same characteristics.

Aesthetic education has been known since the ancient times and it has been constantly following the attitudes of a certain culture towards the art and beauty. Nowadays, the aesthetic education is mainly only a part of all educational systems and also is under the influences of the ruling social ideologies.

Aesthetic education in Islam is a constituent part of the everyday life of a Muslim and it is inseparable from religious and moral principles of Islam revealed in Qur'an and affirmed by the Prophet's (p.b.u.h.) practice.

SARAJEVSKA TURBETA

Dr. Ismet Bušatlić, docent

Arapska riječ *turbetun* znači grob, grobnica, groblje, mauzolej. Naš arabizam *turbe* (u nekim krajevima Bosne i Hercegovine sačuvan u varijanti *tulbe*) označava građevinu nad mezarom umrlog koja može biti od različitog materijala, različitog oblika i izvedbe. Više lokaliteta u našoj zemlji (mezari, ulice, naselja) dobilo je svoje ime po turbetu koje je tu nekada postojalo ili i danas postoji. Arapsko-perzijska kovanica *turbe-dar* označava osobu koja čuva turbe i brine se o njegovom održavanju i čistoti.

Podizana hrabrim gazijama, palim šehidima, darežljivim vakifima i učenim šejhovima, u dugom povijesnom slijedu od druge polovine XV. do početka XX. vijeka, u haremima džamija i tekija, u mezaristanima i posve slobodno u zelenilu pejzaža, turbeta predstavljaju raznovrsna, arhitektonski vrijedna i za pogled zanimljiva ostvarenja islamske sepulkralne arhitekture. Među turbetima u Bosni i Hercegovini razlikujemo tri osnovna tipa;

- prvi čine zatvorena turbeta, koja su po svom prostornom rješenju slična potkupolnim džamijama, ali nemaju kvadratni tlocrt već oktogonalnu osnovicu. Zidana su, kao i džamije, od kamenih klesanaca i pokrivena olovnom kupolom;

- drugi tip čine otvorena turbeta kod kojih su stubovi spojeni zidanim lukovima koji nose nizak osmostrani tambur s kupolom pokrivenom olovom ili bakrom;

- treći tip čine sasvim jednostavne građevine kvadratne osnove, zidane od drveta i čerpiča sa krovom od šindre ili čeremide, čija je strana prema ulici od razmaknutih letvica da se mogu vidjeti kubure u turbetu prilikom učenja Fatihe.

Izgled turbeta i odnos naroda prema njima česta su tema putopisaca, a njihova slikovitost izazovan motiv likovnih umjetnika. Brojna predanja i različiti oblici sujevjerja vezani za turbeta i osobe ukopane u njima ušli su u narodnu književnost i poslužili kao inspiracija mnogim pjesnicima i pripovjedačima. Kako su turbeta podizana osobama koje su svojim životomispisivale povijest Bosne i svojim djelom udarile neizbrisiv pečat u kulturi Bošnjaka, susrećemo ih i u literaturi koja se bavi ovim temama. Pa i pored svega navedenog, sarajevskim turbetima, do danas, nije posvećen ni jedan monografski rad.

Imajući to na umu, ovaj (samo) pokušaj ima cilj dati jedan pregled sarajevskih turbeta, koji će sadržavati njihovu ubikaciju, izgled, današnje stanje i kratku biografiju osoba u njima pokopanih. Koliko povijesti radi, toliko i radi aktuelnoga nam trenutka.

I TURBETA GAZIJA

1. Turbe Gaziler (Ajni-dede i Šemsi-dede) kod Ali-pašine džamije

Sve do 1950. godine, preko puta Ali-pašine džamije u Sarajevu bilo je jedno obično turbe građeno od drveta i čerpiča sa dva demirli prozora prema sokaku, pokriveno čeremitom. U turbetu su bile dvije drvene kubure (sarkofaga) prekrivene zelenom čohom i par derviških nišana iznad uzglavlja, koji su označavali mezarove dvojica šejhova u vojsci sultana Mehmeda II. el-Fatiha po imenu Ajni-dede i Šemsi-dede, koji su pali kao šehiti prilikom osvajanja ovih krajeva. Ukopani su na lijevoj obali Koševskog potoka i tu im je podignuto jednostavno turbe poznato kao Gaziler-turbe (turbe junaka) kao i put koji je prolazio ispred njega.

Početkom XVII. stoljeća turbe je bilo u lošem stanju, pa je poznati sarajevski pjesnik Muhammed Nerkesi napisao jednu kasidu da bi skrenuo pažnju na stanje turbeta i ukazao na potrebu da se ono obnovi. U njoj se pored ostalog kaže da turbe "izgleda kao pobožan čovjek u okrpljenom odijelu". Da se "krov turbeta dahom vremena, kao i čohana pokrivka po kuburama, izderao na sto komada kao na prosjaku haljina".

Prilikom obnove turbeta nad mezarovima umrlih postavljeni su derviški nišani sa epitafima koje im je spjeval Nerkesija. Na uzglavnom nišanu Ajni-dede, visine 95 cm i osnove 17 X 17 cm, sa turbanom derviša nakšibendijskog tarikata, uklesan je sa dvije strane lijepim dželi-nash pismom natpis u stihovima na turskom jeziku, koji u prijevodu glase:

"O, smrti!
Vrata ovog dergaha su džennetska vrata,
Jer tu počiva vladar Carstva Božje ugodnosti.
On je prijatelj njegovog veličanstva sultana
Kojeg je upućivao na propise o borbi – el-Fatiha.
Njegova ličnost, nastojeći da se odrazi
U Ogledalu Božje Upute, sjedinila se s Bogom
I njegova čista osoba je u mezaru,
Jer je on umro u borbi smrću šehida.
Srce, kada preletiš sedam nebesa,
Traži kronogram njegove smrti u: 'Moru Božje Milosti'.
Godina 866." (1461.-62.)

Zbir brojnih vrijednosti slova u riječima "Derjai rahmet" daje nam 873, od čega treba oduzeti 7 (na to autor aludira riječima: *kada preletiš sedam nebesa*), da bi se dobila hidžretska 866. godina, uklesana arapskim brojkama ispod tariha.

Na uzglavnom nišanu Šemsi-dede istih dimenzija i sa identičnim turbanom uklesan je tarih koji u prijevodu glasi:

"Palača ovoga svijeta je nesigurna temelja,
Svako mirovanje na ovom svijetu je uzaludno!
Prispjevši počivalištu sunca znanja,
Ne odvraćaj svoje srce od njegovih otkrovenja.

S ovog položaja koji hodočaste velikani svijeta,
Daje pouku šehid najbolje vojske.
On je uistinu vladar izvidnice.
Njegova mazga je predvodila Fatihovu vojsku.
Pet stubova vjere daju kronogram njegove smrti:
'Ta on je na putu šehida dao svoju dušu'.
Godina 866." (1461.-62.)

Zbir brojčanih vrijednosti slova hronostiha daje broj 861, kome treba dodati 5 (na to autor aludira riječima: *pet stubova vjere daju*) da bi se dobila hidžretska 866. g.

U katastrofi Sarajeva prouzrokovanoj provalom Eugena Savojskog 1697. godine stradalo je i ovo turbe. Obnovio ga je kasnije dobrotvor šejh Hasan Kaderija kao i tekiju pored njega. Tada je postavljen i poseban čuvar (turbedar) ovoga turbeta. To se vidi iz berata prepisanog u sidžil sarajevskog kadije br. 56, na str. 66 od 19. rebiul-ahira 1231./1815. godine. Turbedar je tada bio Derviš Ibrahim.

Prilikom izgradnje Higijenskog zavoda 1950. godine ovo turbe je porušeno, a nišani iz njega preneseni u harem Ali-pašine džamije, gdje se i sada nalaze.¹

2. Turbe Fatihova sandžakdara Mustafa-age

Nešto niže Ćumurije ćuprije, na desnoj obali Miljacke, nalazila se poznata Kaimijina tekija. Bila je to prilično lijepa zgrada koja se sastojala od magaze u prizemlju, sa simahanom i još dvije sobe na spratu. Tekijska bašča protezala se sve do rijeke Miljacke.

U magazi, ispod tekije, bio je jedan mezar sa nišanima bez natpisa. Prema pričanju starih Sarajlija, to je bio mezar sandžakdara

¹ Istorijat ovoga turbeta, izdanje i prijevod tariha sa nišana v. u: S. Kemura, *Sarajevske džamije i druge javne zgrade turske dobi*, Sarajevo, 1912., 279-282; M. Hadžijahić, "Sarajevske džamije u narodnoj predaji", *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, knj. XXX, sv. II/1936., 219; M. Mujezinović, "Nekoliko nevjerodostojnih natpisa", *Naše starine*, II/1954., 218; Isti, *Islamska epigrafika*, knj. I, drugo izdanje, Sarajevo, 1998., 404-406; A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kultnih mjesta", *POF*, XXXI/1981., 113.

Mustafa-age, koji je nosio bajrak pred vojskom sultana Mehmeda II el-Fatiha.²

Zgrada sa tekijom i mezarom nestala je u požaru 1879. godine.

3. Ramadan-babino turbe kod Čobanije džamije

Za jedan derviški nišan manjih dimenzija, sa udubljenjem na vrhu kolik findžan, sa desne strane džamije, do mezara hair-sahibije, Fadil-paša Šerifović u svojoj hronici kaže, da je to mezar šehita, Fatihova vojnika, po imenu Ramadan-baba i da se nad njim ranije nalazilo turbe i u njemu palio kandilj. Kada je S. Kemura opisao ovu džamiju, turbe je već bilo porušeno. O izgledu turbeta i vremenu njegova nastanka za sada nemamo podataka.³

4. Džebbar-dedino turbe na Soukbunaru

Preko puta Hadži Turhanova mesdžida na Soukbunaru, na malom prostoru među stambenim zgradama, nalazilo se staro drveno Džebbar-dedino turbe. Temelji turbeta s kamenim podzidima i danas su vidljivi. To je bilo obično drveno turbe s krovom na četiri vode, a njegove dimenzije iznosile su 2,60 X 3,30 m. Nad mezarom umrlog su dva manja jednostavna nišana bez natpisa. Sačuvana tradicija kaže da je tu ukopan Džebbar-dede, šehit koji je bio vojnik sultana Mehmeda II. el-Fatiha i poginuo pri osvajanju ovih krajeva. Za njega se također kaže da je bio brat Urjan-dedin, čije se turbe i danas nalazi nedaleko odavde na Pišćivodi.⁴

² S. Kemura, *Sarajevske džamije*, str. 248-256; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I., 68-69.

³ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, str. 248-256; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I., 439; A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kultrnih mesta", *POF*, XXXI/1981, 117.

⁴ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, str. 198; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 391; A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kultrnih mesta", *POF*, XXXI/1981, 113.

5. Urjan-dedino turbe na Pišćivodi

Zapadno od džamije na Soukbunaru, na Pišćivodi, u blizini Jevrejskog groblja nalazi se Urjan-dedino turbe. To je jednostavno drveno turbe s krovom na četiri vode i alemom sa dvije jabuke na vrhu. Turbe ima dimenzije 4,60 X 4,60 m, a visina do stropa je 1,80 m. U unutrašnjosti je drvena kubura prekrivena zelenom čohom.

Turbe je stradalo 1878. godine i obnovljeno je tek 1909. godine iz sredstava hadži Ahmed-bega Hrasnice. O njegovoj obnovi te godine svjedoče i dva nišana od miljevine koji se nalaze u turbetu, jedan poviše glave, a drugi podno nogu umrlog. Na uzglavnom nišanu sa jedne šire strane njegove je slijedeći natpis:

“Umрli газија у султан-Фатиховој војsci Urjan-dede. Za njegovu dušу (proučи) Fatihu. Godina 1328.” (1910.).

Prema sačuvanom predanju, Urjan-dede je brat Džebbar-dedin, koji je ukopan preko puta džamije na Soukbunaru, nad čijim je mezarom također postojalo isto takvo drveno turbe.⁵

Danas je Urjan-dedino turbe jedino sačuvano šehitsko turbe u Sarajevu, a bilo ih je nekoliko (na Brdu, na Gorici, na Hridu, na Budakovićima, kod Ali-pašine džamije itd.).

U turbetu se nalazi i jedna litografisana levha koju je radio učitelj kaligrafije (husni-hata) u Ruždiji u Sarajevu Ali Šerif (Faginović?) 1328./1910. godine.⁶

6. Abdulfettah-dedino turbe kod Brdo džamije

Sve do pred drugi svjetski rat, do kuće hafiza Ali-efendije Delića, oko stotinu metara daleko prema jugozapadu od Kadi Hasan-

⁵ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, 202-203; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 393; A. Bejtić, “Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kultnih mjesta”, *POF*, XXXI/1981, 113.

⁶ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, 248-256; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 393; A. Bejtić, “Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kultnih mjesta”, *POF*, XXXI/1981, 113.

efendijine - Brdo džamije, postojalo je jedno obično drveno turbe čija je strana prema ulici bila ograda na letvama. U njegovoj unutrašnjosti nalazila su se dva nišana bez natpisa. Prema predanju, tu je ukopan Abdulfettah-dede, vojnik sultana Mehmeda II. el-Fatiha, koji je pri zauzeću ovih krajeva poginuo. Natpisa na njegovim nišanima nije bilo.

Zanimljivo je istaći da ovoga turbeta nema na popisu iz XIX. vijeka, mada je narod mnogo posjećivao ovo turbe.⁷

7. Turbe Jediler – “Sedam braće”

Ispred Čokadži hadži Sulejmanove džamije nalazi se turbe koje se u starijim izvorima naziva “Jediler” (Turbe sedmerice), a u narodu je danas poznato kao “Turbe sedam braće”. To je dosta jednostavna građevina, nešto izdužena, zidana od čerpiča i drveta, a pokrivena čeremitom. Prema ulici ima sedam prozora na luk sa željeznim demirima i mušepcima. U unutrašnjosti turbeta nalazi se sedam drvenih kubura (prekrivenih zelenom čohom. Iznad glava umrlih su derviški kauci (turbani).

O postanku turbeta nema pisanih dokumenata, a narodno predanje nam govori da je sa sultanom Mehmedom II. el-Fatihom došao i jedan šejh (čije se ime nije sačuvalo) koji je za sebe uzeo komad zemlje koji se protezao od Isa-begova hamama do poviše današnje Čokadži hadži Sulejmanove džamije (danas Austrijski trg). Po tome šejhu ovo se zemljiste prozvalo “Šehove duge njive” što je narod skratio u “Šehove dugonje”. Na tom zemljistu on je sebi napravio kuću i oporučio, kada umre, da se ukopa u bašči pored kuće i da se ta bašča koristi kao mezaristan.

Godine 900./1494. pokradena je izvjesna suma novca iz državne kase u Begluku, pa su za to optužena dvojica putujućih derviša koji su se zatekli tada u Sarajevu. Vlast ih je pogubila i ukopani su pored mezara navedenog šejha. Kasnije se utvrdilo da su ovi derviši bili nevini.

⁷ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, 19; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 411.

Kada je 1109./1697. g. Eugen Savojski porušio i popalio cijelo Sarajevo, za bosanskog valiju došao je Gazi Mustafa-paša Daltaban, koji dobavi u Konak nekoliko bosanskih prvaka od Bosanskog Broda do Sarajeva i stavi ih pod istragu. Za četvericu je našao da su krivi što na vrijeme nisu javili za opasnost i osudiše ih na smrt. Nakon pogubljenja ukopani su uz tri gore spomenuta mezara.

Iza toga pričalo se da nad ovih sedam mezarova noću gori nur, pa ih je narod ogradio drvenom ogradom i pokrio šindrom.

Bosanski valija Sulejman-paša Skopljak je 1231./1815. godine drvenu ogradu zamijenio zidom i u njemu ostavio sedam prozora. Do turbeta je sagradio i posebnu prostoriju za čuvara turbeta. Turbedar ovoga turbeta bio je 1261./1844. godine derviš Abdulkadir kome je bosanski valija Osman Nuri-paša, iz svojih prihoda, odredio mjesecnu plaću u iznosu od petnaest groša i zamolio svoje nasljednike da mu je ne uskraćuju.

Godine 1282./1865. za turbedara je došao poznati šejh Sejfullaf-efendija Iblizović, koji je turbedarsku sobu dogradio i pretvorio je u tekiju. Turbe i tekija izgorjeli su u požaru 1296./1879. godine, pa ih je obnovio derviš Sulejman Hadži Begić.⁸

U turbetu se čuvalo nekoliko levhi poznatih sarajevskih kaligrafa XIX. st.

II TURBETA VAKIFA

8. Gazi Husrev-begovo turbe

Sa istočne strane Gazi Husrev-begove džamije nalazi se turbe njenoga osnivača. To je građevina oktogonalnog oblika sa stranama osnovice 2,53 m, zidana od klesanoga kamena, presvedena kupolom

⁸ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, 38; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 445-446; A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kulturnih mjesta", *POF*, XXXI/1981, 113.

koja je ranije bila prekrivena olovom, a sada bakarnim limom. Na svakoj strani su po dva reda otvora, jedan iznad drugog, koji čine vrata i 15 prozora. Nad ulazom u turbe nalazi se kamena ploča sa natpisom na arapskom jeziku koji u prijevodu glasi:

Reče jedan dovadžija,
Koji s dovom tarih sklada:
“Nek svaki dan Božji rahmet
I blagoslov na njeg pada!”

Hronostih daje godinu Gazi Husrev-begove smrti: 948./1541.

U unutrašnjosti turbeta nalazi se drvena kubura na kamenom postolju, prekrivena crnim platnom na kome je svilom vezeni tekst Kelime-i šehadeta. Oko uzglavnog nišana vješto je zamotan saruk. Zidne plohe u donjem dijelu oblijepljene su fajansnim pločicama.

U turbetu se čuvaju rukopisni Kur'ani, rahle za njihovo držanje pri učenju, čiraci i staklena škrinja sa emanetima: (navodno) ša'ri-šerif i komadić prekrivača iz Revda-i mutahhere, koje je sultan Abdulaziz ovamo poslao 1876. godine. Od tada, ovi emaneti se zijarete 27. noć mjeseca ramazana.⁹

9. Murat-begovo turbe

Ljevo od Gazi Husrev-begovog turbeta nalazi se turbe prvog mutevelije njegovih vakufa Murat-bega Tardića. To je šestostrana građevina istoga stila i izrade kao i Gazi Husrev-begovo turbe, ali nešto skromnijih dimenzija. Strane zidane od klesanog kamena, osnovice 1,98-2,15 m, zatvaraju nepravilan šesterokutni prostor prekriven kupolom. Na čeonoj strani su vrata, a na preostalih pet po jedan prozor.

⁹ S. Bašagić, Gazi Husrevbeg, Sarajevo, 1907, str. 85; Truhelka, Gazi Husrevbeg – njegov život i njegovo doba, Sarajevo, 1912, 73-75; H. Kreševljaković, "Turbeta i mezari oko Begove džamije", Spomenica Gazi Husrevbegove Četiristo-godišnjice, Sarajevo, 1932, 38-41; M. Mujezinović, Islamska epigrafika... I, 297-298; A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kulturnih mjesta", POF, XXXI/1981, 113.

Nad ulaznim vratima je ploča sa uklesanim natpisom na arapskom jeziku koji u prijevodu glasi:

“Kada Murat-beg
Preseli sa ovoga svijeta,
Neko saznade pa reče:
- Neka Bog blagoslov dušu Muratovu!”

Zbir brojčane vrijednosti harfova u hronostihu daje hidžretsку godinu Murat-begove smrti: 952./1544.

U unutrašnjosti turbeta nalazi se drvena kubura na kamenom postolju, prekrivena crnim platnom na kome je svilom vezeni tekst kelime-i šehadeta. Oko uzglavnog nišana vješto je zamotan saruk.¹⁰

10. Turbe Divan-katiba Hadži Hajdar-efendije kod Bijele džamije

Na Vratniku, blizu Jajce-kasarne, pored džamije Divan-katiba Hadži Hajdar-efendije i do danas je očuvano turbe njenoga osnivača, koji je umro 1545. godine na povratku sa hadža. Turbe u osnovi ima dimenzije 3,50 X 3,80 m iz koje se dižu četiri osmougaona kamena stuba spojena šiljatim lukovima. Strop je izведен kupolasto, a pokrov je na četiri vode od pocinčanog lima.

U turbetu je veliki kameni santrač (sarkofag), dužine 2 m, širine 1,4 m, a visok 70 cm, nad kojim su dva nišana izrađena od drveta i obojena. Ovo je jedini primjerak drvenih nišana u Sarajevu. Nišani su visoki 1,14 m, a osnova uzglavnog iznosi 12 X 12 cm, i rađeni su po uzoru na skopaljske nišane XVI. vijeka sa vanredno lijepo izvedenim turbanom i rozetom na nožnom plosnatom nišanu. Predanje kaže da su ovdje ranije bili zlatni nišani (vjerovatno sa pozlatom na pismu) i da ih je sa sobom odnijela vojska Eugena Savojskog. Na nišanu u turbetu

¹⁰ S. Bašagić, Gazi Husrevbeg, str. 90; Truhelka, Gazi Husrevbeg..., 75-76; H. Kreševljaković, "Turbeta i mezari oko Begove džamije", Spomenica Gazi Husrevbegove četiristo-godišnjice, Sarajevo, 1932., 38-41; M. Mujezinović, Islamska epigrafika... I, 299-300; A. Bejtić, "Jedno videnje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kulturnih mjesta", POF, XXXI/1981., 113.

sada nema natpisa, ali se zna da je tu ukopan osnivač džamije i mekteba Divan-katib Hadži Hajdar-efendija.¹¹

11. Turbe Sinan-vojvode hatun na Vratnik-mejdalu

Pored džamije Sinan-vojvode hatun, poznate kao džamija Pod orahom i Mala džamija, na Vratnik-mejdalu nekada je postojalo turbe u kome je bila ukopana ova žena dobrotvorka, čije nam ni pravo ime nije poznato. O njoj znamo samo toliko da je bila robinja Gazi Husrev-begove sestre Neslišah-sultanije i da je 1552. godine podigla ovu džamiju. Iz njene vakufname vidi se da je pored džamije podigla i turbe za sebe i da je ostavila i 3000 dirhema za gradnju mekteba uz džamiju.

Nije poznato kako je ovo turbe izgledalo ni kada je porušeno. Moglo je to biti 1697. g. za provale Eugena Savojskog u Sarajevo. U podzidu džamijskog harema vide se lijepo klesani kameni kvaderi raznih dimenzija koji bi mogli biti od porušenog turbeta.¹²

12. Hadži Sinan-agino turbe na Vrbanjuši

Pri dnu mezaristana uz Sarač Hadži Alijinu džamiju na Vrbanjuši, odmah iznad tekije, nalazi se turbe otvorenoga tipa osnivača tekije Hadži Sinan-age. U njemu se nalaze dva kamena santrača koji leže na postolju sa koga se dižu četiri vitka i elegantna stuba koji nose kupolu turbeta. Turbe je sagrađeno kada i tekija ili odmah nakon toga, kada je umro Hadži Sinan-aga 1049./1640. godine. Tada su u turbetu postavljena dva para nišana sa proznim natpisima na arapskom jeziku uklesanim krupnim dželi-nash pismom.

Hadži Sinan-agini nišani predstavljaju lijep primjerak nišana sarajevske izrade radenih po uzoru na skopske nišane. Uzglavni nišan, sa turbanom u gužve, visok je 1,70 m sa osnovicom 19 X 19 cm.

¹¹ M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I., 320-321; A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlija i njihovih grobova kao kulturnih mjesta", *POF*, XXXI/1981, 114.

¹² M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 372.

Na njemu je natpis isписан у четири полja, са све четири стране нишана, који у пријеводу значи:

“Umrl i upokojeni hadži Sinan-aga, umro je u мјесецу рамазану године hiljadu četrdeset i devete.” (26. XII. 1639. – 24. I. 1640.) Ispod natpisa су укленети флорални украси.

Узглавни нишан Сакине, кћери Hadži Muhammedove, израђен је попут стеле, висине 1,05 m са основом 26 X 9 cm. На њему је natpis који у пријеводу значи:

“Umrla i upokojena Sakina, kći Hadži Muhammedova, umrla je časnog мјесеца muharrema hiljadu dvadeset i osme godine” (19. XII 1618. – 7. I 1619.) Iznad и испод natpisa укленети су биљни орнаменти и арабеске.

Po predanju, Sakina je првобитно била укопана у мезаристану над Kovačima, па је након изградње турбета пренесена поред свога мужа Hadži Sinan-age.

Turbe se обрушило 1883. g., а обновљено је тек 1902. То свједочи плаћа узидана испод куполе, са сјеверне стране, на којој је укленети natpis на турском језику, који у пријеводу гласи:

“Hadži Sinan-agino turbe u Sarajevu, обруšено је пре деветнаест година uslijed velikog snijega. Odbor za uređenje mезаристана odlučio je i ponovo u istom stilu podiže i oživi turbe godine 1320.” (1902-1903)¹³

13. Turbe šejha Ibrahima Bistrigije

U харему Careve дјамije, десно од мунара, налазе се остаци турбета познатог сарајевског муфтије и шејха Ibrahim-efendije Bistrigije. Sačувани су му само зидови од полубрађеног камена, висине 1,50 m и дебљине 0,50 m, који затварају простор од 6,60 X 3,80 m. Како turbe nema krova, završeci zidova prekriveni su ћеремидом.

¹³ M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 232-234; A. Bejtić, “Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova као kulturnih mjesta”, *POF*, XXXI/1981, 117.

Kemura piše da je ovo turbe ranije sasvim drukčije izgledalo, ali ne kaže kako.

Desno od ulaza u turbe uzidana je kamena ploča veličine 40 X 58 cm, u koju je uklesan tekst pisan ta'lik pismom u prozi na arapskom jeziku, koji u prijevodu znači:

“Ovdje počiva
šejh šejhova Bistrigija
Ibrahim-efendija. Za dušu mu,
Božijega zadovoljstva radi, el-Fatiha.
Godina 1069.” (1658.-59.)

Unutar zidova nalaze se tri mezara sa nišanima. Prvi je Ibrahima Bistrigije, čiji je nožni nišan valjkastog oblika, a na uzglavnom, visine 106 i osnove 20 X 20 cm, sa mušebak turbanom, uklesan je natpis u prozi na turskom jeziku isписаним i čitkim nesh pismom, koji u prijevodu glasi:

“On (Bog) je Stvoritelj Vječni!
Uzor istinskih učenjaka,
bivši sarajevski muftija,
šejh Ibrahim-efendija Bistrigija.
Za dušu mu (prouči) Fatihu.”

U ovom natpisu nije označena godina smrti umrlog, a četiri sačuvana hronograma u stihu daju 1075./1665. godinu. U jednome od njih čak se precizno kaže da je Bistrigija umro u mjesecu redžebu. Analizirajući spomenute natpise sa turbeta i nišana zajedno sa spomenuta četiri hronograma, da se zaključiti da je Ibrahim Bistrigija umro u redžebu 1075., odn. između 18. januara i 16. februara 1665. g. Istu godinu nalazimo i u djelu *Sidžilli Osmani*. Do pogrešnog datiranja ploče na turbetu moglo je doći, misli M. Mujezinović, prilikom neke obnove ovog objekta, vjerovatno 1847. godine, kada je Fadil-paša Šerifović vršio veće intervencije na Carevoj džamiji i njenoj neposrednoj okolini. S. Bašagić je, ne navodeći izvor, napisao da je Ibrahim Bistrigija umro 1070./1659.-60. g., a za njim su se poveli i neki drugi autori. Do toga je moglo doći jer je mala razlika u pisanju cifara 5 i 0 u turskim brojevima.

Šejh Ibrahim-efendija Bistrigija rođen je u Sarajevu, a svoje školovanje dovršio je u Istanbulu. Pripadao je halvetijskom derviškom redu u koji ga je uveo poznati šejh Muslihuddin Užičanin i izdao mu idžazet na iršad. Kao sarajevski muftija sagradio je u rodnome gradu jedan hanikah uz Mehmed-begovu džamiju na Bistriku, koji su njegovi potomci vodili s koljena na koljeno. Dvojica od njih ukopani su pored svoga pretka u ovom turbetu. Prvi je šejh hadži Muhammed, sin šejha Jakub-efendije, umro 1273./1856. g., dok na nišanu drugoga nema natpisa.¹⁴

Nije jasno zašto šejh Ibrahim Bistrigija nije ukopan pored svoga hajrata kao drugi sarajevski vakifi.

III TURBETA ISTAKNUTUH ŠEJHOVA

14. Turbe(ta) iznad Šehove korije

Na lokalitetu poznatom pod imenom Šehova korija, pored puta od Bembaše prema Kozjoj cupriji lijevom obalom Miljacke, na jednoj uzvišici i danas se nalaze dva para karakterističnih nišana, sa derviškim turbanima, ali bez natpisa. Sačuvani su samo uzglavni nišani na oba mezara i imaju iste dimenzije (visina 80 cm i osnova 23 X 23 cm), od istog su materijala i iste izrade, sa turbanima derviša mevlevijskog reda. Na površini oko mezara naziru se pod travom temelji turbeta za koje ne znamo sigurno kada je podignuto ni kako je izgledalo.

Prema tradiciji, jedan od ove dvojice derviša napisao je neko djelo na perzijskom jeziku, a pjesnik Sebleti u jednoj svojoj kasidi spjevanoj oko 1662. g. spominje i ovo turbe iznad Šehove korije i

¹⁴ S. Kemura, Careva džamijau Sarajevu, Sarajevo, 1908, 5; Isti, Sarajevske muftije, Sarajevo, 9; S. Bašagić, Bošnjaci I Hercegovci u islamskoj književnosti, Sarajevo, 1912, 112; Isti, Znameniti Hrvati, Bošnjaci I Hercegovci, Zagreb, 1934, 60; M. Mujezinović, Islamska epigrafika, I, str. 19-24; A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlija i njihovih grobova kao kulturnih mjesto", POF, XXXI/1981., 115.

dvojicu derviša ukopanih u njemu: Sultan Ahmeda i Abdala Mahmuta. U to doba turbe je popravio jedan dobrotvor čije je ime bilo Džafer, pa ga pjesnik hvali i moli da popravi i mevlevijsku tekiju.

Ovo mevlevijsko turbe spominje se i kasnije u sidžilima i dokumentima. Tako u sidžilu sarajevskog kadije od 25. šabana 1194. (27. VIII. 1780.) zabilježeno je da je berber mula Salih, sin Jusufov, uvakufio jedan berberski dućan koji se nalazio kod Begove džamije u Sarajevu i odredio da se prihodi dućana troše na opravak česme kod mevlevijskog turbeta.

Prema jednom popisu osoba čiji su se mezarevi i turbeta zijaretili u Sarajevu, razumije se da su iznad Šehove korije bila dva turbeta: turbe sultana duhovnog carstva šejha Ahmeda, koje je u to vrijeme već bilo opalo, i staro turbe šejha Muhammeda (Mehmeda), mevlevije, već porušeno, pa mu je mezar bio ograđen parmacima.¹⁵

Kako su ova turbeta izgledala i kada su definitivno propala za sada nije moguće preciznije odrediti.

15. Turbe šejha Muhammeda na Brdakčijama

Na Brdakčijama je sve do 1955. g. postojao aktivni mezaristan zvani "Turbe". Ime je dobio po tome što je u njemu ranije postojalo turbe šejha Muhammeda, koje je već početkom XIX. vijeka bilo razrušeno, ali mu se ipak mezar i dalje išlo *na murad*, kako se ističe u jednom popisu sarajevskih evlija nastalom polovinom prošloga stoljeća.¹⁶

Ko je bio, kada je živio i umro šejh Muhammed za sada ne znamo jer mu nema nišana među nišanima evidentiranim neposredno prije ekshumacije. Jedino znamo, na temelju spomenutog popisa

¹⁵ Kadić, *Zbornik*, IV, 156; *Sidžil XXIX*, 174; M. Mujezinović, "Musafirhana i tekija Isabega Ishakovića", *Naše starine*, II, 245-252; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 62-63; A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlija i njihovih grobova kao kulturnih mesta", *POF*, XXXI/1981., 113-114.

¹⁶ A. Bejtić, "Jedno viđenje sarajevskih evlija i njihovih grobova kao kulturnih mesta", *POF*, XXXI/1981., 114.

sarajevskih evlja, da je pored njega bio ukopan mevlevija Šulejman (Selman?)-dede, čija nam je biografija za sada, također, nepoznata.¹⁷

16. Turbe Setri-dede efendije

Neznano kada, pao je kao šehit, Setri-dede efendija i ukopan je na uglu Logavina sokaka, gdje mu se nalazilo turbe do polovine prošloga stoljeća. Turbe se posjećivalo radi učenja "na murad".¹⁸ Za sada ne znamo kako je izgledalo ovo turbe, niti ko ga je i kada sagradio.

17. Varuk-dedino turbe na Ploči

Ovo turbe nalazilo se je pored kule na Ploči, ali je već polovinom prošloga stoljeća bilo propalo i raspoznavao se samo mezar.¹⁹ Ko je bio Varuk-dedo i kada je živio nije nam poznato, nije se sačuvao ni opis njegova turbeta pa ne znamo ni kako je izgledalo.

18. Zindžir Ibrahim-dedino turbe na Gorici

Na vrh brijege Gorica, sve do 1878. godine, nalazilo se turbe na četiri kamena stuba, natkriveno kupolom, poput turbeta na Alifakovcu. Porušeno je drugi dan po ulasku austro-ugarskih trupa u Sarajevo 1878. godine. Bilo je poznato kao Zindžir Ibrahim-dedino turbe.²⁰

¹⁷ M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 488; A. Beđić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kulnih mjesta", *POF*, XXXI/1981., 114.

¹⁸ A. Beđić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kulnih mjesta", *POF*, XXXI/1981., 117.

¹⁹ A. Beđić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kulnih mjesta", *POF*, XXXI/1981., 117.

²⁰ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, 258; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 515; A. Beđić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kulnih mjesta", *POF*, XXXI/1981., 116.

19. Šaban-dedino turbe u Basamacima

Poviše Čokadži Hadži Sulejmanove džamije za Beglukom, u Ulici Bistrik basamaci, postojalo je donedavno jedno obično drveno turbe sa tri kubure. Prema narodnom predanju, u turbetu je ukopan neki Šaban-dede koji je za provale Eugena Savojskog u Sarajevo 1697. g. poginuo i ukopan u svojoj bašći. Nad njegovim mezarom je podignuto turbe, među mještanima poznato kao Šaban-dedino turbe.

Kasnije su u isto turbe ukopani rufajski šejh Alija i njegova žena. Na njihovim nišanima nije bilo natpisa.²¹

20. Turbe kod džamije u Vinogradima

Kod džamije Rogo-zade u Vinogradima, lijevo od ulaza, uza sofe, prislonjeno je manje drveno i sasvim jednostavno turbe, koje je od prolaza ograđeno letvama. U turbetu su tri mezara nad kojima su drvene kubure prekrivene zelenom čohom. Mezarovi umrlih označeni su sa po dva osmougaona nišana, bez turbana i bez natpisa. Ne znamo ko je u njima ukopan.

Narodno predanje kaže da su tu ukopana tri muhadžira iz Mađarske koji su ovamo doselili nakon pada Budimskog pašaluka. Za jednoga od trojice ukopanih tvrdi se da je bio muftija.²²

21. Koštrino turbe na Hridu

Iznad bivše željezničke stanice Bistrik nalazi se harem poznat pod imenom "Turbe", nazvan tako po turbetu koje se sve do 1939. g. nalazilo uza sami harem kraj puta, a te godine, pri regulaciji puta, porušeno. Prema Kemuri, to je bilo obično drveno turbe 4 metra dugačko i isto toliko široko. U njemu se nalazila jedna drvena kubura i

²¹ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, str. 39; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 449-450; A. Beđić, "Jedno viđenje sarajevskih evlija i njihovih grobova kao kulturnih mjesata", *POF*, XXXI/1981, 113.

²² M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 499.

osmougaoni nišani bez natpisa. Uzglavni nišan imao je udubljenje na vrhu odakle se uzimala voda za liječenje raznih bolesti.

Prema predanju, u turbetu je ukopan neki Koštro za koga ne znamo šta je bio i kada je živio.

Hasan-efendija, zvani Sari Hafiz (Žuti Hafiz), koji je umro 1192./1779. g. ostavio je 400 groša za Koštrino turbe, džamiju na Vrbanjuši, Hadži Sinanovu tekiju i Ali—pašinu džamiju.

Na spisku turbeta koja su se zigaretila u Sarajevu početkom XVIII. vijeka nalazi se i turbe Koštare Husein-efendije u Mahali Hadži Sejjidin. Za njega se kaže da je bilo očuvano i “na glasu mjesto hodočašća”.²³

22. Turbe šejha Hadži Muhammeda

U dvorištu Hadži Sinanove tekije postoje i danas četiri mezara označena nišanima. Nad dva od njih ranije je postojalo turbe o čijem izgledu nemamo nikakvih podataka. U jednom mezaru ukopan je Hadži Muhammed, sin Hadži Hasanov, koji je bio šejh ove tekije preko četrdeset godina. Umro je u 80. godini – navodi Bašeskija - “u petak 21. džumadel-evvela (27. VI. 1777.) kada je sunce bilo u zviježđu Raka, i to u 7. danu”. Nad mezarom mu je postavljen nišan na kome je uklesan tarih, u stihu na turskom jeziku, u dvanaest kosih redaka, koji u prijevodu znači:

“Vođa šejhova, predstavnik onih koji su spoznali istinu,
Poznavalac svih tajni, taj odabranik kaderijski šejh,
Iz ljubavi prema Ljepoti Božjoj žrtvovao je dušu
I preselio se u Kuću Istine, gdje se nastanio.
Robovi praga tekije, Mejlija i Emin,
Zajednički mu izrekoše hronogram dižući kažiprst:
‘Taj šejh savršenih umro je izgovarajući riječi – O živi!
Godina 1191.” (1777-78)

²³ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, str. 52-53; M. Bašeskija, *Ljetopis*, 170; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 368;

Autori ovog hronograma su Mehmed Mejli i Muhammed Emin Isević, poznati sarajevski pjesnici XVIII. vijeka.

U popisu sarajevskih turbeta koja su se zigaretila početkom XIX vijeka stoji da je kaderijski šejh hadži Muhammed-efendija pokopan pred kapijom tekije i da je njegovo turbe čitavo i da se zigaretilo.²⁴

23. Turbe Jusuf-paše Ćuprilića na Alifakovcu

Na dominantnoj tački, u jednom od najljepših starih sarajevskih mezaristana, na Alifakovcu, nalazi se turbe Jusuf-paše Ćuprilića. Okruženo je sa preko tri stotine bijelih nišana različitih oblika i veličina razasutih po zelenoj tratinici, od kojih više od dvije stotine sa natpisima. Turbe je otvorenoga tipa, sa temeljom dimenzija 3,2 X 3,10 m iz koga izrastaju četiri kamena stuba koji nose kupolu prekrivenu bakarnim limom.

Ko je ovaj Jusuf-paša Ćuprilić do sada nije sasvim sigurno utvrđeno. Podaci koje je o njemu zabilježio Muvekit u svojoj *Povijesti* i prepričao Kadić u svojoj *Hronici* govore samo to da je on mladi brat Fadila Ahmed-paše Ćuprilića te da je bio muhafiz ejaleta Tebriz. Prije nego je stigao ferman da se on ubije, nestao je i pojavio se u Sarajevu 4. muharrema 1141. g. (10. VIII. 1728.) prerusen u derviša. Na lijevoj obali Miljcke, u Hadži Isa mahali, podigao je skromnu tekiju i u njoj živio do smrti. Kada je umro, komšije su ga ukopale na Alifakovcu i na njegovom mezaru podigli turbe pod kubetom na četiri stupa, jer je smatrana evlijom. Na mjestu gdje je bila njegova tekija, kasnije je sagrađena Sim-zade (Đumišića – Drvenija) medresa. U njenom dvorištu bio je Jusuf-pašin bunar sa koga se donosila voda bolesnicima za ozdravljenje.

Na turbetu, a ni na nišanu u njemu nema natpisa, pa nije poznato kada je tačno Jusuf-paša umro. Bašeskija ga je uvrstio među umrle 1160./1746.-1170./1756. godine bez hronološkog reda. Iz

²⁴ M. Kalabić, "Sinanova tekija", *Glasnik Zemaljskog muzeja*, II/1890, 145; M. Mujezinović, "Epigrafika i kaligrafija pjesnika Mehmeda Mejlije", *Naše starine*, IV/1957, 160-161; Isti, *Islamska epigrafika*, I, 250-253; A. Bećić, "Jedno viđenje sarajevskih evlja i njihovih grobova kao kulnih mjesta", *POF*, XXXI/1981, 113.

njegove bilješke o gradnji turbeta Muhammedu Jahjaefendiću 1194./1780. godine ‘niže Jusuf-pašina turbeta’, proizlazi da je Jusuf-pašino turbe podignuto prije te godine. U nekim tekstovima navodi se da je oba turbeta sagradio sarajevski kadija i bosanski munla Ahmed Jahjaefendić, otac Muhammedov.

IV

DJEĆIJA I ŽENSKA TURBETA

24. Turbe Muhammeda Jahjaefendića na Alifakovcu

Odmah ispod turbeta Jusuf-paše Ćuprilića na Alifakovcu nalazi se turbe istoga tipa i dimenzija nad mezarom Muhammeda Jahjaefendića, sina sarajevskog kadije i bosanskog munle Ahmeda Jahjaefendića koji je umro kao dječak od četrnaest godina. U turbetu je nišan valjkastog oblika, visine 145 i promjera 16 cm, bez turbana, sa natpisom u stihu na turskome jeziku, uklesanim u dželi-nash pismu, slijedećeg sadržaja:

“Sarajevskom munli Jahjaefendiću
imenjaku gospodina obaju svjetova, Ahmedu,
Bog je podario sina, koji se odlikovaše
po odgoju i pameti među svojim vršnjacima.
U ovom gradu je završio život i kao neženja odlučio se za
vječnost.
Neka Bog pomiluje njegovu čistu dušu i neka mu je u Džennetu
vječni boravak.
Kad stigoše dvojica molitelja, ovako mu izrekoše hronogram:
“Neka je Muhammed gospodar u vječnom Misiru.
Godina 1194.” (1779.-80.)

Istu godinu daje i hronostih uz dodavanje 2 (na što pjesnik aludira rijećima: “*Kad stigoše dvojica...*”). Autor natpisa nije naveo svoje ime, ali se prepostavlja da ga je spjevao Mejli.

O podizanju ovoga turbeta, navedene godine, Bašeskija je zabilježio da je to bilo “na podsticaj majke umrlog” i da je tom

prilikom obnovljena i česma na Alifakovcu, što svjedoči na njoj sačuvani natpis.²⁵

25. Turbe kod Bakarevića džamije

U harem Kekeki Sinanove (Bakareve) džamije, na čošku Bakarevića i Hulusine ulice, vide se ostaci turbeta koje je bilo poput onih na Alifikovcu – potkupolno otvorenoga tipa na četiri kama stuba. Prema tome ovo je turbe teško vremenski odrediti. Moglo bi biti iz XVI. vijeka kao turbe kod Bijele džamije, iz XVII. vijeka kao Hadži Sinanovo turbe, ili iz XVIII. vijeka kao turbeta na Alifikovcu.

O ovom turbetu S. Kemura je zabilježio slijedeće: "Po starim spisima veli se, da je ovo turbe vrlo poznato, ali nisam mogao sazнати, ko je tu ukopan. Narod priča, da je tu ukopana žena nekog sarajevskog kadije sa djetetom. I doista se tu viđaju dvije grobnice, jedna velika i jedna mala, ali nišani im fale."

Tragovi ovih mezarova vidljivi su i danas.²⁶

V

TURBETA U OKOLINI SARAJEVA

26. Turbe u Lukavici

Stari mezaristan, koji se nalazi pored puta u Lukavici, jugoistočno od Sarajeva, mještani nazivaju "Turbe", što bi moglo da znači da je tu nekada postojalo turbe o čijem izgledu i u njemu ukopanoj osobi, za sada, ne znamo ništa. U mezaristanu ima pet

²⁵ S. S. Hadžihusejnović Muvekikt, *Povijest Bosne*, I, El-Kalem, Sarajevo, 1999., 409, i 476 n. 104; M. E. Kadić, *Zbornik*, V., 71; S. Kemura, *Sarajevske džamije*, 74-78; M. Mujezinović, "Epigrafika i kaligrafija pjesnika Mehmeda Mejlije", *Naše starine*, IV/1957, 162-163; Isti, "Stari Alifikovac u Sarajevu", *Naše starine*, VIII/1962, 132; Isti, *Islamska epigrafika*, I, 124-125; M. M. Bašeskija, *Ljetopis*, preveo M. Mujezinović, Sarajevo, 1968, 37 n. 24 i 192-193 n. 21.

²⁶ S. Kemura, *Sarajevske džamije*, 136; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, 206-207.

kaburova sa starim nišanima, visokim preko dva metra. Završavaju se piramidalno i na njima su isklesani: polumjesec, tubasti mač, polulopte, luk sa strijelom, ruka do lakta i štap (čomaga). To nas navodi na pomisao da bi i turbe moglo biti iz prvih dana islama u Bosni i Hercegovini.²⁷

27. Turbe u Topliku

Sa lijeve strane ceste koja vodi iz Lukavice za Tilavu, u Topliku sačuvali su se podori jednoga turbeta. Sačuvani podzid i jedan osmokutni nišan bez turbana i natpisa ne otkrivaju nam raniji izgled turbeta ni ime osobe ukopane u njemu. Narodno predanje pripisuje ga bratu kneza Pavla Radinovića ukopanog na Pavlovcu nedaleko od ovoga turbeta. Predanje dalje kaže da je knezov brat primio islam kada su Turci došli u Bosnu, ali ne spominje njegova imena ni prije ni nakon prihvatanja islama. Također nije poznato da li je turbe podignuto odmah nakon njegove smrti, za sada nepoznate godine, ili je to učinjeno znatno kasnije, kao što je zabilježeno u nekim drugim slučajevima.

Oko turbeta nema drugih nišana, a ni tragova da su ranije postojali.²⁸

28. Turbe u Vogošći

Do 1956. godine u staroj Vogošći postojala je džamija sa turbetom i starim nišanima u njenom haremu. Navedene godine džamija i turbe su porušeni, a mezari ekshumirani radi izgradnje puta i novoga naselja Vogošća. Turbe bi moglo biti vakifovo, čije ime i datum smrti za sada ne znamo. Prema predanju, džamija i turbe datiraju još "od fetha".²⁹

²⁷ M. Mujezinović, *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, knjiga II, 2. izd., Sarajevo 1998., 7.

²⁸ Ibid, 7.

²⁹ M. Mujezinović, *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, knjiga II, 2. izdanje, Sarajevo 1998., 20.

29. Turbe Behdžeta Mutevelića i Avde Sumbula kod Ali-pašine džamije

Behdžet, sin Mehmed-bega Mutevelića, i Abdulah (Avdo), sin Saliha Sumbula, umrli su 1915. godine u Aradu. Tijela su im prenesena u Sarajevo i ukopana u desnom ugлу harema Ali-pašine džamije u Sarajevu i nad mezarima podignuto potkupolno turbe otvorenoga tipa.

30. Turbe Esad-efendije Kulovića u Provarama

Najmlađe sarajevsko turbe je ono podignuto u harem pred Hadži Džaferovom džamijom u Provarama nad mezarom Esad-efendije Kulovića, gradonačelnika Sarajeva. Turbe ima kupolu koju nose četiri kamenih stuba sa ukrašenim kapitelima, a ispod kupole su dva reda malih stalaktita.

Nad mezarom je lijepo izvedena i ukrašena kubura sa dva nišana, od kojih je uzglavni sa fesom. Sa prednje strane nišana je natpis u prozi, na turskome jeziku, izведен u lijepom neshi pismu. Slova natpisa su bila pozlaćena. Natpis u prijevodu glasi:

"On (Bog) je vječno živ. Ovdje počiva Mahmud Esad-efendija Kulović, sin Sulejmana Ruždi-efendije, potomak ugledne sarajevske porodice, koji je više godina bio načelnik Sarajeva. Život je proveo u skladu sa životom gospodina Vjerovjesnika (Muhammeda), bio poznat po darežljivosti, lijepom odgoju i privržen nauci i drugim vrlinama. Služio je vjeri na opće zadovoljstvo. Umro je 4. sevala 1335. (24. VII 1917.). Neka je na njega Božja milost."

U istom turbetu, ukopana je i njegova majka Fatima, kći Mehmeda Emin-efendije Isevića.³⁰

³⁰ M. S. Traljić, "Esad ef. Kulović", *Kalendar Narodna uzdanica*, III/1935, str. 138-1440; M. Mujezinović, *Islamska epigrafika*, I, str. 386-387.

THE TURBEHS OF SARAJEVO

Summary

Mr Ismet Bušatlić, PhD, Docent

In Sarajevo and its near surroundings the turbehs were risen to the brave heroes, fallen soldiers, generous donors and learned dervishs. Built in a long historical sequence since the second half of the 15-th to the beginning of the 20-th century in the yards of mosques and takiyas, in the graveyards and freely in the green scenery, the turbehs of Sarajevo represent various architectural structures and interesting works of Islamic sacral architecture. They can be classified into three different types.

First type make the closed turbehs, whose architectural structures are similar to the mosques with domes, although they don't have square but octagonal base. They are built of chiselled stone as the mosques and their roofs are domes covered with lead. Such turbehs can be found in the yard Begova Mosque, erected to its founder Gazi Husref-bey, and the first administrator of his waquf Murat-bey Tardić.

The second type make the open turbehs at which the four pillars are connected by stone arches that support low octagonal tambour wit a dome. Such turbehs can be seen at Alifakovac, at White mosque above the Hajji Sinan's takiya, at Višnjik and in front of the Ali Pasha's mosque. Such turbehs also were the Zindžirli-dedo's on Gorica and the one in the yard of Kekeli-Sinan khoja's mosque in Bakarevića Street.

The third type are quite simple buildings of square basis, made of wood and unbaked bricks with shingle or tile roofs, whose street side was made of wooden bars nailed separately to each other so that the tombs in it can be seen during the recitation of the Fatiha. The most of turbehs in Sarajevo were of this type.

MEVLANA DŽELALUDDIN RUMI I NJEGOVA PRISUSTNOST U BOSNI I HERCEGOVINI

Fatima Kadić Žutić

Mevlana Dželaluddin Rumi

Muhammed ibni Behauddin Sultanu-l-ulema Muhammed ibnu-l-Husejn ibni Ahmed el-Bekri el-Belhi el-Konjevi Mevlana Dželaluddin Rumi¹ rođen je u gradu Belhu koji leži u sjevernom dijelu Afganistana na obali rijeke Dehaz, godine 604./1207., a preselio na ahiret u Konji 672./1273. g. Rođen je za vrijeme vladavine Muhammed Havarizmšaha. Kako je Belh bio u Perzijskoj oblasti, a Rumi pisao na perzijskome jeziku, savremeni iranski učenjaci kažu da pripada iranskoj naciji. Turci ga svojataju jer je već poslije njegove rane mladosti odselio s porodicom u Anadoliju. Kako je Anadolija ranije bila dio Bizantijskog carstva (Rum), Dželaluddin je nazvan Rumi. Arapi su ga mogli nazvati Arapom jer u vrhu njegova genealogijskog stabla nalazimo velikog halifu Ebu Bekra.²

Čovjek svoga vremena i svih epoha, živo prisutan u čitavom islamskom svijetu, pisao je u trinaestom stoljeću da se u presjeku atoma nalazi minijaturni Sunčev sistem. On je znao, tri vijeka prije

¹ Ismail-paša el-Bagdadi, *Hedijjetu-l-'arifin esmau-l-muellifin ve asaru-l-musannifin*, II, Istanbul, 1955., 130.

² M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1990., 210.

Kopernika ne samo da se Zemlja okreće oko Sunca već i da postoji devet planeta.³

Otac mu je šejh Muhammed Behauddin Veled koji zbog zbog svoje učenosti i drugih moralnih odlika nosi nadimak Sultanul-ulema (vladar učenjaka), a majka, princeza Melikul-Džihan, kćerka Alauddina Hurem-šaha.

Rumijeva porodica iz Belha prvo seli u Bagdad, potom Hidžaz, Damask, Larend (današnji Karaman).⁴

Seldžučki sultan Alauddin Kejkubad iz Rumia poziva Rumijevog oca u Konju, prijestonici seldžučkih vladara, i dočekuje ga s najvećim počastima. Tu se porodica stalno nastanjuje, a šejh Muhammed vrši dužnost muderrisa i muftije sve do smrti 1230. g.

U djetinjstvu Dželaluddin studira tradicionalne znanosti, a najznačajniji među njegovim učiteljima bio je Burhanuddin Muakkik, koji ga je nadahnuo smisлом za samostalno mišljenje. Njegovo obrazovanje obuhvatalo je čitav program: tefsir, hadis, pravo, arapski jezik, književnost. Njegova *Mesnevija* dovoljno dokazuje njegovu široku učenost. Zbog ove inelektrualne i akademske obuke njegov sufizam nije bio samo emocionalan. Učitelj Burhanuddin ga je uključio u dugi tok duhovnih praksi koje su trajale devet godina.⁵

Poslije toga Rumi preuzima dužnosti koje je obavljao njegov otac. Angažirao se u predavanju islamskih znanosti i kazivanju vazova, a njegove fetve bile su tražene i navođene kao pravna mišljenja vjerskoga autoriteta.

Prijelomna tačka u njegovom životu desit će se 1246. g. kada se u Konji pojavljuje Šemsuddin Tibrizi, veliki poznavalač ilm-i batina (tajne skrivene nauke). On na Dželaluddina vrši fascinirajući uticaj. Rumi se povlači iz javog života da bi se predao duhovnim vježbama napuštajući, na opću žalost, i održavanje predavanja. Tokom jedne ili dvije godine ostali su nerazdvojni. Konačno, možda 1247. g. Šems se izgubio ne ostavljajući za sobom nikakva traga. Dželaluddin je napisao

³ Eva De Vitray Meyerovitch, *Rumi i sufizam*, Sarajevo, 1983., 1.

⁴ Halid Hadžimulić, *Hazreti Mevlana Dželaluddin Rumi*, u: Mevlana Dželaluddin Rumi, *Mesnevija*, I, Sarajevo, 1988., 1.

⁵ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1990., 209.

Divanu-š-Šems, veliku zbirku sufijskih oda posvetivši ga uspomeni na čovjeka koji je bio njegov alter ego. Možemo reći tek da je Šems bio nevjerovatne duhovne snage te stoga sposoban da utiče na najveći um svoga vremena.⁶

Rumi se dugo nije mogao utješiti poslije Šemsovog odlaska te je na vratima njegove sobe napisao:

Bijah snijeg, istopih se pod tvojim zracima;
Zemlja mi je nož, duh se muti,
Penjem se prema Suncu.

U svim poemama posvećenim Šemsu prisutna je bol i eho patnji izazvanih njihovim rastankom:

O, učitelju, dođi! Dođi, o, učitelju, o, gospodaru,
vraći se!

Ne ostavljam te da čamim! Ne ostavljam te
da čeznem!

O, učitelju znani, lica prekrasnog, dodji!

O, tamna noći, iščezni! O, tugo neizreciva,
udalji se!

O, pameti uspavana, uništi sebe! O, potpunosti probuđena, dodji!

O, zahvalo srce, dođi! O, dušo ranjena, dođi!

(Mistične ode, 36)⁷

Poslije Šemsova nestanka, Rumi za prijatelja i učitelja odabira Salahudina Feriduna Zerkuba, koji, kao njegov zastupnik, obučava Mevlanine sljedbenike. To druženje traje oko deset godina do Salahudinove smrti.

Poslije Salahudinove smrti, Mevlana odabira Husamuddina Hasana ibni Hasana ibni Ebi Turka da vodi učenike. Veoma ga je cijenio izjavljajući da je uz njegovo podsticanje počeo pisati

⁶ Ibid. 213.

⁷ Eva de Vitray Meyerovitch, *Rumi i sufizam*, Sarajevo, 1983., 13.

*Mesneviju.*⁸ Po Rumijevoj smrti 1273. g. naslijedio ga je kao starješina tarikata.

Za Rumija je život kreacija, osnov i cilj čitavog egzistiranja je Allah. Život je aktivnost koja traži cilj: težiti ka Bogu. Rumi smatra da razvoj, evolucija, ima svoj izvor u vječnoj težnji, sili koja gura bića da se vrate svom izvoru koji Rumi naziva -ljubav. Po njegovom mišljenju, to je opći princip koji se nalazi kod svih bića, pa čak i kod materije, neorganske prirode.

Čitav Kosmos za Rumija je kraljevstvo ljubavi, i ako se sa njom uporedi, i razum je sekundarni fenomen; razum, međutim, korača kasnije da to promatra retrospektivno i otkrije zakonitosti u mnoštvu životnih manifestacija. Racionalno mišljenje slijedi stvaranje, ono mu ne prethodi. Razum, kao sekundarni fenomen, sam po sebi nije kreativna snaga. Ali i pored toga, on eksplicira da ne postoji kontradikcija između kosmičke ljubavi i kosmičkog razuma. Međutim, ljudski intelekt (razum), odvojen od kosmičkog razuma, ostaje na biološkom nivou. Također, i ljudska svijest je usmjerena na biološke potrebe. I upravo ovaj biološki instrument Rumi naziva "akli-džuzvi" (pojedinačni, fenomenalni razum) da bi ga razlikovao od kosmičkog razuma.⁹

Rumi smatra da je smrt iluzija, a ne život. Život u svim fazama treba da bude vječita realnost, usavršavanje, progres koji tendira ka uzvišenom. Čovjek kao nosilac te realnosti treba da se uzdigne iznad religija, hereza, iznad dobra i zla. Ta potencija, taj ideal, tendencija ka usavršavanju nalazi se u svakom pojedincu kao mogućnost.

Svojom koncepcijom kosmičke ljubavi Rumi je prevazišao granice religija, sekti i dogmi i stvorio neku vrstu univerzalne kosmičke religije. U jednom svom gazelu Rumi ističe da nije našao Boga u institucijama: "Konačno, pogledah u svoje srce i tamo ga vidjeh. On nije bio nigdje drugdje!"

Jasno je da je Rumi, kao sufija, težio za ličnim iskustvom, usavršavanjem, ne zadovoljavajući se ni religijom, niti filozofijom. On

⁸ Ibid, 19-20.

⁹ Džemal Čehajić, *Fevzi Mostarac, život i djelo*, u: Fevzi Mostarac, *Bulbulistan*, Sarajevo, 1973., 35-37.

se borio za život bolji i viši, za idealnog čovjeka koga ispunjavaju kvaliteti apsolutnoga.¹⁰

Dželaluddin Rumi nije osnovao niti je imao namjeru da osniva novi tarikat, mada mu se to pripisuje. Učenici i nasljednici Rumija, poslije njegove smrti, formirali su posebnu grupu i razvili izvjesne vanjske običaje, i na taj način formirali red ili bratstvo “plešućih derviša”, kako je na Zapadu poznat.

Rumi je imao averziju prema imitaciji i slijepoj pokornosti u životu vjernika. Ironijom sudbine desilo se ono protiv čega se on istrajno borio. Mevljinin “ekstatični ples”, praćen spontanim izlivom snažnih lirske pjesama, bio je nesvesni izraz jednog duboko uzbudjenog duha. Mevlevije su adaptirali taj vanjski izraz kao religioznu praksu u cilju buđenja religiozne emocije vjerujući, nesvesno, da usvajanje fizičkog izražavanja emocije ima tendenciju da stvori samu emociju.

Dželaluddin Rumi je jedan od najvećih sufiskih pjesnika islama, a može se reći bez straha od pretjerivanja da mu nema ravna u sklopu sufiskske literature uopće.¹¹

O Rumijevom djelu

Rumijev osebujno djelo moguće je podijeliti u dva osnovna bloka: prozni i poetski. U prvi blok svrstana su slijedeća djela:

1. *FIHI MA FIHI* (Knjiga o untarnjem) - zbornik Logia, Rumijevih priповijedanja nastalih na duhovnim sijelima, kojima je osobno predsjedavao. Sadržaj djela ima formu odgovora na pitanja o različitim temama. Priповijedanja su interpretirana tipičnom mevlevijskom metodom citiranja primjera i prigodnih priča.

2. *MEKATIB* - zbornik pisama Mevlana Rumija njegovim savremenicima, od koga su sačuvana dva primjerka u biblioteci Darulfunun u Istanbulu.

¹⁰ Ibid.

¹¹ M. M., Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1990., 209-213.

3. *EL-MEDŽALISU-S-EB'A* (Sedam posijela) - zbornik Rumijevih dersova upućivanih s minbera mnogobrojnim slušateljima. Rukopis ovog djela datira iz 788. godine, a posjeduje ga biblioteka Selim-agha u Skadru.

Među najznačajnija poetska djela Rumija ubrajaju se:

1. *EL-GAZELIJJAT*, poznat još po dva naziva: *KULIJJATU-Š-ŠEMS* i *DIVANU-Š-ŠEMS*. Ovo djelo Rumi posvećuje tajanstvenom sufiji Šemsuddinu Tibriziju. Potpisuje ga pseudonimom Šems želeći na taj način iskazati svoju naklonost i vezanost za Šemsa. Ovaj divan su zapisivali i sabrali Rumijevi učenici, a sadrži oko četrdeset i tri hiljade stihova najljepše arapske, perzijske, turske i grčke poezije.

2. *RUBAIJE* - djelo publikovano prvi put prije stotinu godina 1891. godine u Istanbulu, a sadrži 1659 rubaija, četveraca, odnosno 3318 stihova. U zborniku dolazi do izražaja jedinstveno duhovno iskustvo velikog Rumija.

3. *MESNEVIJA*

Književni pojam "mesnevi" tradicionalno identificira posebnu vrstu stare perzijske divanske poezije u kojoj se svaki distih završava rimom slične forme, različitog pripovijedanja.

Zanimljivo je kazivanje o nastanku ovog Rumijevog djela. Autor ga je počeo pisati na poticaj njegova učenika Husamuddina Čelebija, da napiše djelo o sufiskom usulu i irfanu (gnosi i osebujnim tajnama te gnose). Rumi je diktirao, a Husamuddin zapisivao pa potom glasno čitao stihove noćima i noćima sve do pojave zore.

Druženje učitelja i učenika na pisanju *Mesnevije*, djela u kojem briljira razvoj sufiskske gnose i koje predstavlja paradigmu islamske duhovnosti, trajalo je punih petnaest godina. Ovo djelo je sinteza najviših formi iskustava, gnostičkog i filozofiskog, etičkog i didaktičkog, umjetničkog i poetskog. Jednom riječju, ono sintetizira krajnje dosege modernih i klasičnih znanosti.¹²

¹² Muhamed Mrahorović, Šebi arus, tradicija bavljenja duhovnim opusom Dželaluddina Rumija..., Šebi Arus, Sarajevo, 1990., 34-38.

Za Rumija, poezija je sredstvo, instrument za buđenje ljudske duše, a ne cilj da se pokaže svoje majstorstvo. Zato se on ne drži čvrsto ustaljenih pravila poetike koja su postojala u njegovoј epohi. On uzima sebi više slobode i to daje njegovom slikovnom mišljenju neponovljivu originalnost. Vjeruje se da je njegova poezija nastajala po nadahnuću. Plodovi njegovog mišljenja više sadrže elemente Božanskog nadahnuća nego racionalnog logičkog mišljenja. I stih i riječ i rima su prema njegovom vjerovanju, poslušni Božiji robovi.

Mesnevija, koja je priznata za osnovni zbornik sufiskih doktrina, napisana je narodnim jezikom i sadrži mnogo priča. Ona nema opću liniju razvoja sižea, koji vodi jednom cilju. Prilikom izlaganja misli koje odražavaju njegov pogled na svijet, Mevlana kazuje ovu ili onu priču. Rumi svoju sufisku doktrinu ostvaruje u podtekstu. Svaka se njegova interpretacija odlikuje jednostavnosću.¹³

Parabola o slonu

Spor o njegovu opisu i obliku

Hindusi su bili doveli jednog slona; izložiše ga u mračnu prostoru.

Više osoba, jedna za drugom, uđe u mrak da ga vidi.

Kako ga ne mogahu vidjeti očima, opipavahu ga rukom. Jedan položi

ruk na slonovu surlu i reče: "Ovaj stvor je poput vodovodne cijevi."

Drugi ga dodirnu za uho i učini mu se sličnim lepezi.

Uhvativši ga za nogu, treći izjaví: "Slon ima oblik stupa."

Položivši mu ruku na leđa, slijedeći reče: "Zapravo, taj slon je poput prijestolja."

Tako svaki put kad bi neko čuo opis slona, poimao ga je prema dodirnutome dijelu.

Tvrđnje su im se razlikovale već prema tome što su zamijetili: jedan ga je nazvao *dal*, a drugi *elif*.

Da su ovi bili opskrbljeni svijećom, njihove se riječi ne bi razlikovale.

Oko opažanja jednako je ograničeno kao i dlan ruke koji ne

¹³ E. D. Džavelidze, *Pjesnička riječ i simbol*, u: Darko Tanasković i Ivan Šop, *Sufizam*, 175-179.

može obuhvatiti njegovu (slonovu) cjelinu.

Bit mora je jedno, morska pjena drugo; ostavi pjenu i gledaj bit mora.

Danju i noću, dolazeći iz mora, miču se mjeđurići pjene; ti vidiš pjenu, a ne more. Kako je to čudno!

Sudaramo se jedni o druge poput barki; oči su nam zasljepljene; a voda je ipak bistra.

O ti, što si zaspao u barci tijela, video si vodu; razmišljaj o Vodi nad vodama.

Voda ima Vodu koja je potiskuje, duh ima Duha koji ga poziva.¹⁴

Mesnevija tumači više ajeta i daje odgovore na mnoga teška pitanja iz akaida i islamske filozofije. U svjetskoj književnosti nema sličnog primjera tome remek djelu. Zato Mula Džami (818.-898.), čuveni perzijski pjesnik, kaže za Mevljanu:

“Dovoljna je *Mesnevija* kao dokaz veličine

Muža onog što ko alem kamen sija u svijetu ma’nevija!

Šta da reknem vrlinama njegovijem?

On se knjigom odlikuje

Mada Božji vjesnik nije.”¹⁵

O *Mesneviji* se jako mnogo pisalo, napravljeni su indeksi, izbor tema i rječnici, jer je *Mesnevija* neiscrpni izvor mudrosti i još uvijek predmet mnogobrojnih studija. Mnogo je prevođena i komentarisana jer se bez komentara ne bi mogli razumjeti neki njeni bejtovi. Na našem jeziku su se pojavili prijevod i prvog i drugog sveska *Mesnevije*, iz pera našeg uvaženog alima hadži Fejzullah-ef. Hadžibajrića.

Pouka bizantskih i kineskih slikara

Jednog dana sultan pozva u svoju palaču slikare prisjele iz Kine i Bizanta. Kinezi su sebe smatrali najboljim umjetnicima; Grci su pak isticali nadmoćnost u svom umijeću. Sultan ih zaduži da freskama ukrase dva nasuprotna zida. Između dviju grupa natjecatelja što su oslikavali zidove, razapeta je zavjesa tako da jedni nisu mogli znati šta rade drugi. I dok su Kinezi upotrebljavali sve vrste boja i ulagali velike

¹⁴ Eva de Vitray Meyerovitch, *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb, 1988., 19, stihovi iz *Mesnevije*, III, 1259 i dalje.

¹⁵ Prijevod stihova, A. Adil Čokić, *Dželaluddin Rumi*, Novi behar, br. 23, 381.

napore, Grci su samo neumorno izravnavali i izglačavali svoj zid. Kad je zavjesa bila dignuta, moglo se diviti veličanstvenim slikama kineskih slikara što su se odslikavale na suprotnom zidu blistavom poput ogledala. Tako, sve što je sultan video na zidu kineskih slikara, činilo se još ljepšim u odrazu na zidu grčkih slikara.

I Rumi objašnjava:

Grci su sufije; oni nemaju učenja, knjiga, znanja.
Ali oni su usjajili svoja srca i očistili ih od želja, pohote,
škrrosti i mržnje.

Ova čistoća ogledala nesumnjivo jest srce što prima bezbrojne slike.¹⁶

Mevlevijski tarikat

Mevlevijski tarikat je prošao prilično dug period svoga razvoja do konačnog formiranja, počev od smrti Mevlane do prve polovine XV. vijeka. Samim podizanjem turbeta Rumiju od strane seldžučkog bega Alauddina Kajsera (umro 1284.) formiran je centar gdje su se okupljali sljedbenici Mevlane. Velikih zasluga za konstituisanje tarikata imao je Rumijev sin, Sultan Veled (umro 1312.), čovjek izvanrednih organizatorskih sposobnosti koji se trudio da ideologiji Mevlane da formu reda. Dakle, Mevlana je oformio ideologiju a Sultan Veled striktno slijedeći tu ideologiju, formirao je tarikat. Uspostavivši prisan odnos ne samo sa seldžučkom, nego i sa mongolskom aristokracijom, Sultan Veled je osigurao moralnu i materijalnu podršku za svoj tarikat.

Na čelu tarikata nalazio se Čelebi u Konji, koji je po običaju bio potomak ili rođak Mevlane. Čelebije su postavljali šejhove dajući im idžazetname (dozvolu za vođenje tekije), čime se osiguravao centralistički karakter reda.

Interesantno je napomenuti da su, za života Rumija, kao i u prvom periodu postojanja mevlevijskog tarikata, na sijelima zikra rado

¹⁶ Eva de Vitray Meyerovitch, *Ibid*, 34-35, kazivanje iz *Mesnevije*, I, stihovi 3467 i dalje.

viđene i pozivane žene. Kćerka Sultana Veleda, Šeref Hatun, imala je mnogo svojih derviša. Međutim, kasnije, negdje u XVII. stoljeću, žena se odvaja i više ne učestvuje na zajedničkim sijelima zikra.

U prvom periodu svoga razvoja, dok još nije bio formiran u potpunosti kao tarikat, red mevlevija se širi i oslanja na narodne mase. Kasnije se mevlevijski tarikat vezao za osmansku vlast i aristokraciju, zbog čega je sa svojim učenjem, humanizmom i tolerancijom, postao ideologija obrazovane aristokracije i imućnog građanskog sloja. Kroz daljnju historiju bili su u stalnim dobrim odnosima sa vlašću.¹⁷

Rumi je svojim sljedbenicima zabranjivao da prose. Pravilo je da ni jedan mevlevijski derviš ne smije primiti sadaku, osim ako nije ništa jeo tri dana.

Mevlevijski tarikat je daleko od toga da zagovara ostavljanje i popuštanje u propisima vjere kao suvišnim i nepotrebnim. Učitelj je zahtijevao strogo pridržavanje. Karakteristično je da su praktične vježbe u mevlevijskom tarikatu propisane u strožjoj formi nego u drugim tarikatima.¹⁸

Za praćenje filozofskog učenja Rumijeva, izloženog u šest svezaka *Mesnevije*, bilo je potrebno imati šira obavještenja, znanje i obrazovanje. Stoga je ovaj tarikat svoje učenje razvijao uglavnom u urbanim sredinama. Mevlevijski šejhovi su morali biti učeni da bi kvalifikovano mogli tumačiti Rumijevu filozofiju i *Mesneviju* svojim sljedbenicima. Upada u oči da su mnogi pjesnici Bosne, dakle intelektualna elita, bili pripadnici mevlevijskog tarikata.¹⁹

Sema, "vrteći ples"

Kao i svaki drugi tarikat, i mevlevije su imali svoju vlastitu formulu i proceduru zikra (evrade), ponavljanje imena i Božanskih atributa, invokacije, recitacije. Mevlevijski derviši su širom Svijeta poznati po svom posebnom obredu zvanom *sema*. *Sema* je vrteći ples

¹⁷ Džemal Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama*, Sarajevo, 1986., 22-27

¹⁸ Eva de Vitray Meyerovitch, *Rumi i sufizam*, Sarajevo, 1983., 34-36.

¹⁹ Salih Trako, *Predavanja Mesnevije i mesnevihani u Sarajevu*, Anal Gazi Husrev-begove biblioteke, Knj. XIII-XIV, Sarajevo, 1987., 221-223.

koji se odvija uz muziku naja. Na taj način su se budile emocije i stvaralo stanje zanosa. Derviši bi jedan po jedan, naklonom glave, pozdravili šejha i ulazili u sema, okrećući se oko sebe, a u isto vrijeme bi pravili krugove u prostoriji. Ritam kretanja u toku plesa sve se više ubrzavao. Sema je trajao, obično, jedan sahat, a bio je podijeljen na četiri određena vremenska intervala, sa kratkim pauzama poslije svakog dijela. Obred je počinjao na'tom (pohvalom Poslaniku i Mevlani), a završavao se učenjem Kur'ana.²⁰

Sema stvara općinjavajući utisak odmjerenoj kretanja, kosmičkog združivanja i unutrašnjeg spokoja. On predstavlja u mikrokosmosu vjerno služenje zvijezda i meleka. Dvostruki kružni ples postaje simbolički prostor neba. To je čin krajnjeg potčinjavanja (islam), u kome čovjek nadmašuje svoju ljudsku prirodu, simbolički se survavajući u dubine beskrajnog prostora, zatim čin savršenog obožavanja, čovjek se predaje Bogu padajući u zanos po redu kretanja stvaralačke volje.²¹

Islamski učenjaci nisu jedinstveni niti složni, a niti su dali decidirana mišljenja u pogledu religiozne muzike i pjesme koje su trebale da stvaraju stanje zanosa. Međutim, većina učenjaka nije odobravala nego je radije osudivala melevije za njihov "ples" prešutno ga tolerišući, uslijed velike popularnosti i ugleda koji je kod njih uživao njihov vodič Mevlana Dželaluddin Rumi.²²

Ustani svjetlo dana, atomi plešu, te
Duše izgubljene u ekstazi plešu!
Na uho ču ti reći gdje odvlači ples!
Svi atomi u zraku i pustinji
Znaj dobro, to su ti nerazumnici!
Svaki atom sretan ili nesretan
Obuzet je ovim suncem o kojem
Ništa rečeno ne može biti.

(*Rubaije*)²³

²⁰ Džemal Čehajić, *Ibid.*

²¹ Žan Ševalije, *Muzika i igra u sufizmu*, u: Darko Tanasković i Ivan Šop, *Sufizam*, Beograd, 1981, 186-194.

²² Džemal Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama*, Sarajevo, 1986, 28-29.

²³ Eva de Vitray Meyerovitch, *Rumi i sufizam*, Sarajevo, 1983,

Nemoguće bi bilo govoriti o Dželaluddinu Rumiju, a ne spomenuti simboliku i značenje naja u njegovom učenju. Naj je muzički instrument bez ugrađenog piska. Pravi se na taj način što se potpuno očisti trska od srži i tako dovede u stanje ispravnog muzičkog instrumenta. Kao što se unutrašnjost naja očisti, tako i čovjek čisti svoju unutrašnjost od svih nečistoća. Mevlana Rumi upotrebljava naj kao simbol potpunog i savršenog čovjeka (insan-i kamil). Kad čovjek očisti svoju unutrašnjost bit će podoban da kroz njega prostruji ljubav Božija (ašk).

Mesnevija i počinje stihovima koji nose naziv "Naj name":

Slušaj ovaj naj šta priča, kazuje,
Na rastanke on se žali, tuguje:

"Iz najistana otkad me ustrgoše,
Zbog mog plača muško, žensko uzdiše.

Tražim srce rastancima ranjeno,
Svoju čežnju da mu kažem opširno.

Od korijena svog daleko ko padne,
Traži časak da se vrati, sastane..."

...Glas naja je vatra, to vjetar nije,
Te vatre ko nema nek ga nije!

Vatra ljubavi je u naj upala,
A u piću ta je vatra provrela.

Naj je sudrug svakom ko je bez druga,
Tonovima zastore nam on trga.

(*Mesnevija I*)

Mevlevije u Bosni i Hercegovini

U drugoj polovini XV. vijeka, osnivanjem Isa-begove tekije u Sarajevu, Bosna je došla u dodir sa mevlevijskim učenjem.

Mevlevizam u Bosni se ispoljavao u stilu i na način kao u centru Konji, naravno uz izvjesne modifikacije.

Početkom druge polovine XV. vijeka sagradio je Isa-beg sin Ishak-begov, kraljnik Zapadnih strana (1464.-1469.) i drugi bosanski sandžak-beg, musafirhanu i tekiju u Sarajevu. On je u maloj župi Vrhbosni udario temelje današnjeg Sarajeva sagradivši sebi dvorac, saraj i na desnoj obali Miljacke u mjestu Brodac, u vrh Sarajeva, tekiju i musafirhanu. To saznajemo iz Isa-begove vakufname, najstarijeg pisanog izvora koji se odnosi na Sarajevo, datirane mjeseca džumadel-evvela (između 1. i 3. 1462.).²⁴ Kako vidimo iz Vakufname ova Isa-begova zadužbina sastojala se od tri kuće, jednog ograđenog dvorišta i ostalog što joj je bilo potrebno. Ove zgrade su služile kao tekija i konačište siromašnim muslimanima, učenicima, putnicima i ratnicima. Tu se kuhala i besplatno dijelila hrana (meso, pirinač i hljeb) putnicima i službenicima konačišta, a višak hrane dijelio se siromašnoj djeci u Sarajevu. Gosti su imali pravo na hranu samo tri dana.

Kako je ovaj objekat i u početku svoga opstanka bio važan, vidi se po tome što se naselje oko tekije do današnje Baščaršije, a možda i dalje, nazvalo Mahalom Isa-begove zavije. U toj mahali sagradio je 1526. godine džamiju Muslihuddin Čekrekčija, a od tog vremena zamijenjeno je ime mahale imenom Čekrekčijine mahale.

Mada se u Isa-begovojoj vakufnami ne govori ništa o tome kojem je tarikatu pripadala tekija, iz kasnijih izvora možemo zaključiti da je ova tekija pripadala mevlevijskom tarikatu.²⁵

Potvrdu za to sasvim će nam ubjedljivo dati i bilješka o prijepisu jednog krasnog primjerka *Mesnevije*. U toj bilješci se doslovno kaže:

“Prijepis ovog lijepog primjerka knjige, kojoj ravne nema, završen je uz pomoć Božje dobrote na ovako lijep i dopadljiv način slomljenim i slabim perom najnemoćnjeg siromaha, Mevlana sluge, derviša Muhammeda, mevlevije, Bosanca, u novoj zaviji koja je za

²⁴ V. Hazim Šabanović, *Dvije najstarije vakufname u Bosni*, Prilozi za orientalnu filologiju, II, 1951., 5-39.

²⁵ Džemal Čehajić, *Ibid*, 28-29.

mevlevijske derviše u Bogom štićenom Sarajevu izgrađena i obnovljena, a to je bilo 1058. (1648.) godine.”²⁶

Spomen i opis mevlevijske tekije u Sarajevu dao je Evlija Čelebi u svom putopisu *Seyahat-name* u XIV. stoljeću. Evlija s tim u vezi navodi:

“Mevlevijska tekija se nalazi na obali rijeke Miljacke, na mjestu divnom kao rajska bašča. To je vakuf-tekija Dželaluddina Rumija. Ima dvorhanu za obrede derviša (simahanu), sobu za razgovor (mejdan) i sedamdeset-osamdeset prostranih čelija s galerijom gdje sviraju derviši (mutriban), kuhinju (imaret) i trpezariju. Njen je starješina obrazovani derviš čijim molbama Allah udovoljava. Starješina njenih svirača (najenzibaša), kaligraf Mustafa, ima prekrasan rukopis...”²⁷

Gornji navodi Evlije Čelebi ukazuju da je Mevlevijska tekija za to vrijeme stekla tradiciju za dva minula vijeka odgajajući generacije derviša kroz zanosni sema, muziku i poeziju. Tu se već nazire kompleksna djelatnost tekije, potpunost njenih obreda i djelovanja, te brojnost članova i ljubitelja mevlevizma.

Još detaljniju i jasniju sliku tekije daje nam sarajevski pjesnik Rešid-efendija u svojoj duljoj pjesmi o katastrofi Sarajeva 1697. godine, koju je prouzrokovao pohod princa Eugena Savojskog, kada su stradale zgrade musafirhane i tekije. Pjesnik je posvetio četrdeset stihova Mevlevijskoj tekiji.²⁸

Zahvaljujući bogatom vakufu što ga je Isa-beg zavještao, osigurana je trajnost tekije. Više puta je obnavljana nakon požara ili razaranja.

Oskudni su podaci koji nam govore o tome ko su bili šejhovi ove tekije, posebno u prvom periodu. Pjesnik Sebleti iz Sarajeva

²⁶ Salih Trako, *Predavanja Mesneviye i Mesnevihani u Sarajevu*, Anal Gazi Husrev-begove biblioteke, Knj. XIII-XIV, Sarajevo, 1987., 222. S. Trako nas obavještava da se primjerak prijepisa *Mesneviye* iz koje je uzeta ova bilješka nalazi u vlasništvu dr. Fehima Nametka iz Sarajeva.

²⁷ V. Evlija Čelebi, *Putopis (Seyahat-name) – odlomci o jugoslovenskim zemljama*, prijevod Hazim Šabanović, Sarajevo, 1967., 110.

²⁸ V. Mehmed Handžić, *Sarajevo u turskoj pjesmi*, u: Mehmed Handžić, *Teme iz književne historije*, Sarajevo, 1999., 495-500.

spjevao je jednu pjesmu na turskom jeziku o dvojici derviša, Sultanu Ahmedu i Abdalu Mahmutu oko 1662./63. godine. Pjesnik spominje i turbe ove dvojice derviša koje se nalazilo na jednoj uzvišici iznad Šehove korije s lijeve strane Miljacke. Po drugoj legendi, to su mezari dvojice prvih šejhova ove tekije, koji su znali čitavu *Mesneviju* napamet. Dalje, šejhovi tekije o kojima imamo podatke su: Atik-dede (konac XVI. i prva polovina XVII. vijeka), Tevekkuli-dede (prva polovina XVII. vijeka), šejh Abdulfetah (umro 1709.), šejh Starac, šejh Ataullah (umro 1759./60.), šejh Sarač Ahmed (umro 1770./71.), Mustafa Mlivar (umro 1777.), Šeho Čelengir (umro 1798./99.), šejh Salih-dede, Osman-dede (umro 1814.), šejh Lutfullah (umro 1860.), Muhammed šejh Fikrija (umro 1879.), šejh Ruhija (umro 1823./24.).²⁹

U prvoj deceniji dvadesetog vijeka, kada je u Sarajevo došao Mehmed Džemaluddin Čaušević, on je kao mevlevija počeo predavati *Mesneviju* u tekiji na Bendbaši. Fikri Šehović, sin šejh-Ruhije nije bio postavljen za šejha iza očeve smrti, pa je tekija bila zatvorena. O tome se vodila polemika i kroz štampu 1933. godine. Nakon što je tekija bila zatvorena pet-šest godina, ponovo je otvorena na inicijativu hadži Mehmed-ef. Handžića, što nam kazuje da je i ovaj naš poznati učenjak i prvak volio mevlevizam. Iz ljubavi i poštovanja prema Mevlana Rumiju, Handžić je održao nastupno predavanje iz *Mesnevije* 1942. godine, kada je Mujaga Merhemić počeo predavati *Mesneviju*.

Tekija je otvorena 1939. godine, a za vekila šejha postavljen je Mustafa-ef. Varešanović. On je obavljao zikr petkom iza džume namaza, a u tekiji je učena *Miradžija*, kao oporuka evladijjet-vakufa Fadil-paše Šerifovića.

Poslije "oslobodenja" u tekiji su za vrijeme ramazana stanovali hafizi i musafiri.

Godine 1952. odlučeno je da budžet Vakufske direkcije više neće donirati izdržavanje Mevlevijske tekije na Bendbaši, jer su tekije "preživjele ustanove", i Mevlevijska tekija je tada zatvorena, kao i ostale tekije u Bosni i Hercegovini.³⁰

²⁹ Džemal Čehajić, *Ibid*, 31.

³⁰ Fejzullah Hadžibajrić, *Iz posljednjih dana života mevlevijske tekije u Sarajevu (1462-1957.)*, Šebi Arus, Sarajevo, 1974., 31-35.

Godine 1957. komunisti su srušili Mevlevijsku tekiju na Bendbaši. Od inventara ove tekije i drugih predmeta koje su derviši upotrebljavali prilikom svojih obreda nije nam se ništa sačuvalo.

Abdullah Fočak iz Sarajeva bio je vekil šejha mevlevijskog tarikata. On je 1980. ili 81. godine, prilikom posjete Konji, dobio idžazet, od glavnog mevlevijskog šejha za obavljanje zajedničkog zikra, sjedeći, po mevlevijskom usulu. Zikr je vodio svakog drugog petka u tekiji na Mlinima u Sarajevu, sve do 1991. godine kada je preselio na Ahiret. Poslije njega više niko nije imao idžazet za obavljanje zikra po mevlevijskom usulu.³¹

Poslije ukidanja Mevlevijske tekije u Sarajevu, mevlevizam, kao vjerski fenomen i kao tradicija, ostao je da i dalje živi, ali sada samo kao intelektualno-moralni aspekt, kao tradicionalna forma tesavvufa i tesavvufske misli, čija se nit produžava još od petnaestog stoljeća. Mevlana Dželaluddin Rumi i njegova *Mesnevija*, njegova misao i etika, ostali su i dalje predmetom ineresovanja i izučavanja u islamskim krugovima Bosne i Hercegovine.

Mesneviju su tumačili znameniti predstavnici mevlevija u tekiji na Bendbaši, sve dok je postojala i radila, a kasnije su se kružoci za izučavanje *Mesnevije* održavali po džamijama i privatnim kućama.³²

Književna djelatnost mevlevija u Bosni i Hercegovini

Književna djelatnost derviškog reda mevlevija je vrijedna pažnje, kako u idejnem, tako i umjetničkom pogledu. U krugu mevlevija, više nego kod drugih, vladao je interes za perzijsku sufiju književnost. Pojavilo se više pjesnika i pisaca tokom minulih stoljeća, naročito iz mevlevijskog tarikata, koji su pisali svoja djela na perzijskom jeziku. Najistaknutiji predstavnici mevlevija, koji su pisali i poeziju i prozu na perzijskom i turskom jeziku su slijedeći: Habibi-dede iz Bosne (umro 1643.), Katibi Mustafa Bošnjak (umro 1667./68.), Derviš Sulejman Bošnjak zvani Mezaki (umro 1676./77.),

³¹ Ovu informaciju sam dobila od Seada Halilagića, sekretara Tarikatskog centra u Sarajevu, ul. Halilbašića 18.

³² Džemal Čehajić, Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama, Sarajevo, 1986., 30-31.

Muhamed Muhtešim Velagić Šabanović iz Nevesinja (umro 1692.), Nazmi-dede Hasan iz Sarajeva (umro 1713.), Husam Bošnjak, Fevzija Mostarac (umro 1747.), Fadil-paša Šerifović iz Sarajeva (umro 1882.).

Pored ovih, naročit spomen zaslužuju još dvojica pisaca koji su napisali komentare na *Mesneviju*: pjesnik Leduni (umro 1720./21.) i Ahmed Sudi Bošnjak (umro 1596./97.). Sudi je naročito značajan kao komentator čijim se komentarima i danas služe svi oni koji se bave perzijskom klasikom i mevlevijama.

Sadržajno i formalnoestetski, stvaralaštvo naših mevlevija na turskom i perzijskom jeziku potpuno se uklapa u tokove, književna strujanja i ukuse koji su dominirali u osmanscoturskoj književnosti tih vremena. Centralna tema je bila apsolutna ljepota i ljubav kao težnja toj ljepoti.³³

Dersovi Mesnevice i poznati mesnevhani

Mesnevija se proučavala i prevodila ne samo među pripadnicima mevlevijskog tarikata, nego i u intelektualnim krugovima uopće. Kad govorimo o predavanjima *Mesnevice* u Sarajevu, možemo napomenuti da je postojala tradicija kazivanja *Mesnevice* koja se održala stoljećima do danas.

Najstariji mesnevihan (predavač *Mesnevice*) za koga se pouzdano zna, je Tevekkuli-dede (prema Bašagiću, živio u prvoj polovini XVII. stoljeća), sahranjen je u harem Careve džamije. Potom šejh Abdul-Fetah (umro 1709./10.). O njemu kao mesnevhangu saznajemo iz epitafa uklesanog na nišanu.

...Ovaj najveći učenjak, šejh mevlevija,
Uglednik, učenjak koga svako hvali,
Otkriva je tajne *Mesnevice*,
Ova knjiga postade dokaz njegove učenosti...³⁴

³³ Džemal Čehajić, *Ibid*, 32-33.

³⁴ Mehmed Mujezinović, Musafirhana i tekija Isa-bega Ishakovića u Sarajevu, Naše starine, III., 248.

Umro je u Sarajevu i bio pokopan u mevlevijskom groblju na Bendbaši.

Potom Muhammed Emin Isević, član učene sarajevske porodice, nije bio pripadnik tarikata, a držao je niz godina predavanja iz *Mesnevije* u Bakr-babinoj džamiji na Atmejdalu u Sarajevu. Kada je umro 1816. godine, nastala je u Sarajevu izreka: "Umro Isević, završila se *Mesnevija*."

Potom Mustafa-ef. Učambarlić, koji također nije bio u tarikatu, a tumačio je *Mesneviju* prije okupacije Bosne i Hercegovine.³⁵

U novije doba Mehmed Džemaluddin-ef. Čaušević tumačio je *Mesneviju* više od dvadeset godina. Najprije u tekiji na Bendbaši, a od 1917.-1933. godine u kući Mujage Merhemića u Sarajevu³⁶. Ljudi koji su dolazili na ove dersove pričaju da su to bila prava predavanja i da je bilo dersova gdje je merhum preveo i protumačio svega nekoliko stihova. Kroz te stihove najbolje je došla do izražaja svestrana naobrazba rahmetli Čauševića, širina njegovih pogleda i temeljito poznavanje tesavvufa.³⁷

Pauza u predavanju *Mesnevije* je trajala do 1942. godine. Potom je ders *Mesnevije* nastavio održavati Mujaga Merhemić. Naročito se isticao u poznavanju tesavvufa i perzijskog jezika. Njegovu veliku ljubav za naukom najbolje ilustrira podatak što su u njegovoj kući, u za to posebno određenoj prostoriji, poznati sarajevski alimi držali predavanja iz tefsira. Mujaga Merhemić se bavio i poezijom, pa je i sam pjevao, uglavnom na turskom jeziku pod pseudonimom Hajri. Sastavljaо je hronograme i epitafe u pjesmi.³⁸

Umro je 1959. godine. Tada ponovo nastaje prekid od nekoliko godina. Potom *Mesneviju* počinje kazivati šejh Fejzullah-ef. Hadžibajrić. Predavanja *Mesnevije* održavala su se prvo u kući Ahmed-age Fočaka, sve do 1969. g. Rezultat predavanja šejha Fejzullaha

³⁵ Trako Salih, *Predavanja Mesnevije i mesnevihani u Sarajevu*, Anal Gazi Husrev-begove biblioteke, knj. XIII-XIV, Sarajevo, 1987., 221-225.

³⁶ Ibid.

³⁷ Mahmut Trajlić, Hadži Mehmed Džemaludin Čaušević kao vaiz i mesnevihan, Šebi Arus, Sarajevo 1974., 14-19.

³⁸ Mehmed Mujezinović, Hadži Mujaga Merhemić – Hajri mesnevihan i epigrafičar, Šebi Arus, Sarajevo 1974., 20-21.

Hažibajrića je izlazak iz štampe i prvog i drugog sveska prijevoda i komentara *Mesnevije* na bosanskome jeziku.

Hadži Fejzullah je kazivao *Mesneviju* sve do aprila 1989. godine, kada se zbog starosti zahvalio na časnoj dužnosti i ders predao u zadatku hafizu Halidu Hadžimuliću. Nastavljeno je održavanje dersova u tekiji na Mlinima sve do konca 1991. godine. U 1996. godini nastavljeno je održavanje dersova *Mesnevije* nekoliko mjeseci, a od tog perioda do danas ders *Mesnevije* održava se samo prilikom akademije Šebi arus.³⁹

Osim u Sarajevu ders *Mesnevije* odžavao se i u drugim gradovima Bosne i Hercegovine.

Osnivač medrese u Hlivnu Daru-l-hadis određuje da se uz tefsir, hadis, fikh, i druge predmete predaje i *Mesnevija* Dželaluddina Rumije.

Mesnevija se kazivala i u Mostaru, Travniku, Visokom i Janji. U Mostaru je šejh Fevzi Blagajac godinama tumačio i predavao *Mesneviju*.

U Travniku je muderris i muftija Muhammed Hazim-ef. Korkut (umro 1920.) držao predavanja iz *Mesnevije*.

U Visokom je *Mesneviju* kazivao muftija travnički, muderris hadži hafiz Husni-ef. Numanagić (umro 1931.) u nakšibendijskoj tekiji, u kojoj je obnašao dužnost šejha.

Ahmed-ef. Mešić je kazivao *Mesneviju* u Visokom sve do 1980. godine, a zatim je prešao u Tuzlu.

U Tuzli je kazivao ders do 1994. godine, kada je preselio na Ahiret.

Ali-ef. Sadiković, posljednji muderris medrese u Janji (umro 1936.) prevodio je *Mesneviju* i svojim učenicima često citirao bejtove, kao potkrnjepu za teme koje je predavao iz pojedinih predmeta.

39 Fejzullah Hadžibajrić, *Obavijesti o našim prevodima Mesnevije*, u: *Mesnevija I*, Sarajevo, 1988., 6-7.

Mehmed Tevfik-ef. Azapagić, muderris, muftija i reisul-ulema, tumačio je *Mesneviju* svome sinu Nuruddin-begu u svojoj kući.⁴⁰

Šebi arus

Dan preseljenja na ahiret Mevlane Dželaluddina Rumija je sedamnaesti decembar. Ovaj dan je dobio ime po gazelu Rumija, *Šebi arus*, u kome on preporučuje da ga ne oplakuju kad umre, jer je to za njega novo rođenje. *Šebi arus* znači “nevjestina noć”, i odnosi se na prvi konak u mezaru.

Gazel o smrti

Kad preselim, kad moj tabut,
svakom da sam mrtav zbori,
ne mislite da me tuga
za svijetom ovim mori.

Nek ne cvili za mnom niko,
nek ne kaže: “Šteta, šteta”,
jer je šteta bit šeđtanov,
pa ić tamo gdje se gori!

Na dženazi mojoj nek se
ne tuguje zbog rastanka,
jer baš tada dušom mojom
sreća sastanka žubori.

Kad me spustе u grob, niko
nek ne kaže: “Sasvim nesta!”,
jer društвima džennetlija
grob samo paravan tvori!...⁴¹

⁴⁰ Mahmut Trajić, *Predavanje i tumačenje Mesnevije kod nas*, Preporod, br. 1-2, Sarajevo, 1977., 13.

⁴¹ Stihove prepjevao prof. Eşref Kovačević, *Šebi Arus*, 1999., 6.

UNESCO je 17. decembar uzeo za spomendan Dželaluddina Rumija, obilježava se posebnom akademijom u Parizu i Konji od 1955. godine, a kod nas u Sarajevu počev od 1957. godine.

Program akademije u Sarajevu čine učenje odlomaka iz Kur'ana, recitiranje gazela Šebi arus na perzijskom i bosanskom jeziku, nekoliko predavanja iz područja tesavvufa i tarikata kao i drugih oblasti islamskog učenja, lista merhuma, više prigodnih ilahija, zikr i hatma dova Mevlani i bosanskim mesnevihanima. Na akademijama se održava i ciklus predavanja iz *Mesnevije* pod nazivom "Tumačenje Kur'ana kroz Mesneviju". Ovaj ciklus predavanja drži mesnevihan hafiz Halid Hadžimulić.

Među autorima predavanja posebno treba napomenuti Fejzullah-ef. Hadžibajrića, hafiza Mahmut-ef. Traljića, Mehmed-ef. Mujezinovića, Muharem-ef. Omerdića i druge.

U povodu 700 godina od preseljenja na Ahiret Dželaluddina Rumija, 1973. godine, štampani su svi radovi sa akademije u posebnom zborniku pod nazivom *Šebi Arus*. Svoju konačnu formu zbornik je dobio 1982. godine. Ovaj godišnjak je ušao i u popis islamske literature u islamskoj enciklopediji Turske.⁴²

Mevlevizam kao pokret i kao sufiska formacija, baziran na učenju i ideologiji Mevlane Dželaluddina Rumija, imao je višestruk značaj i ulogu u historiji islama kao vjere, u historiji tesavvufa, ali i nemali značaj u društvenoj i političkoj historiji Osmanskog Carstva u cjelini, s obzirom na prisutnost i rasprostranjenost mevlevizma u mnogim krajevima Carstva, a svakako i u našim krajevima, od samog početka islama pa sve do danas.

Rumi je, bazirajući svoje učenje na citatima iz Kur'ana i hadisa, osmišljavao i produbljivao islamsko učenje, dajući mu šire, sveobuhvatnije horizonte.⁴³

⁴² Sead Halilagić, Naših čerdeset šebiaruskih akademija, Šebi arus, 1998.

⁴³ Džemal Čehajić, Ibid, 33-34.

snibb "Ja nisam", kaže Rumi, "spjevalo *Mesneviju* da se nosi sa sobom i da se samo proučava, već da se ova knjiga stavi pod noge i da se sa njom leti. *Mesnevija*, to su stepenice uspinjanja prema Istini. Sve, čak i ono što bi moglo izgledati slučajno i otrcano, treba biti razmatrano u ovoj istoj perspektivi."

(*Mesnevija*, VI-117)⁴⁴

⁴⁴ Eva de Vitray Meyerovitch, *Ibid*, 116.

Summary

Fatima Kadić Žutić

Mevlana Dželaludin Rumi was born in Belh in 604/1207, and passed to Hereafter in 672/1273. In his early youth he received a general comprehensive knowledge in traditional sciences and later he became well known lecturer and religious authority whose fatwas were estimated. When he was forty he met Šemsi Tibrizi, a wandering dervish, who introduces him into the secrets of the *ilm'I batina* (hidden sciences). He wrote prose and poetry. The most famous of all his works is *Mesnevi*, written in couplets in six parts. The main purpose of his poetry is to reveal the Truth to the man.

After his death his students founded a dervish order and named it after him as Mevlevi dervish order. The order all the time was in good relations with the authorities all over the Ottoman Empire as well as in our region. The Mevlevi order recommends strict implementation of all Islamic rules without any exception. The special characteristic of this order is *sema* "the spinning dance" with music of nay instrument. The *sema* symbolises balanced movements in Cosmos, true devotion to God of the planets, stars and angels. A man so overcomes his own human nature and completely surrenders to God. The nay, instrument made of cane out of which the marrow is taken out, in Mevlevi order symbolises a complete man (*insan-i kamil*) who has cleared his interior of vices, which enabled God's love to flow through his body.

Bosnia and Herzegovina gets in touch with the Mevlevi learning in 15th century when Isa-bey Ishaković built a takiya of Mevlevi order and a guest house in the place of Brodac in Sarajevo. Since then, continuously until our time, there exist a tradition of Mevlana studies, interpretation and translation of *Mesnevi*, originally

in the takiya and, after it was demolished by communists in 1957, in some mosques and private houses. In the Mevlevi circle, more than in the others, there was interest for Persian Sufi literature. Many poets and writers of Mevlevi order wrote their works in Persian language. The most distinguished between them were: Muhamed Muhtešim, Velagić Šabanović, Fevzija Mostarac, Fadil-pasha Šerifović and others. December 17, the day when Mevlana Rumi passed away, is marked in Sarajevo every year by a special academy Šebi arus which is at the same time the title of an annual review that has been occasionally published from 1972 to 1982 and continuously since the latter date.

Mevlana Rumi and *Mesnevi*, his works, thought and ethics have been through all these centuries the subject of interest in the world as well as in Bosnia and Herzegovina.

تحدث اللغة العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

ثناء العادل، خريجية كلية البناء - جامعة الأزهر

اللغة العربية - ما هي؟

اللغة العربية هي الاصل لما اصطلح عليه بـ "اللغات السامية" و اللغات السامية هي اللغات التي كان يتكلّمها الساميون، الساميون هو الشعوب العربية الشمالية والجنوبية والعبرية والكنعانية والأرامية والفينيقية والآكديّة؛ و القرآن الكريم عندما نزل، نزل باللغة العربية التي كان يتحدث بها شعب وسط الجزيرة العربية و شمالها.

و اللغة العربية تتميز بمحفوظها الخاصة بها و التي لا توجد في اللغات الأخرى و خاصة الحروف الحلقية أو الأصوات الحلقية. و اللغة العربية لها ثمانية

وعشرين حرف يُطلق عليها الأصوات الصامتة وهي (الالف، الباء، التاء، الثاء، الجيم، الحاء، الخاء، الدال، الذال، الراء، الزاي، السين، الشين، الصاد، الضاد، الطاء، الظاء، العين، الغين، الفاء، القاف، الكاف، اللام، الميم، النون، الهاء، الواو، الياء).

والحروف الحلقة أو الأصوات الحلقة هي العين والباء، وسميت بالحلقة لأنها تخرج من الحلق أثناء النطق بها.

و توجد باللغة العربية أيضاً الأصوات المسمة بالأصوات الصائبة وهي أصوات المد الطويلة (الألف و الياء و الواو) وأصوات المد القصيرة (الضمة و الفتحة و الكسرة)، كما توجد باللغة العربية حركة مهمة وهي (الشدة).

والحروف ما هي إلا رموز صوتية يستخدمها الناس في الاتصال فيما بينهم بغضن المخاطبة و التفاهم، فالآصوات هي أساس الكلام.

نطق الحروف

الحروف هي أول شيء يقابلها الإنسان عندما يريد تعلم اللغة التي تحدث بها، لذا إذا أراد أحد أن يتعلم اللغة العربية ويتحدث بها حديثاً سليماً يجب عليه إجادة نطق هذه الحروف بإجادة سليمة أثناء النطق بها، و خاصة الحروف التي لا توجد في اللغات الأخرى، و التي لم يتعد علىها الشخص غير العربي مثل حروف (الضاد و الطاء و الظاء و العين و الغين و القاف)، حيث أن هذه الحروف صعبة النطق إلى حد ما أثناء بداية تعلم التحدث باللغة العربية، لذا

يجب التدريب على نطقها بكثرة حتى يصل الفرد إلى طريقة النطق السليمة الواضحة و ليصل إلى درجة يفرق بها بين هذه الحروف و بين بعضها البعض. كما يجب أن يفرق أثناء النطق و الكلام بين الحروف أو الأصوات المشابهة تقريريا للوهلة الأولى مثل (ت، د ط) و (ك، ق) و (ذ، ز، ظ) و (ح، خ، ه) و (أ، ع). فهذه الحروف إن لم يتمرن الإنسان على نطقها السليم بكثرة لكي يميز بعضها عن بعض أثناء الكلام فان المعانى ستختلط بعض و سيرجّف المعنى الاصلى أو في الغالب تفقد الجملة معناها المراد أصلا.

فالشخص غير العربى غالبا ما يخلط بين بعض الحروف فى بداية تعلم اللغة العربية، فهو غالبا ما ينطق حرف الدال أو الطاء مثل التاء أو قريبة منها، و كذلك ينطق حرف القاف مثل الكاف أو قريبة منها، كما ينطق ايضا حرفى الذال و الطاء مثل الزاي، و حرف الحاء ينطقها إما خاء أو هاء، كما انهم فى الغالب ما يخلطون بين حرفى العين و الالف، فينطق العين ألفا أو الألف عينا.

لذا، فى بداية تعلم الحديث باللغة العربية يجب التدريب الدائم المستمر على نطق هذه الحروف نطقا سليما و خاصة أثناء النطق بالحروف المشابهة تقريريا للأذن الاجنبية حتى لا تؤدى الى اللبس أو الاختلاط فى المعنى.

فمثلا اذا اريد القول بأن "القلب عضلة من العضلات الرئيسية فى الانسان" و قلَّبَ حرف القاف فى القلب الى كاف فانها ستنتطق "ان الكلب عضلة..." فبلجملة هنا لن تكون لها أى معنى على الاطلاق بل ستكون جملة مضحكه للغاية و مداعه للسخرية و كذلك اذا قلنا "كتبنا التقرير" لكن

قلناها "كتبنا التكرير" و الفرق واضح بين معنى الكلمتين "التقرير" و "التكرير" أو اذا قلّبنا كلمة "القافلة" الى "الكافلة" أو "الطفل" الى "التلل" و هكذا... ففي النهاية لن تكون هناك لغة عربية مفهومة بالمرة.

الاصوات الاسنانية "حروف ما بين الاسنان"

و هي الحروف الثلاثة المسماة بالحروف او الاصوات الاسنانية او ما بين الاسنان (ث، ذ، ظ) فهذه الحروف يجب وضع بداية اللسان بين الاسنان اثناء النطق بها حتى تخرج سليمة ولا تخرج "سيينا او زايا" الامر الذي سيؤدي الى اختلاط الحروف وبالتالي اختلاط المعنى.

تكوين الجمل

بعد إجادة نطق الحروف العربية إجادة سليمة و التفريق بين ما هو متشابه، يأتي دور تكوين الجمل أو التعبير بالكلام، فالتعبير ما هو إلا الأسلوب الذي يخاطب به الإنسان لفهم و إدراك ما يقال له، لذا يجب أن يكون الأسلوب أسلوباً صحيحاً سليماً حتى يدرك و يفهم المعنى المراد من هذا الأسلوب أو التعبير.

و المخادنة ما هي إلا تعبر عن أفكار أو آراء و نظريات أو مواضيع و قصص بأسلوب صحيح سليم، و هذا الأسلوب هو الجمل التي يتحدثها الإنسان شاملة معها في الوقت نفسه تطبيق قواعد اللغة العربية من نحو و

صرف و حالات الرفع و النصب و الجر. فقواعد اللغة العربية يجب تعلمها في نفس الوقت الذي يبدأ فيه الانسان تعلم اللغة العربية و إلاً ما أمكن التعبير بأسلوب صحيح سليم، و بدون معرفة قواعد النحو و الصرف ايضاً لن يفرق الانسان بين الفاعل و المفعول، و بين اسم كان أو خبرها أو اسم إن و خبرها أو بين حالات الرفع و النصب و الجر، كما يجب ايضاً معرفة تصريف الافعال الالزمة، فبدون معرفة كل هذه القواعد الأساسية للمحادثة السليمة ما كان بالامكان تكوين جملة واضحة المعنى. كما انه ايضاً و لمعرفة تكوين جمل سليمة بحركات الضبط و التشكيل، يجب معرفة شئ مهم في اللغة العربية و التمرن عليها بكثرة بجانب حركات (الضممة و الفتحة و الكسرة) و هي حركة "الشلة" و هي الحركة التي تكون صعبة النطق عند غير العرب في بداية تعلمهم اللغة، لأنهم يشددون الحرف الذي ليست عليه "شلة" و يرتفعون الحرف الذي عليه الشلة.

أنواع الجمل العربية

لإجادة التحدث و الكلام باللغة العربية حديثاً و اضحا سليماً صحيحاً يجب على متعلم اللغة العربية معرفة أنواع الجمل العربية و كيفية تكوينها، و ايضاً معرفة ترتيب كل كلمة في الجملة و ايضاً معرفة ترتيب أجزاء الجملة المركبة حتى لا تفقد معناها. وأنواع الجمل العربية هي:

- 1) الجملة الاسمية، و واضح من اسمها انها الجملة التي تبدأ بـ "اسم" بصرف النظر هل هو اسم عاقل أو اسم جاد. و

هذه الجملة الاسمية تتكون من جزئين هما "المبتدأ و الخبر"، و المبتدأ سمي بهذا الاسم لانه يأتي دائماً في بداية الجملة أى تبدأ به الجملة الاسمية (إلاً في حالات خاصة). أما الخبر فهو كل ما يراد قوله للإخبار عن هذا المبتدأ و لذلك سمي خبراً.

و الجملة الاسمية، إما هي جملة بسيطة أو مركبة. و الجملة الاسمية البسيطة مثل: "الطائر مفرد" "محمد طالب" "البرج عالٍ" ، و سميت بسيطة لأنها قصيرة و تتكون من كلمتين فقط. و هناك الجملة الاسمية القصيرة المكونة من ثلاثة كلمات مثل: "جارنا طبيب ممتاز" ، "بيت صديقى كبير" و هكذا. و الجملة الاسمية المركبة مثل:

"والدى يقرأ صحيفَةَ الاخبارِ كل يوم صباحاً" ، "سيارة جارنا حديثةُ النوع غاليةُ الشّمن" ، "الطفل يلعب في الحديقة الخضراء المليئة بالزهور والأشجار والعصافير المغفرة". فمن الملاحظ أن كل الجمل السابقة بدأت باسم (الطائر، محمد، البرج، جارنا، بيت، صديقى، والدى، سيارة جارنا، الطفل)، أما باقى الجمل فهو ما يسمى بالخبر. و الخبر دائماً يأتي بعد المبتدأ إلاً في الحالات الخاصة فانه يأتي في المقدمة و يسمى (خبراً مقدماً) و المبتدأ في هذه الحالة يكون (مبتدأ مؤخراً).

(2) الجملة الفعلية، وهي الجملة التي تبدأ بـ "فعل"، و هذه الجملة تتكون دائماً من (أ) فعل و فاعل فقط (ب) فعل و فاعل و مفعول به (واحد أو اثنان أو ثلاثة) (ج) فعل و فاعل و باقى الجملة اللاحمة.

(أ) الفعل و الفاعل فقط مثل: "نام الطفل"، "نبح الطالب"، "سافرت خديجة".

(ب) الفعل و الفاعل و المفعول به (الواحد) مثل: "طهى الطاهي الطهُوَّ"، "ذاكر الطالب الدرس"، "أكل الطفل التفاحة".

(ت) الفعل و الفاعل و المفعولين مثل: "أعطيت الفقير درهماً"، "رأيت العِلْمَ نافعاً"

(ث) الفعل و الفاعل و المفاعيل الثلاثة مثل: "أرى الله الناس الحياة جميلة".

(ج) الفعل و الفاعل و باقى الجملة اللاحمة مثل: "سقط الطفل من على الشجرة"، "سافر محمد بالطاولة أمس".

إذن فالجملة الفعلية هي ما تبدأ بالفعل أي الحدث ثم يأتي بعده الفاعل و الفاعل هو من فعل الحدث أو قام به ثم في النهاية يأتي المفعول به لأنه في الأصل أن المفعول يأتي بعد الفعل و الفاعل، و المفعول به هو منْ وقع عليه فعل الفاعل. في أحوال خاصة يأتي المفعول في مقدمة الجملة مثل: "إنما يخشى

الله من عباده العلماء، "إياك نعبد و إياك نستعين"، فالمفعول به في الجملة الأولى وهو لفظ الجلالة "الله" أتى في المقدمة احتراماً و تعظيمياً للفظ الجلالة.

(3) الجملة التي تبدأ بـ"كان" أو إحدى أخواتها مثل: "كان التاجر غنياً، "صار الماء بخاراً، "أصبح الجار عليلاً.

(4) الجملة التي تبدأ بـ"إن" أو إحدى أخواتها مثل: "إن الأمين ذو ثقة"، "لعل الامتحان سهل"، "ليت الشباب يعود يوماً".

(5) الجملة التي تسمى بـ"شبه الجملة" وهي الجملة التي تبدأ بحرف من حروف الجر أو ظرف من ظروف الزمان و المكان. و هذه الجمل مثل:

أ. "في الوقت الذي كنت أذاكر فيه ليلاً انقطع التيار الكهربائي."

ب. "تحت المنضدة قَبْعَ قط صغير."

ت. "فوق الشجرة حَطَّ طائرٌ جميل."

ث. "ليلة أمس كان عُرس جارنا محمود."

فهذه هي الجملة التي تسمى بـ"شبه الجملة" و من الملاحظ أن هذا النوع من الجمل يتكون من جزئين أو جملتين، و الجزء الثاني من كل جملة نستطيع أن نبدأ به الجملة و لا يتغير المعنى، الذي سيتغير فقط هو نوع الجملة التي ستُصبح في هذه الحالة جملة فعلية:

أ. "انقطع التيار الكهربائي في الوقت الذي كنت
أذاكر فيه ليلا."

ب. "قبعَ قط صغير تحت المنضدة."

ت. "حطَّ طائرٌ جميل فوق الشجرة."

ث. "كان عُرس جارنا محمود ليلاً أمس."

فمللنا لاحظ أن معانى الجمل لم تتغير أو تتبدل بالمرة و إنما الذى تغير هو نوع الجملة فقط. اذن، مما سبق نرى أن الحديث باللغة العربية لا يكون صحيحاً أو سليماً بدون اجادة الحروف العربية و اجادة نطقها نطقاً سليماً لا تشابه فيه، و كذلك معرفة أنواع الجمل العربية المختلفة لاستطاعة تكوينها بأسلوب سليم ليُفهم المعنى المراد منها، و في الوقت نفسه اجادة قواعد النحو و الصرف التي هي "أساس الكلام و الحديث الفصيح السليم" حتى لا يحدث لبس أو إبهام في المعنى المراد.

"آل" أو "الف لام التعريف"

بجانب كل ما سبق يبقى هناك شئ مهم و حساس جداً في اللغة العربية، فغير العربي يجد صعوبة كبيرة في معرفتها و اجادتها بسبب عدم الاحساس بها لعدم وجودها في لغتهم الأم ألا و هي "آل" (الف لام التعريف) التي تأتي قبل الاسم النكرة فيصبح بها معرفة، فمثلاً الكلمة "ولد" هو اسم نكرة لنا أي

غير معروف لنا هذا الولد. أما اذا أتت قبله "أَلْ" فانها ستصبح "الولد" و يكون في هذه الحالة اسمًا معرفة أو معروفا لنا من هو هذا الولد.

ويجب الاهتمام جدا بـ "أَلْ" ويجب الاحساس بوجودها أو عدم وجودها قبل الاسم، لأن حذفها في الوقت الذي يجب أن توضع فيه، أو وضعها في الوقت الذي يجب أن تُحذف فيه يبدل تبديلا كليا معنى الجملة المُقالة أو ان يكون الحديث أو التعبير غير واضح ومبهم فمثلا اذا اردنا التحدث عن الباب الموجود في الغرفة أى المُركّب بها فاننا نقول "باب الغرفة" لأن كلمة باب هنا يجب ان تكون نكرة بسبب الاضافة، أما اذا أضفنا لها "أَلْ" و أصبحت "الباب الغرفة" فهذا معناه أن الباب هو الغرفة وهذا ليس منطقيا ولا عقليا، و بسبب اضافة "أَلْ" لكلمة الباب بدون داع حصل هذا الغموض واللبس. لذا يجب التمرین بكثرة القراءة والمناقشة حتى يولد الاحساس بـ "أَلْ" بالتدريج.

الجمل المركبة و ترتيب الكلمات في الجملة

ننتقل الآن الى المحادثة و الحديث بتعبير تكون الجمل في طويلة و مركبة، أو الحديث بجمل تتدخل فيها "الجمل الاعترافية" أو جمل البيان والتوضيح و التفسير أو جمل الوصف أو الجمل التي تستعمل فيها كلمات مثل (عادة، نادرا، أحيانا...) فلتلخيص في الحديث بمثل هذه الجمل يجب أن يعرف المتحدث المكان الصحيح لكل كلمة في الجملة أي معرفة ما يأتي في بداية الجملة و ما يأتي في المنتصف و ما يأتي في النهاية لأن أي تبديل في الكلمات ستصبح الجملة عشوائية لا معنى لها، مثلا في حالات الوصف فان الوصف دائما يأتي

بعد الموصوف لا قبله. فلا نستطيع القول "قرأت نافعا كتابا" بل نقول "قرأت كتابا نافعا" حيث أن الأصل في اللغة العربية هو أن تأتي الصفة بعد الموصوف، وكذلك صاحب الحال يأتي في الترتيب قبل الحال، و الفاعل يأتي بعد الفعل و المفعول بعد الفاعل، اسم كان و اسم إن مكانتهما الطبيعي بعد كان و إن ثم يأتي خبر كان و إن بعد الاسم إلا في الحالات الخاصة التي تتطلب العكس.

الكلمات مثل (عادة، نادرا، دائما...) فانها تأتي في نهاية الجملة، أما اذا جاءت بعدها "ما" فانها تأتي في البداية، مثلا: "نادرا ما أذهب الى السينما"، "عادة ما أذهب الى السوق"، "احيانا ما أذهب الى الطبيب" و نقول "أذهب الى السينما نادرا" ، "أذهب الى السوق عادة" ، "أذهب الى الطبيب احيانا". أما بالنسبة للجمل التوضيحية أو الاعتراضية فيجب معرفة مكانها الصحيح في الجملة حتى لا تؤدي إلى بلبلة في معنى الجملة، فمثلا اذا اردت القول بأنني اشتريت كتابا نافعا أمس، و أردت توضيح بأن هذا الكتاب هو الكتاب الذي طبع منذ ستين، في هذه الحالة يجب معرفة المكان السليم لهذا التوضيح، فالجملة يجب أن تكون "اشترت كتابا نافعا أمس كان قد طبع منذ ستين" و لا تكون "اشترت كتابا قد طبع منذ ستين أمس نافعا"

اللغة العربية تختلف في تركيبها اختلافا كليا من اللغات الاروبيه، مثلا ما يأتي في اللغة الانجليزية أو البوسنية أو الفرنسية في البداية فهو يكون في نهاية الجملة العربية، و ما يكون في نهاية اللغات الاروبيه يأتي في بداية اللغة العربية أو منتصفها، لذا اذا تكونت الجملة العربية بنفس طريقة تركيب الجملة الاروبيه فانها تفقد معناها تماما أو أن تفهم عكس المعنى اللازم أو

المطلوب، و هنا تحدث خالفة للمراد فهمه. نأخذ مثلا بسيطا جدا و هو اسم دولة مصر "جمهورية مصر العربية" فانها في التركيب الاربوي تأتي كلمة العربية أولا ثم جمهورية ثانيا ثم مصر في النهاية و ستكون "العربية جمهورية مصر" و هو ما يخالف أصول اللغة العربية بأن الصفة تأتي بعد الموصوف لا قبله، و حيث أن الفهم الاساسى للغة العربية يرجع الى التكوين الصحيح لأجزاء الجملة أو للترتيب الصحيح للكلمات، لذا يجب الاهتمام الكبير لطريقة الاسلوب والتعبير لكنى لا تفقد الجملة معناها المطلوب.

كما أن اجادة اللغة لا يتم ابدا بالسماع فقط، فالانسان ليس "بغاء" يسمع و يردد أصواتا لا يفهمها، فان لم يكن هناك فهم لهذه الأصوات و الكلمات، إذن فلا داعي لها. فالإجادة لأى لغة تتم بالسماع و القراءة و الكلام و المناقشة و الكتابة أيضا. و من لا يعرف الكتابة فهو أمي، فلامى يتكلم لغته و لا يكتبها، و من هذا يجب معرفة الكتابة و قواعدها، فكثير من اللغات تختلف فيها القراءة عن الكتابة، فهناك حروف تُقرأ و لا تُكتب و هناك حروف تُكتب و لا تُقرأ، مثلا كلمة "باسم" فالالف التي بعد حرف الباء يجب كتابتها و لا يجب قراءتها، و كلمة "هذا" هناك مد بالالف بعد الهاء أثناء القراءة و لكن هذا المد بالالف لا يكتب.

لذلك و لاجادة أي لغة يتعلمها الانسان يجب عليه التدريب المستمر على الكتابة و الاملاء لإجاده التفرقة بين الحروف المتشابهة، و لإجاده ما يُقرأ و لا يُكتب، و معرفة ما يُكتب و لا يُقرأ " و نلاحظ هذا واضحأ فى اللغة الفرنسية مثلا".

كما أن الكتابة تزيد من سرعة معرفة اللغة مثل القراءة تماما، فالكتابة و المنشئة والكلام وال الحوار المستمر يوصل الانسان الى مستوى جيد لاجادة اللغة.

لذا، حينما بدأت في عمل كتابي الذي أنهيته عام 1999 م أعطيت للكتاب اسم "محادثات" و اعتمدت اعتمادا كليا على الأسئلة و الاجابة عليها أى "المناقشة"، فمن طريق الاجابة على الأسئلة يعرف الانسان كيف يكون جملة منافية، أى نفي الجملة في الماضي و هذا يتطلب معرفة أداة النفي في الماضي و كيفية استعمالها، أو النفي في المضارع و معرفة أداة نفي المضارع، و النفي في المستقبل و أداة نفي الفعل في المستقبل.

كما راعيت التدرج في نعرفة الحديث باللغة العربية، فبدأت الكتاب بالأسئلة القصيرة السهلة و الاجابة عليها بـ جوابات بسيطة قصيرة سهلة ايضا، ثم تدرجت الى المواضيع القصيرة سهلة المعنى سهلة الكلمات و وضعت عليها أسئلة للمناقشة ليتدرّب القارئ على الاجابة عليها، ثم تدرجت الى القصة القصيرة الاجتماعية التي تحتوى على كثير من الكلمات الجديدة ليزود الطالب رصيد كلماته بكلمات جديدة، ثم في النهاية تأتي القصة الجادة ذات مغزى نفسي و تربوي.

و راعيت ايضا وجود نسخة للكتاب امام الطالب لتفيله في المتابعة السمعية و النظرية أى لمتابعة ما يسمع بالنظر في الكتاب، و لمتابعة ما يسمع من حروف و كلمات و طريقة نطق الحروف و التفريق بينها و كذلك متابعة القراءة التي تشمل في الوقت نفسه قواعد اللغة من نحو و صرف.

فى النهاية يجب أن نعرف أن الحديث باللغة العربية لا يأتي فقط عن طريق السؤال و الجواب فقط، بل يجب أن يلخص الإنسان ما يقرأه الى فقرات و يتمرن بكثرة على نص ما لخُصه بالحديث و الكلام كى يتمرن على تكوين الجمل الطويلة المركبة و أدوات الربط المناسبة التي يجب أن تأتى بين الجمل لربطها بعض.

KONVERZACIJA NA ARAPSKOM JEZIKU

Sažetak

Sana'a El-Adly-Vejzagić, lektor za Arapski jezik

Arapski jezik je jedan od pet velikih svjetskih i međunarodno priznatih živih svjetskih jezika, nastao u osnovi iz hamitsko-semitskih jezika kojim su se uglavnom služili Samejci (sjeverni i južni arapski narodi), a to je i jezik Kur'an-i kerima, te jezik kojim su se služili arapski narodi cijelog arapskog poluostrva – Arabiji, koja se smatra prapostojbinom Semita.

Arapski jezik se dolaskom i širenjem islama i u njegova prva tri stoljeća potpuno razvio i formirao, te potisnuo mnoge druge jezike na svom području i zauzeo dominantno mjesto na širem području.

Za arapski jezik je karakteristično da ima svojih 28 posebnih harfova – slovnih znakova, da je sačuvao neke prosemitske glasove, a i da je razvio i neke svoje posebne glasove koji ne postoje u drugim semitskim jezicima (ث، ذ، ض، ظ).

Arapski jezik je u izto vrijeme i jedan od težih jezika, te je zato na svakom onom ko želi da taj jezik uči, zna i njime se pravilno služi i uspješno konverzira, obavezno treba da dobro poznaje nekoliko važnih stvari kako bi postigao željeni cilj, a to su:

1. Temeljito poznавanje pravilnog izgovora svakog pojedinog arapskog harfa i tečnog izgovora u kojem se osjeća puna čulna razlika između izgovorenog i njemu sličnih harfova.
2. Temeljito poznавanje gramatike arapskog jezika, deklinacije glagola i drugih jezičkih pravila bez kojih se ne može pravilno konverzirati na arapskom jeziku, niti se isti može pravilno razumjeti.

3. Temeljito poznavanje rasporeda svake riječi u rečenici kako bi konverzacija tekla u duhu pravog književnog arapskog jezika.
4. Temeljito poznavanje i pravilna upotreba zasebnih pravila upotrebe brojeva u arapskom jeziku jer se bez toga ne može pravilno gramatički izraziti niti razumjeti.

Uz sve naprijed navedeno stalno čitanje i pisanje će sigurno svakoga dovesti do željenog uspjeha.

OSVRTI PRIKAZI I OCJENE

NEHDŽU'L-BELAGA (STAZA RJEĆITOSTI)

1. Alija ibn Ebi Talib, četvrti halifa iz grupe hulefa-i rašidina

Njegovo puno ime je Ali ibn Ebi Talib ibn Abdulmuttalib ibn Hašim ibn Abd Menaf. Njegova majka je Fatima, kćerka Eseda ibn Hašima ibni Abd Menafa. Poznat je po nadimcima *Ebu'l-Hasan* i *Ebu Turab*. Ovaj drugi nadimak dao mu je Allahov Poslanik Muhammed (alejhi's-selam), kada ga je našao u džamiji gdje leži i kada je s njega otresao prašinu, rekavši mu tom prilikom: *Idžlis ja Eba Turabin* (Sjedi, o Ebu Turab). Među nadimcima po kojima je Alija ibn Ebi Talib bio poznat ovaj mu je bio najdraži. Po njemu se i pristalice Alije ibn Ebi Taliba nazivaju Turabijama.

Uz njegovo ime često se spominje i sintagma *kerreme'l-lahu vedžhehu* (Bog ga uzvisio), a ona se vraća na činjenicu da Alija ibn Ebi Talib nikada nije štovao kipove kojima su se klanjali pripadnici Kurejš plemena. On je odrastao u domu Allahova Poslanika (alejhi's-selam), jer je Poslanik (alejhi's-selam) kada je ovo područje bilo pogodeno sušom pozvao svoje amidže Hamzu i Abbasa i predložio im da pomognu Ebu Taliba na taj način što će brigu oko Ebu Talibove djece podijeliti između sebe. Tada je Abbas preuzeo brigu oko Ebu Talibovog najstarijeg sina Taliba, Hamza oko Dža'fera, a Ebu Talib je kod sebe ostavio Akila, dok je Poslanik (alejhi's-selam) preuzeo brigu oko Alije ibni Ebi Taliba.

Alija ibn Ebi Talib je prvi halifa iz loze Hašimida sa obje strane, očeve i majčine strane. Rođen je u Mekki, deset godina prije početka Objave. Majka mu je dala ime Hajdera (lav), a otac je to preimenovao u Alija po kome je i poznat. U Bici za Hajber, kada je izasao na dvoboju Murehhabu, rekao je u stihu:

Mene majka prozva da sam Hajdara,
Car svih gustih šuma, ružnog menzara.

Umro je u šezdeset i trećoj godini svoga života, 40. hidžretske godine. Odgajan je u Poslanikovom (alejhi's-selam) domu i prvi je od dječaka prihvatio islam.

Kada je Poslanik (alejhi's-selam) odlučio da napusti Mekku i da se iseli u Medinu Alija mu je u tome svesrdno pomagao na taj način što je uvjeravao politeiste da se Poslanik još nalazi u svojoj kući. Kada su politeisti poslije opsade ušli u Poslanikovu kuću našli su Aliju u njegovoј postelji, pokrivenog njegovim zelenim plaštrom. Poslije toga dali su se u potjeru za Muhammedom (alejhi's-selam).

Alija je u Mekki ostao još nekoliko dana, a onda se i on iselio u Medinu. Jedan je od onih deset kojima je Poslanik (alejhi's-selam) još za svoga života obećao Džennet i jedan od šesterice koje je Omer odredio da poslije njegove smrti izaberu novog halifu.

Učesnik je svih vojnih pohoda Allahova Poslanika, osim vojnog pohoda na Tebuk. Poslanik (alejhi's-selam) ga je u tome sprijeočio i ostavio kod kuće rekavši mu: *Ela terda en tekune minni bi menzileti Harune min Musa.* (Zar nisi zadovoljan da budeš u odnosu na mene na mjestu na kome je bio Harun u odnosu na Musu (alejhi's-selam)).¹

U Bici na Bedru prvi je izasao na dvoboju mekkanskim politeistima. Kada je Ukbe ibn Rebi'a sa svoja dva sina Velidom i Šejbom zatražio od muslimana trojicu ljudi za dvoboju pred njih su izasli Muaz b. el-Haris sa svoja dva sina Aufom i Muavvizom. Politeisti na to nisu pristali nego su od Poslanika zatražili da im pošalje njima dorasle ljude, ljude njihovog soja. Tada su na dvoboju izasli Hamza b. Abdulmuttalib, Ubejda b. el-Haris b. Abdulmuttalib i Ali ibn Ebu Talib, svi muhadžiri iz plemena Kurejš. Nakon dvobojaa u kome su poginuli

¹ Ali Džundi, *Atvaru's-sekafe ve'l-fikr*, 2/52 i dalje.

Ukbe ibn Rebia i njegova dva sina otpočela je borba u kojoj su muslimani slavili pobjedu. U toj borbi politeisti su imali velikih gubitaka: oko sedamdeset poginulih i isto toliko zarobljenih. Sam Alija je tom prilikom pogubio preko dvadeset politeista. Na njega se odnosi ajet u kome stoji: *Ova dva protivnička tabora spore se oko Gospodara svoga* (El-Hadždžd, 19) i još nekoliko ajeta koji ovaj slijede.

Alija ibn Ebi Talib je bio i jedan od onih koji je štitio Poslanika i bio neposredno uz njega u bitkama na Uhudu i Hunejnu. Bio je zastavnik u mnogim vojnim pohodima Allahova Poslanika (alejhi's-selam), a zapovjednik u bitkama za Hajber i Jemen. Bio je hrabar i neustrašiv. Pred vojni pohod na Hajber Poslanik (alejhi's-selam) je rekao: "Sutra ču dati zastavu (bajrak) čovjeku koji voli Allaha i Allahova Poslanika" ili je kazao: "Kojeg vole Allah i Njegov Poslanik preko koga će Allah darovati pobjedu Svome Poslaniku." Zastavu je sutradan dao Aliji i pod njegovom komandom Hajber je oslobođen.

Poslanik (alejhi's-selam) je devete hidžretske godine naredio Aliji ibn Ebi Talibu da krene na hadž i da obavijesti sve one koji su prisutni na hadžu da je Poslaniku (alejhi's-selam) objavljen prvi dio sure Beraet u kome se kaže da u Džennet neće ući nevjernik i da se politeistima poslije ove godine zabranjuje dolazak na hadž i obnaženi obilazak Kabe, te da će svi ugovori koji su od ranije potpisani biti na snazi sve do određenog roka trajanja. Tom prilikom je Poslanik (alejhi's-selam) izjavio da od njega može da dostavi samo onaj koji pripada njemu (*La jubelligu 'anni illa redžulun minni*).

U trećoj hidžretskoj godini Alija ibn Ebi Talib je oženio Poslanikovu (alejhi's-selam) kćerku Fatimu. Iz njihova braka rodili su se unuci Allahova Poslanika Hasan i Husejn. Za života Fatime (neka je Allah zadovoljan njome) Alija nije imao drugu ženu. Poslije njene smrti oženio se drugom ženom koja mu je rodila sina Muhammeda b. el-Hanefija.

Bio je vrlo hrabar. Ogorčenog Hubela, božanstvo predislamskih Arapa, bacio je s vrha Kabe na zemlju. Prilikom oslobođenja Hajbera poslužio se vrlo teškim vratima kao zaštitom. Nikada nije pobegao sa bojnog polja, niti je ikada bio poražen. Iz dvoboja je izlazio samo kao pobjednik.

Bio je jako pobožan. Bio je sklon asketskom načinu života. Bio je dobar poznavalac nauka i najveći govornik (hatib) poslije Poslanika (alejhi's-selam). Omeru je služio kao izvor u rješavanju mnogih pitanja. Dovoljno je samo da navedemo izjavu Omera u kojoj stoji: "Da nije Alije propao bi Omer" (*Levla Alijjun le heleke Umeru*) i izjavu u kojoj stoji da u džamiji niko nije davao fetve ako je u njoj bio prisutan Alija (*La justijenne ehadun fi'l-mesdžidi ve Alijjun hadirun*).

Kada ga je Poslanik (alejhi's-selam) poslao u Jemen kao kadiju molio je Allaha riječima: "Bože, ojačaj mu govor i uputi srce" (*Allahummeħdi kalbehu ve sebbit lisanehu*). Tada je Alija rekao da poslije ove molbe nikada nije pogriješio u presudi između dvojice. Kada su Ibn Abbasa upitali gdje je njegovo znanje u odnosu na znanje Alije, rekao je: Odnos između moga znanja i znanja Alije je kao odnos između kapi vode i prostranog mora. Ibn Abbas je jednom prilikom izjavio da je sav tefsir, tumačenje Kur'ana, uzeo od Alije ibn Ebi Taliba.

2. Asketski način života

Alija ibn Ebi Talib je živio životom odricanja. Neuf el-Bikali kaže: "Vidio sam jedne noći vladara pravovjernih (alejhi's-selam), kada je ustao s postelje, pogledao u zvijezde i rekao mi:

- *O Neufe, spavaš li ili si budan?*
- *Budan sam, o vladaru pravovjernih, odgovorio sam.*
- *O Neufe, blago onima koji se susrežu od svijeta ovoga i teže za svijetom onim. To su ljudi koji Zemlju drže ravnom, prašinu njezinu posteljom i vodu njezinu miomirisom svojim. To su ljudi koji Kur'an uče glasom tihim, a molbu glasom visokim...*", reče Ali ibn Ebi Talib.²

Mnoge hutbe, govori, Alije ibn Ebi Taliba potvrđuju ovaj njegov asketski način života. U jednoj od njih stoji:

² Šerif er-Radi, *Nehdžu'l-belaga*, 4/23 u prijevodu na naš jezik *Staza rječitosti*, 239.

“Svijet je ovaj doista okrenuo leđa i navijestio odlazak svoj, dok je svijet budući zasigurno najavio dolazak. Znajte! Danas je dan pripreme, a sutra dan utrke...”

Danas ste u danima nadanja iza kojih stoji smrt. Onome koji radi u toku dana nadanja svog, prije nego mu dođe smrt njegova, koristit će djelo njegovo, a smrt mu njegova neće naškoditi. Ali onaj koji propušta da djeluje tokom vremena nadanja, prije nego nastupi smrt, zaista je na gubitku i smrt njegova donijet će mu štetu. Pripazite! Radite kada ste u zadovoljstvu upravo onako kako radite kada ste u strahu. Pripazite! Doista ja nisam viđao pospanog koji čezne za Džennetom, niti usnulog koji se boji Džehennema.”³

Njegova šklonost ka tesavvufu može se sagledati i iz hutbe u kojoj on podučava ashabe, svoje drugove, kako treba da donose salavat na Allahova Poslanika. U toj hutbi on kaže:

“Bože moj, Stvoritelju nebesa, Zemlje i duša u njihovoj izvornoj naravi, sretnih i nesretnih! Pošalji najbiranije blagoslove Svoje i blagonaklonosti rastuće na Muhammeda, roba Tvoga i Poslanika Tvoga, koji je pečat onima koji su prethodili, rastvoritelj onoga što je zatvoreno, objavitelj Istine Istinom...”⁴

3.Njegov doprinos na polju kur'anskih znanosti

Jedna od prvih naučnih disciplina vezanih za Kur'an nastala je u vremenu Alije ibn Ebi Taliba. Ta znanost čiji je temelj udaren u ovom vremenu mogla bi se nazvati sintaksom Kur'ana (*Ilmu i'rabi'l-Kur'an*). Osmanov Mushaf pisan je bez dijakritičkih tačaka i vokala. Nepostojanje vokala u arapskom tekstu Kur'ana dovelo je do pogrešnog čitanja, učenja Kur'ana. Kur'anski ajet: *“Innellahē beriūn mine'l-mušrikīnē ve resuluhū”* (Allah se odriče politeista i Njegov Poslanik) pročitan je u prisustvu Ebu Esveda ed-Duelija zamjenom jednog vokala sa drugim što je dovelo do izmjene samog značenja ajeta (Allah se odriče politeista i Svoga Poslanika).

³ *Nehdžu'l-belaga*, 1/70; *Staza rječitosti*, 64

⁴ *Nehdžu'l-belega*, 17120; *Staza rječitosti*, 76

Kada je jedan čovjek u prisustvu Alije ibn Ebi Taliba pročitao *Verdžulikum* vezujući to za umetnutu rečenicu *bi ru'usikum*, on ga je upozorio i rekao:

-Nije to tako kako si ti pročitao, zatim je proučio : *Ja ejjuhe'l-lezine amenu iza kumtum ile's-salati fagsilu vudžuhēkum ve ejdijekum ile'l-merafiki ve erdžulekum ile'l-ka'bejni vemsahu bi ru'usikum* i na taj način objasnio red riječi u ovom ajetu.⁵

Otuda je bilo neophodno da se uvedu vokali kako bi se izbjegle ove i slične greške u čitanju kur'anskog teksta. Taj zadatak je po naređenu Alije ibn Ebi Taliba obavio Ebu Esved ed-Dueli.⁶

U vremenu Alije ibn Ebi Taliba javlja se još jedna znanost vezana za Kur'an, a to je nauka o derogiranim i derogirajućim ajetima u Kur'antu (*Ilmu'n-nasihi ve'l-mensuhi*).

Alija ibn Ebi Talib je stalno isticao važnost ove nauke, važnost poznavanja derogiranih i derogirajućih ajeta u Kur'antu. Kada je u džamiji upitao jednog mufessira da li poznaje nasih i mensuh ajete i kada je ovaj negativno odgovorio, on mu je rekao: *Helekte ve ehlekte* (Ti sebe i druge u propast bacaš).

Svima je znano da je Alija ibn Ebi Talib postavio prve principe jezičke znanosti. On je u pismu upućenom Ebu'l-Esvedu ed-Dueliju rekao da se sve riječi arapskog jezika dijele u tri grupe: ime (*ism*), glagol (*fī'l*) i čestica (*hafīr*). Ebu Esved ed-Dueli je nakon toga definisao sve grupe i imena podijelio na vidljiva (*zahir*) i nevidljiva (*mudmer*). Ebu Esved ed-Dueli je uveo i dijakritičke tačke za oznaku triju kratkih vokala. Njegova pravila su primjenjivana kako na istoku tako i na zapadu sve do 10. stoljeća n.e., sve do pojave Halila ibn Ahmeda.

⁵ Ibn Zendžela, *Hudždžetu'l-kira'ati*, 221.

⁶ Ebu'l-Esved ed-Dueli, arapski filolog iz Basre (umro 69/688.), savremenik Muhammedovih (alejhī's-selām) drugova, ashaba. Bio je namjesnik Basre u vremenu hilafeta Alije ibn Ebi Taliba. Učesnik je Bitke na Siffinu. Smijenjen je sa dužnosti namjesnika Basre u vremenu Benu Umejje iz političkih razloga. Ebu Ubejda navodi da je Ebu'l-Esved ed-Dueli ashab i da je bio učesnik Bitke na Bedru. Međutim, istina je da je on savremenik Muhammedovih drugova ashaba. Hadis je preuzimao od Omera, Alije i Ibn Abbasa, a od njega su dalje hadis preuzimali drugi.

Zasluge Alije ibn Ebi Taliba ne smiju biti zapostavljene i kada je u pitanju čitanje, učenje Kur'ana. Svi se slažu da je on bio prvi među ashabima u vremenu Poslanika koji je napamet naučio Kur'an. Nakon toga radio je na njegovom sakupljanju poslije smrti Poslanika i to ga je, prema nekima, spriječilo da bude među prvima koji su Ebu Bekru čestitali na izboru za prvog halifu. Ako malo pogledamo u djela koja su napisana iz oblasti kiraeta vidjet ćemo da su skoro svi imami u kiraetima uzeli kiraet od Alije ibn Ebi Taliba posredstvom njegovog učenika Ebu Abdurahmana Sulemija.⁷

4. *Nehdžu'l-belaga (Staza rječitosti)*

Alija ibni Ebi Talib je iza sebe ostavio mnoga djela između kojih izdvajamo:

1.Nehdžu'l- belaga (Staza rječitosti). Danas postoji preko dvadeset komentara ovog djela. Među njima je svakako najpoznatiji komentar Ibn Ebi'l-Hadida (umro 656./1258.) Ovaj komentar je u dvadeset tomova više puta štampan u Iranu, Egiptu i Indiji.

Među savremenim komentarima ovog djela najpoznatiji je komentar Muhameda Abduhua (umro 1323/1905) štampan u četiri toma više puta u Egiptu, Siriji i Libanu.

Nehdžu'l-belaga je prevedena i na mnoge evropske jezike. Nerkez Smailagić je s engleskog jezika ovo djelo preveo na naš jezik. Međutim, prijevod je ostao u rukopisu. Rusmir Mahmutčehajić i Mehmadalija Hadžić su ovo djelo preveli s arapskog jezika na naš jezik s uvidom u rukopis Nerkeza Smailagića. Njihov prijevod je štampan u Zagrebu 1994. godine pod naslovom Nehdžu'l-belaga (Staza rječitosti). Prijevod sa predgovorom Rusmira Mahmutčehajića ima 280 stranica velikog formata.

2. *Elfu kelimetin* (Mudre izreke) Bejrut (1329/1907). Ove mudre izreke navodi i Ibn Ebi'l-Hadid na kraju svoga komentara *Serhu Nedži'l-belaga*.

⁷ Ali Džundi, *Atvaru's-sekafe ve'l-fikr*, 2/73

3. *Nesru'l-le'ali*, Mudre izreke i poslovice (278 mudrih izreka).
4. *Emsalu'l-imam Ali u medžmu'i: Et-tuhfetu'l-behijje ve't-turfetu š-Šehijje*, Istanbul 1302/1884, Beč 1834.
5. *Gureru'l-hikemi ve dureru'l-kelimi*. Mudre izreke Alije ibn Ebi Taliba. Sabrao Abdulvahid po abecednom redu.
6. *Dusturu me'alimu'l-hikemi ve me'suru mekarimuš-šijemi*, knjiga govora i vazova sakupio Ibn Selame el-Kada'i. Djelo je štampano više puta.

7. Matlubu kulli talibin min kelami Ali ibn Ebi Talibin, sabrao Rešiduddin el-Vatvat.

8. Kitabu'l-džefri ve'l-džami'ati.

Ostavljajući sve ovo po strani mi ćemo ovdje da se osvrnemo samo na njegove hutbe, pisma i mudre izreke sakupljene u djelu *Nehdžu'l-belaga* (Staza rječitosti).

Prvo što primjećujemo jeste velik broj pisama, govora i izreka koji je do nas stigao. To ukazuje da su njegovi govor, pisma i izreke brižljivo čuvani od strane njegovih sljedbenika. Mes'udi navodi nešto oko pet stotina hutbi koje su bile u opticaju među ljudima. Od toga broja Šerif er-Radi je zabilježio nešto oko 240 hutbi koje su na naš jezik preveli Rusmir Mahmutčehajić i Mehmedalija Hadžić. Ovaj izbor hutbi, pisama i mudrih izreka Šerif er-Radi je završio 400. hidžretske godine. Na kraju svakog poglavљa on je ostavljao po nekoliko stranica praznih za moguće korekcije i nova saznanja. Sama riječ izbor (muhtar) ukazuje da je Šerif er-Radi mnogo toga izostavio do čega je došao. Ovaj ogromni materijal do koga je Šerif er-Radi došao ne treba da čudi. Alija je odgajan u domu Allahova Poslanika. Od njega je primio nauku i mudrost. Imajući ovo u vidu Ibn Abbas kaže da nije vidiо čovjeka sa većim predanjem od Omara i sa većim znanjem od Alije ibn Ebi Taliba (*Ma re'ejtu erva min Umere ve e'aleme min Alijjin*). Njegove hutbe, pisma i mudre izreke kazane su u sedž'u, rimovanoj prozi, i one se po svome stilu ne razlikuju od hutbi iz predislamskog doba.

Međutim, mnogi to ne prihvataju. Među njima ima i arapskih istraživača (Safedi) i orijentalista (Huart). Nihovi dokazi su slijedeći:

1. Sedž, rimovana proza, sa kojom se susrećemo u ovom djelu je najpotpunija vrsta sedž-a u kojoj se riječi jednog odlomka po obliku i rimi podudaraju sa odgovarajućim rijećima drugog odlomka, a to je mora se priznati bilo nepoznato vremenu u kome je živio Alija ibn Ebi Talib.

2. Terminologija sa kojom se susrećemo u ovom djelu jeste terminologija dogmatičke, skolastičke teologije (*Ilmu'l-kelam*). Tu terminologiju muslimani su upoznali tek u vremenu halife Me'muna nakon dodira sa drugim kulturama i civilizacijama.

3. Najveći dio onoga što se nalazi u ovome djelu nije pribilježen u poznatim i priznatim historijskim i književnim djelima koja su nastala prije ovog izbora.

4. Mnoge hutbe, pisma i upute su izuzetno dugačke. Tako dugačke hutbe nisu primjerene vremenu u kome je živio Alija ibn Ebi Talib. Uputa koja je napisana Aštaru Nahaiju kada je imenovan upraviteljem Egipta i okolnih područja sadrži i neke političke teorije koje su mogle biti poznate samo u Abasidskom periodu. Slične dužine i sadržaja je i hutba koja je označena Blistavom (*Hutbetu'l-ešbahī*) kao i ona koja je nazvana govorom karanja (*Hutbetu'l-kasi'a*) i neke druge hutbe.

U pismu koje je uputio Aštaru Nahaiju između ostalog stoji:

Privikni srce svoje na samilost prema podanicima, raspoloženje i prijaznost prema njima. Ne budi im nipošto poput zvijeri krvočinih, koje osjećaju dostatnim proždrijeti ih, budući da su oni dvovrsni, ili tvoja braća u vjeri ili stvorena bića slična tebi... dodijeli im zato oprost svoj i pomilovanje na isti način kako bi ti volio da ti Allah udijeli oprost Svoj i smiluje ti Se... Ne pokaži nipošto sklonost da se boriš protiv Boga, jer nemaš moći naspram moći Njegove... Čuvaj se uspoređivanja s Bogom u veličini Njegovoj i oponašanja Njega u moći Njegovoj, jer doista Allah ponižava silnika svakog i sramoti svakog uzносitelja oholog... Budi pravičan prema Bogu i prema ljudima kao prema sebi, porodici svojoj i onim od podanika tvojih kojima si sklon... Neka ti najdraže bude ono što je najuravnoteženije u pravu, najopćenitije u pravičnosti i najobuhvatnije s obzirom na zadovoljstvo podanika... Obični ljudi Zajednice stup su vjere, snaga muslimana i odbrana od neprijatelja. Neka zato naklonost i težnja tvoja budu prema njima.

*Najdalji od tebe među podanicima i najgori od njih u očima tvojim neka bude onaj koji najviše istražuje manjkavosti ljudi... Razveži svaki uzao mržnje u narodu... Ne žuri nikada podupirati klevetnika, jer klevetnik je varalica, makar se usporedišao sa onim koji žele dobro. Ne uključuj nipošto tvrdicu među one s kojima se savjetuješ, niti strašljivca, niti pohlepnika... Najgori pomagač tvoj jest onaj koji je bio pomagač ljudima zlim prije tebe i koji im se pridruživao u grijesima. Zato neka ti on nipošto ne bude osoba bliska... Neka potom cjenjeniji zate među njima budu oni koji otvoreno govore istinu pred tobom... Čvrsto se veži za one koji su čestiti i iskreni i onda ih poduci da te ne hvale niti da ti ugadaju za djela koja nisi učinio... Pred tobom ne smiju biti izjednačeni onaj koji čini dobro i onaj koji čini zlo... Znaj da je najprikladnije za dojam dobar vladar o podanicima njegovim to da on ojača dobročinstvo svoje prema njima i olakšava tegobe njihove... Ne prekidaj put ispravan kojim su išli naraštaji prve zajednice ove... Ne uvodi nipošto pravac nikakav koji šteti tim putima ranijim... Ustraj na razvijanju razgovora svojih s učenjacima i raspravama s mudrim u cilju učvršćivanja onog u čemu je dobro za zemlju tvoju.*⁸

5. Ovome treba dodati i hutbu poznatu pod imenom Šikšikija u kojoj Alija ibn Ebi Talib govori o svojim prethodnicima, prvoj trojici halifa iz grupe hulefai-rašidina, na način koji ne priliči njemu, a ni njima. Taj govor je u suprotnosti sa onim što se zna o Aliji i njegovom odnosu prema Ebu Bekru, Omeru i Osmanu. Evo nekih fragmenata iz te hutbe u prijevodu Rusmira Mahmutčehajića i Mehmedalije Hadžića:

"Pazite!" Tako mi Boga, sin Ebu Kuhafe ogrnuo se njime. A doista, znao je da je položaj moj spram njega bio jednak položaju osovine u odnosu na ručni mlin... Stavio sam zastor spram hilafeta i držao se odijeljenim od njega... Gledao sam otimanje nasljedstva moga sve dok je prvi išao putem svojim, ali je nakon sebe hilafet predao Ibn el-Hattabu... Čudno je da se za života želio oslobođiti hilafeta, ali ga je za drugoga potvrdio poslije smrti svoje. Ta su dvojica, u što nema sumnje, dijelila vime njegovo među sobom...

⁸ *Staza rječitosti* u prijevodu Rusmira Mahmutčehajića i Mehmedalije Hadžića, str. 210

Ostao sam strpljiv i pored razdoblja dugog i nepopustljivosti iskušenja sve dok on ne ode putem svojim, i preda sve skupini, smatrujući da sam i ja jedan od članova njegovih. Ali, o Bože, šta je trebalo činiti s tim vijećanjem?! Je li bilo tamo ikakva sumnjičenja mene od strane prvoga od njih i da li i ja bijah tada smatran bliskim njima? Ostadol. međutim tih kada i oni bijahu tihi. A letio sam visoko kada i oni. Jedan od njih okrenuo se protiv mene u mržnji svojoj, a drugog su tazbinske veze njegove skrenule na drugi put – te ovo te ono – sve dok ne ustade treći između njih, nadimajući prsa snagom svom. S njim se podigose i potomci oca njegova, koji su progutali imetak Božiji kao deva što proždire lisće proljetno sve dok joj ne pukne kolan, pa je čini njezini dokrajče i proždrljivost svali...”

Mnogi ističu da Aliji ibn Ebi Talibu pripada veći dio ove knjige, dok je drugi, kako kažu, njemu pripisan. Razboriti kritičar će na osnovu analogije i upoređivanja biti u stanju da razluči ono što pripada Aliji ibn Ebi Talibu od onoga što je njemu pripisano.

Alija ibn Ebi Talib je nema sumnje ashab koji je kazao najveći broj mudrih izreka i poslovica. Evo nekih primjera iz djela *Nehdžu'l-belaga* (Staza rječitosti):

Budi u vremenu smutnje poput deve mlade, koja nema ni leđa dovoljno snažna, da bude jahana, ni vimena, da bude mužena.

Družite se s ljudima na takav način da oni plaču za vama ako umrete i čeznu za vama ako poživate.

Budi darežljiv, ali ne i rasipan. Budi štedljiv, ali ne i škrt.

Onaj koji te opominje jest kao onaj koji ti donosi vijesti radosne.

Svijet ovaj je mjesto prolaska prema kući boravka stavnog. Ljude na njemu predstavljaju dva čovjeka: onaj koji je prodao sebe, pa se upropastio, i onaj koji je otkupio sebe, pa se oslobodio.

Pomoć dolazi srazmjerne naporu.

Kori brata svoga čineći mu dobro i odbij zlo njegovo obasipajući ga blagodatima.⁹

⁹ *Nehdžu'l-belaga*, 4/3 i dalje, *Staza rječitosti*, 229 i dalje.

5. Kraj života

Umro je 40. hidžretske godine, dok je atentator Ibn Muldžem pogubljen poslije njegove smrti.

Na dan kada je na njega izvršen atentat pozvao je svoje sinove Hasana i Husejna i rekao im: "Oporučujem vam da budete svjesni Boga i da ne čeznete za svijetom ovim, makar on tražio vas. Ne žalite ni za čim što vam je uskraćeno od njega. Govorite istinu i radite za nagradu. Budite protivnici tlačitelju a pomagači tlačenom." Zatim je pozvao svoga sina Muhammeda i rekao mu: "Jesi li čuo što sam njima rekao?" Da. Čuo sam – rekao je Muhammed. To isto oporučujem i tebi, reče Ali. Zatim se obratio Hasanu i Husejnu riječima: "Oporučujem vam da prema njemu budete dobri. On je vaš brat. On je sin vašeg oca. Vi znate koliko ga je otac volio. I vi ga toliko volite."

Zatim je zatražio da mu privedu Ibn Muldžema. Kada je priveden pogledao je u njega i rekao mu: "Zub za Zub. Ako ja umrem vi ga pogubite. A ako ostanem živ ja će vidjeti šta će sa njim učiniti."

Na dan smrti pozvao je Hasana i rekao mu: "Ako ja umrem od ovog udarca njegova, onda ga udarite. Udarac za udarac. I ne unakazujte čovjeka, jer sam doista čuo Poslanika Božjeg – mir i blagoslov Božjii neka su s njim i njegovim! – kako kaže: "Čuvajte se unakazivanja, makar se radilo o psu bijesnom!"

6. Hasan ibn Ali, peti halifa iz grupe hulefa-i rašidina

Njegova majka je Fatima, kćerka Allahova Poslanika Muhammeda (alejhi's-selam). Njegov otac je Ali ibn Ebi Talib, četvrti halifa iz grupe hulefa-i rašidina i jedan od prvih koji je prihvatio islam i prvi koji je klanjao kao muktedija za Poslanikom. Njegov djed je Muhammed ibn Abdullah, posljednji Allahov Poslanik (alejhi's-selam), imam svih Allahovih Poslanika, poslan kao milost i uputa cijelom čovječanstvu. Njegov brat je šehid Husein ibn Ali, a sestra Zejneba, kćerka Alije ibn Ebi Taliba. Oba brata se nazivaju jednim imenom *el-Hasenani*, "dvojica Hasana".

Hasan ibn Ali je rođen u petak, devetog Ramazana, treće hidžretske godine. Kada je Poslanik o tome obaviješten jako se obradovao i odmah krenuo prema kući svoje kćerke Fatime. Kada je stigao tamo uzeo je svoga unuka u naručje i poljubio ga, zatim se obratio Uzvišenom Allahu riječima: "O, moj Bože, zaštitu Tvoju tražim za njega i njegovo potomstvo od prokletog šejtana." Poslanik mu je nadjenuo ime Hasan.

Ako imamo u vidu činjenicu da Poslanik nije imao muške djece i da je zbog toga bio označen od strane politeista kao ebter o čemu i Kur'an govori: *Onaj koji tebe mrzi sigurno će on bez pomena ostati* (El-Kevser, 3), shvatit ćemo tu ljubav koju je Poslanik iskazao prema svome unuku Hasalu i njegovu ljubav prema svojoj kćerkici Fatimi i njenom potomstvu. Svi oni pripadaju Ali Bejtu, porodici koju je Allah očistio i grijehu od njih odstranio.

Poslanik (alejhi's-selam) je neizmjerno volio svoga unuka Hasana. Ta neizmjerna ljubav prema Hasanu vidljiva je iz mnogih riječi koje je upućivao svome Gospodaru. Jednom prilikom je rekao: "Bože moj, ja ga volim, a volim i sve one koji njega vole" (*Allahumme inni uhibbuhu ve uhibbu men juhibbu*). Kada ga je jednom prilikom uzeo u naručje rekao je: "Ko želi da vidi mlade naraštaje Dženneta, neka gleda u Hasana." (*Men erade en janzure ila šebabi ehli'l-Dženneti fel janzur ila haza*). Često je svoga unuka nosio na leđima, a on bi govorio: "Ovuda moja jahalico!" (*Ila huna ja merkebena*). Tada bi Poslanik rekao: "Divan li je merkeb, tvoj merkeb, o Hasane." Zabilježeno je da se Hasan često nalazio na leđima Poslanika kada bi on bio na sedždi za vrijeme namaza. Sa sedžde se Poslanik nije vraćao sve dok Hasan sam ne bi sišao sa njegovih leđa. Znao je da kaže Fatimi kada bio čuo da Hasan plače: "Zar ne znaš da mi njegov plać zadaje bol, o Fatima" (*Eve ma alimti enne bukaehu ju'zini ja Fatima*). Često je silazio sa minbera kada bi opazio Hasana kako ulazi u džamiju. Uzeo bih ga i sa sobom ponio na minber. Sve su ovo primjeri koji kazuju kako treba da se odnosimo prema mlađim naraštajima i kako da postupamo prema vlastitoj djeci. Kada je jedan od Omerovih namjesnika ušao kod njega i vidjeo kako se djeca igraju i skaču oko njega, on mu je prigovorio, a Omer ga je upitao kako postupa sa svojom obitelji? Namjesnik je rekao: Kada ja uđem onaj koji je govorio odmah prekida govor. Tada ga je Omer smijenio s položaja jer onaj

koji ne umije da postupa sa svojom djecom i svojim ukućanima ne treba ni da bude namjesnik (valija). Uzvišeni Allah je obraćajući se svome Poslaniku rekao: *Samo Allahovom milošću ti si blag prema njima; a da si osoran i grub, razbjegli bi se iz twoje blizine...* (Ali 'Imran, 159).

Hasan ibn Ali je zaista bio primjer uzoritog vjernika. Dvadeset puta je išao na hadž pješke. Abdeset je uzimao uvijek hladnom vodom pa su mu zbog toga i noge znale oteći. Upitan o tome odgovorio je: "Zar da ne budem Allahov rob zahvalni?" (*Efela ekune abden šekuren?*).

Bio je mufessir na koga se prstom ukazivalo. Upitan o značenju Allahovih riječi u suri El-Burudž: *Ve šahidin ve mešhudin* (El-Burudž, 3), rekao je: "Šahid je Allahov Poslanik Muhammed (alejhī's-selam). Kur'an ga tako naziva u ajetu u kome stoji: "*O Vjerovjesniče, Mi smo te poslali kao svjedoka (šahida) i kao donosioca radosnih vijesti i kao poslanika koji opominje, da – po Njegovom naređenju – pozivaš k Allahu, i kao svjetiljku koja sija*" (El-Ahzab, 45, 46).

Što se tiče riječi "mešhud" ona ima značenje Kijametskog dana jer je u tom značenju upotrijebljena u ajetu u kome stoji: *To je Dan u kome će ljudi biti sakupljenu. To je Kijametski dan* (Hud, 103).

Kada je prisutni saslušao odgovor na svoje pitanje potkrijepljen drugim kuranskim ajetima, zagrljio je Hasana i rekao: "Svjedočim da ti pripadaš porodici Alu'l-bejt."

Kada su muslimani čuli da je Ali ibn Ebi Talib poginuo požurili su prema njegovom sinu Hasanu i bi'at mu učinili. Hasan je taj bi'at prihvatio, a onda se kasnije toga odrekao u korist Muavije. Bilo je to 41. hidžretske godine. Vladao je šest mjeseci i pet dana. Umro je u 58 godini svoga života, 49. hidžretske godine. Pokopan je u mezaristanu Beki'u'l-garkad pored svoje majke Fatime, kćerke Allahova Poslanika.

7. Husein ibn Ali

Husein ibn Ali je drugi sin Alije ibn Ebi Taliba i Fatime. Rođen je u Medini četvrte hidžretske godine. Roditelji su mu dali ime Harb, a

Poslanik je to preimenovao u Husein. Odrastao je u domu Allahova Poslanika, alejhi's-selam. Bio je sudionik objave šest godina, sedam mjeseci i sedam dana. Poslanik ga je neizmjerno volio. Često bi rekao: "Husein pripada meni, a ja Huseinu" (*Huseinun minni ve ene min Huseinin*).

Kada je Poslanik preselio na drugi svijet ahiret Husein je imao tek nešto oko sedam godina. U vremenu Osmana ibn Affana, trećeg halife iz grupe hulefai rašidina Husein je tek tada postao punoljetan. Učestvovao je u osvajaju Taberistana, zatim u borbama koje je vodio Ali ibn Ebi Talib sa Aišom (Mevki'atu'l-džemel) i Muavijom (Mevki'atu Siffin). Bio je učesnik i u borbama u sjevernom dijelu Afrike, zatim u ratu koji je vođen prilikom osvajanja Đurđana i Carigrada.

Dolaskom Jezida ibn Muavije na vlast Husein je odlučio da se odazove zahtjevima iračkih pristaša da ga imenuju halifom. Međutim, na putu prema Kufi u jednom okršaju sa snagama Jezida ibn Muavije poginuo je u mjestu Kerbela. Bilo je to 61. hidžretske godine.

Ovo je samo nekoliko riječi koje sam želio kazati o Aliji ibn Ebi Talibu prvom među onima koji su prihvatili islam, prvom zastavniku pred Poslanikom (alejhi's-selam), prvom pisaru Objave Allahova Poslanika, prvom hafizu Kur'ana, prvom koji će od muslimana uči u Džennet...i njegovim sinovima Hasanu i Huseinu.

"U tome je, zaista, pouka za onoga ko razum ima ili ko sluša, a priseban je." (Kaf – 37)

Dr. Jusuf Ramić

*TAJANSTVENI BOŠNJAČKI UČENJAK I'DŽAZA KUR'ANA
Nad knjigom "Kur'anski belagat i njegov i'džaz" nepoznatog
autora, priredio prof. dr. Omer Nakičević, izd. Fakulteta
islamskih nauka, 2000.g.*

Dok je, u godinama agresije, danonoćno bdio nad ukupnom imovinom Fakulteta islamskih nauka, tadašnji dekan prof. dr. Omer Nakičević slučajno je, na hrpi knjiga koje umalo nisu nestale, nabasao na knjigu pisanu arebicom, mektebicom ili bosančicom pod naslovom "Kur'anski belagat i njegov i'džaz". Njezin autor je, za sada, nepoznat pošto na sačuvanim stranicama ovoga rukopisa nema ni jedne naznake ko bi to mogao biti. Osim toga, knjiga nije sačuvana u cijelosti. Na posljednjoj stranici autor kaže da će "na drugom mjestu u ovoj knjizi raspravljati" o tome kako u Kur'anu nema ni sedž'a (rimovane proze) ni ši'ra (pjesništva), ali te rasprave na postojećim stranicama nema. Također, mnoge stranice su oštećene, ponekad čak bitno.

Priredivač ove knjige, prof. Nakičević, donio je skenirane stranice izvornika na arebici i, istovremeno, njihovu transliteraciju na latinici, što je mudrost samo po sebi. Eto, neka bar još neko u bošnjačkom narodu zna za naše višestoljetno nacionalno pismo - jednako vrijedno kao i istovrsne arebice - pisma endeluskih, bugarskih, pakistanskih, bjeloruskih, turskih, iranskih i dr. muslimanskih naroda. Time prof. Nakičević ispunjava želju jednog od najznamenitijih srednjevjekovnih naših učenjaka, Abdullaha Bošnjaka (preselio 1644.), koji je, u svome komentaru *Fususu'l-hikema*, govorio o neophodnosti pisanja na narodnom jeziku. (O potrebi, mogućim dometima i važnosti arebice za Bošnjake u budućnosti Fakultet islamskih nauka mogao bi – prije nego i jedna druga naučna ustanova – organizirati okrugli sto.)

U uvodniku ove knjige prof. Nakičević, pored ostalog, bavi se odgonetanjem njezina autora i vremenom njezina nastanka. Najvjerojatnije je ova knjiga – prema prof. Nakičeviću – napisana

nekako u prvim dekadama XX. st. Prof. Nakićević je sa dozom velike sigurnosti i dobre argumentacije pripisuje nekome iz starije generacije Mekteb-i nuvvaba, preteče našeg Fakulteta, osnovanog 1887.g. Autor se služio svojevrsnom ortografskom standardizacijom arebice, u kombinaciji nesha i rikke, koja je prethodila reformi u ovoj oblasti koju je, u godinama nakon prvog svjetskog rata, bio uveo reis Džemaluddin Čaušević; autor se služi arapskim i turskim; autor je široko obrazovan u tefsiru, ahlaku, pravu, historiji, domaćoj, arapskoj, turskoj... književnosti; autor je, po svemu sudeći, slušao ili čitao Rešida Ridaa pa bi, prema tome, mogao biti neko od naših ezerlija; autor se, sasvim izvjesno, školovao u Turskoj; autor je upućen u svu važniju literaturu iz klasičnog tefsira, a posebno u onu iz oblasti i'dzaza; autor sam ima moć originalnog stilističkog uočavanja; autor se s lakoćom služi tefsirskom, posebno belagatskom/stilističkom terminologijom... Prof. Nakićević u uvodniku nabraja sve važnije učenjake iz prve generacije Šeriatske sudačke škole koji bi se mogli baviti ovom materijom i koji su pisali arebicom: h. Mehmeda Teufika ef. Azabagića iz Donje Tuzle, h. Hasana Spahu iz Sarajeva, h. hafiza Ahmeda ef. Ribića iz Jezera, Nedžiba Smajlbegovića, Ibrahima Zafraniju, hafiza Sulejmmana Šarca iz Banje Luke, Muhammeda Pašića, Mehmeda Handžića, Omera Mušića, Husejna Đozu, Džemaludina Čauševića... Od ovih nabrojanih najprije bi moglo biti da su Smajlbegović ili Zafranija napisali ovo djelo jer je Smajlbegović bio profesor arapskoga jezika, predavao je i belagu, a znao je i turski jezik, a Zafranija se isto tako školovao i u Istanbulu i u Kairu, predavao je arapski jezik pa, prema tome, i belagu. Prof. Nakićević isključuje obojicu, prije svega zbog vremena njihove profesure, a svoj "izbor" svodi na dvojicu svršenika ove škole: h. Abdullahe Riđanija, iz čije je porodične biblioteke ova knjiga dospjela u našu visoku školu, i Muhammed-Emina Dizdara iz Mostara koji je na Mekteb-i nuvvabu diplomirao 1902.g., bio rektor Više islamske šeriatske škole do 1939.g. kada je preselio, a "gleđajući njegove privatne pribilješke u nekoliko manjih notesa, sačuvanih u porodici Dizdar, primjećuje se da se služio arapskim pismom na našem jeziku", kaže prof. Nakićević. No, ko je uistinu autor ovog izvanrednog djela iz jezičkog tefsira – još se pouzdano ne zna.

Prije ovog nepoznatog našeg učenjaka, na bosanskom jeziku je bilo vrlo malo naučnih radova iz kur'anske stilistike. Najznačajniji

takav rad na **bosanskom** jeziku pripada Tajibu ef. Okić; izvorno je napisan na turskom jeziku, a objavljen je na bosanskom neposredno nakon autorova preseljenja pod naslovom "Stil i učenje Kur'ana Časnog" (Islamska misao, XII, br. 44, Sarajevo, 1980.; predgovor hafiza Mahmuda ef. Traljića). Ostali naši mufessiri: Š. Alagić, M. Handžić, Š. Hodžić, H. Đozo, A. Smajlović, J. Ramić, E. Karić objavili su usputne tekstove o ovoj temi, s malim ambicijama da detaljnije razrađuju ovu stranu kur'anske Riječi.

Istina, naši autori pisali su o ovoj temi, ali na arapskom i turskom jeziku. Najznačajniji rad o i'džazu napisao je Hasan Kafi Pruščak (preselio 1615.) pod naslovom "Temhisu't-telkhis fi 'ilmī'l-belaga". To je, kako mu naslov kaže, prerađena verzija Sažetka o stilistici znamenitog stilističara El-Qazwinija koji je, opet, preradio Sekkakijev "Miftahu'l-'ulum".

Ovo djelo nadmašuje Pruščakovo i utemeljeno se može smatrati našim najznačajnijim djelom iz i'džaske literature do kraja XX. st. Napisano je spontano, istina – nije dovoljno pregledno, nema međunaslova i naslova cjelina itd., ali je puno naučenih i, čak, originalnih razmišljanja o stilu Kur'ana.

Preuzeti pogledi vode porijeklo iz najvažnije literature o i'džazu; mislimo na djela iz kur'anske stilistike Nizamija, Baqillanija, Rummanija, Rafi'ija, Zemahšerija... te na velike tefsire: Nisaburija, Razija, Ismaila Hakkija, Ridaa, Abduhua...

I'džaz je u ovom djelu promotren sa svih važnijih aspekata: onog vanjskog: Izazov ljudima i džinima; kur'anska predskazanja, koja se ispunjavaju; kur'anski svjetovi, posebno "vijesti iz gajba"; utjecaj kur'anske Riječi na Arabljane i sve narode koji su prihvatali islam; utjecaj Kur'ana na ljudske duše; veza Kur'ana i ljudske univerzalne prirode; Poslanikova nepismenost; razlozi postepenog nuzula Kur'ana; tewqifi metod u komponiranju ajeta i sura; lahkoća pamćenja Kur'ana; kur'ansko rušenje zeman-i džahilijjeta; komparacije sa arapskom poezijom i retorikom; itd, i onog unutarnjeg, koji se tiče estetske strane kur'anske Riječi: njezin nazm, njezina metaforika, njezin nagm, njezine raznovrsne forme koje nepoznati autor naziva *uslub*, izmjena kur'anskih tema ili *tasrifu'l-bejan*, lapidarnost stila; leksička raskoš;

ponavljanje tema i kazivanja; nedostatak ikhtilafa ili značenjskog i zvukovnog nesklada u Kur'anu; itd.

Navest će ovdje dva- tri mesta kao ilustraciju autorove lucidnosti:

"Kur'an-i azimuššan kao belagatska mu'džiza trebao je i taj i'džaz pokazati u svakom uslubu (fromi), idžazu, itnabu, itd., a to je jedino mogao učiniti ponavljanjem istih predmeta. U tome je zbilja i uspio i u svakom uslubu je mu'džize pokazao; da je slučajno jedan povjesnički događaj ili uopće koja bila tema u jednoj formi obrađena, možda bi mušrici kao razlog svoga adžza naveli da im je Kur'an oteo baš one izraze s kojima bi i oni mogli nešto slično sastaviti i reći da je njegov i'džaz sasma slučajne naravi..." (35).

"Mogao bi možda koji nas posumnjati u taj i'džaz stoga što se neki ajeti mimo ostale ističu sa nekim još višim belagatom i staviti ovaj prigovor: ako je Kura'n Božije djelo, ako je Božija volja bila da njegov belagat Arapima služi kao mu'džiza i dokaz Muhammed alejhi's-selamova poslanstva i ako su Arapi bili u stanju shvatiti te njegove mu'džize, onda zašto da bude razlika među njegovim ajetima i zašto nijesu svi ajeti na istom stepenu belagata...? ... Ovaj prigovor bi bio na mjestu kakadfa bi npr. svaki cvijet u prirodi svakoga nas jednako osvajao... Ti njegovi ajeti su na arapske belige različno djelovali i da samo jedan ajet nije sve belige jednako ostavio, neke je, naime, najviše osvajao"... (slijede primjeri) (51).

Kada stilistički analizira ajet 5, 30: *Fe tawwe'at lehuu nefsuuhu qatle ekhiihi... I strast njegova navede ga da ubije brata svoga...*, autor kaže: " Ja ne znam da je koji od njih mufesira svratio pažnju na riječ *tawwe'at* i upozorio na njen belagat te da je rekao bar nešto od onoga što ja sada u duši osjećam. Ona je zaista na tom stepenu belagata da svu snagu oduzima i sa svake strane dušu opkoljuje. Kunem se velikim Allahom da mi pod silnim dojmom belagata ove riječi zastaje ruka i pero i srce i ne da mi mira da ove redke dovršim. Ova riječ znači postepeno i ponavljano pokušavanje od strane Ademova sina da nadvlada svoju savjest i uguši glas prirode kako bi iz zavidnosti mogao izvršiti zločin ubistva nad svojim rođenim bratom poput kada bi neko pokušao poplašena konja umiriti ili nemirnu devu upokoriti. Ova riječ dakle predstavlja duševno stanje Ademova sina kada je iz haseda

svoga brata htio ubiti, čas pojde da naumljeni čin izvrši, čas odustaje od toga" (85).

Osim za tefsirsku nauku, ovo će djelo biti važan majdan za istraživače našeg bosanskog jezika: njegove leksike i sintakse posebno, i u tom smislu je prava šteta što priređivač nije malo više pažnje poklonio ukucavanju izvornog teksta (npr. autor govori jedamput, a ukucano je jedanput; umjesto potkrepa ukucano je podkrepa; i sl.) kako bi jezikoslovci mogli više fajde izvući iz njega.

Dr. Džemaludin Latić

***"MUDŽEMU MUFREDATI ELFAZI'L-QUR'AN"
ER-RAGIBA EL -ISFAHANIJA***

"Mu'džemu mufredati elfazi'l-Qur'an – Rječnik neobičnih, nejasnih semema u Kur'anu" Ragiba Isfahanija spada u jedno od onih dragocjenih - i rijetkih - djela bez kojih je gotovo nemoguće tumačiti Kur'an-i kerim. U nastavku ćemo dati skicu toga djela, a na početku bismo obrazložili razloge njegove izuzetne vrijednosti.

Razlozi zbog kojih je nemoguće tumačiti Kur'an bez poznavanja značenja njegovih riječi vežu se za karakter kur'anske Riječi čija su značenja neiscrpiva: Allah dželle šanuhu dao je Svoju Knjigu na arapskom jeziku i učinio da ona - na tom jeziku koji kao da nije ljudski – bude zauvijek neprevaziđeni izazov ljudima i džinima; ona je posljednja u nizu Božijih Objava te, stoga, iz Allahove milosti čovječanstvu, sačuvana od iskrivljavanja i učinjena vječitom uputom i lijekom vjernicima (17, 82), koji razmišljaju i pameti imaju (16, 79 i dr. ajeti).

Njezina više značnost, i/li neobičnost, širina i dubina njezina značenja samo je jedan od aspekata njezina i'džaza, nadnaravnosti i nenadmašnosti. Ta neobična više značnost Kur'ana uvjetovana je nizom faktora, od kojih su najvažniji slijedeći:

1. priroda arapskoga jezika

Arapski je jezik, s jedne strane, bogat u osnovnim riječima, a s druge strane, ima sposobnost izvođenja novih riječi iz osnove i sposobnost da to čini sa sistematičnom pravilnošću. Bogatstvo njegove leksike istovremeno je i semantičko bogatstvo pošto svaku promjenu (u) riječi prati nova značenjska nijansa ili novo, od osnovnog značenja "udaljeno" značenje promijenjene riječi. Čak i vokalski sistem učestvuje u semantičkom bogaćenju: vokalna dužina ima vrijednost samostalnog distinkтивnog obilježja, tj. uvijek je nosilac

odjelitog značenja ili nove nijanse u značenju. Svi daljnji izvori kur'anskog semantičkog kaleidoskopa proističu iz prirode ovoga jezika, a ti su:

2. intuiranje značenja

U arapskom – i drugim semitskim jezicima, na kojima je Uzvišeni objavio mnoštvo Svojih Objava – značenja se intuiraju i do njih se domaća najčešće kontekstom, predznanjem, aluzijama, učestvovanjem u svojevrsnoj “duhovnoj drami” dok se uči Kur'an.

3. derivacija

Derivacija (*iṣtiqaq*) najkarakterističniji je fleksivni postupak u arapskom jeziku, koji također uvjetuje intuiranje značenja. Sujuti je za *iṣtiqaq* rekao da je to proces u kome se “skuplja mnogo značenja iz malo riječi.”¹

4. transpozicija kur'anskih značenja

Sa dolaskom islama, riječi arapskoga jezika koje upotrebljava Kur'an, u novom poimanju Boga i novoj viziji svijeta i čovjeka, transponirane su u novu pojmovnu mrežu. Novi pogled na svijet bitno je promijenio relaciona, srodna značenja arapskih riječi.

5. “djelimični” sinonimi

Arazi imaju izvanrednu sposobnost da s pomoću konkretnog izraze ono što je apstraktno, zbog čega oni u svome jeziku imaju mnogo sinonimije (*teraduf*). Sinonimijom se ostvaruje raskošna leksička izražajnost i unosi stilski živost u jezik. Izolirano značenje

¹ V. njegov *El-Muzhir fi 'ulumi'l-luga we enwa'uha*, Bejrut, bez godine izdanja, 164.

jedne riječi u Kur'anu mijenja se sa promjenom konteksta, a ta promjena konteksta, tzv. *tasrifū'l-bejan*, posebno je svojstvo Allahove Knjige.

6. polisemija ili riječi s prenesenim značenjem

„Čiste“ polisemne riječi (*el-muštereku'l-lafziju*) u Kur'anu su izvrsne metafore.²

7. alegorijski izraz

Ovu stranu Kur'ana mufessiri nazivaju *medžaz*-om i po mnogima od njih, upravo je u medžazu ostvaren i'džaz Kur'ana.³

8. „više lica“

„Više lica“ (*dhu wudžuhin*) Kur'ana je njegovo svojstvo po kome se jedna riječ značenjski „okreće“ na više strana uvijek se javljajući u novom „licu“. Sujuti je, u spomenutom djelu, istakao da je ovo svojstvo „jedan od najvećih aspekata kur'anskoga i'džaza – pošto se jedna riječ izlaže u dvadesetak vidova ili lica, manje ili više, a to se ne može susresti u ljudskom jeziku.“⁴

² Tako npr. riječ *'ajn* u Kur'anu označava: oko, duhovno oko, pogled, izvor, lijep prizor, radost...

³ Nama se čini da su tzv. razlivene metafore ili alegorije kakve su npr. paukova kuća, pješčane dine, ona koja prede i raspreda vlakno, zgrada na podlokanoj ledini, udubina u zidu...najbolji primjeri i'dažske metafore u Kur'anu.

⁴ Tako se iz iz trokonsonantske osnove kh r dž u Kur'anu glagolska imenica *khurudž* javlja u slijedećim „licima“: stvaranje, tj. izvođenje čovjeka; neprekidno Allahovo stvaranje u pojavnom svijetu; davanje i oduzimanje života; smjena dana i noći; proživljenje; dolazak Itsine nakon trajanja zablude; tlačenje Istine od strane zablude; izlazak iz tmina na svjetlo; vraćanje iz svjetla u tmine...

Bio-bibliografski podaci

Podaci o životu Ragiba Isfahanija su skromni. Ne zna se kada je tačno rođen. Živio je u Bagdadu, a njegovo puno ime je Ebu'l-Qasim el-Husejn ibni Muhammed ibni Mufeddal. Pisao je djela iz književnosti, a njegove rasprave o pjesnicima i stilističarima iznose 25 džildova u kojima je donio osnovne biografske podatke o pjesnicima, pjesme, portrete i dr. Od ostalih djela najpoznatija su mu: *Risaletun munebbihetun 'ala fewa'idi'l-Qur'an* – Risala o koristima/smislovima Kur'ana (zagubljena); *Tefdilu'n-neš'etejni we tahsilu's-se'adetejni* - Davanje prednosti odgoju i obrazovanju i ishod dviju sreća (štampano u Bejrutu 1319.); *El-Akhlaq; Edebu'-šatrandži* – Kultura igranja šaha; *Efaninu'l-belaga* - Grane stilistike; *Tahqiqu'l-bejan* - Ispitivanje stila (zbir tekstova iz filozofije, akaida, ahlaka, jezika, pisma...); *Kitabu fi't-tefsir* – Kitab o tefsiru (nedovršeno; smatra se da se Bejdawi uglavnom oslanjao na ovaj tefsir); *Kitabu'dh-dheri'ati ila mekarimi's-šeri'ati* – Kitab kojim se dolazi do plemenitih svojstava šeriata (navodi ga Gazzali, ali i mnogi drugi gnostici); *Muqaddimetu li tefsiri'l-Qur'an* – Uvod u tumačenje Kur'ana (štampan u Kairu); u uvodu svoga *Mu'džema...* Isfahani navodi da u rukopisu ima djelo s naslovom *El-Elfazu'l-muteradife 'ale'l-me'ani'l-wahidi we ma bejnehuma mine'l-furuqi'l-gamida* – Sinonimne riječi jednog značenja i zamršene vrste među njima.

Sva ova djela svjedoče o dalekosežnosti njegove misli, šrokom obrazovanju, brojnim disciplinama kojima se bavio, izuzetnom poznavanju arapskoga jezika i kulture i, unutar toga kruga, poznavanju Allahove dž.š. Knjige. Na Ahiret je preselio 503. h. – 1108.

Način komponiranja Rječnika

Svoj je Rječnik neobičnih riječi u Kur'anu Isfahani sačinio po redoslijedu alfabetu arapskoga jezika (*fi't-tertibi elifba'iji*), slijedeći zatim princip trokonsonantske osnove riječi: fa'u'l-fi'li we 'ajnuhu fe lamuhu – tako da, kada prethodno uspostavi korijen riječi, slijedi i njezin kraj. Nearapske riječi svrstao je na isti, korijenski način kao da su arapske, a na isti je način postupio sa četvrekonsonantskim i riješima sa tešdidom.

Unutar gotovo svake rječničke jedinice navodi sve ajete u kojima se dotična riječ nalazi u svim svojim oblicima sinonimije i derivacije. Osim ajeta, navodi i hadise u kojima se nalazi ta riječ ili koji tu riječ objašnjavaju, a onda i stihove sa istim ciljem.

Isfahanijev *Mu'džem* ... objavljivao se sa više naslova: *Mufredat fi garibi'l-Qur'an*, *El-Garibu fi mufredati'l-Qur'an*, *Mufredatu elfazi'l-Qur'an*.

El-'arebijje – el-'urube – el-Qur'an

Kako god ga budemo nazvali, ovo djelo sigurno spada u jedno od najpoznatijih leksikografskih djela o Kur'anu, a ima mišljenja da je ono i izvjesni preteča u semantičkim istraživanjima Kur'ana i arapskoga jezika. Naime, Kur'an je neraskidivo povezan sa arapskim jezikom (*el-'arebijje*) i sa arapskim porijekлом (*el-'urube*), za šta arapski jezikoslovci kao argument uzimaju kur'anske ajete iz sura Jusuf, 2 i El-Ahqaf, 12 u kojima se ističe da je Kur'an objavljen na jasnom/stilskom arapskom jeziku. Pa čak je i ime ovog naroda, *el-'areb*, prema legendarnom Ibni Khaldunu, izvedeno iz glagola *e'arebe* – dobro razjasniti. Kaže znameniti autor Muqaddime: "Arapi su se oduvijek odlikovali nad drugim narodima svojim moćima da jasno i lijepo izraze svoju misao, da budu rječiti u govoru i inventivni u jeziku, zbog čega su i dobili ime izvedeno iz lijepog i jasnog izražavanja svojih misli."⁵ A kriterij za identifikaciju *el-'arebijje* nalazi se u poznatom hadisu: "Niko od vas nije Arap po ocu ili majci već po jeziku, pa ko god govori arapskim jezikom, on je Arap!"

Leksemi arapskog jezika i sememi Kur'ana

Isfahani svoj Rječnik gradi od leksema, jezičkih znakova koji žive izvan teksta, recimo u svakodnevnom životu Arapa te u njihovom pjesništvu, i semema, jezičkih znakova aktualiziranih u nekom

⁵ Navedeno prema Uvodniku Nedima Mer'ašlija u Isfahanijev *Mu'džemu mufredati elfazi'l-Qur'an*, Bejrut, bez godine izd.

kontekstu, u ovom slučaju – u kontekstu Kur'ana. Isfahani, rođen daleko od arapske postojbine, u gradu koji je nazvan "Nisfu džihan – Pola Svijeta," u jednom od najljepših gradova Svijeta u kome i danas postoje drevne medrese i u kojima je Ragib, prema mišljenju Perzijanaca, učio, odlučio je da istraži **značenja** neobičnih a, uglavnom, frekventnih riječi u Allahovoј Knjizi. Te se riječi u '*ulumu'l-Qur'an* – u nazivaju *garib*, pl. *gara'ib*, i spadaju u ona "teška mjesta" (*muškil*) Kur'ana. U njih spadaju ne samo neobične, nejasne, zagonetne i značenjski višeslojne riječi (tzv. *hapax legomenon*) već i strane riječi, dijalektalizmi i beduinski arhaizmi.

Isfahanijevi prethodnici – istraživači garib - riječi

Ragib Isfahani se javio na kraju jedne dugovjeke tradicije istraživanja značenja (*ma'na* pl. *me'ani*) Kur'ana. Prvi začeci toga istraživanja ujedno su prvi začeci tefsira, ponekad nazvani "arapskim prijevodima" Kur'ana; to su ona "leksikografska umetanja" između teksta Kur'ana, umetanja koja jednoj "teškoj" riječi dodaju njezine sinonime, a tumačenje značenja takvih riječi najčešće se pripisuje "ocu tefsira" Ibni 'Abbasu (preselio 65. h. - 687.).⁶ U trećem ili četvrtom stoljeću po Hidžri nastao je jedan takav "arapski prijevod" Kur'ana, poznato djelo *Tenwiru'l-miqbas fi tefsir Ibni 'Abbas*, koje je de facto Ibni 'Abbasov tefsir, a najčešće se pripisuje jezikoslovcu El-Firuzabadiju (preselio 817. – 1415.).

Slijedeći semantičar Kur'an bijaše Ibni Qutejbe (preselio 276. – 889.) koji je, u djelu pod naslovom *Tefsiru garibi'l-Qur'an*, obradio četrdeset *garib* – riječi idući od sure do sure.

U četvrtom stoljeću po Hidžri leksikografiju pa, time, i semantiku Kur'ana obilježio je Es- Sidžistani (preselio 330. – 942.) svojim djelom *Nuzhatu'l-qulub fi garibi'l-Qur'an*, prvi rječnik Kur'ana komponiran prema alfabetском principu prvog slova riječi te, zatim,

⁶ Dva pregledna rada o semantičkim istraživanjima Kur'ana i njegovoj leksikografiji na bosanskom jeziku data su u knjizi "Semantika Kur'ana" koju je priredio prof. dr. Enes Karić (Sarajevo, 1998.); istoimeni uvodnik prof. Karića i: Andrew Rippin, *Leksikografski tekstovi i Kur'an*.

prema principu njihova javljanja u tekstu Kur'ana. Uz ajete, Sidžistani donosi i primjere iz pjesništva.

Sidžistani je, ustvari, naslijednik jednog ranijeg semantičara Kur'ana, uz Ibni 'Abbasa vjerovatnog začetnika ove vrste istraživanja, Ebu 'Ubejdea (preselio 228. – 824.), koji je napisao djelo *Medžazu'l-Qur'an*, djelo u kome ne izučava – kako bi se pomislilo iz njegova naziva – alegorijsku stranu kur'anske Riječi već njezino značenje. Ebu 'Ubejde daje značenje samo **odabranih** riječi ili fraza Kur'ana slijedeći redoslijed sura.

Wudžuh we neza'ir

Uporedo s *garib*-rijecima, rani semantičari Kur'ana otkrili su još dvije vrste riječi, odn. dva nova svojstva kur'anskoga izraza koji su u bliskoj vezi sa *muškil* i *garib*- rijecima. Riječ je o *wudžuh*- u i *neza'ir*- u Kur'ana.

Prva od njih označava više aspekata ili smislova (*wedžh* pl. *wudžuh* - aspekt, strana, lice...) nekih, a možda i svih kur'anskih riječi, a druga označava njihove značenjske analogije ili paralele.

Prvi poznati istraživač ovog svojstva kur'anske Riječi bijaše Mukatil ibni Sulejman (preselio 150.-765.) koji je napisao dva djela iz ove oblasti: *Kitabu'l-wudžuh we'n-neza'ir* i *El-Ešbah we'n-neza'ir*, u kojima je obradio 186 kur'anskih riječi sa više smislova i analogija, i to u nekom pojmovnom redoslijedu.

Već spomenuti Ibni Qutejbe napisao je *Te'wilu muškili'l-Qur'an* u kome je obradio riječi *wudžuh*- vrste.

Mukatilovo djelo nastavio je ili proširio Ed-Damegani (preselio 478. – 1085.), koji je napisao *Islahu'l-wudžuh we'n-neza'iri fi'l-Qur'ani'l-kerim*.

Zatim slijede: Ibnu'l-Džewzi (preselio 597. – 1200.) sa svojim djelom *Nuzhatu'l-'ujuni'n-nawaziri fi 'ilmil-wudžuh we'n-neza'ir*, gdje su riječi date po tertibu elifba'iju, a broj wudžuha određene riječi dat je numerički, i Er-Rummani (preselio 386. – 996.), koji u svome djelu *Nukat fi i'džazi'l-Qur'an*, umjesto ova dva, koristi termin *tedžanus* koji,

prema njegovom mišljenju, predstavlja jednu od estetskih strana Kur'ana i označava riječi "potpune sličnosti" ili identične riječi sa različitim značenjima, i "slične riječi" koje imaju samo isti korijen, ali se taj korijen koristi da bi se njime domašilo do različitih značenja riječi.⁷

Ez-Zerkeši (preselio početkom 9. st. po H. – 1391.) i Es-Sujuti (preselio 1505. po Miladu) drukčije gledaju na *wudžuh* i *neza'ir* Kur'ana. Prvo, ta su dva pojma sasvim različiti, i drugo, *neza'ir* su riječi koje imaju samo jedno značenje dok *wudžuh* - riječi imaju više značenja.⁸

Osim Isfahanijeva Uvodnika u njegov "Mu'džem...", ovdje ogledno donosimo prijevod početnih jedinica toga svojevrsnog kur'anskog leksikona i onih jedinica za koje nam se činilo da ih je – s obzirom na razumijevanje Kur'ana i literaturu o njemu u nas – neophodno semantički detaljnije analizirati.

AUTOROV UVODNIK

U ime Allaha, svemu Dobročinitelju, Milostivog. Neka je hvala i pohvala Allahu, Stvoritelju – Obdržavatelju – Skrbniku – Gospodaru svih svjetova; salavat-i selam na njegova vjerovjesnika Muhammeda i na svu njegovu porodicu. Šejh Ebu'l-Qasim el-Husejn ibni Muhammed ibni'l-Mufeddal er-Ragib – Allah mu se smilovao – rekao je: Molim Allaha da nam podari od Sebe svjetlost koja će nam osvijetliti dobro i зло u njihovim izgledima i kojom ćemo spoznati Istinu i zabludu u njihovim suštinama – sve dok ne budemo od onih koji žureći idu sa svojim svjetlima ispred sebe i u svojim desnim rukama i od onih koje je On, Uzvišeni, opisao ovim svojim riječma: *On*

⁷ Kao primjer riječi "potpune sličnosti" Rummani uzima i glagol *i'tede* koji označava i "vanjski napad" i "odgovarajuću silu"; različita značenja uvjetovana su različitošću konteksta u kojima se ovaj glagol nalazi.

⁸ Za riječ *huda* Zerkeši iznalazi 17 *wudžuh*-a.

uliva smirenost u srca vjernika (48, 4) i : *Njima je On u srca njihova vjerovanje usadio i svjetлом Svojim ih osnažio* (58, 22).

Već sam u risali u kojoj se osvrćem na koristi Kur'ana naveo da Allah dželle šanuhu, kako god je sa našim Vjerovjesnikom učinio poslanstvo završenim i kako god je Svoje propise u šeri'atu učinio takvima da oni uklanaju ranije propise i da su usavršeni i upotpunjeni – o čemu kaže: *Danas sam vam usavršio vjeru vašu i upotpunio prema vama Svoje blagodati i zadovoljan sam da vam islam bude vjera* (5, 3), tako isto je Svoju Knjigu, koju je spustio Svome Vjerovjesniku sa Plemenitih Visina, učinio takvom da ona sadrži plodove Njegovih Knjiga koje su joj prethodile od kada postoje narodi i na što On upozorava ovim Svojim riječima: *od Allaha Poslanik koji čita Listove čiste, u kojima su Knjige drevne dragocjene* (98, 2-3). Isto tako, On je učinio da ova Knjiga, Kur'an, kao jednu od svojih mudžiza, ima svojstvo da je obimom malehna, ali svojim značenjima obuhvata mnogo, toliko da ograničeni ljudski razum ne može da pobroji ta značenja niti se ona ići na ovom svijetu mogu domisliti, na što Uzvišeni ukazuje ovim Svojim riječima: *Da su sva stabla na Zemlji pisaljke, a da se u more, kad presahne, ulije još sedam mora, ne bi se ispisale Allahove riječi; Allah je uistinu silan i mudar* (31, 27).

Pjesnik kaže da je Kur'an

*poput mladog Mjeseca: kad ga razgledaš, vidiš kako tvoje oči vodi
blistavoj svjetlosti, /
i poput Sunca u zenitu: njegova svjetlost prekriva zemlje od
mašrika do magriba. //*

Međutim, ljepote kur'anske svjetlosti mogu se jasno vidjeti samo očišćenim duhovnim očima, a njegove najbolje plodove mogu uzbrati samo ruke čiste, koristi od njega dosežu samo duše neokaljane, kao što On jasno kaže kada govori o tome ko može dosezati do Kur'ana: *on je, zaista, Kur'an plemeniti / u Knjizi brižljivo čuvanoj - / dodirnuti ga smiju samo oni koji su čisti* (56, 77-79), a kada govori o slušateljima Kur'ana, kaže: *Reci: "On je vjernicima uputstvo i lijek. A oni koji neće da vjeruju – i gluhi su i slijepi, kao da se iz daleka mjesta dozivaju* (41, 44).

Takoder sam pripomenuo da, baška što meleki, koji donose berićet, ne ulaze u kuću u kojoj se nalazi slika ili pas, tako isto u srce u kome se nalaze oholost i pohlepa neće ući smirenost koju donose kur'anske poruke jer – ružno je za ružno, ukusno je za ukusno!

U istoj risali ukazao sam na kakvoču sticanja povećanja do kojeg se uspinje onaj koji stiče na deredžama spoznaje sve dok svojom spoznajom ne dostigne ono što je najudaljenije za ljudske moći, da dokuči kur'anske propise i njegovu mudrost i s pomoću Allahove Knjige dospije do carstava nebesa i Zemlje i uvjeri se da je Kur'an Allahov govor, kao što je to sticanje Uzvišeni opisao Svojim riječima: *u ovoj Knjizi Mi nismo ništa izostavili* (6, 38). Allah je učinio da svako bude daleko od Njegove upute sve dok ne dostigne ovu uglednu deredžu, a nijednog čovjeka neće nikо uputiti ako ga Allah ne uputi – kao što je rekao Svome Vjerovjesniku – *sallallahu alejhi we selleme :- Ti, doista, ne možeš uputiti na Pravi Put onoga koga ti želiš da uputiš, - Allah ukazuje na Pravi Put onome kome On hoće* (28, 56).

I pripomenuo sam da je prvo što se traži kada se radi na 'ulumu'l-Qur'an – nauke o riječi. Neke od tih nauka identificiraju pojedine riječi, a dosezanje do značenja pojedinih riječi Kur'ana u njihovoј biti jedno je od prvih pomagala za onoga ko želi da dokuči značenje određene riječi – kao što je proučavanje čerpiča u njegovoј biti jedno od prvih pomagala za onoga ko želi da gradi.

Ovo proučavanje značenja riječi ne koristi samo u nauci o Kur'anu nego je korisno i u svim naukama o šeri'atu, premda je leksika Kur'ana jezgro i ekstrakt arapskoga govora, posrednik i najvredniji njegov dio; otuda je njezino proučavanje oslonac u istraživanjima propisa i mudrosti koje vrše fakihi i sudije; to piscima i govornicima pomaže da budu vječtiji kada nižu stihove i pišu ili drže govore. Riječi koje se granaju ili koje se izvode iz drugih riječi ubrajaju se u ovo proučavanje; one su kao neki dodatak, poput kore i koštice u najukusnijim plodovima i poput pljeve i slame koje su dodatak jezgru pšenice.

Ja sam se, prilikom pisanja ove iscrpne knjige, potčinio Allahu dž. š.; u ovoj knjizi se nalaze pojedine riječi Kur'ana nanizane po arapskoj abecedi; počeli smo od onoga što stoji na početku, od elifa, zatim od ba'a, prema rasporedu harfova u rječniku u kome su najprije

stavljeni riječi po korijenskim harfovima bez njihovih dodataka, a onda su stavljeni znakovi koji u sebi imaju veze između gradbenih i izvedenih riječi, pri čemu se uzela u obzir opširnost ove knjige. Razmišljam o pravilima koja upućuju na identifikaciju veza među riječima, o čemu sam pisao u risali koju sam mahsuz uradio u vezi sa ovom temom. U naslanjanju na ono što sam precizirao u ovoj oblasti ima zadovoljstva zbog njezine klasifikacije: *Nadmećite se da u Gospodara svoga zaslužite oprost* (57, 21); neka nam Allah dž.š. olakša put do toga oprosta.

Ako Bog da, otpremit ću ovu knjigu i zaželjeti joj dug život, knjigu koja upoznaje sa identifikacijom sinonimnih riječi sa jednim značenjem i sa onim zamršenim razlikama među njima; posebnosti svake konstatacije upoznaju se sinonimnim riječima bez njihovih drugih sličnih riječi; npr. nekad se upotrijebi *qalb*, drugi put *fu'ad*, treći put *sadr* (što su sinonimi za srce – op.prev.); ponekad Uzvišeni, kada govori o kraju naroda u Svojim kazivanjima, upotrijebi: *Inne fi dhaalike leaajaatin li qawmin ju'minuun – To su, zaista, dokazi ljudima koji budu vjerovali* (16, 79), ponekad: *li qawmin jetekekkeruun – koji razmišljaju*, ponekad: *li qawmin ja'lemuun – koji znaju*, ponekad: *li qawmin jefqahuun – koji razumiju*, ponekad: *li uli'l-ebsaar – koji gledaju duhovnim očima*, ponekad: *li dhii hidžr – za onoga ko je pametan*, a ponekad: *li uli'n-nuhaa – za one koji pameti imaju*. U ovo se isto tako ubraja, tj. da je u istoj klasi, i onaj ko ne potvrđuje Istinu i ne uništava laž, zatim se podrazumijeva da se *el-hamdu lillaah* tumači riječima *eš-šukru lillaah; laa rejbe fihi* tumači se sa *la šekke fihi* – tako da je tumačenje Kur'ana podmirivanje njegova tibjana – objašnjenja za sve.

Da nam Dragi Allah podari pomoć koja će nas pokretati i bogobojaznost koja će nas voditi, da se okoristimo onim što je najdostojnije i učini nam ga pomagalom kojim ćemo postići povećanu opskrbu opisanu ovim Njegovim riječima: *we tezewweduu fe inne khajre'z-zaadi't-taqwaa – A najbolja opskrba je bogobojaznost* (2, 197).

ELIF

U pogledu značenja, elifi dolaze na tri mesta: na početku, u sredini i na kraju iskaza.

Ima više primjera kada elif dolazi na početku iskaza.

Prvi primjer: *elifu'l-istikhbari*, elif kojim se obavještava o nečemu; njegovo pojašnjenje obavještenjem nadilazi pojašnjenje sadržano u pitanju onda kada je to pitanje općenito.

Ostali primjeri su: elifi kojima se nešto poriče (*inkar*), grdi (*tebkit*), opovrgava (*nef*) i izjednačava (*teswije*).

Kad je riječ o izražavanju pitanja elifom, evo primjera: *E tedžalu fihaa men jufsidi fihaa – Zar ćeš na zemljii učiniti namjesnikom onoga koji će nered na njoj činiti...?* (2, 30). Što se tiče grđenja, ono može biti upućeno onome ko se oslovljava ili nekom drugom, npr.: ...*e dhhebtum tajjibaatikum fi hajaatikumu'd-dun-ja* – “Vi ste u svom životu na Zemljii sve svoje naslade iskoristili i u njima uživali,...” (46, 20); ...*e ttiekhadhtum 'indellahi 'ahda* – “Da li ste o tome dobili od Allaha obećanje?”... (2, 80); *aal-aane we qad 'asajte qablu* – “Zar sada, a prije si neposlušan bio...?!” (10, 91); *e fe'in maate ew qutile...* – Ako bi Muhammed umro ili ubijen bio, (zar biste se stopama svojim vratili)? (3, 144); *e fe'in mitte fehumu'l-khaaliduun* – ako ti umrešš, zar će oni dobijeka živjeti? (21, 34); *e kaane li'n-naasi 'adžebaa* – Zar je čudno ljudima (što Mi objavljujemo jednom između njih)? (10, 2); *aa dhdhekerejni emi'l-unthejejni ...* – “Da li je On zabranio mužjake ili ženke...? ” (6, 143).

Elif kojim se izražava izjednačavanje, svejednost: ...*sewaa'un 'alejnaa e džezi'naa em sabernaa* – Žalili se mi ili trpjeli, svejedno nam je (14, 21); ...*sewaa'un 'alejhim e endhertehum em lem tundirhum laa ju'minuun* – (Onima koji neće da vjeruju) doista je svejedno opominjao ih ti ili ih ne opominjao... (2, 6).

Kada se ovaj elif nađe radi toga da bi se njime nešto potvrdilo, on se javlja u obliku opovrgavanja (*nefjen*), kao npr.: *E kharedže hadhe'l-lafzu? – Nije li on izveo ovu riječ?* : (formalnogramatički) opovrgava se izvođenje mada je pitanje i postavljeno da bi se potvrdilo izvođenje te riječi, što se implicitno otkriva u navedenoj rečenici. A

kada se on nađe u poziciji kojom se nešto opovrgava (*ithbaten*), ovim elifom se tada nešto potvrđuje, jer se on tada sa tim potvrđivanjem premeće u opovrgavanje, a iz jednog i drugog proističe potvrđivanje, kao npr.: *E lestu bi Rabbikum?!* – *Zar Ja nisam Stvoritelj i Gospodar vaš?*! (7, 172); *E lejsellaahu bi ahkemi'l- haakimiin?!* – *Zar Allah nije sudija najpravedniji?*! (95, 8); *E we lem jerew ennaa ne'ti'l- erda nenqusuhaa min atraafihaa?!* – *Zar oni ne vide da im Mi Zemlju sužavamo umanjujući joj pogranicne oblasti?*! (13, 41); *E we lem te'tihim bejjine?!* – “*Zašto nam ne donese kakvo čudo?!*” (20, 133); *E we laa jerewne...?!* – *Zar oni ne vide...?!* (9, 126); *E we lem nu'ammirkum?!* – *A zar vas nismo ostavili da živite dovoljno dugo?!* (35, 37).

Drugi primjer: elif u funkciji izvjestitelja o samom sebi, kao npr.: *Esme'u we ubsiru – Slušam i gledam.*

Treći primjer: elif u funkciji izričitog zapovjednog načina(?), kao npr.: *Enzil 'alejnaa maa'ideten mine's- semaa'* – “*Spusti nam s neba sofru ...!*” (5, 114); *-bni lii 'indeke bejten fi'l* – dženne – “*(Gospodaru moj), sagradi mi kod Sebe kuću u džennetu!*” (66, 11) i slični primjeri.

Četvrti primjer: elif sa određenim članom (*lamu't- ta'rif*), kao npr.: *el – 'aalemiin – svjetova.*

Peti primjer: elif dozivanja (*elifu'n – nida'*), kao npr.: *E Zejdu – Zejde, odn. Jaa Zejdu – O, Zejde.*

Elif u sredini riječi: To je elif kojim se označava ženski rod kao i elif u nekim množinama, kao npr. *muslimaatin – muslimanke* (u akuzativu – op. prev.) ili *mesaakiin – stanovnike, stanovnika.*

Elif na kraju riječi: To je elif za označavanje nekih imenica ženskog roda, kao npr.: *fi hublaa – u trudnici* ili *fi bejdaa' – u bijeloj pšenici; u sretnim danima i sl.* Zatim elif kojim se označava spojena lična zamjenica dvojine, kao npr.: *Idhhebaa – Idite vas dvojica!* Isto tako, elif koji dolazi na kraju nekih ajeta iste uzastopne forme radi rimovnog završetka, kao npr.: *we tezunnuune billaahi'z- zunnuunaa – ...i kad ste o Allahu svašta pomišljali* (33, 10); *fe edalluune's- sebilala – ... pa su nas oni s Pravog Puta odveli* (33, 67) - s tim da se ova vrsta elifa

nije našla na ovim mjestima radi intenziviranja značenja nego radi njezina što ljepšeg oblika.

Aamiin : izgovara se sa dužinom i skraćenim sloganom; to je glagolska imenica (*ismun li'l - fi'li*), kao npr. kad se kaže *sah - ušuti* ili *mehhe - stani i sl.* (blago obraćanje devi). Hasan smatra da ova riječ znači: *Odazovi se*, a onaj ko izgovori amin osjeća se sigurnim, zaštićenim. Također se smatra da je ova imenica jedno od imena Allaha dželle šanuhu. Ebu 'Alij el - Fesewijj kaže: Onaj ko izgovori amin u toj riječi podrazumijeva Allaha dželle šanuhu zato što ona znači: Odazovi se. – U riječima Uzvišenog: *Emmen huwe qaanitun aanaa'e'l-lejli - Da li je onaj koji u noćnim časovima u molitvi vrijeme provodi...?* (39, 9) podrazumijeva se *em men*, a čita se *emmen*, ali ni jedno ni drugo nije iz ovog čanka (tj. nije povezano sa riječju *aamiin* – op. prev.).

Eb - nešto što je pripravljeno za nešto. Riječi su Uzvišenog: *we faakiheten we ebbaa -... i voće i pića,...* (80, 31). *El-ebbu*: čaira spremna za napasanje i koševinu; *ebbe* – pripremiti nešto za neku svrhu, tj. pripremiti čairu za koševinu; *odatle i ibaabe i ibaab* – priprema. *Ebbe ilaa wetanihi - Ići svojoj domovini* - kada se žudi za njom i kada se je odlučno da se do nje stigne. Isto tako se kaže za sablju *ebbe li sejfihi* kada je njezin vlasnik pripremi za izvlačenje. *Ibbaan* – početak (na oblik *fi'laan*), a to je vrijeme pripremljeno za posao ili nečiji dolazak.

Ebed – vječnost. Uzvišeni kaže: ... *khaalidiine fiihaa ebedaa* – (*džennetske bašće*) *u kojima će oni vječno boraviti* (98, 8). *El - ebed* - oznaka za dužinu vremena koje je toliko dugo da se ne može odijeliti kao što se dijele vremenski periodi. Za neki vremenski period se može reći: Doba toga i toga, ali se za *ebed* tako ne može reći. Suština je ove riječi u tome da se ona ne može staviti u dvojinu ili množinu onda kada se predočava ono što naposljetku ostane u vječnosti, što joj se prisajedini pa se udvostruči, ali se zato može reći *aabaad* – vječnosti (množ. u ar., ne i u bos. – op. prev.), i to u skladu sa specificiranjem onoga što te vječnosti obuhvataju – isto kao što se specificira ime

jedne vrste u njezinoj obuhvatnosti, pa se onda to ime može staviti u dvojinu ili množinu. Stoga neki misle da je *aabaad* novostvorena arapska riječ, ali da ona ne potječe iz čistog arapskog jezika. Kaže se: *ebedun*, *ubdun* i *ebiidun*, što znači *da'a'imun* – zauvijek, ali su prve riječi jače po značenju. *Te'ebbedeš* - šeju – Nešto je opustjelo, tj. ostavljeno je vječnosti; to se ovako izražava pošto je to nešto ostavljeno dugo vremena. *El -Aabide* – podivljala krava; *awaabid* – zvijeri ; *te'ebbede'l- be'iiru* – devac je podivljao pa postao kao divlja životinja; *te'ebbede* ili *ebede wedžhu fulaanin* - lice tog i tog je podivljalo, tj. tog i tog je uhvatila srdžba.

Ebeq – bježanje, sakrivanje. Allah dželle šanuhu kaže: *Idh ebeqa ile'l-fulki'l-mešhuun – I on* (Junus, alejhi's-selam – op. prev.) *pobježe na jednu lađu prepunu* (37, 140). Kaže se: *Ebiqa'l -'abdu* – Rob je pobjegao; *je'bequ, ibaaqan* – odbjeći, bijeg, skrivanje; a *ebiqa je' biqū* isto je što i *idhaa herebe* - kada neko pobegne. *'Abdun 'aabiqun* je odbjegli rob; množina od toga je *'ubbaaq*. *Te' ebbeqa'r-redžulu* ima slično značenje kao i *istitaar*, pokrivanje, skrivanje. Pjesnik kaže: *Qad uhkimet hakemaati'l-qiddi we'l-ebeqaa* – Obuzdani su đemovi kožnog remena i lana. – Ovdje je *ebeq qinneb*, konoplja, kudjelja.

Ibil - deve. Allah dželle šanuhu kaže: *We mine'l-'ibili – thnejni – (Da li je On zabranio)... par kamila...* (6, 144). *Ibil* označava mnogo deva ili devaca, a ne jednu devu ili jednog devca. Kad Uzvišeni kaže: *Efelaa jenzuruune 'ile'l-'ibili kejfe khuliqat – Pa zašto oni ne pogledaju deve – kako su stvorene?!* (88, 17), time bi se moglo misliti na oblake, ali ako bi ovo bilo ispravno, to bi moglo biti samo u poređenju oblaka i deva, odn. jednog stanja sa drugim (vjerovatno po zajedničkoj osobini visine – op. prev.). *Ebele'l-wahšiju* – Zvijer je odlutala; *je' bilu 'ubuulen - napasti stado; ebele eblen* – odvesti deve na ispašu, tj. odvojiti ih od vode?. Isto tako se kaže: *Te'ebbele'r-redžulu 'an 'imretihi* – čovjek se odvojio od žene - kada napusti njezinu blizinu, a *ebile'r-redžulu* - označava čovjeka koji uzgaja mnogo deva. Taj i taj je *bulu* znači: Taj i taj se ne može učvrstiti na devi kada je uzjaši. *Redžulun 'aabilun* je čovjek koji ima mnogo deva, ali *ebilun* je čovjek koji u lijepom položaju jaše na devi. *Ibilun* – mnogobrojne deve; *el - 'ibaale* – naramak drva,

mnoštvo kao i u prethodnoj riječi. Uzvišeni kaže: *We ersele 'alejhim tajren ebaabiil – I protiv njih jata ptica poslao* (105, 3), tj. skupine poput stada deva. Jedna deva - *ebiil*.

E l k (*eleke – izvijestiti, poslati pismo, poslati obavijest, spremi*) : **el-mela'ike, melek** – imaju korijen u *me'lek*, a smatra se da je to izokrenuti oblik od *mel'ek*, tako da je *me'lek, me'leke, 'uluuk* – poslanica, ono što je (ot) poslano; odatle: *eliknii – pošalji me*, tj. *eblighu risaletii – dostavi mu moju poruku*; **el-mela'ike** dolazi na isti oblik u jednini i množini; Uzvišeni kaže: *Allahu jastafii mine'l-mela'iketi rusulaa – Allah odabire poslanike među melekima* (22, 75); Khalil kaže: *el-mela'ike* je poslanica zato što se njome usmeno prenosi njihov govor; konj grize (*je'luku, ja'liku*) uzdu.

E l h (*elehe – obožavati, pružiti utočište, zaštititi*) : **Allah** – smatra se da je korijen ovog imena *ilah*, ali je hemze ukinuto pa je na njegovo mjesto došao elif, pa lam, i to se odnosi samo na Stvoritelja Uzvišenoga i samo se On ovim imenom imenuje; Uzvišeni kaže: *Hel ta'lemu lehu semijaa – Znaš li da ime Njegovo ima iko* (19, 65); *ilah* – to su ime dali svemu što oni obožavaju pa tako su Sunce nazivali *ilahe* uzimajući samo njega za svoje božanstvo; *elehe je'lehu* znači *'abede – obožavati*, a kaže se i *te'ellehe*, pa je *el-ilahu* onaj ko se obožava; kaže se: *huwe men elihe*, tj. *tehajjere - on je onaj koji se zbunio, začudio ili zapanjio*; ovaj naziv upućuje na ono što je rekao emiru'l-mu'minin: "Zamori sve osim Njegova svojstva koje je ukras svih svojstava i ovdje ti je džaba mijenjati jezike!" te zato se čovjek, ako razmišlja o Njegovim svojstvima, zbuni i zato se prenosi (da je Poslanik a.s. rekao): "Razmišljajte o Allahovim blagodatima, a ne razmišljajte o Allahu!" – Smatra se da ova imenica potječe od *wilaah*, gdje je umjesto wawa došlo hemze, a ovo je naziv za sve što je stvoreno a zadivi, oduševi i sl., za sve što je samo – potčinjeno, npr. ogromna nebeska tijela ili životinje kao i za ono što je potčinjeno dragovoljno kao npr. neki ljudi, i s tim u vezi neki mudri ljudi kažu: Allah je drag svemu, našto upućuju ove Njegove riječi: ... *i ne postoji ništa što Ga ne veliča, ali vi ne razumijete veličanje njihovo* (17, 44). – Smatra se da je korijen ove imenice *laahe jeluuuhu lijaahen*, tj. *ihtedžebe – biti skriven*,

pa kažu da na ovo upućuju riječi Uzvišenoga: *Pogledi do Njega ne mogu doprijeti, a On do pogleda dopire* (6, 103), a na ovo aludira i riječ-svojstvo *Baatin – Skriveni, Unutarnji* u Njegovim riječima: ... *we'z-Zaahiru we'l-Baatinu – Vidljivi i Nevidljivi* (57, 3); pravo značenje riječi *ilaah* je da ona ne može biti u množini pošto se niko osim Njega ne može obožavati, ali Arabljanii su imali takvo vjerovanje po kome su svoja božanstva mogli sakupiti pa su ih zvali *el-aalihe*; Uzvišeni kaže: *Em lehum aalihetun temne'uhum min duuninaa – Zar će ih njihova božanstva, a ne Mi odbraniti* (21, 43); ...*we jedhereke we aalihetek – i da tebe i božanstva tvoja napusti* (7, 127), što se čita i kao *ilaahetek*, tj. *'ibaadetek- tvoja božanstva; welaahi Ente*, tj. *lillaahi*, gdje je izostavljen jedan od dva lama; *allaahumme* – ima, smatra se, značenje: *ja Allahu – o, Allahu*, gdje je umjesto jeta na početku stavljeno dva mima na kraju, a ovo se odnosi samo na dovu Dragom Allahu; smatra se da ovo podrazumijeva: *jaa Allahu aamennaa bi khajr – o, Allahu, potvrди da će biti dobro*, što je fraza u kojoj se moli da to dobro što prije dođe.

B r k (bereke – kleknuti, stalno kišu izljevati); osnovno značenje riječi *el-berk* je prsa deve iako se upotrebljava i za nešto drugo; kaže se i *birke*; *a bereke'l-be'iiru elqaa rukebehu* znači: deva je kleknula i zbacila jahaća. –Isto tako, ova riječ nosi značenje neprolaznosti, ostajanja; kaže se: *ibterekuu fil-harbi* – dosl. borili su se klečeći u borbi, tj. *bili su ustrajni i nisu se micali sa poprišta borbe*; *berekaa'u'l -harbi i buruuka'uhaa označava mjesto koje heroji ne napuštaju*; *ibtereketi'd-daabbe* - životinja je stala kao u sjedećem položaju; *rezervoar vode* naziva se *birke*, a *bereke* je dugotrajnost Božijeg dobra u nečemu; Uzvišeni kaže: ...*lefetahnaa 'alejhim berakaatin mine'-sema'a'i we'l-'erd – mi bismo im blagoslove i s neba i iz zemlje slali* (7, 96); zato se zbog dugotrajnosti dobra u vodi koja dugo stoji u njemu za rezervoar kaže *birke*, a *el-mubaarek* je sve u čemu se nalazi to, Allahovo dželle šanuhu dobro, što se vidi iz Njegovih riječi: *Haadha dhikrun mubaarekun enzelnaahu – A i ovaj Kur'an je blagoslovljena pouka koju objavljujemo* (21, 50) što potvrđava da je nešto krcato Allahovim dž. š. dobrima. On također kaže: *Kitaabun enzelnaahu ilejke mubaarekun... Knjiga koju ti objavljujemo blagoslovljena je* (38, 29); *we dže'alenii mubaareken – i učinit će me, gdje god budem, blagoslovljenim* (19, 31) tj. dat će mi mjesto ili

poziciju Allahovih dž. š. dobara; također kaže Uzvišeni: *Mi smo počeli da Kur'an u Blagoslovljenoj noći (fi' lejletin mubaareketin) objavljujemo* (44, 3); "Gospodaru moj, iskrcaj me na blagoslovljeno mjesto (munzelen mubaareken)" (23, 29) tj. gdje god se nalaze Allahove dž. š. blagodati; pa još kaže Uzvišeni: *Mi s neba vodu spuštamo kao blagoslov (ma'en mubaareken)* (50, 9), a na bereket vode ukazuje se u ajetima: *Zar ne vidiš da Allah spušta s neba kišu pa je u izvore u zemlji razvodi, a onda pomoću raznobojno bilje izvodi* (39, 21); *Mi s neba s mjerom kišu spuštamo, i u zemlji je zadržavamo...* (23, 18), a pošto Allahovo dž. š. dobro izvire odsvakle, ono se ne može iscrpsti na taj način da bi se moglo pobrojiti ili da bi se moglo umanjiti; kaže se za sve u čemu se očituje nevidljivo obilje da je to mubarek, mubareći, a da je u njemu berićet. – Na ovo povećanje ili obilje (zijade) upućuje i ono što se prenosi iz hadisa da se ne umanjuje mal ili vrijednost koja se daje u sadaku sve dok traje njezin vidljivi dio; s tim u vezi je neki gubitnik, pokvarenjak, nakon što mu je ovo rečeno, rekao: Između mene i tebe su terezije! – Uzvišeni o bereketu još kaže: *Tebaarekelledhii dže'ale fi's-semaa'i buruudža – Neka je uzvišen Onaj koji je na nebu sazviježđa stvorio* (25, 61) potcrtavajući koliko je Božijih nimeta dato nama položajem ovih sazviježđa i planeta koje se spominju u ovom ajetu; *pa neka je uzvišen Allah, najljepši stvoritelj* (23, 14); Neka je uzvišen Allah koji je objavio Knjigu koja rastavlja istinu od neistine (25, 1); *Neka je uzvišen Onaj koji ti, ako hoće, može dati bolje od toga: vrtove...* (25, 10); ...*pa neka je uzvišen Allah, Gospodar svih svjetova* (7, 54); *Neka je uzvišen Onaj u čijoj je ruci sva vlast* (67, 1), a sve ovo upućuje na to da se sva dobra ili blagodati vežu samo za Uzvišenog i da se ona podrazumijevaju u riječi *tebaareke*.

Rabb: er-Rabb je u osnovi *et-terbije*, odgajanje; vodenje nečega iz jedne faze u drugu sve do granice njegova upotpunjena ili krajnjeg rasta; kaže se *rebbehu rebbaahu rebbebehu*. – Kaže se: Više volim da nada mnom upravlja (*en jerubbenii*) čovjek iz Kurejševića nego čovjek iz Hevazina. – *Er-Rabb* je u prenesenom smislu glagolska imenica za vršioca radnje (tj. onoga ko odgaja, upravlja, gospodari i sl.), ali se *rabb* ne kaže općenito ni za koga nego samo za Allaha dž. š., koji je Jamac dobrobiti svemu što postoji, u kom smislu On veli:...*kakav divan kraj i Gospodar koji mnogo prašta (we Rabbun gafuur)* (34, 15).

S gornjim u vezi su i slijedeće Njegove riječi: *On vam neće naređiti da meleke i vjerovjesnike bogovima (erbaaben) smatrati* (3, 80), tj. da ih smatrati bogovima i mislite da su oni Stvoritelj (i) koji su uzrok postojanja svemu, da su oni staratelji za dobroćinstva ljudima. Uz to, za Uzvišenog se – i ni za kog više – kaže: *Rabbu'l-aalemiin – Stvoritelj – Obdržavatelj – Skrbnik - Gospodar svih svjetova* (1,1); *Rabbukum we Rabbu aabaa'ikumu'l-ewweiin – Gospodar vaš i Gospodar vaših davnih predaka* (26, 26). – Istina, kaže se *rabbu'd-daari* i *rabbu'l-feresi* za vlasnika kuće ili konja, i u ovom značenju Uzvišeni koristi ovu riječ u ovim ajetima: “*Spomeni me gospodaru svome!*”- ali šeitan učini te on zaboravi da ga spomene gospodaru svome,... (12, 42); “*Vrati se gospodaru svome...!*” (12, 50); “*Sačuvaj Bože!*” - užviknu on- , ”*vlasnik me moj dobro pazi (rabbi ahsene methwaaje)*; “ (12,23) , pa neki smatraju da se ovdje pod *rabb* misli na Allaha dž. š., a neki na vladara koji je odgajao Jusufa, mada je prvo mišljenje umjesnije. – *Er-rebbaanijj* je, smatra se, došlo od *er-rebbaan*, na oblik fa'laan od fe'ile oblikovano kao 'atšaan ili sekraan, a rjeđe oblikovano od fe'ale, kao npr. na'saan. Ima mišljenja da je *rebbaanijj* nastalo od *rabb* kao glagolske imenice pa u tom slučaju označava onoga ko užgaja nauku poput mudraca, što je, smatra se, povezano s tim, a značenje ove fraze je: on odgaja svoju dušu naukom; u stvarnosti, jedno bez drugog ne može, jer onaj ko sebe odgaja naukom - užgaja nauku, a ko užgaja nauku – odgaja sebe. Zatim se smatra da je *rebbanijj* povezano sa Rabbom, tj. Allahom dž.š., pa je *rebbanijj* kao njihova riječ *ilaahijj*, a ovaj pridodati nun je poput prislonjenice u rijećima *el- hajaanijj* i *el-džismaanijj*. – Alija r.a. kaže:” Ja sam *rebbaanijj* ovog Ummeta!”. – Neki misle da je, korijenski, ova riječ nastala u sirskom jeziku (*surjaanijj*) i da zato ima ovakav oblik, ali se rijetko susreće u govoru Sirijaca. Uzvišeni kaže:” *A koliko je bilo vjerovjesnika uz koje su se mnogi iskreni vjernici (ribbijuune kethiir) borili* (3, 146), gdje je *ribbijj* isto što i *rebbaanijj*. - *Er- Rubbuubijje* je glagolska imenica, znači: gospodarenje, i odnosi se na Allaha dž.š., a *er- ribaaje* se upotrebljava za nešto drugo mimo Dragog Allaha. – Množina od *er-rabb* je *erbaab*. Uzvišeni kaže: *E erbaabun muteferriquune... - ili su bolji raznorazni bogovi ili Allah, Jedini i Svemoćni?* (12, 39), a u suštinskom značenju, ova riječ ne može imati množinu pošto se ona upotrebljava općenito samo za Allaha dž.š. i doseže samo Njega, mada se njezin pluralni oblik upotrebljava u skladu sa njihovim, mušričkim vjerovanjem,

nikada u vezi sa Allahovim dž.š. zatom, pa se *er-rabb* u prepoznavanju ne kaže nikome osim Allahu dž.š. – Množina ove riječi je *eribbe* i *rubuub*. - Pjesnik kaže: Bilo je mnogo njihovih gospodara (*eribbe*) oko širokog bunara, ali sporazum o susjedstvu izdaće i skupina obmanjivača postaše. – Za ugovor o starateljstvu nad drugim kaže se *er-ribaabe* – pošto on uključuje pravo na prvo mjesto u odgajanju; *er-raabbu* – *očuh* i *er-raabbe* – *mačeha* odnosi se isključivo na jednog od supružnika kada se staraju o odgoju djeteta od prethodnog roditelja, pa se pastorak i pastorka zbog toga nazivaju *er-rebiibu* i *er-rebiibe*. – Uzvišeni kaže: ...*we rebaa'ibukumullaatii fii hudžuurikum* ... – (*i zabranjuju vam se*) *pastorke vaše koje se nalaze pod vašim okriljem* (4, 23). Kaže se: *Ugojio sam kožu (rebbejtu'l-ediime) maslom i lijekom od meda*; mješina je *merbuub*, naduhla. – Pjesnik kaže: Budi mu ko maslo kojim se potkožio (*rebbet lehu'l-ediium*). – *Er-Rebbaab* je naziv za oblak zato što on uzgaja rastinje, a zbog ovoga se i kiša naziva *derr*, ono što razvija bujno bilje, kao što se oblak, zbog toga što oplodjuje, naziva *luquuh*; *erebeti's-sehaabetu - oblaci uzgajaju* tako što kruže; suština je u tome što oni postaju uzgojitelji, a ovdje je odslikano značenje trajanja, pa se kaže: *erebbe'l-fulaan*, taj i taj je boravio u tom i tom mjestu, poput boravka nekog mnoštva za koje se kaže *er-ribaab*. – *Rubbe* se upotrebljava za označavanje nečega što postane samostalno, nezavisno, nakon što prođe jedan pa drugi period, kao što stoji u ajetu: *Rubbemaa jeweddulledhiine keferuu...Zažalit će nevjernici često* (15, 2).

F t h (*feteha jeftehu – pomoći (Bog), otvoriti, raširiti, osvojiti, ustanoviti; feth – pobjeda*) : osnovno značenje riječi *el-feth* je prestanak i dizanje zatvorenosti i poteškoća. -Imaju dvije vrste fetha: prva se može vidjeti okom, kao npr. otvaranje vrata i tome slično otvaranje brave ili mandala, a kaže se i otvaranje tovara, za šta i Kur'an ima svoje primjere: *We lemmaa fetahuu metaa'ahum...* – *A kad otvorite tovare svoje* (12, 65); *Kad bismo radi njih kapiju na nebu otvorili (we lew fetahnaa)* (15, 14), a druga vrsta fetha dokučuje se okom duže, kao npr. otvaranje brige, a to je prestanak žalosti, kao i slijedeći primjeri: od dunjalučkih stvari, kao npr. tuga koja se razgali i siromaštvo koje se prometne dobitkom nekog imetka, kao i u ajetu: *I kada bi zaboravili ono čime su opominjani, Mi bismo im kapije svega otvorili* (6, 44), tj. Mi bismo ih potpuno podmirili; još kaže Uzvišeni: *A*

da su stanovnici sela i gradova vjerovali i grijeha se klonili, Mi bismo im blagoslove i s neba i iz zemlje slali (lefetahnaa 'alejhim berekaatin...) (7, 96), tj. primaknuli bismo im dobra; zatim: otvaranje zatvorenosti u naukama, kao kad bi ti rekao: Taj i taj je otvorio zatvorena vrata te i te nauke. – Uzvišeni kaže: *Innaa fetahnaa leke fethan mubiinaa – Mi ćemo ti dati sigurnu pobjedu* (48, 1); smatra se da se ovo odnosi na oslobođenje Mekke, a neki opet kažu da se ovdje misli na ono što je otvoreno Vjerovjesniku od znanja i uputa kojima je postigao dobra djela, odn. sevabe i visoko ugledne deredže koje su bile uzrok da mu se oproste grijesi. – *Faatiha* bilo čega je otvaranje, odn. temelj nečega što se otvara za ono što dolazi poslije njega, pa je tako došlo do naziva Fatih Kur'ana; kaže se: Taj i taj je otvorio to i to kada ga je započeo, a taj i taj je otkrio (*feteha 'ala*) to i to tako što ga je izučio i spoznao; Uzvišeni kaže: *Zar ćete im kazivati o onome što je Allah samo vama objavio (bimaa fetahallaahu 'alejkum) ...?* (2, 76); *Ma jeftehillahu li'n-naasi min rahmetin – Milost koju Allah podari ljudima...* (35, 2). – On je otvorio to pitanje – on je detaljno raspravio neki problem i s njega podigao stanje zatvorenosti; Uzvišeni kaže: *Rabbena'ftah bejnena we bejne qawminaa bi'l-haqqi we ente khajru'l-Faatihuin – Gospodaru naš, Ti presudi nama i narodu našem po pravdi, Ti si sudija najpravedniji* (7, 89) tj. Ti si najbolji Otvoritelj svakog pitanja ili problema, pa se otuda Uzvišeni naziva: el-Fettaahu'l-'Aliim – Sveznajući Otvoritelj; pjesnik kaže: We innii min fetaahatikum ganijj – Obogatih se vašim osvajanjem. – *El-futaaha* se izgovara sa dammom i sa fethom; riječi Uzvišenoga: *Idhaa džaa'e nasrullaahi we'l-feth – Kada Allahova pomoć i pobjeda dođu* (110, 1) obuhvataju pomoć, pobjedu i upravu te ono što je Allah otvorio od spoznaja, s čime su u vezi i slijedeći ajeti: ...*nasrun minellaahi we fethun qariib – Allahovu pomoć i skoru pobjedu* (61, 13); *A Allah će sigurno pobjedu (bi'l-fethi) ili nešto drugo od Sebe dati* (5, 52); *I oni govore: "Kada će već jednom ta pobjeda...?!"* (32, 28); *Qul jewmu'l-fethi – Na Sudnjem danu...* (32, 29), tj. na Dan presude, pa se kaže da je to dan prestanka sumnje u postojanje Kijametskog dana, a neki opet kažu da je to ono o čemu su se raspitivali u vezi sa kaznom i što su tražili; *istiftaah* je traženje fetha ili fitaaha; Uzvišeni kaže: *Ako ste molili (in testafthuu) da pobijedite, - pa, došla vam je, eto, pobjeda* (8, 19), tj. ako ste tražili pobjedu (*zafer*) ili ako ste tražili fitaah, tj. upravu, gospodstvo, utjecaj..., ili ako ste tražili da vam počnu stizati dobra, pa to vam je došlo sa dolaskom Vjerovjesnika – a.s. - , a

Njegove riječi: ... a još ranije su pomoć protiv mnogobožaca molili (*jestefihuune 'allelledhiine keferuu...*), tj. od Allaha su tražili pomoć slanjem Muhammeda –a.s. – pa se kaže da bi se jednom raspitivali o njemu kod ljudi, a drugi put tragali po svojim Knjigama, ili su tražili od Boga da im kaže za pobjedu, a neki su govorili: Pa bit ćemo pomobnuti Muhammedom – a.s. - protiv obožavanja kipova. – *El-Miftah i el-miftaaḥ* je ono što se otvori, a množina mu je *mefaatiḥ* i *mefaatiḥ*; riječi Uzvišenog: *U Njega su ključevi tajni (mefaatiḥ u'l-gajbi)* (6, 59) označavaju ono što je povezano s Njegovim gajbom, a što je spomenuto u ovom ajetu: ...*On Svoje tajne ne otkriva nikome osim onome koga On za poslanika odabere* (72, 26 – 27); Njegove riječi: ...*da mu je ključeve od njega teško mogla nositi gomila snažnih ljudi* (28, 76) prema nekima označavaju ključeve riznica Karunovih, a drugi kažu da su ovim označeni ključevi riznica duša. – Za vrata se, bez sumnje, upotrebljavaju riječi feth i meftuh u svim prilikama kada se otvaraju, a galq je njihovo zatvaranje, suprotno od fetha; prenosi se da je Poslanik –a.s. – rekao: “Ko nađe zatvorena vrata, naći će i ona otvorena!”, kaže se: *fethun waasi'un – široka, obilna pobjeda.*

W h j (wehaa jehii – žuriti, dati znak, potajno razgovarati, poslati glasnika; wahj – Objava): osnovno značenje riječi *el-wahj* je kratki işaret; za usvajanje ili obuhvatanje nekog šeri'atskog propisa kaže se da je *emrun wahjun*, objavljena zapovijest. S tim u vezi, *wahj* se vrši “govorom” (tj. porukom – op.prev.), ali na simboličan ili aluzivan način, ponekad posebnim glasom u shvatljivim frazama, işaretom s pomoću nekih udova tijela ili u formi zapisa. Nešto od toga nahodi se u riječima Uzvišenog koje se odnose na Zekerijjaha: *I on izide iz mihraba u narod svoj i znakom im dade na znanje (fe ewhaa ilejhim): “Tesbih Ga činite ujutro i navečer!”* (19, 11). Smatra se da je Zekerija davao znak ustima i/li obrvama ili na neki drugi simboličan način (*remeze*), ili na neki podrazumijevajući način (*i'tibar*) ili im je odaslao poruke pismenim putem (*ketebe*). U vezi s ovim načinima stoje riječi Uzvišenoga: *Tako smo svakom vjerovjesniku neprijatelje određivali, šejtane u vidu ljudi i džina koji su jedni drugima kićene besjede govorili da bi ih obmanuli (juuhii ba'duhum ilaa ba'din ilaa ba'din zukhrufe'l-qawli)* (6, 112), zatim ove Njegove riječi: *A šejtani navode štićenike svoje (lejuuhuune ilaa ewlijaa'ihim) da se s vama raspravljam* (6, 121),

a na ovo upućuje i i došaptavanje ili navraćanje (*weswaas*) o čemu govore riječi Uzvišenoga: *min šerri'l-weswaasi'l-khannaas – od zla šejtana – napsnika, / koji zle misli unosi u srca ljudi //* (114, 4 – 5) i riječi Muhammedove – a.s.-: " Zaista je šeđtan nesreća ili uništitelj dobra!". - Božije riječi koje On dostavlja Svojim vjerovjesnicima i evlijama nazivaju se wahjom, o čemu je Uzvišeni naveo primjere u ovim riječima: *Nijednom čovjeku nije dato da mu se Allah obraća osim na jednom od tri načina: nadahnućem (wahjen), ili iza zastora, ili da pošalje izaslanika koji, Njegovom voljom, objavljuje (fe juuhii) ono što želi* (42, 51) – znači, ili da se pošalje izaslanik koji je istovremeno i svjedok i nadziratelj i čije biće vjerovjesnik vidi i sluša njegov govor – kao što je Džibril – a.s.- prenosio Vjerovjesniku pojavljujući se u određenom, prepoznatljivom izgledu, ili da se sluša govor, ali bez nekog drugog nadziratelja – kao što je Musa –a. s. – slušao Allahov govor, ili da se /Božje poruke / dostave / ubace u duh – o čemu je rekao Muhammed -. s. -: " Džibril bi ponekad udahni u moj duh (*nefethe fii rew'ii*)", ili s pomoću ilhama, odn. inspiracije, o čemu se govori u ovom ajetu: *I Mi nadahnusmo Musaovu majku (we ewhajnaa ilaa ummi Muasaa): "Doji ga..."!* (28, 7), ili s pomoću determinirane potčinjenosti (*be teskhirin*), o čemu se kaže u ovom ajetu: *Gospodar tvoj je pčelu nadahnuo* (16, 68), ili s pomoću sna (*bi menaamin*), kao što je rekao Vjerovjesnik – a. s. -." Prekinuto je slanje Objave, ali su ostale radosne vijesti koje će dolaziti u vjerničkom snu, ilham, determinirana potčinjenost i snoviđenje!"

Na objavu upućuju ove riječi iz ajeta: *illaa wahjen* (42, 51); na slušanje Božjegova govora: *ew min weraa'e hidžabin – ili iza zastora* (42, 51); na Džibrilovo dostavljanje u prepoznatljivom izgledu: *ew jursile resuulen fe juuhii – ili da pošalje izaslanika koji , voljom Njegovom, objavljuje* (42, 51). A riječi Uzvišenoga: *Ko je nepravedniji od onoga koji laži o Allahu iznosi ili koji govorí: "Objavljuje mi se" – a ništa mu se ne objavljuje...* (6, 93) odnose se na onoga koji sebi prisvaja neki od načina dostavljanja Objave koje smo naprijed spomenuli ili sebi prisvaja neki način dostavljanja Objave koji mu se nije dogodio. – U ajetu: *Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali a da mu nismo objavili:...* (21, 25) govori se o Objavi općenito, sa svim načinima njezina dostavljanja, u kojoj je dostavljena spoznaja vahdanijeta Allaha dž.š. i spoznaja obaveze ibadeta samo Njemu, pri čemu ovdje wahj nije reduciran samo na wahj 'ulu'l-'azma nego se

odnosi i na dostavljanje Objave i razumom i ilhamom i slušanjem; cilj ovog ajeta je upravo obrnut: da potcrtava da nije bilo poslanika koji nije spoznao vahdanijet Allaha dž. š. i obaveznost ibadeta samo Njemu. – što se tiče ajeta: *We idh ewhajtu ile'l-hawaarijine – I kada sam učenicima naredio* (5, 111), to je wahj s posredovanjem Isaa- a.s. -, a Allahove riječi: *we ewhajnaa ilejhim fi'le'lkhajraat – i objavismo im da čine dobra djela* (21, 73), to je wahj narodima posredovanjem vjerovjesnika. – O posebnom wahju našem Poslaniku – a.s.- govore ovi ajeti: *Ti ono što ti Gospodar tvoj objavljuje slušaj* (6, 106); ...ja slijedim samo ono što mi se objavljuje (6, 50); *Reci: "Ja sam čovjek kao i vi, meni se objavljuje da je vaš Bog – jedan Bog"* (18, 110). – Allahove dž.š. riječi: *I Mi objavismo Musau i bratu njegovu* (10, 87) - to je wahj Musau – a.s. – posredstvom Džibrila i wahj Uzvišenog Harunu posredstvom Džibrila i Musaa. – A Njegove riječi: *Kad je Gospodar tvoj nadahnuo meleke: "Ja sam s vama..."* (8, 12) odnose se na wahj melekima posredstvom Levhe i Kalema (Ploče i Pera) kojima im je saopćeno. – Zatim Njegove riječi: ...i odredio šta će se u svakom nebu nalaziti (41, 12) – to je bio wahj isključivo za stanovnike nebesa, a ono što im je objavaljeno je izostavljeno kao da je rečeno: objavio je melekima jer stanovnici nebesa su meleci, i to je isto kao u prethodno spomenutom ajetu 8, 12 – jer onaj kome se objavljuje su nebesa zato što su ona bespogovorno, determinirano potčinjena Onome ko je nebesa učinio beživotnim, a govori im Onaj ko daje život; Njegove riječi: *bi enne Rabbeke ewhaa lehaa – jer će joj Gospodar tvoj narediti* (109, 5) bliske su prethodnim. – *I ne žuri s učenjem Kur'ana prije nego što ti se objavljuvanje njegovo ne završi* (20, 114) – ovaj ajet podstiče postojanost u slušanju i ostavljanje žurbe i primanja i usvajaju Kur'ana.

W q j (wegaje – čuvati) : el-wiqaaaje – čuvanje od onoga što eziđjeti i štetu nanosi; kaže se: weqajtuš-šeј'e – čuvaо sam se tog i tog; eqiihi wiqaajeten i wiqaa'; Uzvišeni kaže: Fe weqaahumullahu šerre dhaalike'l-jewme – I njih će Allah strahote toga dana sačuvati (76, 11); ...we maa lehuu minellahi min waaq - ...a od Allaha ih niko neće odbraniti (13, 34); ... maa leke minallaahi min welijjin we laa waaq – ti ne bi imao ni zaštitnika ni branitelja od Allaha (13, 37); ...quu enfusekum we ehliikum naaraa – čuvajte sebe i porodice svoje od vatre (66, 6); a et- taqwaa je pokazivanje ili manifestacija onoga ko se čuva

onoga čega se boji, i to je njegova potvrda, pa se otuda strah (*el-khawf*) ponekad naziva *et-taqwaa*; *et-taqwaa* je strah u skladu sa imenovanjem onoga koji za nečim traga u svome traženju, jer traženje je u tijesnoj vezi sa onim koji traži ili zahtijeva; tako *et-taqwaa* nastaje u upoznavanju šeri'atskih propisa u vezi sa čuvanjem duše od onoga što je grijeh ili što vodi u grijeh, to je ostavljanje onoga što je zabranjeno, i to se upotpunjuje ostavljanjem i nekih dozvoljenih stvari, pošto se prenosi (da je Poslanik a.s. rekao): "Halal je objašnjen i haram je objašnjen, ali ko napasa stoku u blizini zabranjene paše, pa - prirodno je da stoka upadne u tu pašu!" Uzvišeni kaže: ...*fe meni't-teqaa we asleha fe laa khawfun 'alejhim we laa hum jahzenuun* – onda se oni koji se budu Allaha bojali i dobra djela činili neće ničega bojati niti će za bilo čime tugovati (7, 35); *Innallahe me'alledhiine-t-teqaw welledhiine hum muhsinuun* – Allah je zaista na strani onih koji Ga se boje i koji dobra djela čine (16, 128); *We siiqalledhiine-t-teqaw Rabbehum ile'l-Dženneti zumeraa* – A oni koji su se Gospodara svoga bojali u povorkama će u Džennet biti povedeni (39, 73). – Manifestacija takvaluka ima svoje stepene; Uzvišeni kaže: *We't-tequu jawmen turdže'uune ilellahi...* – I bojte se Dana kada ćete se svi Allahu vratiti (2, 281); ...*itteequu Rabbekum* – i bojte se Gospodara svoga (22, 1); *We men... jakhšellaah we jettaqhi* – Oni koji se Allaha budu bojali i koji od Njega budu strahovali (24, 52); ...*we't-tequllaahelledhii tesaa'eluune bihi we'l-erhaam* – i Allaha se bojte – s imenom čijim jedni druge molite – i rodbinske veze ne kidajte (4, 1); ...*ittequllaah haqqa tuqaatih* – bojte se Allaha onako kako Ga se treba bojati (3, 102); specificiranje svake od ovih riječi je izvan namjere ove knjige. – Kaže se: Taj i taj se boji tako i tako kada se drži granica koje je sebi zadao; Uzvišeni također kaže: *Efemen jetteqii bi wedžhihi suu'el-'adhaabi jewme'l-qijaame* – Zar je isti onaj koji će se na Sudnjem danu licem svojim zaklanjati od strahovite patnje? (39, 24) čime se skreće pažnja na žestinu patnje koja će ih dostići, a ovdje je prikladnije podrazumijevati da su njihova lica (*wudžuuuhum*) ta koja se boje patnje na Sudnjem danu, što se nalazi u nekim drugim ajetima kao npr.: ...*we tagšaa wudžuuhehumu'n-naar* – a vatra će lica njihova obavijati (14, 50); *Jewme jushabuune fi'n-naari 'alaa wudžuuhihim* – na Dan kada budu u vatru odvučeni, s licima dolje okrenutim... (54, 48).

Dr. Džemaludin Latić

*Fikret Karčić
BOŠNJACI I IZAZOVI MODERNOG DOBA
El-Kalem, Sarajevo, 1999.*

Ova knjiga Fikreta Karčića, na engleskom jeziku, nevelika je po broju strana, ali je itekako velika i značajna po temi koju obrađuje. Autor je uspio da na malo prostora, bez suvišnih riječi i citata mnoštva izvora koje je konsultirao, gotovo enciklopedijski sažeto i jezgrovitno obradi veliku temu o sudbini Bošnjaka i njihovoj borbi u traganju za vlastitim identitetom u periodu koji obuhvata posljednje decenije otomanske imperije i četiri decenije austro-ugarske okupacije Bosne i Hercegovine do njenog pada pod srpsku dominaciju Kraljevine Jugoslavije 1918. g.

Općenito je poznato da su Bošnjaci bili zatečeni razvojem historijskih događaja i smjenom velikih imperija kao i političkim previranjima unutar njih samih krajem 19. i početkom 20. vijeka. Osjećali su se prevarenim, napuštenim i izdanim od strane otomanske Turske i ostavljenim na milost i nemilost novim gospodarima ovih prostora.

Čitav jedan narod, jedna nacija, pa i jedna država ako hoćete, jer Bosna je oduvijek i u svakom sistemu i režimu imala odlike pravnopolitičkog subjekta, našao se na raspuću. Kuda krenuti? Šta uraditi?. To su bila samo neka od pitanja koja su mučila Bošnjake. Čini se da izbora nije bilo. Jedina prava odluka bila je - ostati "na svojoj zemlji, u svojoj vjeri", ali u isto vrijeme i prihvatići izazove modernog doba kao i utjecaje koji su neumoljivo nadirali sa Zapada. Zbog toga je knjiga i dobila naslov *Bošnjaci i izazovi modernog doba*.

Knjiga je nastala izvan Bosne. Njen naslov u originalu je *The Bosniaks and the Challenges of Modernity*, a podijeljena je na četiri poglavља: Modernizam i njegovi izazovi, Modernizacija Bosne unutar otomanske države, Modernizacija Bosne pod habsburškom vlašću i Izazovi i bošnjački intelektualni odgovori.

Na početku prvog poglavlja profesor Karčić konstatira da se termini kao što su *moderan*, *modernost*, *modernizam* i *modernizacija*, upotrebljavaju u literaturi bez opće prihvaćenih definicija te daje genezu termina *modernizam* i njegovih derivata od sredine 5. vijeka tj. od pada Rimskog Carstva. U to vrijeme termin *modernizam* označavao je kršćansku sadašnjost (tadašnjost) u odnosu na rimsku pagansku prošlost, jer se tada društvenopolitička situacija u Evropi značajno promijenila u pozitivnom smislu. U tom kontekstu Karčić navodi mišljenje Harweya Coxa o pet stubova zapadnjačkog modernizma.¹

Autor zatim daje pregled razvoja moderne misli u Evropi u kojoj se evropski identitet izražavao terminom *kršćanski* sve od 7. do 17. vijeka. Nakon stvaranja nacionalnih država u upotrebu sve više ulaze termini *Evropa*, *evropski*, *europeizacija*. Danas se, međutim, sve češće čuju izrazi *zapadna civilizacija* i *zapadna kultura* vjerovatno zbog pomjeranja centara moći iz Evrope dalje prema zapadu, tj. prema Americi.

Ta zapadnoevropska moderna civilizacija posebno je u 19. vijeku postavila ogromne "izazove" muslimanima širom Svijeta, konstatira profesor Karčić. U političkom smislu to je značilo totalnu supremaciju Evrope nad ostalim Svetom ili drugačije rečeno, supremaciju kršćanskih nad islamskim zemljama. Da je to tako potvrđuje i podatak da su krajem 19. vijeka samo tri islamske države bile nezavisne (Otomanska Turska, Persija i Afganistan).

Napredak u evropskoj ekonomiji, industriji, nauci i obrazovanju bio je očigledan te su se islamski učenjaci počeli pitati šta je to što je dovelo do stagnacije pa i nazadovanja razvoja islamskih zemalja i koji su to faktori koji podstiču razvoj kršćanskih pa i drugih nemuslimanskih nacija kao što je Japan, na primjer.

Odgovore na ta pitanja, kako profesor Karčić navodi, prvi su ponudili pojedini islamski diplomati ili posjetioci zapadnih zemalja.²

¹ To su: pojava suverenih nacionalnih država, naučna tehnologija proizvodnje, birokratski racionalizam kao princip društvenog organiziranja, maksimalizacija profita i sekularizacija društva.

² "Muslimanski putnici koji su posjećivali Evropu u 19. vijeku bili su fascinirani poretkom koji su тамо zatekli. Skoro sve ono što su muslimani nekada imali: jaku ekonomiju, razvijenu trgovinu, pravedan pravni sistem, efikasnu administraciju,

Tako je jedan turski diplomat, općinjen organizacijom državnih institucija u tadašnjoj Pruskoj, i predložio reforme u otomanskoj Turskoj.

Reakcije na izazove modernizma bile su različite od jedne do druge muslimanske zemlje pa i unutar jedne nacije, i varirale su od totalnog odbijanja do nekritičkog prihvatanja svega što je dolazilo iz "moderne" Evrope. No, postojali su i oni koji su zauzimali neku središnju poziciju, koji su, kako Karčić kaže, "držali da je modernizacija prihvatljiva, ali da njeni normativni elementi moraju biti kritički evaluirani sa islamske tačke gledišta". Tako je bilo i sa Bošnjacima.

Ova studija ima za cilj, kako profesor Karčić ističe, da na relevantnim dokumentima, fetvama, mirovnim ugovorima, člancima i knjigama, stranim i domaćim, pokaže kakve su odgovore bošnjački intelektualci ponudili na izazove modernog doba odn. zapadne civilizacije. U tom smislu autor je "sintetizirao rezultate postojećih studija bosanskih i drugih autora i u njih unio jedan komparativni elemenat uključujući i skustva drugih muslimanskih nacija kao i islamsku interpretaciju modernizma".

Drugi dio knjige pod naslovom "Modernizacija Bosne unutar Otomanske imperije" obrađuje reforme koje su izvršene u posljednjih pedeset godina otomanske vladavine u Bosni. Tu se prije svih spominju vojne reforme - ukidanje janjičarskog reda 1826. godine (Sultan Mahmud II) na koje su Bošnjaci u početku negativno reagirali. Zatim reforme javne uprave, administracije i sudstva. Kao prvu takvu reformu Karčić navodi osnivanje savjeta koji bi preuzeли vlast od kadija. Prema fermanu iz 1840. godine, u savjet bi pored kadije ulazili muftija, neki lokalni zvaničnici, kao i predstavnici nemuslimanskih zajednica, što je "otvorilo vrata brojnim zloupotrebljama i konsekventno tome ohrabrilo secesionističke tendencije posebno među nemuslimanima".

U ovom poglavljju profesor Karčić analizira i zemljišne i poreske reforme unutar Bosne i Hercegovine.

moćnu, dobro uvježbanu i disciplinovanu vojsku, nauku u procvatu, obrazovanje itd. - našli su u Evropi."

Poseban odjeljak posvećen je i kulturnom i općedruštvenom razvoju Bosne u zadnjim decenijama otomanske uprave kada počinje izgradnja modernih javnih zgrada za državnu upravu, posebno u Sarajevu kao što su kasarna, policijska uprava, rezidencija za valiju - danas poznati Konak, vojna bolnica... zatim uspostava telegrafskih veza između Istanbula i Bosne preko Bosanskog Broda na austrijsko-ugarskoj granici.

Poseban značaj, prema riječima profesora Karčića, ne samo za kulturnu historiju Bosne i Hercegovine, imalo je otvaranje štamparije 1866. godine, jer će "pisana riječ postati najsnažnije sredstvo za nacionalni preporod u dekadama koje su slijedile".

Otvaranje škola bilo je u ovom periodu intenzivirano i pomagano od strane raznih kršćanskih misionarskih organizacija i to uglavnom kad se radilo o otvaranju škola za nemuslimane. Tako su dvije škotlandanke, nama poznata Mis Irbi (Miss Paulina Irby, 1831.-1911.) i Džordžija Mekenzi (Georgia McKenzie) otvorile žensku djevojačku školu u Sarajevu 1870. godine. U to vrijeme sagradena je i srpska Saborna crkva u Sarajevu 1872. g.³

Kad su u pitanju muslimanske škole, one su prema zakonu iz 1869., donesenom pod utjecajem francuskog sistema obrazovanja, reformisane. Na kraju otomanske vladavine, u Bosni je bilo 847 sibijan-mekteba, a ruždije su postojale u svim većim gradovima. Neke od njih pohadali su i đaci pravoslavne i katoličke vjere.

Proces modernizacije Bosne bio je u toku, ali profesor Karčić s pravom zaključuje da je "ottomanski projekat modernizacije počeo da daje rezultate tek 60-tih i 70-tih godina 19. vijeka. Trebalo je da prođu desetljeća da se Bošnjaci pomjere od odbacivanja do prihvatanja reformi".

³ Karčić kaže da su u to vrijeme obrazovne institucije osnivane unutar konfesionalnih zajednica pa navodi da su pravoslavci 1870. godine imali 57 škola sa 3525 učenika i 75 nastavnika. Katolici su nešto malo kasnije imali 54 škole, 2295 učenika i 56 nastavnika, uglavnom franjevaca. Postojala je i jedna jevrejska osnovna škola u Sarajevu. Nešto ranije osnovane su i Srpska gimnazija u Sarajevu (1855.), Hrvatska moderna gimnazija u Hlivnu (1855.) a deset godina kasnije i Realka u Sarajevu.

Za to vrijeme nemuslimani nisu mirovali. Porast obrazovanja među njima doveo je do antiosmanskog raspoloženja, konstatira Karčić. To se naravno odvijalo pod okriljem velikosrpske i velikohrvatske politike, od strane agitatora poslanih iz Hrvatske i Srbije koju je Rusija posebno pomagala u širenju panslavizma.⁴

I Bošnjaci su najzad shvatili važnost otomanskog projekta modernizacije kao i činjenicu da se sve to može izvesti u okviru jedne islamske države te da nema ničega lošeg ako država ima evropski uvježbanu i odjevenu armiju, efikasnu administraciju i pravni sistem, nova transportna sredstva i komunikacije, fabrike, škole itd. Ali, izgleda da je za sve to sada već bilo kasno. Situacija se radikalno promijenila kada se otomanska imperija pod pritiskom velikih sila najzad povukla sa ovih prostora i kada je jedna nova, sada kršćanska, habsburška imperija postala promotor procesa "modernizacije" Bosne i Bošnjaka.

Treće poglavje ove vrijedne knjige donosi niz tema iz života Bosne i Bošnjaka pod austro-ugarskom okupacijom od 1878. do 1918. g. O tome kakva je ta okupacija bila i kako se vlast odnosila prema Bošnjacima profesor Karčić piše u odjeljku pod naslovom "Kontekst i stratezi modernizacije". On podsjeća da ti "civilizatori" ništa nisu radili iz altruizma nego da se njihovo prisustvo u Bosni baziralo na tzv. "teoriji dva mandata" kao i u drugim muslimanskim zemljama tj. da "oni dolaze da civiliziraju istočne narode, a zauzvrat koriste njihove prirodne resurse".

Zvanična politika austro-ugarske vlade bila je imati "poseban odnos" prema katolicima kao najbrojnijem narodu Imperije, ali biti "taktičan" prema muslimanima, koji su, prema pisanju Ante Kadića, "bili ne samo najveći vlasnici zemlje, već su predstavljali najprogresivniji i najprosvećeniji dio stanovništva Bosne".

⁴ Takva politika kao i socijalni i politička nesigurnost i nemiri u posljednjim godinama otomanskog prisustva u Bosni ne samo da nisu pozitivno utjecali na "modernizaciju" Bosne i Bošnjaka nego su izazvali migracioni talas koji je prouzrokovao demografsku katastrofu Bošnjaka. Od oko 700.000 Bošnjaka u 1870. godini njihov broj se snmanjio na oko 450.000 u 1879. godini. "Više od jedne trećine ukupne muslimanske populacije bilo je izgubljeno u sukobima sa pravoslavnim pobunjenicima ili iseljenjem u Tursku", iznosi J. McCarthy u svom djelu *Otomanska Bosna 1800.-1878.*

General Filipović, zapovjednik okupatorske austrijske vojske, pisao je svojim pretpostavljenima sasvim drugačije. "Muslimansko stanovništvo, suprotno mojim ranijim shvatanjima, je zaista jedna divlja bestijalna rulja koja se može osvijestiti jedino potpunim razoružanjem i postepenim uvođenjem rigoroznih zakona". Pod "rigoroznim zakonima" podrazumijevao je prijekoj vojni sud i masovna pogubljenja. U vezi s tim slično misli i Englez William Miller koji, kritikujući stavove srpskih nacionalista o prisustvu Austrije na našim prostorima, kaže da je austrijska administracija Bosne i Hercegovine pretvorila ove "dvije divlje turske pokrajine u jednu civilizovanu balkansku državu".

A što se same Bosne tiče, ona je još od polovine 19. vijeka, da ne idemo dublje u prošlost, bila predmetom interesiranja zapada. "Modernizirati" Bosnu i uključiti je u zapadnu Evropu, taj koncept je ostao na snazi sve do danas. Problem je, međutim, što neki evropski "civilizatori" i danas pojam "modernizacije" shvataju kao "deislamizaciju," ako ne i kao "kristianizaciju" Bošnjaka.

Četvrto poglavje posvećeno je "odgovorima" bošnjačkih intelektualaca na "izazove" evropskih utjecaja, u okviru kojeg su posebno obradene teme i dileme ka sto su: otici ili ostati i živjeti izvan islamske državne strukture; da li služiti ili ne u nemuslimanskoj vojsci; zatim o organizovavnu muslimanskih zajednica; o Halifatu i Pan-islamizmu i najzad, o islamu i evropskoj kulturi.

Moram priznati da u ovako kratkom i prigodnom prikazu knjige profesora Karčića nije moguće osvrnuti se na sve ove za Bošnjake i te kako važne teme te ih najiskrenije preporučujem pažnji čitalaca.

Vjerujem, međutim, da je većini onih do kojih će ovaj tekst dospjeti dosta toga već poznato, ali isto tako vjerujem da će svako od nas naći i ponešto novo, jer knjiga profesora Karčića, osim poznatih činjenica, donosi i razmišljanja nekih islamskih učenjaka drugih zemalja koje su prolazile ili još prolaze kroz slična iskušenja kao i Bosna i Bošnjaci. Osim toga ova knjiga donosi i stavove zapadnjačkih učenjaka o ovoj problematiki. To je svakako dodatna vrijednost ove studije, jer stavlja Bosnu i Bošnjake u jedan širi kontekst odnosa islamskih zemalja i zapadnjačke civilizacije.

Uvjeren sam da će knjiga naići na dobar prijem ne samo užeg kruga sručnjaka nego i šire čitalačke publike i da će doprinijeti boljem razumijevanju položaja Bosne i Bošnjaka ne samo u minulim periodima nego i boljem poimanju političke situacije u kojoj se trenutno nalazimo pa, konsekventno tome i pronaalaženju ideja i načina kako da se što bezbolnije "moderniziramo", odn. približimo Evropi, a ostanemo svoji na svome.

Zbog svega toga, zbog problematike koju tretira, kao i načina na koji to čini, knjiga profesora Karića je puni pogodak izdavačkog tima El-Kalema. Stoga, predlažem da izdavački tim El-Kalema razmotri mogućnost objavljuvanja ove vrijedne knjige u prijevodu na bosanski jezik kako bi bila pristupačna što većem broju čitalaca.

Dr. Murat Dizdarević

Prof. Dr. Jusuf Ramić,

TEFSIR: HISTORIJA I METODOLOGIJA

Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2001, 302 strane, tvrdi i mehki povez.

Čovjek uči poredeći. Slavni francuski filozof i politolog, Alexis de Tocqueville, je prije nekih dvije stotine godina ustvrdio da bez mogućnosti da poredi ljudski um ne zna kako da ide naprijed. Ako je poređenje način na koji učimo onda će bosanski studenti i zaljubljenici tefsira, tumačenja posljednje božanske objave od sada biti u prilici steći mnogo bolji uvid u kur'anske i tefsirske znanosti jer odnedavno na raspolaganju pored djela rahmetli Mehmeda ef. Handžića i prof. dr. Enesa Karića imaju i djelo *Tefsir: historija i metodologija* koje je napisao dekan Fakulteta islamskih nauka, prof. dr. Jusuf Ramić.

Djelo je rezultat dugogodišnjeg druženja i bavljenja prof. Ramića Kur'anom, kur'anskim znanostima i njegovim tumačenjem. Profesor Ramić predaje Tefsir na postdiplomskom studiju FIN-a. Djelo je organizirano kao udžbenik, što ono uistinu i jeste, i to u dva dijela. Prvi dio ima sedam poglavlja koja tretiraju Kur'an i kur'anske znanosti. Nakon kratkog predgovora, autor u prvom poglavlju definira Kur'an i upoznaje nas sa nazivima Kur'ana, razlikom između Kur'ana, hadisa i kudsi hadisa, te nam ukratko iznosi značaj postupnosti objave Kur'ana i povijest njegovoga bilježenja i sabiranja.

Drugo poglavlje sistematski se bavi ortografijom Kur'ana čineći to detaljnije nego druga djela na bosanskom jeziku. Sistematisirane su i tabelarno prikazane razlike između Osmanovog mushafa, turskih mushafa i pravopisa arapskog jezika. U ovom poglavlju autor donosi i kratku ali vrlo interesantnu povijest prepisivanja i štampanja mushafa u svijetu i kod nas. Treće poglavlje bavi se pitanjem derogacije u Kur'antu uz poseban osvrt na rukopisna djela iz ove oblasti u Gazi Husrevbegovojoj biblioteci, da bi u četvrtom poglavlju imali priliku pročitati sukus onoga što je autor pišući zasebno djelo *Povodi objave Kur'ana* i kasnije saznao o ovoj tematici. Peto poglavlje raspravlja o

kiraetima, različitim varijantama učenja Kur'ana, a na istom mjestu autor sumira i raspravu o uzimanju Božje riječi za sredstvo i izvor prihoda, te navodi hadise o vrijednostima pojedinih sura. Slijedeće poglavlje tematizira podjelu Kur'ana na mekansku i medinsku objavu da bi u sedmom poglavljtu čitali neke od najinteresantnijih dijelova knjige o jeziku i stilu Kur'ana gdje do punog izražaja dolazi autorovo precizno poznavanje kur'anskoga jezika, posebno kada su u pitanju nekonvencionalne upotrebe jednine, dvojine i množine (uz mnoštvo vrlo korisnih primjera), rimovane proze i figurativnog izražavanja, prijedloga, veznika, glagolskih oblika, te umetnute i pogodbene rečenice, koja predstavlja poseban problem prilikom prevodenja.

Drugi dio djela naslovljen sa "Historija i metodologija tefsira" ima dvanaest poglavљa. U prvom autor definira pojmove *tefsir* i *te'vil* i u kratkim crtama nas upoznaje sa razvojem tefsira u vrijeme Poslanika, a.s., ashaba i tabi'ina. Slijedeći logički red stvari, djelo potom obrađuje tradicionalno tumačenje Kur'ana (s posebnim osvrtom na imama Et-Taberija i Ibn 'Atiju iz Andaluzije), pa onda racionalno, fikhsko, sufjsko i dogmatsko tumačenje Kur'ana. Od predstavnika racionalne škole tumačenja Kur'ana posebno su predstavljeni Ez-Zamahšeri, Fahrudin er-Razi i Kadi el-Bejdavi. El-Kurtubi je prikazan kao pravni tumač Božje objave *par exellence*, a (Muhjiddin) Ibn 'Arebi kao sufija-ezoterik. Od šijskih mufessira upoznat ćete Tabersija a od haridžijskih interpretatora Kur'ana Itfejjiša.

Upoznavši nas tako sa klasičnim tokovima hermeneutike Kur'ana, autor se potom nadnosi nad savremena kretanja u tefsiru kroz predstavljanje velikih mufessira 19. i 20. stoljeća: El-Alusija, Muhammeda 'Abduhua, Rešida Rida'a, Muhammeda Šeltuta, 'A'iše Bintu-š-Šati', Sejjida Kutba i Mustafe Mahmuda i prijevoda nekih njihovih djela na bosanski.

Posljednjih pet poglavљa je posvećeno historiji prevodenja Kur'ana u svijetu i kod nas, te kritičkom osvrtu na najznačajnije prevodilačke i komentatorske poduhvate

Kur'ana na bosanski jezik i njihove protagoniste: Džemaluddina ef. Čauševića, Huseina ef. Dozu, Besima Korkuta i prof. dr. Enesa Karića. Kako je prevodenje jedna vrsta interpretacije u ovim

poglavljima autor na konkretnim primjerima, hvaleći i kritikujući, ukazuje kako su naši prevodioci primjenjivali kur'anske nauke i za koju mogućnost su se opredjeljivali kada su imali izbor. Djelo završava popisom korištene literature.

Razumljivo je da u jednom udžbeniku bude i onoga što je već kazano. Međutim čitatelj ovoga djela će naći i mnogo interesantnih novih mišljenja i informacija. Tako recimo čitamo da je Sulejman ef. Topić u cijelosti ispisao Čauševićev prijevod Kur'ana arebicom i da se on čuva u Gazinoj biblioteci; da je Kur'an prvi put štampan u Veneciji 1530.g. ali da ni ovo ni kasnija evropska izdanja Kur'ana do 19. stoljeća nisu imala značajnijeg odjeka u muslimanskom svijetu. Još saznajemo da je Kur'an kod nas prvi put štampan 1935. g., i da se prijevod i komentar Huseina ef. Đoze nisu prodavali predviđenom dinamikom, itd.

Čitavo djelo je pisano jednostavnim stilom uz upotrebu kod nas uobičajene fonetske transkripcije. Uočljivo je da u popisu literature skoro nikako nema orijentalista, pa ni ne-arapskih muslimanskih autora, uključujući i one bosanske.

Ovdje nismo poredili *Tefsir* profesora Ramića sa drugim sličnim djelima jer bi time ljubiteljima nauke uskratili slast upoređivanja, odnosno učenja, što nam nikako nije bio cilj. Posebno bi studenti tefsira i imami trebali imati ovo djelo na spisku pročitane literature. Mi im to najtpolje preporučujemo.

Mr. Ahmet Alibašić

BIT POLEMIKE SA OTPADNICIMA I INOVATORIMA
Abu al-Hasan al-Aš'ari, Bit polemike sa otpadnicima i
inovatorima, iz arapskog u bosanski priredio i preveo Adnan
Silajdžić, Sarajevo, 1421./2000. g.

Filosofiska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija, autor Adnan Silajdžić (Sarajevo, 1999.) bilo je prvo cijelovito naučno djelo objavljeno na bosanskom jeziku o učenju slavnog klasičnog muslimanskog alima. U dodatku toga djela objavljeno je bilingvalno izdanje al-Aš'arijeve *Poslanice o kalamu*. Nedavno se u izdanju El-Kalema pojavilo također dvojezično djelo *Kitab al-Luma^c* - *Bit polemike sa otpadnicima i inovatorima*, s uvodom, komentarom, bilješkama, pogовором i prijevodom prof. Adnana Silajdžića. To je drugo al-Aš'arijevo djelo dostupno na bosanskom jeziku.

Akaidsko učenje Abu al-Hasana al-Aš'arija i literatura koja je nastajala na tragu njegovih teorija prisutna je u našoj domovini preko pet stoljeća. No, ta je literatura bila ekskluzivno namijenjena rijetkim značima klasičnog arapskog jezika. Prof. Adnan Silajdžić učinio je vanredno važan iskorak, s prijevodom ovog djela, u približavanju klasičnog akaidskoga učenja široj čitalačkoj publici. U vrijeme pseudonaučnih djela i pamfleta iz oblasti religije, kojima je preplavljeno naše govorno područje, ova knjiga vraća dostojanstvo religijskoj misli, iznova afirmira akaidske klasike i usmjerava čitateljstvo na literaturu i alime koji su stoljećima bili svijetli primjeri muslimanske učenosti.

Prof. Silajdžić je u uvodnom dijelu sažeo osnovne podatke o autoru djela i njegovim naučnim radovima. Posebno je prikazao polemički spis *Kitab al-Luma^c*, istraživače i komentatore al-Aš'arijevoga djela te literaturu koja je nastajala na tragu proučavanja i tumačenja toga djela. Iza prijevoda *Kitab al-Lume^c* dat je sažeti kraći presjek al-Aš'arijevog akaidskog učenja.

Kitab al-Luma^c je polemički spis nastao nakon što je al-Aš'ari doživio ozbiljne duhovne promjene koje su uvjetovale njegov drugačiji diskurs o temeljnim postulatima vjere. Gorljivi zagovornik mu'tezilijskog učenja, u ranome dobu svoga života, doživio je kasnije religijsku katarzu i postao najznačajniji zagovornik učenja srednjega puta. Spis sadrži temeljna pitanja kojima su bili okupirani alimi u doba al-Aš'arijevog života i djelovanja. Budući da je al-Aš'ari alim koji je ponudio vlastito razumijevanje najvažnijih akaidskih pitanja, bez kojih ni danas nema ozbiljnog bavljenja ovom disciplinom, koja su obrađena u ovoj knjizi, treba naglasiti da ona predstavljaju stručno učenje koje je stoljećima, uz maturidijsko, predstavljalo normativno sunijsko akaidsko učenje.

Iz sadržaja djela vidljivo je da su obrađene teme najsuptilniji dio cjelokupnog akaidskog učenja. Pitanja poput *Rasprave o opstojnosti Božijoj i Njegovim atributima*, *Rasprava o Kur'anu i Božijoj volji*, *Rasprava o Božanskoj volji i njenome obuhvaćanju u vremenu svih stvorenih stvari* itd. potvrđuju religijsku i naučnu ozbiljnost ovoga djela. Imamo li na umu povijesni kontekst nastanka *Kitab al-Luma^c*, odgovornost i obavezu al-Aš'arija da nakon odstupanja od mu'tazilijskoga učenja, kao odličan poznavalac toga učenja, da odgovore na spomenuta pitanja, onda djelo ima posebnu vrijednost budući je nastajalo kao sunijski odgovor na pitanja koja su proizvodila nesuglasice među muslimanskom ulemom. Najznačajniji dio pitanja sagledavana su unutar razgovora o tavhidu. Budući da je jezik jedini legitimni medij kroz i putem kojega muslimani sagledavaju učenje o Uzvišenom Bogu, al-Aš'ari je je kao muslimanski alim govorio o Bogu Stvoritelju, odn. Bogu Objavitelju, Biću koje se u učenju islama očituje po činu stvaranja i činu objavljenja. Pozitivan govor o Uzvišenom Bogu, kako naučava al-Aš'ari, moguće je budući da se njegov metod u Kalamu temelji na načelu uvjetne sličnosti. Mu'tezilije su zagovarale mogućnost negativnog govora o Uzvišenom Bogu.

Al-Aš'ari u svome izlaganju primjenjuje racionalni metodički postupak i sadržaj *Lumae^c* donosi u formi odgovora naspram mu'tazilijske škole. Prof. Silajdžić naglašava: "*Luma^c*, koju imamo u rukama, predstavlja nam se kao antimu'tezilijsko djelo kojega je autor pisao nastojeći ga učiniti prihvatljivim tradicionalnim protivnicima (hanbalije) mu'tazilizma. Koristeći metod kojega će doktori fikha i

muhaddisi često miješati sa mu'tazilijskim, al-Aš'ari preuzima kalam od svojih protivnika dokazujući mogućnost njegova ortodoksnoga zasnivanja" (Uvod, str. 12.). Knjiga i jeste odgovor otpadnicima i inovatorima i kao takvu je valja čitati.

Mr. Nedžad Grabus

IMAM EL-GAZALI SAVJETUJE VLASTI

Ebu Hamid el-Gazali. Savjeti vlastima. Sarajevo: El-Kalem, 2001. S arapskog preveo i predgovor napisao Dr. Enes Karić

Najnoviji produkt priređivačko-prevodilačke radionice profesora Karića, *Savjeti vlastima*, predstavlja, našem čitatelju, jednu potpuno novu vrstu islamske političke literature, etičko-političke spise generalno poznate kao 'ogledala za prinčeve' koji se na Zapadu, zajedno sa 'ogledalima za princeze, dvorjane i vodeće građane', izučavaju kao zasebni predmet na nekim odsjecima politologije, kakav je slučaj sa prestižnim Reed Collegeom is Orlanda, (Portland, SAD).¹ Ovaj žanr (bio) je poznat i grčko-rimskoj (Xenophon, Philostratus, Cicero, Isocrates, Seneca, Tacitus, Suetonius), srednjovjekovnoj kršćanskoj (Cecaumenos, Comnena, Eusebius, Procopius, Psellus, Aquinas, Dhouda, John od Salisbura, Sedulius Scottus), renesansnoj (Castiglione, Elyot, Erasmus, Machiavelli, Patrizi), reformističkoj i kontrareformističkoj (Botero, Ignatius od Loyala, Lipsius), te modernoj evropskoj civilizaciji (De Boetie, Fenelon, Leibniz, Pufendorf, Carnegie, Emerson, Christopher Matthews, Hannah More).

U islamsku kulturu ovaj žanr je iz perzijske/indijske civilizacije uveo Ibn Muqaffa' (8. st.) svojim originalnim napisima i prijevodom *Kelile i Dimne*. Od tada pa u narednih nekoliko stoljeća ova literatura je cvala uglavnom na tlu Irana, Indije i Turske, a vrhunac je doživjela potkraj 11. i početkom 12. stoljeća sa spisima Nizamu-l-mulka (u. 1092), Kaj Kavusa (u. 1098) i el-Gazalija (u. 1111) koji se istovremeno smatraju najinteresantnijim i najvrijednijim ostvarenjima perzijske proze. U njoj su se pored Gazalija ogledala brojna slavna imena islamske povijesti (el-Farabi, Ibn Kutejbe, Džahiz, Ahmed ibn Ebi

¹ Preostala tri žanra su filozofski (platonistička tradicija), pravni, te najnerazvijeniji, ali ujedno sa savremene tačke gledišta najinteresantniji žanr, onaj realističko-empiristički koji se začeo u djelima *El-Fahri* Muhammeda ibn 'Alija ibn Tabatibe (Ibn Tiktake) i *Mukaddimi* Ibn Halduna.

Tahir Tajfur, el-Bejheki, Kaj Kavus, Meisami, Nizamu-l-mulk, Ibn 'Abdu Rabbih, Sejjid Ali Hemedani, Muhammed Bakir Nedžmi Sani). Perzijska nit nije se izgubila nikada, tako da su kazivanja i ilustracije koje i Gazali navodi nerijetko one iz povijesti staro-perzijskih vladara. Ulema nije imala problema sa prihvatanjem ove vrste literature jer je savjetovanje vlasti ionako islamska dužnost svih, a posebno učenih muslimana.

Ogledala za prinčeve su pisali sekretari (Ibn Muqaffa', Machiavelli), vladari (Kaj Kavus), veziri (Nizamu-l-mulk), učeni ljudi (El-Gazali, Erasmus, Aquinas), očevi (Kaj Kavus, Tajfur), i drugi.

Ova djela imaju neke zajedničke osobine. Za razliku od pravno-filozofskih teoretiziranja politike ona su mnogo više pod utjecajem političke stvarnosti i vrlo praktična. To je uočljivo na samom Gazalijevu slučaju kada se uporede njegova druga djela gdje uglavnom tretira pitanja imameta i hilafeta, idealnog islamskog političkog uređenja, i ovog djela gdje se imam gotovo i ne pominje. Ona obično počinju teorijom (i teologijom) vlasti, i nastavljaju savjetima za poduku budućih i aktuelnih vladara, tajnama uspjeha na tronu s posebnim osvrtom na krunske vrline i poroke vlasti, citatima, izrekama, hadisima, anegdotama, pričama, povijesnim kazivanjima, i ilustracijama iz vremena nastanka djela koje ova djela čine neobično čitljivim. Centralna vrijednost koja sumira islamsku (političku) etiku jeste pravda u smislu 'postavljanja stvari na njihovo pravo mjesto': pravda prema Storitelju, prema Njegovim stvorenjima i prema sebi. Ne bi bilo greška kazati da su *Savjeti vlastima* samo ekspozicija ovoga pojma. Gazali ne propušta citirati navodnu Poslaničku izjavu da vlast opstaje sa nevjerom ali ne i sa nepravdom, i u tom tonu često navoditi perzijskog cara Anušrvana kao uzor vladarima zbog njegove pravednosti uprkos njegovoj nevjeri. Isto će sto pedeset godina kasnije ponavljati Ibn Tejmije. Jedan dan pravednog postupanja vladara, nastavlja Gazali, bolji je nego sedamdeset godina obreda.

Pored ovih zajedničkih osobina svako pojedinačno djelo ima svoju posebnu aromu. Tako je Nizamu-l-mulkova *Siyaset-nama* protkana iskustvima nekad uspješnog i moćnog a potom ražalovanog vezira (te inače najnezahvalnije role u muslimanskim državama klasičnog islama), i vjerničkim nabojem vatreng sunnije i protivnika

heretika, prije svega ismailija. Gazali pak nikada nije bio 'na vlasti' ali je bio bliski svjedok dešavanja na dvoru. Njegovi *Savjeti vlastima* nose jasno prepoznatljiv pečat njegovoga islamsko-mističkoga etosa sa naglaskom na islamsku doktrinu, prolaznost dunjaluka i polaganje računa. Dunjaluk je poput sjenke: čini se da miruje a, ustvari, je u permanentnoj mijeni. Tragalac za dunjalukom je, pak, kao onaj koji piće morsku vodu da žđ utoli: što je više piće sve je žedniji. Najbolji među vladarima je onaj koji se druži sa ulemom. (Gazali propušta citirati drugi dio ove izreke: a najgori među ulemom je onaj koji je najbliži vladarima). Ovo je uz *Kitab Bagdad* od Ahmed ibn Ebi Tahiria Tajfura (8. st.), vjerovatno, najreligiozniye 'ogledalo za prinčeve' ikad napisano u islamskoj kulturi. Mnogo je više hadisa kod Gazalija nego kod Nizamu-l-mulka i drugih autora. Vlast i vjera trebaju biti u harmoniji jer "Vjera se naslanja na vlast, vlast na vojsku i policiju, vojska na novac, novac na procvat privrede, a privreda na pravdu prema slugama Božijim".

Povremeno iz Gazalijeva pera iscure srednjovjekovne predrasude spram žena, naprimjer, te nedostaci srednjovjekovne islamske političke misli. Tako, naprimjer, Gazali kao i ostali klasični islamski autori naglašava apsolutnu moć i vlast sultana koji nije odgovoran nikome do Bogu i za koga ne postoji legalna procedura smjene ma šta činio. Čak ni zulum nije opravdan razlog za pobunu, sve zbog straha od anarhije, tog apsolutno najvećeg zamislivog zla po shvatanju klasika islama. Sama vlast se ne može dijeliti baš kao što u jedne korice ne mogu stati dva mača. Takođe konceptualizacijom vlasti Gazali je samo doprinio produbljenju jaza između idealnog islamskog političkog uređenja i stvarnog stanja koje je bilo pod jakim utjecajem predislamske perzijske političke paradigmе.

Pravilno bi bilo kazati da Gazalijeva politička misao pati od mnogih bolesti klasične islamske misli: u njoj nema institucija, ni procedure. Diskrecija vladara je potpuna. Da nije šeriatsko-moralnih ograničenja, koje vladar može i ne mora poštivati, moglo bi se reći da je sultan (bio) država. Sve ovo i nije čudno jer, kako reče veliki Ibn Kajjim, ljudi liče na svoje vrijeme više nego li na svoje očeve. Gazali, eto, nije izuzetak. U istom smislu, kog Gazalija nema tragova ideje o "Božijem imetku" (*malullah*) oko koga su se tako često sporili ashabi i tabiini sa emevijskim halifama. Gazali tek ima preporučiti svojim

vladarima da kad dijele ne škrtare. Ni riječi o porijeklu tih silnih zlatnika i srebrenjaka. Gazalija, opreznog sufiju iz *Alkemije sreće* i *Obnove vjerskih znanosti*, koji zahtjeva od poklonoprimca da provjeri izvor dodijeljenih mu sredstava, jedva da prepoznajete. To je i jedan od razloga za sumnje u Gazalijevo autorstvo drugog dijela *Savjeta vlastima*, čega je profesor Karić svjestan.²

Vrijednost ovoga djela nije samo historijska. Dok ga čitate često imate osjećaj da vladari, oni koji ih okružuju i njihovi podanici nisu ništa naučili kroz sva ova stoljeća od Gazalijeva vremena do danas. U Gazalijevim anegdotama i pričama ima mnogo valjanih poruka i za Bošnjake i njihove vladare danas. Izdvojili bismo ovom prilikom jednu. U vrijeme Isaa, a.s., tri lopova nađu nekakvo blago te pošto izgladne pošalju jednoga da im nabavi hranu. Taj se u neko doba na putu dosjeti da bi mogao onu dvojicu zatrovati i tako se dokopati svega blaga, te im zatruje onu hranu. Istovremeno ona dvojica se urote da njega ubiju kako bi samo njih dvojica podijelili blago. Tako oni njega ubiju a onda se onom hranom potruju. Teško je u ovoj priči ne prepoznati kratkovide Bošnjake u svom međusobnom trvenju u silnoj želji za brzim bogaćenjem.

U svakoj oblasti ljudske djelatnosti postoje ljudi koji postavljaju i definiraju standarde koje drugi slijede i u koje se uklapaju. Kada je pisana riječ u pitanju, profesor Karić se već poodavno svrstao u red te male skupine 'postavljača standarda'. Profesor Karić se dosada mnogo puta dokazao kao izvanredan priredivač i prevodilac od časnog Kur'ana do ovog Gazalinog djela. On svoga vjernoga čitatelja nije iznevjerio ni ovaj put; pred njim je pitak i čitak stilizovan prijevod koji samim svojim duhom prenosi čitatelja u Gazalijevo doba sultana, vezira i njihovih dvora. Ovim prijevodom čitalac će se još jednom osvjedočiti u 'zavodljivu lahkoću izražavanja' profesora Karića, kako bi to rekao Džafer Obradović.

² Patricia Crone, "Did Al-Ghazali Write a Mirror for Princes?: On the Autorship of *Nasihat al-Muluk*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987): 167-91.

Znanstveni pogovor iz pera prevodioca samo upotpunjuje ukupnu predstavu. Profesoru Kariću i izdavaču iskrene čestitke, a čitatelju najtoplja preporuka ovoga djela.

Mr. Ahmet Alibašić

PRIJEVODI DJELA DR. JUSUFA EL-KARADAVIJA NA BOSANSKI JEZIK

Rijetko je koji autor doživio takvu prevodilačku afirmaciju na bosanski jezik kao dr. Jusuf el-Karadavi. To je ujedno pokazatelj stvarnog interesa bosanskog čitateljstva za djelom ovog nesumnjivog vjerskog autoriteta današnjice te njegove vlastite originalnosti i vrijednosti. Dr. Jusuf el-Karadavi je putem ovih prijevoda predstavljen kao šeriatski pravnik, što on po vokaciji i jeste, vjerni dajia koji svojom oštromnošću, lahkoćom valoriziranja vrijednosti, čitanjem stvarnosti i stanja muslimana danas te britkošću i preciznošću jezika svom čitateljstvu nudi odgovore na mnoga pitanja koja danas tiše milione muslimana Svilja. Naime, posebno je drag spomenuti da dr. Jusuf el-Karadavi u nekim svojim djelima spominje Bosnu i Hercegovinu i njene muslimane u herojskoj borbi za slobodu. Naravno da je taj moment umnogome utjecao da njegova djela dožive takvu afirmaciju na našem tlu, jer nakon Rešida Ridaa i njegove fetve o šeriatskom tretiranju hidžre Bošnjaka za Tursku i statusa BiH nakon njene aneksije od strane Austro-Ugarske¹ pa naovamo, do 1992., osim individualnih poznanstava i kontakata i dosta rijetkih posjeta pojedinih islamskih autoriteta, nije bilo ozbiljnijeg spomena i tretiranja BiH i njenih muslimana u djelima na arapskom jeziku od strane islamskih mislilaca iz inozemstva. Početkom agresije na BiH taj odnos se u mnogome promjenio, a za to treba zahvaliti i velikom angažmanu uleme iz islamskog svijeta.² Taj osjećaj zaboravljenosti dr. Jusuf el-

¹ *El-Menar*, XII, 1909, Kairo, str. 410-415; Dr. Fikret Karčić i mr. Mustafa Jahić, *Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja bosanskih Muslimana za vrijeme austrougarske uprave*, u: *Studije iz šeriatskog prava*, Zenica, 1997., 187.

² Početkom agresije na našu državu u muslimanskom svijetu pojavila se mnogobrojna literatura na arapskom jeziku, kako zasebna djela, tako i mnogobrojni članci u štampi, ali i i nastupi poznatih ličnosti iz javnog, kulturnog i vjerskog života. Ilustracije radi, ovdje navodimo vrlo značajnu fetvu uvaženog alima, muftije i rektora Al-Azhara Džadu'l-Hakka Ali Džalu'l-Hakk o djeci silovanih žena u BiH. V.: Prof. dr.

Karadavi ispravlja navodeći ili uzimajući BiH i Bošnjake kao primjere stvarnosti stanja muslimanskog bića i time praktično uvodi i navodi Bošnjake kao značajan dio globalne muslimanske stvarnosti.

S druge strane, čitalačku popularnost kod nas dr. Jusuf el-Karadavi nije ostvario samo iz ovoga razloga. Naši prevodioci su osjetili da vrijednost djela ovoga alima u Svijetu treba da uvide i muslimani ovih prostora i na taj način učestvuju u globalnom čitanju ali i preuzimanju el-Karadavije poruke. čitateljstvo na bosanskom jeziku je rado prihvati pisanje ovoga alima te su uslijedili sve brojniji prijevodi. Tako da danas imamo devet el-Karadavijevih knjiga prevedenih na bosanski, dok je još nekoliko njih, prema našim informacijama, u štampi ili je u toku njihovo prevođenje. Ovdje nismo u prilici navesti brojne pojedinačne rade ili intervjuje sa uvaženim alimom koji su objavljivani u periodici kod nas.

Dr. Jusuf el-Karadavi svoja djela piše jednostavnim i razumljivim jezikom u kojem su primjeri stvari i savremeni. Njegov tretman realnosti savremenog života i islama, a time i spram šeriatskog prava, cjelovit je. On uvažava i stvarnost i potrebu muslimanskog društva nastojeći da prevaziđe jaz koji je nataložen vremenskom duhovnom okoštalošću i kolonijalnim natruhama koje muslimansko biće čine raspolućenim između savremenog tempa života ("vrijeme sendviča", kako ga on naziva) i islamskog intelektualnog naslijeđa. On se u svojim djelima ne obazire na suhe pravničke rasprave i argumentaciju, nego nastoji ukupno islamsko učenje približiti savremenom čovjeku sa svim njegovim potrebama i htijenjima. S druge strane, kao vrstan mudžtehid, njegova britkost i pravnička dosljednost u nastupu još jače se osjeća u pokušaju očuvanja istinskih islamskih vrijednosti ili suštine islamskog učenja. Njegov opus rada i interesa je na taj način općenit. Njegov pristup šeriatskom pravu ne podrazumijeva pravo kao zasebnu disciplinu izdvojenu iz cjeline islamskog učenja nego kao njegov sastavni dio putem kojeg se na adekvatan način po mjeri čovjeka u vremenu koje živi nastoji približiti ukupno islamsko učenje. Prema dr. el-Karadaviju šeriatski pravnik ne iscrpljuje svoju zadaću u tome da kaže šta jeste ili nije pravno valjano nego je vjerni učitelj

Omer Nakičević, *Fetva o djeci silovanih žena u Bosni i Hercegovini*, *Glasnik*, LVIII, 1996., br. 1-3, 41-49.

upućenih i neupućenih u islam. El-Karadavi nam svojim djelima pokazuje da je Šeriat ne samo primjerен savremenom čovjeku i njegovim potrebama nego i nužan u očuvanju ljudskog dostojanstva i života dostoјna tog dostojanstva, te sticanja stvarne sreće ovoga i onoga svijeta. Time je El-Karadavi u svojim djelima lišen suhog akademizma odvojenog od stvarnog života zidovima instituta ili drugih naučnih institucija. U tom smislu, djela šejha El-Karadavija nisu pisana sa ciljem samo intelektualnog i naučnog zadovoljenja obrazovanih ili strukovnih krugova nego su odraz potreba i običnog čovjeka i ukupne muslimanske populacije. El-Karadavi na taj način premošćuje jaz prisutan u vjerskoj literaturi između dva pravca: hladnog akademizma i pučkog aktivizma.

Kao što smo naveli, opus njegova rada i interesiranja je veliki. Prije svega tu su djela iz domena šeriatskog prava i njegove metodologije, finansijskog prava, kur'anskih i hadiskih disciplina, islamskog vjerovanja, ahlaka, da've i islamskog odgoja, problema islamskog preporoda, problema islamskog aktivizma i njegovih protagonisti te razne opće teme iz domena islama, njegove historije, arapske književnosti i poezije. Pored toga, vjerni slušatelji nastojali su da njegova predavanja, koja je držao širom Svilja, vjerno zabilježe i publiciraju.

Prvi zabilješku o šejhu El-Karadaviju na bosanskom jeziku, prema našim saznanjima, učinio je također veliki alim naših prostora Husein-ef. Đozo, koji je u akciji prikupljanja zekjata i sadeka-i fitra za potrebe obrazovnih institucija Islamske zajednice, u svojim izlaganjima na seminarima koja su organizirala tadašnja republička Starještinstva IZ, kao argumentaciju za novo tumačenje kategorije *fi sebili'llah*, pored pozitivne pravne prakse pojedinih zemalja, poput Saudijske Arabije, Libije i Egipta, naveo i stavove priznatih vjerskih autoriteta, a među njih uvrstio i stav dr. Jusufa el-Karadavija, koji je odbranio svoju doktorsku disertaciju o temi zekjata.³

Prvi prijevod jednog zasebnog djela ovog autora sačinio je mostarski muftija Seid-ef. Smajkić prevodenjem djela *Islamsko pravo* u

³ Husein Đozo, *Značaj i šerijska osnova akcije ubiranja zekata i sadekai fitra*, *Glasnik*, XXXIX, 1976., br. 4, 331-341.

izdanju Starještinstva IZ BiH, Hrvatske i Slovenije 1989. g. Djelo je naišlo na dobar odziv čitalačke javnosti. I već odavno osjeća se potreba za novim izdanjem ove knjige, uz napomenu da novo izdanje treba obuhvatiti cijeloviti prijevod ovoga djela što je izostalo u ovoj prvoj verziji. S druge strane, tehnička obrada teksta je neprimjerena kraju osamdesetih godina, a da ne govorimo o nužnosti tehničkog i dizajnerskog preuređenje shodno potrebama, mogućnostima i vrijednosti koju zaslužuje kako autor, tako i samo djelo.

Časopis *Islamska misao* se uključio u popunjavanje praznine u domenu pravne literature na bosanskom jeziku objavljujući serijal prijevoda fetvi dr. Jusufa el-Karadavija iz njegovog poznatog i priznatog djela *Savremene fetve*, što je ujedno bio i naslov ovoga serijala. Od 151. do 152. broja pa u narednih sedam brojeva objavljujan je prijevod ovih fetvi, da bi početak agresije na našu zemlju prekinuo izlaženje ovog časopisa pa samim tim i objavljuvanje ovog serijala. Odabir fetvi je izvršen od strane samog prevodioca, tada svršenika Fakulteta islamskih nauka, a današnjeg predavača na istom mr. Zuhdije Hasanovića, koji se ovim prijevodom potvrdio kao vrstan prevodilac.

U isto vrijeme mr. Zuhdija Hasanović je, zajedno sa svojim kolegama sa studija Vehidom Arnautom, Silkom Šanijem i rezrednim kolegom Nermnom Čanićem, inače svršenikom Al-Azhara, pristupio prijevodu jednog kraćeg djela dr. Jusufa el-Karadavija *Žene pravovjerne*, u kojem je kroz likove i historijsku ulogu pet časnih žena iz vremena Poslanika, alejhi's-selam, pokazao značaj, ulogu žene i njen angažman. U vrlo kratkoj poruci na kraju knjige El-Karadavi se obraća muslimanci i muslimanu ističući da islam traži potpuni angažman čovjeka, kako muškarca, tako i žene, i da se samo na osnovu tog angažmana ostvaruje zadaća povjerena muslimanu.

Interes za fetvama općenito, a posebno za fetvama ovog savremenog islamskog učitelja, pokazan je i objavljuvanjem zasebnog djela koje predstavlja izbor, prema sudu prevodilaca, fetvi koje pružaju odgovore na ona prijeporna pitanja sa kojima se Bošnjaci danas susreću, dok su neka aktuelizirana sa promjenom političkog ambijenta kod nas. Tako su u ovom djelu *Suvremene fetve* aktuelizirana pitanja iz domena politike: vlast, demokracija,

višepartijski sistem; medicine: savremena pitanja koja su rezultat naučnog i tehnološkog razvoja ove znanosti; žena i pitanje njenoga zapošljavanja i društvenog statusa, te neka pitanja iz domena poslovanja. Prevodioci su Amir Karić i hfz. Munir Mujić koji su, pored vrijednog odabira, čitaocima predočili i svoje prevodilačke sposobnosti. Izdavač ove knjige je Harfo Graf iz Tuzle, a ovo djelo je izdato 1997. g.

Pored toga, Amir Karić je svoj intelektualni i naučni angažman posvetio dr. Jusuf el-Karadaviju kada je svoje studije na Fakultetu islamskih nauka uspješno okončao odbranom diplomskog rad o temi *Obrada i valorizacija djela "Fi fikhi'l-evlevijat"* - dr. Jusufa el-Karadavija. Mentor dr. Enes Karić i članovi komisije su uspješnu odbranu i rad 8. 12. 1998. godine ocjenili najvišom ocjenom. Rad je zaveden u Studentskoj službi FIN-a pod brojem 155.⁴

Iste godine NIPP Ljiljan je objavilo prijevod na bosanskom jeziku čuvenog djela dr. El-Karadavija *Halal i haram u islamu*. Prevodioci su dr. Džemaludin Latić i Seid-ef. Smajkić. Ovo djelo je izvanredne vrijednosti kako po svojoj sadržini, jer je pisano za potrebe muslimana Evrope i Amerike, a samim tim i nas u BiH, tako i po svome prijevodu i bosanskom jeziku. Naime, sam autor je u povodu prijevoda ove knjige na bosanski jezik postavio dva uvjeta, od koji je prvi da prevodioci dobro znaju oba jezika, i arapski i bosanski. Ovo ističemo jer se pokazalo i kod prijevoda djela El-Karadavija, ali i u našoj ukupnoj prevodilačkoj produkciji odsustvo poznavanja vlastitog jezika. Ovo djelo na skoro 450 stranica teksta tretira pitanja i probleme iz muslimanske svakodnevnice te pruža jasne, precizne i utemeljene odgovore. Vrijednost ovog izdanja u odnosu na druge prijevode El-Karadavijevih knjiga ogleda se u tome da su se prevodioci potrudili da pruže i adekvatan predgovor, koji nedostaje drugim prijevodima, a sam izdavač je ponudio adekvatno tehničko rješenje. Koliko je značajno ovo djelo govori činjenica da na bosanskom jeziku ima još jedan prijevod ove knjige. Prevodilac je Edhem Pašić, a rukopis prijevoda se nalazi u El-Kalemu.

⁴ Amir Karić je prijevod dijela uvoda ove knjige objavio u listu *Hikmet*. V.: Dr. Jusuf el-Karadavi, Razumijevanje i artikuliranje prioriteta potreba je ummeta danas, *Hikmet*, XII, Tuzla, 1999., br. 1-4, 13-15.

Vrijedan je i prijevod djela *Univerzalni model društvenog života* u izdanju Muftiluka tuzlanskog prevodioca Besima Čanića. Sam prevodilac je vjerno preveo ovo djelo koje tretira vrlo interesantnu problematiku savremenog društvenog života. Knjiga je pisana u polemičkom duhu sa sekularistima i zapadno orijentiranim misliocima. Tretirana su pitanja: vjera i njena uloga u dobu znanosti, zatim, el-Karadaviju draga tema na kojoj insistira u gotovo svim svojim djelima, a to je pitanje promjenljivog i nepromjenljivog u islamskom učenju, odnos prema tradiciji na razmeđu između konzervativizma, modernizacije i vesternizacije, islamska država i, na kraju, kako već ima običaj u svojim djelima, dr. Jusuf el-Karadavi nudi neka rješenja za prevazilaženje problema. Ovo djelo je posljednje u trilogiji koju je pisao kao odgovor na društvene probleme i shvatanja odnosa savremenog muslimanskog društva spram prihvatanja tuđih društvenih rješenja.⁵

Iste, 1999. g., iz štampe u izdanju Selsebila iz Živinica izašla je knjiga *Ljudi i istina* u prijevodu Ahmeda Purdića. Ovo kratko djelo pisano je u stilu razgovora učenika i učitelja, vrlo popularnog načina pisanja djela kojem autori pribjegavaju sa ciljem da na jednostavan način prezentiraju željenu poruku. Ovo djelo tretira pitanja koja zaokupljaju savremenog mladog čovjeka: pitanje Istine, odnos prema Bogu, Kur'an kao izvor Istine, odnos ljudi prema Istini, obaveze prema spoznatoj istini te odnos između istine i laži u današnjoj kulturi i civilizaciji. Ovim djelom pokazana je El-Karadavijeva briga prema mladom čovjeku kojem se u svojim djelima obraća kad god za to ima prilike.

Dr. Jusuf el-Karadavi se ogledao i kao pjesnik i književnik. *Preporod* je u svom jubilarnom broju objavio prijevod njegove kratke drame *Učenjak i tiranin* koga je načinio mr. Ahmed Alibašić. *Učenjak i tiranin* je drama o otporu prvaka tabiina Se'id b. Džubejra zulumu Hadždžadža ibni Jusufa koji je skončao pogubljenjem Ibn Džubejra.

⁵ Bosanskohercegovačkoj čitalačkoj javnosti ovo djelo su predstavili:

- a) Almedina Čelebić, *Univerzalno i partikularno u islamu*, *Muallim*, I, Sarajevo, 2000., br. 2, 122-125.
- b) Amir Karić, *Univerzalni model društvenog života*, *Preporod*, XXX, br. 5/678 (1. 3. 2000.), 18.

Pisana iza zatvorskih rešetaka, u koncentracionom logoru za Muslimansku braću na Sinaju, ona je imala za cilj uliti vjeru zatvorenicima da svojom borbom nastavljaju časnu tradiciju svjedočenja vjere vlastitom krvlju.⁶

U 2000. godini bilježimo objavlјivanje četiri prijevoda El-Karadavijevih knjiga. Time nam se pokazuje da je interes za njegovim djelom u punom uzmahu. Prvo i jedno od možda najznačajnijih djela na bosanskom jeziku jeste *Razumijevanje prioriteta*. Izdavač je Bemust, a prevodilac Salih Haušić. Djelo je tehnički dobro urađeno. Kroz ovo djelo zorno je prikazana sva El-Karadavijeva visprenost, pravnička odmjerenost i preciznost. Autor vjerno govori o uspostavljanju pravilnog razumijevanja volje Božje izražene u Kur'antu i Sunnetu u svim sferama ljudskog djelovanja. On, naime, govoreći o prioritetima, koji su uvijek, u stanju duhovne dezorientacije, magloviti, nejasni ili pomiješani, govori o pravcima djelovanja. Izrašavanje ili uspostavljanje vrijedonosnog suda neminovno znači definiranje pravca djelovanja ili onoga za čime vapi muslimanski svijet danas, a to je planirano ili strateško djelovanje. U svojim radovima općenito, a u ovom posebno, dr. Jusuf el-Karadavi nas podsjeća na Ebu Hanifu, Maliku, Šafiju ili Ahmeda ibni Hanbela, čije su fetve, ideje i ukupno učenje bili putokaz i idejno usmjeravale društvena kretanja. Dok su ovi prethodnici vodili društvo, dотle je danas ulema uglavnom u poziciji da se bavi posljedicama društvenog dešavanja. Dr. Jusuf El-Karadavi ideju o prioritetima, kako sam kazuje na kraju knjige, preuzima od Ibni Abdulvehhaba, Ahmeda El-Mehdija, Afganija, Abduhua, Hasana el-Bennaa, el-Mevdudija, Sejjida Kutba, Muhameda el-Mubareka i Muhameda el-Gazalija, ali u djelu daje vlastito razumijevanje u duhu svoga vremena, početka devedesetih godina, na sebi svojstven način. Nažalost, vrijednost i važnost ovoga, a u konačnici i svakog rada i djela, obavezuje na pravilan pristup zadatku ili poslu. Kao da su i prevodilac i lektor zaboravili na El-Karadavijevu učenje o prioritetu kvaliteta nad kvantitetom, jer su se olahko odnosili i prema arapskom i prema vlastitom jeziku. U narednom izdanju ovoga djela nužno je učiniti potrebne izmjene kako

⁶ V., Učenjak i tiranin: Se'id b. Džubejr i Hadždžadž b. Jusuf, preveo Ahmed Alibašić, *Preporod*, XXX, br. 18/691 (15. 9. 2000.), 29-30, 35-36.

u prijevodu, tako i u lekturi, jer samo korektura ovoga izdanja ne bi bila dovoljna.

Medžlis IZ Konjic se, također, sa tri prijevoda El-Karadavijevih knjiga predstavio kao izdavač. Prvo djelo je *Sabur - Tematski tefsir Kur'ana*, a prevodilac je mr. Mesud Džajić, a drugo *Islamski preporod između anarhije i ekstremizma* u prijevodu dr. Sulejmana Topoljaka. Tehnički oba rada ne mogu dobiti zadovoljavajuću ocjenu, od materijalnih grešaka pa do lošeg tehničkog urečenja. Teško se oduprijeti utisku da je cilj ipak bio da se što prije izade u javnost bez valjanih recenzentskih, lektorskih i tehničkih zahvata. Knjiga *Islamski preporod* je vrijedno štivo koje tretira probleme sa kojima se susreću i bosanskohercegovački muslimani i njeno čitanje i razumijevanje umnogome bi pomoglo rješavanju tih problema.

Treće djelo istog izdavača je, također, prijevod dr. Sulejmana Topoljaka. U radu na ovom projektu, kao recenzent prijevoda i lektor, učestvovali su Mehmedalija Hadžić i Džemaludin Latić. U djelu *Kulturna naobrazba da'ije*, kako stoji na naslovnoj strani knjige ili *Kulturna naobrazba pozivača u islam* kako je dat naslov u knjizi, dr. Jusuf el-Karadavi na sebi svojstven način govori o nužnim pretpostavkama za daiju koji ljudima prezentira islam i poziva ih u njega. Prema El-Karadaviju, daija treba biti obrazovan, poznavati vjersko učenje, u svim njegovim granama, i opće društvene znanosti: sociologiju, psihologiju, filozofiju, etiku, pedagogiju, historiju tj. društvene discipline, a posljednje u nizu je da daija treba da čita ili pravilno razumije "duh vremena", stvarnost u svim njenim razgranatostima i različitostima. U ovom djelu, za razliku od ostalih, dr. Jusuf el-Karadavi, nas podsjeća na profesora sa neke univerzitetske katedre koji svojim studentima izlaže nastavni plan dajući literaturu. Naime, uvaženi alim upozorava, da daija mora imati svestrano obrazovanje, moralne kvalitete i intelektualnu visprenost da bi valjano izvršio svoju zadaću. Djelo obiluje mnogobrojnim naslovima djela u koja, po dr. el-Karadaviju, daija treba biti upućen. U ovom trenutku možemo kazati da se izdavač nije potrudio da čitaocu jasno ukaže na poglavlja, naslove, podnaslove djela, nego mu je to ostavio na savjest i vlastito znanje, a takav odnos ne zaslužuje ni dr. Jusuf el-Karadavi, a ni naše čitateljstvo.

Ovaj kratki pregled djela dr. el-Karadavija završavamo sa nedavno objavljenom knjigom *Razumijevanje suneta* u prijevodu mr. Ahmeta Alibašića, a izdavač je Bemust. Na početku, nakon napomene i transliteracije, dat je vrlo vrijedan predgovor uglednog mislioca današnjice Taha Džabira el-Alvanija, direktora Međunarodnog instituta za islamsu misao iz Herdona USA, koji je i naručilac ove knjige. Naime, ovaj Institut pitanje razumijevanja Sunneta smatra najznačajnijim pitanjem današnjice te je u tom smislu poduzeo niz aktivnosti, a jedna od njih je i ova knjiga. Ovaj predgovor je vrlo značajan je čitatelju skreće pozornost na značaj, važnost i aktualnost sadržaja koji slijedi, i za nas u BiH pogotovo, što naše čitateljstvo ima priliku čitati knjigu ili biti u toku savremenih idejnih kretanja kojima su zaokupljeni muslimanski autoriteti današnjice u sferi islamskih znanosti. Dr. el-Karadavi ističe da je kriza misli, odnosom kako misliti, razumjeti, vrednovati najveći problem muslimana današnjice te otuda pitanje našeg odnosa prema Sunnetu. Nakon stotinu sedamdeset i šest stranica dr. el-Karadavi daje konkretne prijedloge šta učiniti na poboljšanju našeg odnosa prema drugom izvoru islamskog učenja. Sastavljanje cjelovite zbirke hadisa ili hadiske enciklopedije sa svim relevantnim faktorima koje bilježi klasična literatura, ali organizirana na nov upotrebljiv način, opremljena savremenim i sveukupnim indeksima, tako da ona ne bude izvor samo vjerskim znalcima nego i onima koji se bave humanističkim i društvenim naukama, sugerujući time da davanje nove interpretacije Sunneta, odnosno, općenito islama nije zadatak samo vjerskih znalaca nego ukupnog muslimanskog gena. On dalje ističe da ulema treba uložiti dodatni napor u pisanju komentara hadiskih zbirki, poput savremenih komentara Kur'ana koji su svoje pisanje usmjerili suvremenom umu.

Prema informacijama sa kojima u ovom trenutku raspolažemo, još neka djela dr. Jusufa el-Karadavija su prevedena ili su u toku prevodenja. To su:

1. *Razumijevanje Sunneta (Keife netteamelu mea's-sunneti'n-nebevijjeti)* u prijevodu Ahmeta Alibašića, Sarajevo, Bemust, 2001.
2. *Prioriteti islamskog pokreta u narednoj fazi (Evlevijatu'l-hareketi'l-islamijjeti fil-merhaleti'l-kadimet)* u prijevodu Senada Bibera i Sehije Dedović,

3. *Es-sunnetu masdaren li'l-ma'rifeti ve'l-hadareti* u prijevodu Subhije Hadžimejlić,
4. *El-hallu'l-islami feridatun ve daruretun* (*Islamska alternativa – imperativ i nužnost*), a prevodilac je Redžepi Basri;
5. Grupa prevodilaca iz Tuzle je počela rad na cjelovitom prevođenju El-Karadavijevih fetvi;
6. kao što smo već naveli El-Kalem posjeduje drugi prijevod na bosanski jezi El-Karadavijeve knjige *El-halalu ve'l-haramu fi'l-islam* u prijevodu Edhema Pašića.

Uz molbu da Allah dželle šanuhu nagradi sve one koji su uložili truda i omogućili nam da navedena djela dr. Jusuf el-Karadavija čitamo na bosanskom jeziku, izražavamo nadanje da će i ostala biti prevedena i publikovana! Amin!

Mustafa Hasani

Dr. Jusuf el-Karadavi: kratka biografija

Dr. Jusuf el-Karadavi je rođen u Egiptu 1344. god. po H./1926. god. Kur'an je napamet naučio prije navršene 10. godine. Svo obrazovanje stekao je na Azharu gdje je i doktorirao 1973. god. Radio je kao hatib, profesor i kolumnista, te bio službenik Ministarstva vakuфа i Azhara u Egiptu. Već više decenija radi u Kataru gdje je bio dekan Fakulteta islamskog prava i islamskih studija, a trenutno je direktor *Centra za istraživanje u oblasti Sunneta i Poslanikove biografije* na Katarskom univerzitetu. Član je više islamskih znanstvenih akademija i tijela uključujući Rabitinu Akademiju islamskog prava u Mekki, Centar za islamske studije u Oxfordu, Kraljevsku akademiju za izučavanje islamske civilizacije u Ammanu, Organizaciju islamske *da've* u Kartumu i Upravni odbor Međunarodnog islamskog univerziteta u Islamabadu. Dr. el-Karadavi je ujedno i predsjednik šeriatskih nadzornih organa u mnogim

islamskim bankama i finansijskim institucijama. Dobitnik je i više znanstvenih priznanja uključujući Nagradu za islamsku ekonomiju *Islamske banke za razvoj* (1411H) i Nagradu predsjednika Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji za izuzetna dostignuća u naučnom radu (1996). Međunarodnu nagradu kralja Fejsala za islamske studije je podijelio 1413. god. po H.

Objavio je oko 80 djela koja obrađuju različite aspekte islamskoga življenja, poezije i književnosti. Spomenimo neka: *Pravni propisi o zekatu* (dva toma), *Halal i haram u islamu*, *Uvezena rješenja i njihove tragične posljedice po Ummet*, *Život i vjera*, *Neminovnost islamskog rješenja*, *Islamski preporod između odbacivanja vjere i ekstremizma*, *Savremene fetve* (dva toma), *Islamsko pravo između obnove i originalnosti*, *Islam i sekularizam licem u lice*, *Razumijevanje prioriteta*, *Prioriteti islamskog pokreta...* Objavio je i velik broj članaka u različitim islamskim i arapskim časopisima.

Dr. el-Karadavi se smatra jednim od umjerenih islamskih mislilaca koji objedinjuje šeriatsko znanje i razumijevanje stvarnosti koju živimo, a takođe i teoriju i praksu. Kao učenik šehida Hasena el-Bennaa, prof. el-Karadavi je kao praktičar i teoretičar aktivan u islamskom pokretu od svojih tinejdžerskih dana do danas. Jedan period svoje mladosti je proveoiza rešetaka egipatskih zatvora.

Koncepti tipa ‘islamska umjerenost’ (*el-vesatijjetu-l-islamije*), ‘razumijevanje prioriteta’ (*fikhu-l-evlevijjat*), ‘razumijevanje prirodnih i društvenih zakona’ (*fikhu-s-sunen*), ‘razumijevanje intencija Šeriata’ (*fikhu-l-mekasid*) i ‘razumijevanje uravnoteženosti između konstanti islama i promjenjivih faktora vremena’ (*fikhu-t-tevazun bejne sevabiti-l-islam ve mutegajjirati-l-'asr*), visoko figuriraju u njegovu znanstvenom opusu zadnjih godina. Njegova djela su rado čitana u različitim sredinama u muslimanskom svijetu a mnoga su prevedena na brojne svjetske jezike. Sve ih karakteriše preciznost i rigoroznost znanstvenika, stil književnika i entuzijazam misionara. Na bosanski su u cijelosti prevedena njegova slijedeća djela: *Islamsko pravo*, *Halal i haram u islamu*, *Alim i zalim*, *Žene pravovjerne*, *Razumijevanje prioriteta i Univerzalni model društvenog uređenja*, *Savremeni fetve* (izbor), *Islamski preporod između anarhije i ekstremizma*, *Kulturna naobrazba daije*, *Sabur: tematski tefsir Kur'ana*, *Ljudi i istina i Razumijevanje suneta*. Već su prevedena i djela: *Islamska alternativa*:

imperativ i nužnost, Sunnet kao izvor spoznaje i civilizacije, i Prioriteti islamskog pokreta. Veliki broj njegovih članaka i fetava je objavljen u našoj štampi.

Vidi Ahmet Alibašić, "Jusuf el-Karadavi: život i djelo" u *Razumijevanje suneta* (Sarajevo: Bemust, 2001), 178-82. Ličnosti i djelu profesora el-Karadavija je posvećen kompletan veb sajt na slijedećoj adresi: <http://www.alqaradawi.net>. Vidi i www.bosanskialim.com.



IZ LJETOPISA FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA 1996.-2000.

Prof. dr. Jusuf Ramić na čelu Fakulteta islamskih nauka

U skladu sa odredbama člana 7. Statuta Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, Savjet Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu na svojoj sjednici, održanoj 28. septembra 2000. g., donio je Odluku da se prof. dr. Jusuf Ramić imenuje za dekana FIN-a u mandatnom periodu od dvije godine.

Rijaset IZ u BiH je, nakon što je ustanovio da je Savjet FIN-a ispoštovao propisanu proceduru za imenovanje dekana FIN-a, na temelju člana 52. Ustava IZ u BiH, a u vezi sa članom 7. i 14. Statuta FIN-a u Sarajevu i Odluke Savjeta FIN-a br. 204/00 od 28. 9. 2000. donio rješenje o imenovanju dekana Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu.

Dosadašnji dekan, prof. dr. Omer Nakičević, je nakon dugogodišnjeg uspješnog vodenja Fakulteta (1986.-89. /v.d. rektora i rektor ITF/, dekan 1993.-2000.) penzionisan. Najznačajniji rezultati ostvareni u tom periodu su uvođenje postdiplomskog studija, obnova zgrade Fakulteta i prevodilački projekat *U okrilju Kur'ana*.

Vijest o izboru novog dekana FIN-a objavili su *Oslobodenje*, *Dnevni Avaz* i druga sredstva javnog informiranja.

U povodu izbora prof. dr. Jusufa Ramića za dekana FIN-a na adresu dekanata su stigle brojne čestitke od kojih izdvajamo one Glavnog odbora Udruženja ilmije i njenog predsjednika Muharem-ef. Hasanbegovića, udruženja građana *Selam* iz Zenice i njenog predsjednika hfv. Halil-ef. Mehtića, Muftije tuzlanskog, Husejn ef.

Kavazovića i njegova ureda, Nastavno-naučnog vijeća Islamske pedagoške akademije u Bihaću i Kolektiva Islamske pedagoške akademije u Zenici. Uredništvo i osoblje FIN-a se pridružuju čestitkama.

Dekan FIN-a u javnim glasilima

U toku ove godine dekan FIN-a, prof. dr. Jusuf Ramić, više puta je davao intervjuje za domaće medije. Jedan od njih bio je tematski posvećen Ramazanskom bajramu, a objavilo ga je "Oslobodenje." Drugi intervju također dat u Oslobodenje (30. januar 2001. g.) bio je posvećen pitanjima uloge FIN-a u vjerskom i kulturnom životu muslimana BiH i nekim organizacionim pitanjima kao što je uključenje Fakulteta u Univerzitet u Sarajevu. Govoreći o prostornim uvjetima u kojima je Fakultet radio i danas radi prof. Ramić je istakao:

"Problem nedostatka prostora na Islamskom teološkom fakultetu datira od 1977. godine (godina osnivanja Fakulteta), kada smještaj dobija u zgradu "Đulagin dvor", sjedištu Gazi-Husrev begove medrese. Kada su prostorije "Đulaginog dvora" postale pretjesne i za studente i za učenike Medrese, profesori tadašnjeg Islamskog teološkog fakulteta su se sjetili zgrade bivše Šerijatsko-sudačke škole. No, njeno vraćanje pod ingirencije IZ ostvareno je tek u vrijeme agresije na BiH, 1993. godine, kada su profesori i studenti u razrušene prostorije bivšeg muzeja prenijeli sve ono s čime je Fakultet raspolagao.

Mi smo u tim prostorijama radili, a tek kasnije je Vlada Katara uložila ogromna sredstva u adaptaciju zgrade kojoj je time vraćen njen prvobitni izgled."

Osvrćući se na najznačajnije ostvarene projekte na Fakultetu u nekoliko posljednjih godina prof. Ramić podvlači slijedeće:

"Ono što ja želim podvući jesu dva projekta: prvi je projekat bio izrada udžbenika arapskog jezika za osnovno i srednje obrazovanje Federalnog ministarstva za obrazovanje, nauku, kulturu i sport. Naši profesori su pripremili programe arapskog jezika, a potom pristupili izradi udžbenika po najnovijim metodama za učenje. Udžbenici koji su

dijeljeni besplatno, a čije je štampanje finansirala Kuvajtska humanitarna organizacija, naišli su na dobar prijem. Drugi je projekat prevođenja djela Fi zilali'l-Qur'an/U okrilju Kur'ana, autora Sayyida Qutba, čovjeka koji je svojim komentarom Kur'ana obilježio našu epohu. Njegova knjiga je zapravo tumačenje Kur'ana (tefsir) u trideset tomova i prvo je djelo takve vrste u potpunosti prevedeno kod nas... Prevod ovog djela je ujedno i sedmi prevod Kur'ana na naš jezik."

Konačno na upit o uključenju Fakulteta u Univerzitet u Sarajevu izjavio je:

"Ta tema je, sjećam se, bila nametnuta odmah nakon prvih izbora, 1990. godine. Univerzitet u Sarajevu je trebao biti uključen u Asocijaciju evropskih univerziteta. Međutim, u svom sastavu Sarajevski univerzitet nije imao teološku komponentu, te po evropskim standardima nije zadovoljavao kriterije za uključenje. Pregovore s predstvincima teoloških fakulteta predstavnici Univerziteta počeli su u vrijeme kada takvi fakulteti nisu bili ni priznati. Tada su nas priznali i to je bilo 1990. ili 1991. u vrijeme kada je rektor Univerziteta u Sarajevu bio Nenad Kecmanović. Mi smo vodili razgovore jer je i nama bilo u interesu da se uključimo u Sarajevski univerzitet. Sjećam se, bilo je prijedloga o dva modela uključivanja teologije u Sarajevski univerzitet. Prvi oblik je bio prijedlog obrazovanja teološkog univerziteta unutar Univerziteta u Sarajevu, a drugi formiranje teološke zajednice. Tadašnji vrh islamske zajednice je preferirao drugi oblik s tim da Islamski teološki fakultet zadrži svojstvo institucije Islamske zajednice i da mu bude osigurana akademска i administrativna autonomija.

Pregovori o pridruživanju Fakulteta islamskih nauka Sarajevskom univerzitetu se ne vode već skoro deset godina. Nastavak pregovora zavisi od volje Islamske zajednice kao osnivača Fakulteta, ali i od samog Univerziteta u Sarajevu da ponovo pokrenu pregovore kako sa Fakultetom tako i sa visokoobrazovnim ustanovama Katoličke i Pravoslavne crkve u BiH. Ideja o kojoj se, pored ideje prisajedinjenja, na Fakultetu islamskih nauka razmišlja, jeste i formiranje islamskog univerziteta u čiji bi sastav ušle islamske pedagoške akademije iz Bihaća i Zenice, Gazi-Husrev begova

bibiloteka, kao i Odsjek islamske teologije i Odsjek pedagogije koji bi iz odsjeka Fakulteta islamskih nauka prerasli u samostalne fakultete. Uključivanje u Univerzitet u Sarajevu doprinijelo bi boljem položaju studenata Fakulteta koji bi imali sve beneficije kao i studenti drugih fakulteta. Da takva ideja studentima Fakulteta islamskih nauka izgleda prihvatljiva, svjedoči i njihov rad u okviru Unije studenata Univerziteta u Sarajevu.

Intervju dat u Preporodu bio je također posvećen pitanjima rada Fakulteta i njega donosimo u cijelosti:

1. Budući da ste profesor FIN-a od njegovog osnivanja dobro poznajete stanje na ovoj važnoj visokoškolskoj ustanovi. Možete li nam reći kakvu ulogu FIN ima na ovim prostorima?

Veliki je značaj ovog fakulteta. Bošnjaci su u prošlosti svoje potrebe za visokim i stučnim vjerskim obrazovanjem ostvarivali u Carigradu, Kairu i Bagdadu. Padom Osmanske Carevine i njenih zapadnih provincija pod Austro-Ugarsku, oni su bili otcijepljeni od vjerskoprosjetnih centara muslimanskog svijeta. Duhovni i fizički opstanak muslimana na ovim prostorima u novim društvenim okolnostima zahtjevao je i osnivanje novih vjerskoprosjetnih ustanova. Tako je nastala Šeri'atsko sudačka škola 1887., Viša škola Alija u okviru GHB medrese 1930., Viša islamska šeri'atsko teološka škola (VIŠT) 1935. godine i, na kraju, FIN 1977. godine. U svom dvadesetogodišnjem radu FIN je poklonio svome narodu najveći dio vjerske inteligencije. Svršenici ovog fakulteta su nosioci vjerskokulturnog života muslimana na ovim prostorima. FIN u BiH ima ulogu da obrazuje vjerske službenika, vjeroučitelje, profesore na medresama i znanstvene istraživače na polju islamistike. U tome leži njegov značaj ovdje i šire na prostorima jugoistočne Evrope.

2. Da li planirate u budućnosti specijalizirati studij na Fakultetu i omogućiti studentima da još u toku studija odaberu predmete koje bi voljeli specijalizirati?

Danas na Fakultetu islamskih nauka postoje dva odsjeka: Islamsko-teološki i Pedagoški odsjek. Pedagoški odsjek postoji još od 1992. godine. Oba odsjeka je verificiralo Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i fizičke kulture R BiH. Pored ovih odsjeka, postoji još

od 1994. godine i postdiplomski studij na ovom fakultetu. Odbranjeno je nekoliko magistarskih disertacija i jedan doktorat. Nastavni plan i program će i u ovome mome drugom mandatnom periodu doživljavati izmjene i dopune. Nameće se ideja da se krene i sa osnivanjem katedri kako bi se omogućilo studentima da se još u toku studija opredijele za predmete koje kane specijalizirati.

3. Postdiplomski studij je važan segment FIN-a. Šta nam možete reći o tome?

Postdiplomski studij je uveden 1994. godine. On je regulisan Statutom FIN-a usvojenim 1991. godine (poseban Plan i program). Traje dvije godine. Prve godine kandidati slušaju predavanja i polažu ispite. Druga godina je rezervisana za rad sa mentorom (konsultacije, referati, razgovori). Izrada i odbrana magistarskog, odn. doktorskog rada. Do sada su odbranjena tri magistraska rada uglavnom iz naše kulturne baštine i jedan doktorat pod naslovom *Stil kur'anskoga izraza*, a u pripremi je veći broj magistarskih radnji.

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. Na postdiplomski studij mogu se upisati diplomirani studenti ovog Fakulteta i fakulteta programskih srodnih naučnih disciplina sa prosječnom ocjenom osam.

Nastavom rukovodi Kolegij postdiplomskog studija, a naučni profil studija utvrđuje organ Fakulteta.

Simpozij o životu i djelu Husein - ef. Đoze

Fakultet islamskih nauka je 7. juna 1997. g. organizirao seminar o životu i djelu Husein ef. Đoze prvog profesora tefsira na ovoj ustanovi. Na ovom seminaru svoje referate su podnijeli prof. dr. Omer Nakićević, prof. dr. Jusuf Ramić, prof. dr. Enes Karić, mr. Ibrahim Džananović, mr. Mesud Hafizović, Mustafa Hasani, te drugi vjerski i kulturni radnici. Radovi sa ovog seminara objavljeni su u istoimenom zborniku radova (Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 1998.).

Zvanično otvorenje renoviranog objekta FIN-a

Renovirana zgrada Fakultet islamskih nauka zvanično je otvorena 24. aprila 1998. g. Renoviranje objekta finansirao je katarski princ Hamed Halifa 'Ali Thani.

Promocije nastavnika i saradnika FIN-a

Na redovnoj sjednici Nastavno-naučnog vijeća FIN-a održanoj 6. novembra 1998. g. u viša akademска zvanja promovirani su: prof. dr. Enes Karić u zvanje redovnog profesora, doc. dr. Rešid Hafizović, u zvanje vanrednog profesora, dr. Adnan Silajdžić u zvanje docenta, mr. Džemaludin Latić, mr. Enes Ljevaković i mr. Ismet Bušatlić u zvanje predavača. Na sjednici NNV FIN-a 18. juna 1999. g. mr. Orhan Bajraktarević i mr. Zuhdija Hasanović promovirani su u akademска zvanja predavača. Od 7. novembra 2000. g. mr. Ahmet Alibašić radi kao asistent na Povijesti islamske kulture i civilizacije.

Doktorirao prof. Ismet Bušatlić

Profesor Povijesti islamske kulture i civilizacije, dr. Ismet Bušatlić, stekao je naučno zvanje doktora nauka 13. januara 2000. g. na Univerzitetu Complutencse (Madrid) uspješnom odbranom svoga rada pod naslovom "Špansko-arapska djela u Bosni i njihov utjecaj na vjerski i intelektualni život Bošnjaka".

Savjet FIN-a u novom sastavu

Dana 23. 6. 2000. g. održana je konstituirajuća sjednica novog Savjeta Fakulteta u sastavu prof. dr. Jusuf Ramić, prof. dr. Enes Karić, prof. dr. Rešid Hafizović, doc. dr. Adnan Silajdžić, dr. Ismet Bušatlić, mr. Ibrahim Džananović, mr. Hilmo Neimarlija (predsjednik), prof. dr. Sabira Hadžović, prof. dr. Amir Ljubović, prof. Mehmed Akšamija, prof. Zulejha Ridanović, gosp. Muhammed Salkić, te predstavnici studenata Meliha Softić, Ahmed Huskanović i Fahrudin Sijamhodžić.

Ramazanski dersovi 1421. h.g.

I ove godine je nastavljena praksa održavanja *Ramazanskih dersova* na inicijativu reisu-l-uleme dr. Mustafe ef. Cerića. Dersovima su prisustvovali ugledni bočnjački političari, javni i znastveni radnici, a održavani su u prostorijama Fakulteta islamskih nauka. Nakon dersova učesnicima je priređivan zajednički iftar. Susreti su okončvani obavljanjem teravih namaza u džamiji Fakulteta.

Među predavačima su bili i profesori Fakulteta. Prof. dr. Jusuf Ramić je 14. decembra 2000. g. / 18. ramazana 1421. h.g. održao predavanje o temi "Kur'an časni - najveća mu'džiza Allahovog Poslanika", a dr. Džemaludin Latić 19. ramazana / 15. decembra o temi "Osobenosti potpunog islamskog odgoja".

Prof. dr. James Winston Morris posjetio Fakultet

U petak 4. maja 2001. g. Fakultet islamskih nauka imao je čast ugostiti prof. dr. James Winston Morrisa, redovnog profesora na Univerzitetu Exeter, velika Britanija. Prof. Morris je tom prilikom, nakon uvodnog izlaganja dekana Fakulteta, prof. dr. Jusufa Ramića održao predavanje na temu "Ibn 'Arebi i zadaci duhovnog uvida i stvaralaštva." Fakultet islamskih nauka bio je jedna od tri stanice na ovom gostovanju prof. Morisa koga su zajednički organizirali Filozofski fakultet u Sarajevu, Naučno-istraživački institut "Ibn Sina", Fakultet islamskih nauka Sarajevo i Izdavački centar Rijaseta IZ u BiH "El-Kalem". Profesor Morris je održao prigodna predavanja i na Filozofskom fakultetu i Institutu Ibn Sina, a El-kalem je sva tri predavanja objavio na izvornom engleskom pod naslovom: *Orientations: Islamic Thought in a World Civilization*, kao i prijevod (*Prijentacije: Islamska misao u svjetskoj civilizaciji*) koga su sačinili dr. Rešid Hafizović, dr. Adnan Silajdžić i hfz. mr. Nevad Kahteran.

Magisteriji i doktorati na FIN-u

Fakultet islamskih nauka je 8. decembra 1999. g. proizveo svog prvog doktora nauka. Toga dana je svoju doktorsku disertaciju o temi "*Stil kur'anskog izraza*" pred komisijom FIN-a uspješno odbranio dr. Džemaludin Latić.

Do sada je na Fakultetu islamskih nauka akademsko zvanje magistra steklo šest kandidata:

1. Mr. Hfz. Fadil Fazlić, 16. decembra 1998. g. ("*Komparacija između Hafsovog i Veršovog kiraeta*"),
2. Mr. Zuhdija Hasanović, 26. maja 1999. g. ("*Muhaddis Mustafa Pruščak i metode odgoja u djelu 'Er-Radi li'l-murteđi: šerhu'l-Hadi li'l-muhtedi'*"),
3. Mr. Ibrahim Džafić, 1. marta 2000. g. ("*Glosa Ibrahima Opijača na uvod Bejdavijevog tefsira*"), i
4. Mr. Muharem Omerdić, 23. novembra 2000. g. ("*Doprinos Ahmeda Bejadi-zadeta razvoju akaidske nauke: iman, spoznaja i znanje u njegovim djlima 'El-Usul'l munifa' i 'Išaratu'l-meram min idarati'l-imam'*")
5. Mr. Muhamed Mehanović, 10. maja 2001. g. (*Ličnost Ahmeda Mujezin-zade kao muhaddisa u djelu "Enisu'l-va'izin" uz osvrt na njegovu ličnost kao mufessira, sufije i pedagoga*).
6. Mr. Nedžad Grabus, 5. 6. 2001. g. (*Doprinos Sejha Juje tumačenju bitnih odrednica kaside Al-Amali*).

Izdavačka aktivnost Fakulteta

Fakultet islamskih nauka je u periodu od pojavljivanja zadnjeg zbornika okončao projekat prevodenja tefsira *U okrilju Kur'ana (Fi zilali'l-Kur'an)* od Sejjida Kutba. Ovaj projekat je vodio prof. dr. Omer Nakićević, a u njemu su još bili uključeni prof. dr. Jusuf Ramić, mr. Mesud Hafizović i mr. Enes Ljevaković.

U toku je prevodenje hanefijskog pravnog djela *Multeka'l-ebhur* od Ibrahima el-Halebija. I ovaj projekat vodi prof. dr. Omer Nakićević a u njemu trenutno učestvuju mr. Ibrahim Džananović, mr. Enes Ljevaković i dr. Džemaludin Latić.

Fakultet je u ovom periodu izdao i slijedeća djela:

1. Omer Nakičević. *Uvod u hadiske znanosti* (3. dopunjeno izdanje), 1997.
2. *Život i djelo Husein-ef. Doze: Zbornik radova sa naučnog simpozija* (Sarajevo, 7. juna 1997. g.), 1998.,
3. Omer Nakičević. *Hadisi sa komentarom: predavanja za II godinu-pedagoški smjer*, 1998.
4. Omer Nakičević. *Kur'anski belagat i njegov i'džaz: nadnaravnost Kur'ana*, 2000.,
5. *Zbornik radova u povodu objavljivanja Fi Zilali'l-Kur'an na bosanskom jeziku*, br. 6., Sarajevo, 2000.

Izdavačka aktivnost nastavnika i saradnika Fakulteta

Prof. Dr. Jusuf Ramić

1. *Tefsir – tumačenje i razumijevanje Kur'ana*. Tuzla: Harfo-graf, 1997.

Interpretacija (tefsir) Kur'ana uvijek je bila veoma važna, najplemenitija muslimanska vjerska nauka koja proučava Božiju Riječ, njeno značenje, pravilno čitanje i praktičnu primjenu u vidu detaljne egzegeze sa historijskim, teološkim i gramatičkim objašnjenjima svih razina i svakog reda. Koristeći se najčešće lingvističkom metodom tumačenja Kur'ana, autor polazi s područja jezika Kur'ana i njegovu poruku propituje kroz njegov jezik. Autor pored ovoga ima u vidu i druga tumačenja: tradicionalno, racionalno, znanstveno itd. Dok ide od sure do sure, autor posebno detaljno analizira islamske dužnosti i obaveze, islamske i imanske šarte, propituje autentičnost povoda Objave, itd.

Knjiga je sačinjena od tekstova koji su nastali u jednom slijedu tokom četiri godine. Svi su objavljeni u *Preporodu* u rubrici "Fi Zilali'l-Kur'ani" koju je svojevremeno pokrenula redakcija ovog lista.

2. Bošnjaci na El-Azheru. Sarajevo, El-Kalem, 1997.

Autor u ovoj studiji govori o El-Azheru, kao najstarijem sveučilištu u Sjevernoj Africi: Dolazak Napoleona Bonaparte i nevolje sa kojima se susreće ovaj Univerzitet. Otpor francuskoj okupaciji. Reforma Univerziteta. Halka - sistem u povijesti islamske edukacije. Rektori El-Azhera.

U drugom dijelu autor govori o Bošnjacima na El-Azheru prije i poslije Prvog svjetskog rata, zatim o Bošnjacima na ovom univerzitetu poslije Drugog svjetskog rata, njihovom ukupnom kulturnom stvaralaštvu na polju epigrafike i kaligrafije, enciklopedistike i bibliografije, islamistike i arabistike, prevodilačke djelatnosti itd.

Na kraju u djelu se nalaze i bio-bibliografski podaci o Bošnjacima svršenicima El-Azhara.

3. Obzorja arapsko-islamske književnosti. Sarajevo, El-Kalem, 1999.

U djelu se govori o predislamskoj i ranoj islamskoj poeziji kao biserima arapske književnosti. U fokusu su bila najznačajnija imena ovog perioda, Hasan ibn Sabit, Ka'b ibn Zuhejr, El-Hansa i dr. Djelo tretira i posebnu vrstu arapskog književnog izraza - tzv. mekamati, a potom i islamijati...

Posljednje poglavlje ove knjige "Izučavanje arapskog jezika kod nas" može se smatrati i svojevrsnim prilogom knjizi, ali i njenim prirodnim sastavnim dijelom budući da ono zahvaća čitav jedan period: od osmanskog, do onog poslije agresije na BiH.

4. Izbor Poslanikovih hutbi. Sarajevo, El-Kalem, 2001.

U djelu su obrađene trideset i tri Poslanikove hutbe. Obrada je obuhvatila: arapski tekst hutbe, prijevod na naš jezik, stepen autentičnosti, biografija prenosioca hutbe i njeni izvori.

U uvodu dat je pregled nastanka i razvoja hutbe od predislamskog doba i ranog islama: karakteristike hutbe u predislamskom dobu, njene osobenosti u islamskom periodu, motivi i teme Poslanikovih hutbi, karakteristike i rječitost Allahova Poslanika, alejhi's-selam.

5. *Udžbenici arapskog jezika* (I, II, III). Sarajevo, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta FBiH (MONKS FBiH), 1997. (u saradnji sa dr. Omerom Nakičevićem i mr. Mesudom Hafizovićem).

Udžbenici su rađeni za I., II. i III. razred osnovne škole. Obogaćeni su i likovnim prilozima koji ispunjavaju zahtjeve u pogledu informacione i estetske vrijednosti. Oni su funkcionalni i usklađeni sa prirodnom nastavnog predmeta i psihofizičkim karakteristikama učenika ovog uzrasta.

Prijevodi:

1. Sejjid Qutb. *U okrilju Kur'ana*. Sarajevo, Fakultet Islamskih nauka, 1996-2000.

Sejjid Qutb, autor djela, jedan je od najpoznatijih savremenih mufessira. Ovim tefsirom on je obilježio naše vrijeme, našu epohu. Pripadao je pokretu Muslimanska braća. Osuđen je i pogubljen 1966. Iza sebe je ostavio mnoga djela između kojih i ovaj tefsir u trideset velikih tomova. Autori prijevoda su uložili maksimum truda i ovaj nama na ovim prostorima neophodan tefsir priveli kraju. Neka ih Allah nagradi.

Prof. dr. Omer Nakičević

1. *Historijski razvoj institucije Rijaseta*, Sarajevo, 1996.,
2. *Arapski jezik*, I., II. i III. razred osnovne škole, Sarajevo, MONKS FBiH, 1995. (U saradnji sa prof. dr. Jusufom Ramićem i mr. Mesudom Hafizovićem),
3. *Uvod u hadiske znanosti*, 3. dopunjeno izdanje. Sarajevo, FIN, 1997.,
4. Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka (1887.- 1998.). Sarajevo, FIN, 1998.,
5. *Hadis sa komentarom* (predavanja za II godinu - pedagoški smjer). Sarajevo: FIN, 1998.

6. *Kur'anski belagat i njegov 'idžaz - nadnaravnost Kur'ana*, Sarajevo, FIN, 2000., str. 216.

7. "Hafiz Sejjid Zenunović i njegov prijevod Kur'ana", *Anal GHB*, knjiga XVII-XVIII (1996): 7 – 30,

8. "Odgovor na izazov vremena", *Blagaj: Islamsko predanje i bošnjačko naslijede*, vol. I, br. 8 (1997): 51-55,

9. "O jezičkim posebnostima neobjavljenog prijevoda Kur'ana od Sejjida Zenunovića", *Blagaj: Islamsko predanje i bošnjačko naslijede*, vol. II, br. 1 (1998): 24-27.

Prijevodi:

Sejjid Kutb. *U okrilju Kur'ana (Fi zilali'l-Qur'an)*, 1-30. Sarajevo, FIN, 1996.-2000. (prijevod sa arapskog u saradnji sa prof. dr. J. Ramićem, mr. M. Hafizovićem, mr. E. Ljevakovićem).

Prof. dr. Enes Karić

1. *Kur'an u savremenom dobu* (2 toma, autor i priređivač), Sarajevo, Bosanski kulturni centar i El-Kalem, 1997.,

2. *Bosna sjete i zaborava*. Zagreb, 1997.,

3. *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate* (priređivač), Sarajevo, Pravni fakultet, 1997.,

4. *Semantika Kur'ana*. Sarajevo, Bemust, 1998.,

5. *Essays (on Behalf) of Bosnia*, Sarajevo, El-Kalem, 1999.

6. *Šerijatsko pravo u savremenim društvima*, Sarajevo Pravni centar, 1998. (priređeno u saradnji sa dr. Fikretom Karčićem).

7. "The Interpretation of the Qur'an and the Destiny of the Islamic World", *Islamic Studies* 36, no. 1 (1997): 5-19.

8. "Islam in Contemporary Bosnia, A Personal Statement", *Islamic Studies* 36, no. 3 (1997): 477-82.

Prijevodi:

1. Knud Holmboe, *U susret Omeru Muhtaru*, Sarajevo, 1996.
2. Norman Cigar, *Uloga srpskih orijentalista u opravdavanju genocida nad muslimanima Balkana*. Sarajevo: Institut za istraživanje ratnih zločina, 2001. (prijevod sa engleskog u saradnji sa mr. Ahmetom Alibašićem),
3. Ebu Hamid el-Gazali, *Savjeti vlastima*. Sarajevo, El-Kalem, 2001.

Prof. dr. Rešid Hafizović

1. *Teološki traktati I: o načelima islamske vjere*. Sarajevo: Bemust, 1996.,
2. *Znakovi šijske duhovnosti*, Sarajevo, Bosanska knjiga, 1997.,
3. *Temeljni tokovi sufizma*, Sarajevo, Bemust, 1999.

Prijevodi:

1. Frithjof Schuon. *Dimenzije islama*, Sarajevo, El-Kalem, 1997. (prijevod sa engleskog).
2. Frithjof Schooun. *O transcendentnom jedinstvu religija*, Sarajevo, Bemust, 1996. (prijevod s francuskog).
3. Henry Corbin. *Islam u Iranu I-IV*, Sarajevo, Bemust, 2001. (prijevod s francuskog).
4. James Winston Morris. *Orientacije: Islamska misao u svjetskoj civilizaciji*, Sarajevo, El-Kalem, 2001. (prijevod s engleskog sa dr. Adnan Silajdžić i hfz. mr. Nevad Kahteran).

Dr. Adnan Silajdžić

1. *Muslimani između Tradicije i Moderniteta*, Sarajevo, VKBI, 1996.

2. *Filozofija teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, Sarajevo, Bosanski kulturni centar, 1999.,

3. "Musulmans et Judeo-Chretiens ensemble (L'experience de Bosnie-Herzegovine)", u *Islam and Christianity*, Peeters, 1998. (studija na francuskom jeziku),,

4. "Bitna znakovitost drugog Isaovog dolaska u rukopisu Mehmed-ef. Handžića", *Anali Gazi Husrevbegove biblioteke*, 1996.,

5. "Potreba i mogućnosti islamsko-kršćanskog dijaloga (islamski pogled)," *Vrhbosnensia*, Sarajevo, 2000.,

6. "Mu'tazilijska kosmologija", *Znakovi vremena*, Sarajevo, 2000.

Prijevodi:

1. *Bit polemike sa otpadnicima i inovatorima*, Sarajevo, El-Kalem, 2000. (prijevod klasičnog djela sa arapskog jezika),

2. Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din al-Shirazi i njegova Transcendentna Theozofija*, Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2001. (prijevod sa engleskog jezika)

3. James Winston Morris. *Orijentacije: Islamska misao u svjetskoj civilizaciji*, Sarajevo, El-Kalem, 2001. (prijevod s engleskog sa dr. Rešid Hafizović i hfv. mr. Nevad Kahteran).

Dr. Ismet Bušatić

"Manuscritos de las obras de Ibn 'Arabi conservados en Bosnia", *Anaquel de Estudios Árabes* VII (1996): 47-56.

Dr. Džemaludin Latić

1. *Islam i svjetske religije I-II*, 2. izd., Sarajevo, El-Kalem, 2000.,

2. Jusuf el-Karadavi, *Halal i haram u islamu*, Sarajevo, Ljiljan, 1997. (prijevod u saradnji sa Seid - ef. Smajkićem).

Mr. hfv. Fadil Fazlić

1. *Tedžvid: pravila o učenju Kur'ana za studente FIN-a.* Sarajevo, El-Kalem, 1997.,
2. *Komparacija između Hafsovog i Veršovog kiraeta,* Sarajevo, El-Kalem, 2000.

Mr. Mesud Hafizović

1. *Udžbenici arapskog jezika (I, II, III).* Sarajevo, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta FBiH (MONKS FBiH), 1997. (u saradnji sa dr. Omerom Nakičevićem i dr. Jusufom Ramićem),
2. *Arapski jezik za 5.-8. razred osnovne škole,* četiri udžbenika. Sarajevo, MONKS FBiH, 1998.

Mr. Enes Ljevaković

1. "Šerijatsko-pravne olakšice (*ruhas šer'iija*)", *Takvim*, 1997.,
2. "Zekat na nedozvoljenu imovinu", *Takvim*, 1998.,
3. "O teoriji zloupotrebe prava u islamskom pravu", *Takvim*, 1999.,
4. "Neopozivost i neotuđivost vakufa", *Takvim* 2000.

Prijevodi:

U okrilju Kur'ana. Sarajevo: FIN, 1996-2000. (prijevod a arapskog u saradnji sa dr. Omerom Nakičevićem, dr. Jusufom Ramićem i mr. Mesudom Hafizovićem).

Prof. Sana'a al-Adly-Vejzagić

Arapski jezik: konverzacija, Sarajevo, FIN, 1999.

Mr. Ahmet Alibašić

"The Right of Political Opposition in Islamic History and Legal Theory: An Exploration of an Ambivalent Heritage," *Al-Shajarah: Journal of ISTAC*, vol. 4, br. 2 (1999): 231-95.

Prijevodi:

1. Mustafa Es-Siba'i, *Poslanikov životni put: pouke i poruke*, Tuzla, 1997.
2. Jusuf el-Karadavi, *Razumijevanje Sunneta (Kejfe nete'amelu ma'a-s-Sunneti-n-nabevijje)*, Sarajevo, Bemust, 2001.,
3. Norman Cigar. *Uloga srpskih orijentalista u opravdavanju genocida nad muslimanima Balkana*, Sarajevo, Institut za istraživanje ratnih zločina, 2001. (prijevod sa engleskog u saradnji sa dr. Enesom Karićem).

Priredili:

*Mr. Ahmet Alibašić,
Mustafa Hasani*

Prilikom posjete delegacije Rijaseta IZ u BiH Islamskoj zajednici Bošnjaka u Holandiji predstavnici Islamskog univerziteta u Roterdamu i Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu potpisali su 24. 3. 2001. g. u Roterdamu Memorandum o saradnji ove dvije institucije. Memorandum predviđa saradnju na polju razmjene studenata, nastavnika i saradnika, literature, informacija, nastavnih palnova i programa, uzajamnog priznavanja diploma i izrade zajedničkih studija. Potpisničke strane će izraditi godišnje planove realizacije ovog Memoranduma. U ime FIN-a Memorandum su potpisali dekan Prof. Dr Jusuf Ramić i predsjednik Savjeta Fakulteta, Mr Hilmo Neimarlija.



جامعة روتردام الإسلامية

ISLAMITISCHE UNIVERSITEIT ROTTERDAM

مشروع اتفاق تعاون بين:

* كلية الدراسات الإسلامية / سراييفو

* كلية العلوم الإسلامية / جامعة روتردام الإسلامية

إن كلية الدراسات الإسلامية التابعة للمشيخة الإسلامية بجمهوريّة البوسنة والهرسك وكلية العلوم الإسلامية التابعة لجامعة روتردام الإسلامية بهولندا المشار إليهما فيما بعد بـ(الطرفان)،

ورغبة من كليهما في إقامة تعاون مباشر بينهما في مجالات التعليم والبحوث وبرامج التدريب وال المجالات ذات الاهتمام المشترك اتفقا على ما يلي:

(١) مادة

يشجع الطرفان تبادل أعضاء هيئة التدريس والطلبة للقيام بدراساتهم وأبحاثهم وللتعرف على مناهج التعليم في الكليتين المذكورتين وتنمية تبادل المعلومات في مختلف المجالات العلمية.

(٢) مادة

يشجع الطرفان تبادل كل ما يهم في زيادة وتعزيز فهم وإدراك تاريخ وحضارة وثقافة شعبيهما وذلك عن طريق:

- تبادل البرامج الدراسية بين الكليتين،
- تبادل الأبحاث والمطبوعات التي يصدرها كل طرف،
- تبادل الدعوات للمؤتمرات والندوات التي يعقدها كل من الطرفين،
- القيام بأبحاث ودراسات مشتركة بين الطرفين،
- تبادل الاعتراف بالشهادات،
- تبادل الأساتذة والطلاب والمعربين،
- الإشراف المشترك على رسائل الماجستير.



جامعة روتردام الإسلامية

ISLAMITISCHE UNIVERSITEIT ROTTERDAM

مادة (3)

هذه الاتفاقية لا تتعارض مع التزامات مسبقة بين كل طرف ومصادر تمويله الخاصة أو المعاهد والمؤسسات التي يتعامل معها، ويعد الطرفان ببرامج تنفيذية سنوية تحدد الشروط التنظيمية والمالية اللازمة لوضع هذه الاتفاقية موضوع التنفيذ.

مادة (4)

تسري هذه الاتفاقية لمدة ثلاثة سنوات وتجدد تلقائياً لمدة مماثلة ما لم يخطر أحد الطرفين الآخر برغبته في إنهائها قبل انتهاء المدة المحددة بستة أشهر على الأقل.

مادة (5)

وحرر مشروع هذه الاتفاقية وتم التوقيع عليها بتاريخ 24 / 03 / 2001 بمقر جامعة روتردام الإسلامية بهولندا.

الأستاذ الدكتور أحمد أغراچا

عميد كلية العلوم الإسلامية

جامعة روتردام الإسلامية

الأستاذ الدكتور يوسف راميتش

عميد كلية الدراسات الإسلامية

المشيخة الإسلامية

ويمصادقه:

الأستاذ الدكتور أحمد أفندرز

رئيس جامعة روتردام الإسلامية

الأستاذ الدكتور حلمي نعيمارايا

رئيس مجلس كلية الدراسات الإسلامية

Aelbrechtstraat 100
Postbus 61120
3002 HC-Rotterdam / The Netherlands

Tel. 010-485 47 21
Fax 010-484 31 47
Bankrekening: 57 48 88 187 (t.n.v SIOF)

Internet: www.iur.nl
E-mail: iur@iur.nl
Gironummer: 80 71 472 (t.n.v SIOF)

SADRŽAJ

Dr. Jusuf Ramić <i>MERHUM MESUD HAFIZOVIĆ (1947.-2001.)</i>	7
Mujesira Zimić-Gljiva <i>U POVODU SMRTI MESUDA HAFIZOVIĆA</i>	11
Mr. Mesud Hafizović <i>IZVORI JEZIKA KOD ARAPSKIH FILOLOGA</i>	15
Mr. Enes Ljevaković <i>KONCEPT OPĆEG INTERESA U ISLAMSKOM PRAVU</i>	29
Dr. Rešid Hafizović <i>'ARIF - SVJETLOSNI ČOVJEK KAO TEKIJA I GRAD BOŽIJI U NAMA</i>	55
Dr. Adnan Silajdžić <i>RECEPCIJA DRUGIH RELIGIJA U KLASIČNIM MUSLIMANSKIM DJELIMA</i>	73
Mr. Orhan Bajraktarević <i>IBN RUŠD I PITANJE O VREMENITOSTI SVIJETA KOD AL - GAZALIJA</i>	93
Mr. Zuhdija Hasanović <i>USKLAĐIVANJE PRIVIDNO KONTRADIKTORNIH HADISA</i>	109
Dr. Omer Nakičević <i>SUDBINA MUSLIMANA EVROPSKOG KONTINENTA</i>	135
Mr. Ahmet Alibašić <i>DUPLI GOVOR ISLAMISTA I "PRIJATELSKI TIRANI" ZAPADA</i> 167	
Mujesira Zimić-Gljiva <i>ODGOJ ZA LIJEPO U ISLAMU</i>	189
Dr. Ismet Bušatlić <i>SARAJEVSKA TURBETA</i>	205

Fatima Kadić Žutić	
<i>MEVLANA DŽELALUDDIN RUMI I NJEGOVA PRISUSTNOST U BOSNI I HERCEGOVINI</i>	229
Sana'a El-Adly-Vejzagić	
<i>تحدث اللغة العربية</i>	253
OSVRTI PRIKAZI I OCJENE	269
NEHDŽU'L-BELAGA (STAZA RJEČITOSTI)	269
TAJANSTVENI BOŠNJAČKI UČENJAK I'DŽAZA KUR'ANA Nad knjigom "Kur'anski belagat i njegov i'džaz" nepoznatog autora, priredio prof. dr. Omer Nakičević, izd. Fakulteta islamskih nauka, 2000.g.....	284
'MU'DŽEMU MUFREDATI ELFАЗI'L-QUR'AN" ER-RAGIBA EL - ISFAHANIJA	289
Fikret Karčić, BOŠNJACI I IZAZOVI MODERNOG DOBA El-Kalem, Sarajevo, 1999.	314
Prof. Dr. Jusuf Ramić, TEFSIR: HISTORIJA I METODOLOGIJA Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2001, 302 strane, tvrdi i mehki povez.	321
BIT POLEMIKE SA OTPADNICIMA I INOVATORIMA Abu al-Hasan al-Aš'ari, Bit polemike sa otpadnicima i inovatorima, iz arapskog u bosanski priredio i preveo Adnan Silajdžić, Sarajevo, 1421./2000. g.....	324
IMAM EL-GAZALI SAVJETUJE VLASTI Ebu Hamid el-Gazali. Savjeti vlastima. Sarajevo: El-Kalem, 2001. S arapskog preveo i predgovor napisao Dr. Enes Karić	327
PRIJEVODI DJELA DR. JUSUFA EL-KARADAVIJA NA BOSANSKI JEZIK	332
Mr. Ahmet Alibašić, Mustafa Hasani <i>IZ LIJETOPISA FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA 1996.-2000...</i>	345
SADRŽAJ.....	365

