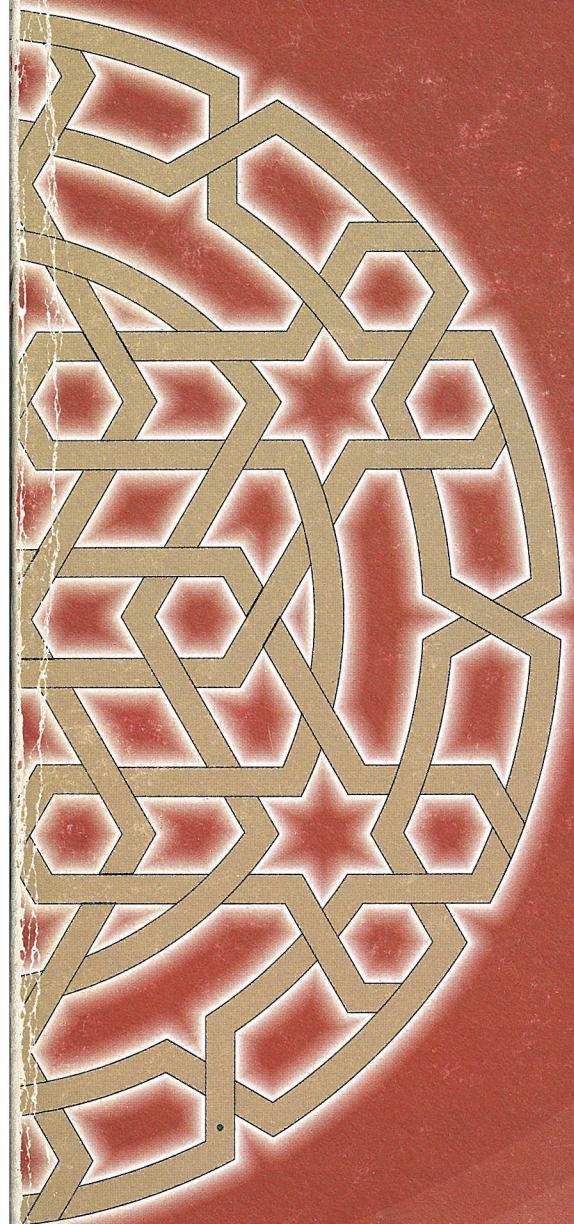
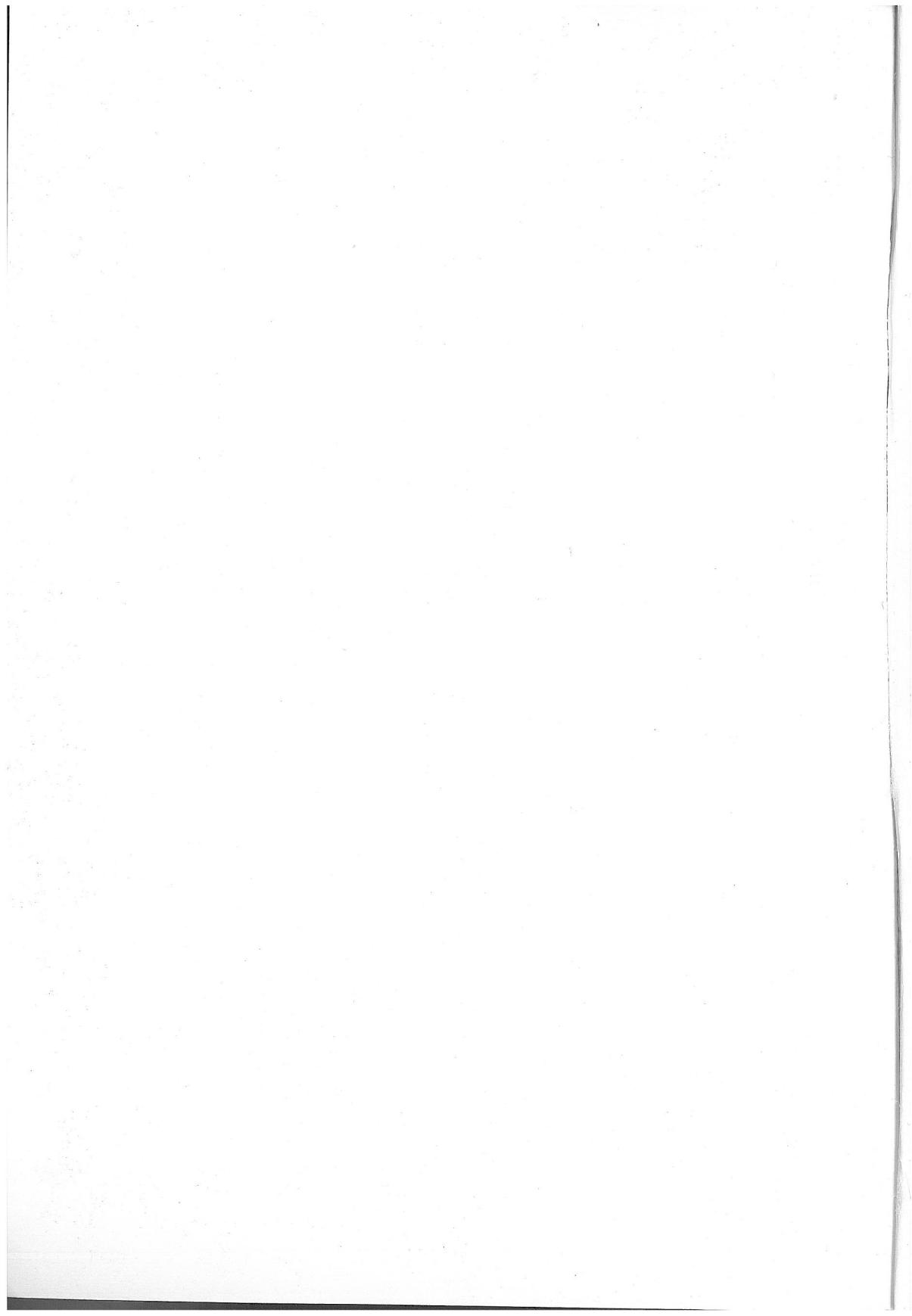


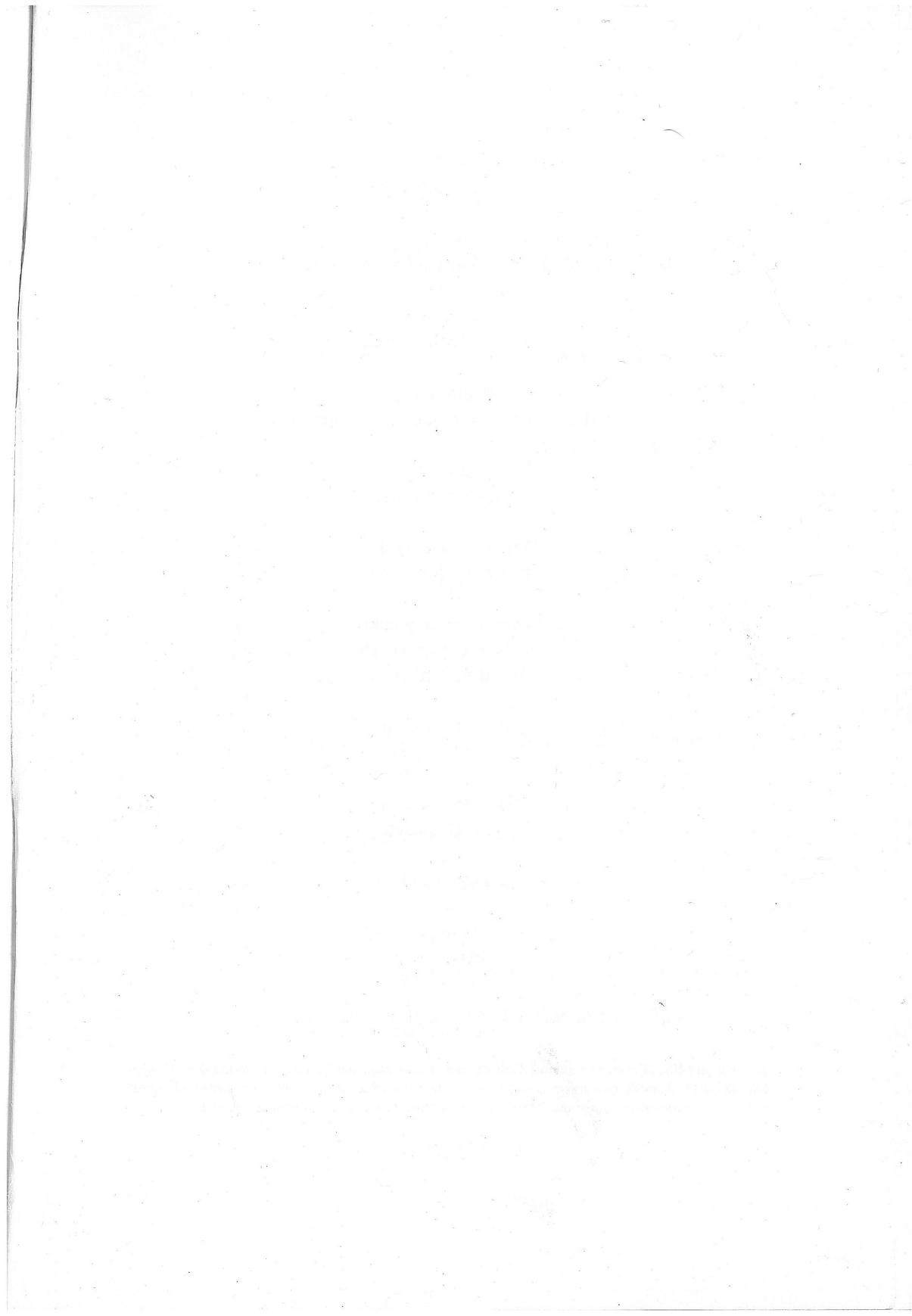


fakultet islamskih nauka  
u sarajevu



ZBORNIK RADOVA





**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

Prijevod na arapski:  
Dr. Enes Ljevaković

Prijevod na engleski:  
Dr. Murat Dizdarević  
Mr. Ahmet Alibašić

Tehnički urednik:  
Nihad Lušija

Naslovna strana:  
Velid Beširević

Tiraž: 500

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.

ZBORNIK RADOVA  
FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA  
U SARAJEVU

8/2002.

Redakcija:

Dr. Jusuf Ramić, dr. Ibrahim Džananović, dr. Ismet Bušatlić,  
mr. Orhan Bajraktarević, mr. Mustafa Hasani

Glavni urednik:

Prof. dr. Jusuf Ramić

Adresa redakcije:

Fakultet islamskih nauka, Ćemernica, 54  
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2002.



# A COLLECTION OF PAPERS

THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES  
IN SARAJEVO  
BOSNIA-HERZEGOVINA

8/2002.



## Editorial Board:

Jusuf Ramić, Ph.D., Ibrahim Džananović, Ph.D., Ismet Bušatlić,  
Ph.D., Orhan Bajraktarević, M.A., Mustafa Hasani, M.A.

## Editor-in-Chief:

Jusuf Ramić, Ph.D.

## Editorial Office address:

THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES  
Ćemernica 54  
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2002.

مجموعة بحث و دراسات  
كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو  
البوسنة والهرسك

8/2002.

أسرة التحرير:

الدكتور يوسف راميش، الدكتور ابراهيم جنانوفيتش، الدكتور عصمت بوشاتليتش، ماجيستير اورهان بايراكتارفيتش، ماجيستير مصطفى حساني

رئيس التحرير:

عميد الكلية الدكتور يوسف راميش

العنوان:

كلية الدراسات الإسلامية  
Fakultet islamskih nauka  
71000 Sarajevo, Ćemerlina, 54  
Bosna i Hercegovina

سراييفو، 2002.

## مقدمة العدد

يصدر العدد الثامن من مجموعة البحوث و الدراسات الإسلامية لكلية الدراسات الإسلامية في سراييفو في العام الخامس والعشرين من بداية افتتاح الكلية و بعد مرور عشرين عاماً من صدور عددها الأول.

نأمل أن تصدر الأعداد القادمة بانتظام في أوقاتها المعتادة. و هذه المناسبة لها أهميتها من الناحية الأخرى و هي الاحتفال بمرور مائة و عشرين عاماً على تأسيس مؤسسة رئاسة الجماعة الإسلامية في البوسنة و الهرسك.

في الوقت نفسه تحفل جامعة سراييفو بمرور خمسين عاماً على تأسيسها. علماً بأن كلاً من خانكاه غازي خسروبك الذي أسس عام 1531 و مدرسة غازي خسروبك المؤسسة سنة 1537 و المعهد العالي لإعداد القضاة الشرعيين المؤسس سنة 1887، و التي تواصل كلية الدراسات الإسلامية وظيفته، يعتبر نواة لجامعة سراييفو و بداية الدراسة العالية في دولة البوسنة و الهرسك الحديثة.

و أبحاث هذه المجموعة، مثل أبحاث المجموعات السابقة، من حيث الموضوعات هي محددة باهتمامات و اختصاصات الباحثين. لقد احتفظ كل باحث بطريقته الخاصة في كتابة الأعلام و الأسماء الأجنبية.

و كل بحث من أبحاث المجموعة له خلاصة مترجمة باللغة الإنجليزية، و أحد أبحاث هذه المجموعة مكتوب باللغة العربية أصلاً. و تحتوى هذه المجموعة على أبحاث في مجالات مختلفة مكتوبة بأيدي أساتذة الكلية المتخصصين في هذه المجالات مثل اللغة العربية، و الفقه الإسلامي، و التفسير، و الحديث و الأدب. هذا و بالإضافة إلى مجالات أخرى التي هي من صميم اهتماماتهم.

و نحن إذ نقدم هذه المجموعة إلى قرائنا الأعزاء، نأمل أن تكون مساعدة في فهم و استيعاب الفكر الإسلامي الأصيل و موقعه المتوسط بين الشرق و الغرب في البوسنة و الهرسك.

رئيس التحرير

## UVODNA RIJEČ

Ova osma sveska Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu pojavljuje se u jubilarnoj dvadeset petoj godini rada Fakulteta i dvadesetoj godini nakon izlaska prve sveske. Nadamo se da će se naredne sveske pojavljivati u kraćim vremenskim razmacima.

Ovaj jubilej je značajan jer se događa u godini obilježavanja 120 godina postojanja Rijaseta islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Istovremeno, Sarajevski univerzitet obilježava 50 godina od osnivanja, a Gazi Husrevbegov hanikah, kao visoka škola sufiske filozofije, osnovan 1531., i Medresa kao visoka škola islamskih nauka, osnovana 1537., uz Šeriatsku sudačku školu (VIŠT) osnovanu 1887., čije tradicije najizravnije preuzima i nastavlja Fakultet islamskih nauka, začetnici su formiranja ovog Univerziteta i visokog obrazovanja u Bosni i Hercegovini i južnoj Evropi uopće. O tome će više riječi biti u našem narednom Zborniku.

Radovi u ovoj svesci, kao i u prethodnima tematski i sadržajno su prvenstveno određeni interesima i stručnim usmjerenjima profesora ovog Fakulteta. U radovima je zadržana autorska transkripcija i transliteracija stranih riječi i izraza.

Izvorne radove prate sažeci na engleskom jeziku, a unutar sadržaja ove sveske nalazi se i jedan rad na arapskom jeziku. Zbornik sadrži radove iz raznih oblasti vjerskog i naučnog istraživanja profesora Fakulteta. Tu su zastupljeni radovi iz oblasti tefsira, hadisa, Šeriatskog prava, književnosti, islamske civilizacije, filozofije, komparativnih religija i drugih oblasti kojima se bave profesori ovog Fakulteta.

Cilj naših aktivnosti jest podizanje kvaliteta studija i formiranje savremenog Fakulteta islamskih nauka evropske orijentacije, Fakulteta koji će biti relevantan predstavnik ukupnih interesa Bosne i Hercegovine na međunarodnom nivou, i dostojan promotor bošnjačkomuslimanskih nacionalnih, tradicionalnih, historijskih, kulturnih, umjetničkih, naučnih i religijskih vrijednosti ovog dijela Evrope.

S velikim zadovoljstvom nudimo ovu svesku našim čitaocima u nadi da će im pomoći u tumačenju i razumijevanju izvirne islamske misli i njene svestrane primjene i afirmacije u modernoj državi Bosni i Hercegovini.

*Glavni urednik*



**EGZEGEZA I PREDAJA**

1000000000

# TAĞWİD MUDERRISA DERVIŞ EF. SPAHIĆA

Mr. hfv. Fadil FAZLIĆ, predavač

## *Uvod*

Ni jedno djelo iz bilo koje znanstvene oblasti ma koliko bilo vrijedno, korisno, poznato i priznato, ne čita se i ne izučava sa toliko pažnje, ozbiljnosti i odgovornosti kao što se čita, uči i izučava Kur'an, a.š.

Druga djela rijetko se nanovo čitaju i najčešće se zaboravljaju, izuzev kod pojedinaca koji se profesionalno bave određenom znanstvenom oblašću.

Većina muslimana u Svetiju još u djetinjstvu nauče učiti Kur'an, a.š., i to praktično primjenjuju cijelog života. Iako se to učenje kod većine svodi samo na artikulaciono-fonetsku dimenziju, jer ne poznaju arapski jezik i ne bave se tefs'rom, što znači da ne razumiju slojevita značenja kur'anskih ajeta, učači Kur'ana, a.š., znaju, uvjereni su i duboko vjeruju da je to Allahov govor (kalamullah).

Za razliku od drugih djela, pa i ranijih Objava, povijest Kur'ana, a.š., je povijest pisanja, čuvanja, pamćenja, prenošenja i svakodnevnog prakticiranja, i to u najautentičnjem obliku.

Fonetika Kur'ana, a.š., (tağwid) nije znanost koju su znanstvenici utemeljili, nego ona pripada Objavi, što znači da je obaveza u toku učenja pažljivo i precizno izgovarati svaki kur'anski glas. Na ovaj način se ne postižu samo akustičkomelodijske, nego i

fono-stilističke vrijednosti.

Na svim jezicima kojima muslimani u Svetetu govore napisana je brojna literatura iz tedžvidske znanosti, što je posebno važno za nearapske narode. Prema dosadašnjim istraživanjima u Bosni i Hercegovini je napisano deset taḡwīda, a ti su:

- 1) Hasan-ef. Heremić, Taḡwīd za drugi i treći razred maktab-i ibtidāiyya,
- 2) Sejfulah-ef. Proho, Taḡwīdi inās,
- 3) Ibrahim-ef. Puška, Taḡwīdi adāiyya bosnevi,
- 4) Muhamed Seid-ef. Serdarević, Ta'limi taḡwīd,
- 5) Omer-ef. Štulanović, Taḡwīd, udžbenik za polaznike mektebā i učenike vjeronauke u osmogodišnjim školama,
- 6) Hafiz Kamil Silajdžić i hafiz Ibrahim Trebinjac, Aḥkāmu-t-taḡwīd, udžbenik za učenike naših medresa,
- 7) Hafiz Fadil Fazlić, Taḡwīd, udžbenik za studente Fakulteta islamskih nauka,
- 8) Hafiz Fadil Fazlić, Komparacija Ḥafsovog i Weršovog kiraeta (magistarski rad), udžbenik za studente Fakulteta islamskih nauka,
- 9) Osman ef. Redžović je napisao Taḡwīd do kojeg nismo mogli doći;
- 10) Derviš ef. Spahić, Taḡwīd, rukopis koga je sačuvao mr. Muhamer ef. Omerdić.<sup>1</sup>

Osim posljednja dva, svi navedeni taḡwīdi su štampani na bosanskom jeziku, arebicom ili latinicom.

#### *Osnovni biografski podaci o Derviš-ef. Spahiću*

Derviš-ef. je rođen 1893. g. u Pojskama kod Zenice. Završio je medresu u Travniku, u kojoj su u to vrijeme predavali, između ostalih, i čuveni alimi: Hazim-ef. Korkut, travnički muftija, i Asim-ef. Korkut, muderris. Nakon završene medrese nastavio je slušati dersove pred Asim-ef. Korkutom, da bi 1928. g. dobio

---

1 Više informacija o navedenim taḡwidima v. u: hfz. Fadil Fazlić, *Taḡwid I*, Sarajevo, 1977 205-209.

idžazetnamu.<sup>2</sup>

Derviš-ef. se zaposlio kao imam, hatib i muallim u Travniku. Radio je ovaj posao sa velikom predanošću i odgovornošću te je postavljen za mektebskog upravitelja s ciljem da provede reformu zastarjele metodologije rada u mektebima. Organizirao je seminare za imame, davao im korisne savjete i upute ulažući i vlastita sredstva za kupovinu školskih tabli i ostalih pomagala za učenje.

Godine 1934. Derviš-ef. se vratio u rodno mjesto Pojske i iz vlastitih sredstava, a uz pomoć svoje dvojice braće i ostalih džematlija, osnovao medresu koju je prosječno pohađalo oko 70 učenika, uglavnom iz udaljenih mjesta. Osim stručnih predmeta, učenici su stjecali osnovno znanje i iz voćarstva i povrtlarstva. Medresa je radila 12 godina, sve do 1947. g., kada je zatvorena.

Derviš-ef. je ostavio iza sebe i nekoliko pisanih radova od kojih je štampana brošura "Imanski i islamski šarti" i knjiga Pouke o moralu i bogobojaznosti. U rukopisu su ostali: Upute u arapsko pismo, Taḡwīd i još neki radovi.<sup>3</sup>

Među osuđenim članovima i simpatizerima organizacije "Mladi muslimani" bio je i Derviš-ef. Izdržavajući kaznu u zeničkom zatvoru, oko 1952/53. g., on, Omer-ef. Okanović i Mustafa ef. Mujagić, krišom su na papirićima prepisali cijeli Kur'an u zatvorskim čelijama. Nakon prepisivanja, rukopis su pregledali i kontrolirali, također zatvorenici: hfz. Mahmut Traljić, hfz. Abdullah Budimlija i hfz. Hamid Muftić.<sup>4</sup>

Nažalost, rukopis ovog Kur'ana nije sačuvan, ali je sačuvana uspomena na odane i iskrene mu'mine koji mogu biti najbolji primjer kako se voli i čuva Kur'an, a.š.

Derviš-ef. je preselio na Ahiret 20. marta 1978. g. u 86. g. svoga života.

---

2 Original izdate idžazetname je sačuvan, ali zbog dužine njenog teksta (16 pisanih stranica na arapskom jeziku), nije mogla biti uvrštena u ovaj rad.

3 Širu biografiju o Derviš-ef. v. u: Haži Derviš-ef. Spahić, *Pouke o moralu i bogobojaznosti*, Sarajevo, 1988 7-9.

4 Ovo nam je ispričao sudionik navedenog događaja, cijenjeni hfz. Mahmut Traljić.

### Taḡwīd Derviš-ef. Spahića

Ovaj rukopis Taḡwīda koji je napisan 1972. g. ima 12 kucanih stranica i vrijedan je pažnje iz više razloga. Prije svega, cilj ovog Taḡwīda je da se daju praktična uputstva za učenje Kur'ana, a.š., bez arapskih termina, "koje je ranije trebalo naučiti napamet, a ovo je mnogo kočilo i oduzimalo vremena za uspjeh, a nisu ni najmanje potrebni... (Taḡwīd) je skraćen skoro za dvije trećine."<sup>5</sup>

Budući da je u izučavanju tedžvidske znanosti potrebna terminologija i definiranje određenih pravila, ovaj rukopis bi se prije mogao nazvati: "Kratka uputstva početnicima za pravilno učenje Kur'ana, a.š." Shodno svom metodološkom pristupu, Derviš-ef. je sva tedžvidska pravila svrstao u tri grupe. U prvoj su data uputstva za primjenu meddova, u drugoj grupi su pravila o idgāmima, a u trećoj su isto tako idgāmi i ostala pravila. Citirat ćemo ovaj rukopis u cijelosti, s tim da ćemo u podnožnim bilješkama dati potrebna objašnjenja.

Derviš Spahić, TEDŽVID, 1972.

الحمد لله رب العالمين: و الصلاة و السلام على خير خلقه  
محمد و على آله و صحبه أجمعين

PRVA GRUPA:

U prvoj grupi ima pravila pomoću kojih doznajemo gdje i koliko treba samoglasnike otezati i to:

1. Kad bude poslijе obično otezanog samoglasnika tešdid, onda se samoglasnik mora otezati koliko bi rekao četiri puta A.<sup>6</sup>

Primjer:

الحَافَةُ، وَ لَا الضَّالِّيْنُ، وَ حَلْقَ الْجَانَّ، حَاجُوْكَ

5 Rukopis *Taḡwida*, Uvodni dio.

6 Navedeno pravilo zove se madd lāzim mutaqqal kalimiyy, uzročnik dužine je stalni sukun koji je transformiran u tašdīdu (حَاجُوكَ), a dužina obavezno vremenski traje koliko šest hāreketa, jer je u kategoriji *luzūm*.

2. Kad bude poslije samoglasnika krivo hemze, onda se samoglasnik mora otezati koliko bi rekao četiri puta A, iznimno bez tešdida.<sup>7</sup>

Primjer:

جَاءَ، سَيِّدٌ، سُوْءَ

3. Kad bude poslije samoglasnika uspravno hemze, onda se samoglasnik može otezati i kraće od četiri puta A.<sup>8</sup>

Primjer:

يَا أَيُّهَا، مَا أَعْنَا، لَا أَعْبُدُ، إِنِّي لَذُ، وَلَا أَنْتُ

Ima iznimki kod ovog pravila:

Kod nekih riječi samoglasnici se ne pišu nego se zamišljaju kao da postoje. Na primjer piše se ovako: أَنْ مَا لَهُ لَخْدَةٌ, a zamišlja se ovako: أَنْ مَا لَهُ لَخْدَةً.<sup>9</sup>

4. Harfovi (kratice) u slijedećim riječima moraju se otezati koliko četiri puta A. i to: u الرا (ا), u الْمَرْ (م), u الْمَصْ (ص), u حم (م), a u drugim kraticama smije se otezati i kraće.<sup>10</sup>

5. Kad stanemo na riječima koje se završavaju na آن i نَيْنَ, أُونَ, أُونَ نَيْنَ, onda se smije otezati i kraće od četiri puta A.

Primjer:

عَلِيمٌ، بَصِيرٌ، نَسْتَعِينُ، يَعْلَمُونَ

Ovakve su riječi većinom na kraju ajeta i nemaju znaka za dulje otezanje kao kod drugih otezanja.<sup>11</sup>

6. Kad bude na و i na ي sukun (spojnik), a prije njih fetha (ustun), onda se smiju otezati od dva do četiri A.

Primjer:

7 Ovdje se radi o madd mutaşşilu, čiji je uzročnik lomljeno hemze, i obavezno se produžava od četiri do šest harezeta, jer je u kategoriji *wuğūb*.

8 Definirano pravilo se zove madd munfaşil, uzročnik dužine je pravo hemze, a vremenski se produžava od dva do četiri harezeta, jer je u kategoriji *ğawāz*.

9 U navedenom primjeru je madd munfaşil, i ovo nije nikakva iznimka, nego pravilo pisanja lične zamjenice (đamīr).

10 U kur'anskim skraćenicama najčešće se javlja madd lāzim muḥaffaf ḥarfyy, jer je sukun kao uzročnik skriven, i muṭaqqal ḥarfyy, jer se uz skriveni sukun primjenjuje asimilacija (idgām).

11 Navedena definicija se zove madd ‘āriḍ, uzročnik dužine je nestalni sukun, vremenski traje od dva do četiri harezeta jer je u kategoriji *ğawāz*.

عَلَيْهِ، إِلَيْهِ، وَالصَّيْفِ، مِنْ حَوْفٍ، وَلَا نُوْمٌ

Ovo se pravilo odnosi na harf **ع** ukoliko se nalazi u nekoj od kratica na počecima sureta. Uči se kao da je napisano ovako: عَيْنٌ i oteže se kako je rečeno.<sup>12</sup>

## DRUGA GRUPA:

U drugoj grupi ima pet pravila koja se odnose na nun sakin i tenvin kako ćemo ih različito izgovarati prema određenim grupama harfova i to:

1. Kada bude poslije nun sakina i tenvina jedan harf od ovih šest harfova **ع, خ, !, غ, ظ, ض**, onda ćemo nun sakin i tenvin čisto proučiti bez ikakve izmjene.<sup>13</sup>

Primjer:

مَنْ آمَنَ، مِنْ حَوْفٍ، مِنْ عَمَلٍ

2. Kada bude poslije nun sakina i tenvina jedan od slijedećih petnaest harfova **ت, ث, ج, د, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ, ق, ف**, onda treba nun sakin i tenvin proučiti kroz nos, tj. zadržati ga u nosu.<sup>14</sup>

Primjer:

مِنْ جُوعٍ، أَنْتَ، مِنْ دُونِي، وَتَخِيلٌ صَبْرَانٌ ...

3. Kada bude poslije nun sakina i tenvina jedan harf od harfova, tj. **ل**, onda treba uklopiti nun sakin i tenvin u **ل** i **ل**. treba preći preko njih kao da ih nema, a zamisliti da je na njima teštid.

Na primjer: piše se: **مِنْ رَبِّكَ**. Piše se **لِلْمُتَّقِينَ** a uči se **هُدَى لِلْمُتَّقِينَ** (prelazi se sa jednim ustunom /fethom/ na **ل**).

4. Kada bude poslije nun sakina i tenvina jedan harf od harfova, tj. **ي, م, ن, و**, onda treba uklopiti nun sakin ili tenvin u **يِمْتُو**

12 Citirano pravilo se zove madd līn, glasovi **w** i **y** su u poluvokalnoj (līn) poziciji, uzročnik je nestalni sakin, a vremenski se produžava od dva do četiri harezeta, jer je u kategoriji ḡawāz, budući da je dozvoljeno skratiti i na običnu dužinu.

13 Ovdje se radi o pravilu iżhār ḥalqiyy i obavezno je potpuno i precizno izgovarati nūn sākin i tanwīn, jer je njihovo ishodište (*mahraq*) udaljeno od navedenih grlenih glasova, te asimilacija nije moguća.

14 Ovo pravilo se zove *iḥfā'* (skrivanje glasa u nosnoj šupljini), a način na koji se to postiže zove se *gunna* (nazalizacija).

harf, odnosno prijeći preko njih kao i kod لـ harfova uz razliku da harfove treba zadržati u nosu, tj. i uklopiti i proučiti kroz nos.

Na primjer: piše se شَأْوَةٌ وَ لَهُمْ عِشَاؤَةٌ وَ لَهُمْ أَوْ كَصِيبٌ مِنَ السَّمَاءِ وَ بِرْقٌ يَجْعَلُونَ كَصِيبٌ مِنَ السَّمَاءِ.

Izuzetak: Kad bude nun sakin i بـ harf u jednoj riječi, onda se neće uklopiti nego će se čisto izgovoriti da se svaki harf osjeti.

Na primjer: دُنْيَا، قُتُوانٌ<sup>15</sup>

5. Kada bude poslije nun sakina i tenvina بـ, onda će se nun sakin i tenvin pretvoriti u مـ i zadržati u nosu.

Na primjer: piše se مِنْ بَعْدٍ مِنْ بَعْدٍ, a uči se لَيْتَبَدَّنَ, a uči se غَفَّلَ بَلْ غَفَّلَ. Piše se امْتَهِنُهُمْ امْتَهِنُهُمْ<sup>16</sup>, a uči se لَيْتَهُمْ لَيْتَهُمْ.

### TREĆA GRUPA:

U trećoj grupi ima šest pravila gdje se uklapa harf u drugi isti harf i to:

1. Kad udari jedan harf sakin na drugi isti harf, onda treba prvi uklopiti u drugi bez zadržavanja u nosu (usnama).

Na primjer: piše se أَنْ اضْرِبْ بِعَصَانَ, a uči se فَمَا رَيَحْتَ تِجَارَثُهُمْ. Piše se فَمَا ارْتَهِنْتَ نَصَرَوا, a uči se آوْ نَصَرُوا رِيَحَجَارَهُمْ.

2. Kad udari مـ sakin na مـ, treba ga uklopiti u مـ i izgovoriti kroz nos.

Na primjer: piše se اطْعَمْضَهُنْ جُوعَ اطْعَمْضَهُنْ مِنْ جُوعٍ.

3. Kad udari مـ sakin na بـ, treba مـ proučiti kroz nos.

Na primjer: تَرْمِيهِمْ بِحَجَارَةٍ.

4. Kad udari nun sakin na نـ treba ga uklopiti i kroz nos proučiti.

15 U trećoj i četvrtoj tačci govori se o idgāmu bi gayri gunna (asimilacija bez nazalizacije) i idgamu bi gunna (asimilacija sa nazalizacijom). Navedeni primjeri: دُنْيَا, قُتُوانٌ, بَيْتَانٌ, صَبْوَانٌ, a ovdje pripadaju još: يَسِينٌ, نَسِينٌ, počeci sura Yāsīn i al-Qalam, nisu nikakvi izuzeci, nego se svrstavaju u iżhār muṭlaq (obavezani iżhār), budući da bi se asimilacijom promijenilo značenje navedenih riječi.

16 Navedeno pravilo zove se iq läb, ili preciznije qalb (akustička preobrazba nūn sākina i tanwīna).

Na primjer: piše se من نَارٍ, a uči se مِنْ نَارٍ. Piše se من نَعْمَرَةٌ, a uči se وَ مَنْ نَعْمَرَةٌ.

5. Kad udari jedan sakin harf na drugi srođni harf, onda treba prvi uklopiti u drugi.

Takvih srođnih harfova ima osam i to:

أَقْلَاتْ دَعْوَةٍ وَ قَالَتْ طَائِفَةٍ . ت، د، ط  
أَنْقَدَ عَوْنَاحَ اللَّهُ أَنْقَدَ عَوْنَاحَ اللَّهُ . بَسْطَتْ  
اللهُ، a uči se اَنْقَدَ عَوْنَاحَ اللَّهُ. Piše se بَسْطَتْ a uči se، بَسْطَتْ  
اللهُ، a uči se اَنْقَدَ عَوْنَاحَ اللَّهُ.

أَيْمَهُنَّ ذَلِكَ إِظْلَمُوا إِذْ ظَلَمُوا . ظ، ذ، ث  
يَلْهَثُ ذَلِكَ يَلْهَثُ ذَلِكَ . Piše se يَلْهَثُ ذَلِكَ, a uči se يَلْهَثُ ذَلِكَ.

يَا بُنْيَيْ ارْكَمْعَنَا يَا بُنْيَيْ ارْكَبْ مَعَنَا . م، ب -

6. Kad udari jedan sakin harf na drugi harf koji su slični u izgovoru, onda treba prvi uklopiti u drugi. Takvih harfova ima četiri i to:

الْمُخْتَلِفُونَ الْمُخْتَلِفُونَ . ف، ك -

بَرْقَعَةُ اللَّهُ بَلْ رَقَعَةُ اللَّهُ . ل، ر  
فُرَبَّ فُرَبَّ . 17 Piše se فُرَبَّ, a uči se بَلْ رَقَعَةُ اللَّهُ.

### Pravilo o čestici (الْاَلْ) koja dolazi sprva riječi

Kad bude poslijе jedan od slijedećih četrnaest harfova, onda ne treba ال učiti:

ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل، ن

الْأَلَّابِ، الْأَلَّاثِ، الْأَلَّمِ.

Pravilo o čestici ال vrijedi samo za arapsko pismo koje nema vokala (harfova), dok za Kur'an nije potrebno i prema tome ne bi trebalo djecu zamarati i gubiti vrijeme zbog čestice ال.<sup>18</sup>

Pravilo:

Kada bude u sredini ili na kraju riječi jedan harf sakin od جَهْ harfova, tj. (ق، ط، ب، ج، د), onda onaj harf sakin treba proučiti oštrim glasom.

Na primjer: مَطْلَعْ، قَبْلَ، وَجْتَبْ، اَحَدْ.

17 Od prve do šeste tačke govori se o slijedećim pravilima: idgām mutamātilayn (asimilacija istih glasova), idgām miṭlayn şagīr (asimilacija dva glasa *m*), idgām mutağānisayn (asimilacija srođnih glasova) i idgām mutaqaribayn (asimilacija bliskih glasova).

18 Ovo pravilo se zove idgām şamsiyy (asimilacija "sunčevih glasova").

Pravilo:

Kako treba ل u riječi الله izgovoriti:

1. Kad bude prije الله riječi harf sa fethom (ustunli) i dammom (otroli), onda treba ل učiti krupno.

Na primjer: منَ اللهُ، قَالُوا اللَّهُمَّ

2. Kad bude prije الله riječi harf sa kesrom (esreli), onda treba ل učiti tanko.<sup>19</sup>

Na primjer: بِاللهِ، لَهُ

Pravilo za harf:

Ima pet pravila kada harf ر treba učiti krupno i to:

1. Kad bude ر ustunli ili otroli, na primjer: ثُمَّرُ، الصَّدْرُ، مَرَحَ الْبَحْرَيْنِ.

2. Kad bude ر sakin, a prije njega harf ustunli ili otroli, na primjer: فِي الصُّدُورِ، بِالثُّدُرِ، وَأَنْحَرِ.

3. Kad bude ر sakin, a prije njega harf esreli, ali poslije ر bude jedan harf od ovih harfova: خ، ص، ض، ط، ظ، غ، ق, na primjer: مِرْصَادٍ، قَرْطَاسٌ.

4. Kad bude ر sakin, a prije njega nestalno kesre (esreli), na primjer: لِمَنْ ارْتَضَى، ارْجَعِي.

5. Kad bude ر sakin a prije njega harf sakin a prije ovoga harfa fetha (ustun) ili damma (otro), na primjer: مِنْ كُلًّا أَمْرًا فِي الصَّدْرِ.

Pravilo: Kad bude ر sakin a poslije njega jedan harf od navedenih sedam jakih harfova bude esreli, onda se ر može učiti i krupno i tanko, na primjer: كُلُّ فُرْقَةٍ.

Imaju četiri pravila kada treba ر učiti tanko i to:

1. kad bude ر esreli, na primjer: بِالْأَلْيَرِ، بِالصَّبَرِ;

19 U navedena dva pravila govori se o qalqali (odskakanju glasova) i izgovaranju riječi "Allah" (lafratullah), koja se izgovara krupno (tagħiż) i umekšano (tarqiq).

2. kad bude  $\circ$  sakin a prije njega harf esreli, na primjer:  $\text{وَاصْطَبِرْ}$ ;

3. kad bude  $\circ$  sakin a prije njega harf sakin, a prije njega harf esreli, na primjer:  $\text{خَيْرٌ، بَصِيرٌ، قَدِيرٌ}$ .

4. Kad bude  $\circ$  sakin a prije njega  $\rightarrow$  sakin, na primjer: piše se  $\text{خَيْرٌ}$ , a uči se  $\text{خَيْرٌ}$  (Hajir). Treba  $\rightarrow$  otegnuti koliko dva puta A.<sup>20</sup>

#### *Pravila za zamjenicu $\circ \wedge$ :*

Imaju dva pravila za zamjenicu  $\circ \wedge$ , tj. kada se oteže, a kada se ne oteže i dvije iznimke:

1. Kad je prije zamjenice  $\circ \wedge$  harf vokaliziran (harekeli), tj. kada na sebi ima fethu, kesru ili dammu, onda se zamjenica oteže. Na primjer:  $\text{لَمْ يَتَّهِ، مَا نَفَقَهُ}$ . Iznimno se ne oteže u ove dvije riječi  $\text{لَهُ، بِهِ}$ . Na primjer:  $\text{لَهُ، عَلَيْهِ}$ . Iznimno se oteže u ovoj riječi  $\text{فِي مَهَانَاتِ}$  u Suretul-Furkanu.<sup>21</sup>

2. Kad bude prije zamjenice harf sakin, onda se zamjenica ne oteže. Na primjer:  $\text{أَنْتَ، عَلَيْكُمْ}$ . Iznimno se oteže u ovoj riječi  $\text{عَشَّاوا}$  u Suretul-Furkanu.

#### *Pravilo kako treba stati na riječima*

1. Kad se stane na riječi u koje je korjeniti harf vokaliziran (harekeli), onda se stane kao da je mjesto vokala (hareketa) sukun  $\_$ , na primjer: piše se  $\text{وَ مَا كَسَبَ}$ , a staje se  $\text{خَيْرٌ}$ . Piše se  $\text{خَيْرٌ}$ , a staje se  $\text{خَيْرٌ}$ .

Iznimno kod riječi koje se završavaju na  $\_$  ostaje samoglasnik  $\_$ . Na primjer: piše se  $\text{خَيْرًا}$ , a uči se  $\text{خَيْرًا}$ .

2. Ako je krajnji harf okruglo  $\circ$ , onda se to  $\circ$  uči kao okruglo  $\circ$ , na primjer: piše se  $\text{رَحْمَةً}$ , a uči se  $\text{رَحْمَةً}$ . Piše se  $\text{عِشَّاواً}$ , a uči se  $\text{عِشَّاواً}$ .

3. Ako stanemo na riječi koja se završava sa  $\circ$  ili  $\circ\circ$ , onda će se  $\circ$  pretvoriti u dugo  $\circ\circ$  a  $\circ\circ$  u dugo  $\circ\circ\circ$ ; na primjer: piše se  $\text{وَهُوَ}$ , a staje se  $\text{وَهُوَ}$ .

20 Ovdje se govori o pravilima vezanim za ahkamu-r-ra (izgovor glasa "r") koji se po akustičkom dojmu izgovara krupno (tafhīm) i umekšano (tarqīq).

21 Pravila o izgovaranju lične zamjenice (dāmīr). Izuzetak je u riječi  $\text{فِي}$  (Furqān, 69).

وْ. Piše se هِيَ, a staje se هِيَ. Piše se رَضِيَ, a staje se رَضِيَ. Piše se يَدْعُونَ, a staje se يَدْعُونَ.

### Pravilo o znakovima koji služe za stajanje

Znakovi koji služe za stajanje jesu:

- 1) م znači da je stajanje obavezno;
- 2) ل ako je u toku aje pa se stane, mora se povratiti da bi prešao,
- 3) ج znači može se prijeći, ali je ipak bolje stati,
- 4) ق, صlی znači može se stati, ali je bolje prijeći,
- 5) ص znači da je dopušteno je stati,
- 6) ع znači stajanje vrlo pogodno.

Može se stati na završetku svakog ajeta.<sup>22</sup>

### Sekte u Kur'anu:

U Kur-anu imaju četiri riječi pod kojima stoji sitno napisano سکته. Sekte znači: stati malo, a ne predahnuti. Prema tome, ove riječi treba učiti ovako:

عوْجًا - قِيمًا، وَ قَيْلَ مَنْ - رَاقِ، مِنْ مَرْقُدِنَا - هَذَا، كَلَّا بِلْ - رَانَ<sup>23</sup>.

### Primjedbe

1) Pod riječi بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيَهَا stoji sitno napisano امَالَه. U ovoj riječi ب se ne pretvara u otezano A nego treba harf e otegnuti tankim glasom kao da je napisano: مَجْرِيَهَا.<sup>24</sup>

2. U ovim rijećima وَ دَاؤْدَ، مَا وَرِيَ، يَلْوَنَ، غَلْوَنَ، يَسْتَوْنَ treba otezati kao da ima poslije njega otezano (u) tj. kao da je napisano دَاؤْدَ وَ دَاؤْدَ itd.<sup>25</sup>

22 U ovom dijelu se goovri o načinu pauziranja na pojedinim riječima i o značenju nekih dijakritičkih znakova.

23 Sekta se primjenjuje u sljedećim surama: Kahf (1-2), Yā-sīn (52), al-Qiyāma (27), al-Muṭaffifīn (14).

24 Imāla je međuvokalna varijanta, odnosno izgovor vokala između ā i ī, a nalazi se u suri Hūd (41).

25 Osim navedenih, ima još puno riječi koje su karakteristične po svom

- 3) Riječ **لَمْ** uči se kao da je napisano **ان**.
- 4) Riječ **لَكِنْ هُوَ اللَّهُ**<sup>26</sup> **لَكَنْ**
- 5) Otezani samoglasnik uči se kratko u ovim rijećima: **أَولُو، أَولَاءُ، أَولَى**.

**الحمد لله بنعمته تم الصالحات!**

### *Zaključak*

Derviš ef. Spahić (1893-1978), muderris iz Pojska kod Zenice, osnivač medrese u rodnom mjestu, koja je radila 12 godina, cijeli život je proveo kao istinski i odani daija. Održavao je vazove, pisao, čitao i izučavao, posebno Kur'an i hadis, a sa velikim entuzijazmom, poučavao je i upućivao djecu i omladinu islamskom načinu života. Koliko je bio svjestan vremena u kome je živio govorio i činjenica da se u njegovoj medresi predavalо 12 predmeta.

Ostavio je nekoliko pisanih radova među kojima i skraćenu verziju Taḡwīda, koji je vrijedan naše pažnje iz nekoliko razloga:

1. Sa znanstvenog aspekta, ovaj rukopis je manjkav jer je izostavljena terminologija taḡwīdske znanosti, dok sa stanovišta praktičnih uputstava može biti veoma koristan. Zato se ovaj rukopis može nazvati "Kratka uputstva početnicima za pravilno učenje Kur'ana, a.š.".

2. Cilj ovih uputstava nije da se teoretski razradi i objasni taḡwīdska znanost, nego da se objasne fonetske promjene kod određenih skupina glasova i način njihove praktične primjene. Na ovaj način, početnici u učenju Kur'ana, a.š., lakše i brže praktično primjenjuju pravila taḡwīda.

3. Iako je ovaj rukopis u nekim dijelovima nedorečen i nepotpun, on je u definiranju praktičnih uputstava sasvim jasan i precizan i time zaslužuje da bude objavljen i tako sačuvan od zaborava.

---

pravopisu. (V. Taḡwīd od Silajdžića i Trebinjca).

26 Primjerima pod tačkama tri i četiri dodaju se još i riječi: السَّيِّلَا، الرَّسُولَا، الظَّلُّونَا (al-Aḥzāb, 10, 66, 67), قَوْارِبًا (ad-Dahr, 15).

Neka Allah, dž.š., nagradi muderrisa Derviš ef. Spahića za sva dobra djela koja je učinio u toku svoga života.

### *Literatura*

1. Derviš-ef. Spahić, *Taġwīd*, rukopis
2. Muhammad Aṣ-Ṣādiq Qamḥāwī, *Al-Burhān fī taġwīdi-l-Qur'ān*, Bayrūt, 1985.
3. Muhammad Ahmād Ma'bād, *Al-mulāḥhaṣu-l-mufid fī 'ilmī-t-taġwīd*, Madina, 1993.
4. Muḥammad Sālim Muḥayṣin, *Ar-Rāīdu fī taġwīdi-l-Qur'ān*, Kartum, 1975.
5. 'Abduhū 'Abbās Al-Walīdī, *Al-Maġmū'u-l-mufid fī 'ilmī-t-taġwīd*, Čadda, 1990.
6. Dr. Ša'bān Muḥammad Ismā'īl, *Aḥkāmu-t-taġwīd*, Kairo, 1990.
7. Dr. Kamīl Muḥammad Al-Mahdī, *Taġwīdu-l-Qur'ān min uṣūli adā'iḥī wa wuğūhi i'ğāzihī*, Kairo, 1988.

Hafiz Fadil FAZLIĆ, M. A.

### *Summary*

#### THE UNPUBLISHED TAJWID OF LATE DERVIŠ EF. SPAHIĆ

Derviš ef. Spahić (1893-1978) was *mudarris* (professor) from the village Pojske near middle-Bosnian town of Zenica. He established madrasa in his birthplace, which worked for twelve years. He spent all of his life as sincere and committed *da'i*, Islamic missionary. He preached, wrote, read and studied extensively, especially the Qur'an and the Hadith. He taught the Islamic way of life to children and youth with great enthusiasm. The twelve courses taught in his madrasa are the best witness to his understanding of his times. Derviš ef. Spahić authored several works including a short version of *tajwid*, which is worth of our attention for several reasons.

Methodologically this manuscript is defect since it does not use the terminology of the *tajwid* science. However, practically, it can be very

useful. Therefore this manuscript could be called "A Short Introduction to the Correct Reading of the Qur'an for the Beginners".

The objective of the manuscript is not to explain and explicate the science of *tajwid* but to explain the phonetic changes in certain groups of voices and the method of their practical application. In such a way the beginners in the reading of the Qur'an apply the rules of *tajwid* much faster and easier. Although this manuscript suffers from imprecision and incompleteness in certain parts, it is very clear and precise when it comes to practical instructions. That is why it deserves to be published and saved from forgetting.

May Allah, SWT, reward Prof. Dervić ef. Spahić for all good deeds that he did during his lifetime.

# “ME’ANI ’L - QUR’AN” EL-AHFEŠA EL-EWSATA

Dr. Džemaludin LATIĆ, docent

## *Biografski podaci*

Iz njegova imena može se razaznati da El-Ahfeš bijaše “srednji” (el-ewsat) budući da su bila još dvojica znamenitih arapskih filologa s istim prezimenom, jedan prije, a jedan poslije njega. Puno ime našeg El-Ahfeša bilo je Ebu'l-Hasen Sa'id ibn Mes'ade el-Mudžaši'ijj el-Belhi el-Basri. Na Ahiret je preselio 215. g. po H.

Živio je, dakle, u Basri, a poslije toga oputovao u Bagdad, gdje je proveo dugi dio svoga života. Živio je u vrijeme poznate jezikoslovne škole u Basri, i to u njezinoj šestoj generaciji. Bio je savremenik znamenitog Sibevejha<sup>1</sup>, s kojim je učio i sučeljavao svoja mišljenja. Poslije njegove rane smrti El-Ahfeš ga je naslijedio i postao predvodnik nauke o jeziku.<sup>2</sup>

Napisao je slijedeća djela iz oblasti jezika: Kitabu'l-ištiqaq (O derivaciji); Kitabu'l-'arud (O metru); Kitabu me'ani's-ši'ri (O značenjima u poeziji); Kitabu waqfi't-temam (O potpunoj pauzi);

---

<sup>1</sup> Sibevejh (Bejda u Širazu, 121.-161. h.), autor epohalnog djela El-Kitab, kojim je kodificirao cijelokupnu gramatiku arapskoga jezika sakupivši u njoj sve potrebno znanje iz te oblasti. El-Kitab je postao izvor za studije svih kasnijih arapskih semantičara.

<sup>2</sup> O ranim arapskim jezičkim školama v. Teufik Muftić, Gramatika arapskoga jezika, Sarajevo, 1998., 21 i d.

Kitabu't-tasrif (O konjugaciji); Kitabu'l-wahidi we'l - džem'i fi'l-Qur'an (O jednini i množini u Kur'anu); Kitabu'l-qawfijje (O rimi); i Me'ani fi'l-Qur'an, odn. skraćeno kao u izdanju kojim se služimo Me'ani'l-Qur'an (Semantika Kur'ana), koje je njegovo najpoznatije djelo.

Ovo El-Ahfešovo djelo spada u djela iz oblasti jezičkog tefsira (et-tefsiru'l-lugawijj), a njegov autor je rani mufessir koji Kur'an tumači Kur'anom.<sup>3</sup>

Prije El-Ahfeša el-Ewsata mufessiri nisu dosezali do širokog spektra značenja koja sadrži Kur'an. Oni su se usredsređivali na me'ani da bi ustanovljivali propise iz Knjige kako bi muslimanima mogli objasniti naredbe i zabrane u njihovoј vjeri.

Međutim, ma kako ovaj trud ranih naučnika bio daleko od semantike Kur'ana u njezinom najširem smislu, njega ne treba potcenjivati iz jednostavnog razloga što se iz njega razvila tefsirska nauka. Ti rani naučnici bili su zбunjeni pred veličanstvenim kur'anskim ajetima, čija značenja u ogromnom dijelu nisu mogli doseći i zbog čega su iskreno zaključivali: Wallahu e'alemu. Oni su se razlikovali po svojoj kulturnoj i društvenoj poziciji, koja je dobrim dijelom uvjetovala njihovo razumijevanje Allahove Knjige.

Poznato je da se nauka o tefsiru razvila u dva rukavca: tradicionalni i racionalni. Onaj prvi se oslanjao na rivaje, preuzimanje od prethodnika, a ovaj drugi na diraje, samostalnu upućenost i poznavanje.

Naposredno poslije ovog početnog perioda u nauci o Kur'anu javlja se et-tefsiru'l-išarijj, aluzivni tefsir, čiji zagovornici sebi stavljaju u zadatak da, pored vanjskih značenja, u Kur'anu otkrivaju i ona skrivena značenja, ali do tih značenja oni ne dolaze dirajetom već kešfom, čišćenjem srca kome se, na određenim deredžama, ta značenja otkrivaju po Božjoj milosti. Tekst Kur'ana (en-nass), dakle, nije njihov cilj već je to "ono što je iza Teksta" (innema hedefuhum ma wera'e'n-nassi).

Samo jezički tefsir nass stavlja u središte pažnje. Poslije Ibn 'Abbasa, začetke ovog tefsira nalazimo kod savremenika koji su

---

3 Jufessiru'l-Ahfešu'l-Qur'an bi'l-Qur'an - kaže Faiz Faris u predgovoru kuvajtskog prvog izdanja iz 1979.g.

živjeli u istom gradu, prije svih mislimo na Ebu 'Ubejdea, <sup>4</sup>El-Ahfeša el-Ewsata i dr.

U Kufi su na tome radili El-Ferra<sup>5</sup> i El-Kisa'i<sup>6</sup>.

U svojim istraživanjima kur'anskih značenja El-Ahfeš polazi od onog poznatog tefsirskog stava da potpuno znanje o njima ima samo Allah dž.š., a da učenjaci samo pokušavaju da dosegnu nešto od tih značenja.

U tom dosezanju El-Ahfeš se služi dokazima ili navodima (šewahid) kojima potkrepljuje svoje tvrdnje. Prvi od njih su oni kur'anski (eš-šewahidu'l-qur'anijje), i to je najvažnija karakteristika njegova tefsirskog metoda budući da je El-Ahfeš ovaj metod proveo od početka do kraja svoga kitaba. Navest ćemo nekoliko primjera.

U vezi sa 210. ajetom sure El-Beqare: Hel jenzuruune illaa en je'tijehumullaahu fi zulelin mine'l-gamaami we'l-melaa'iketu (čekaju li oni da im Allahova kazna dođe iz vedra neba, i meleki,...) El-Ahfeš kaže da se ova posljednja imenica u nekim kiraetima uči u genitivnom obliku (analogno prvom genitivu fi zulelin... pa će biti: we fi'l-mela'iketu) da bi se malo kasnije ipak odlučio za nominativni oblik (we'r-ref'u huwe'l-wedžhu we bihi naqre'u), a to svoje mišljenje potkrepljuje drugim ajetima u kojima je Uzvišeni upotrijebio nominativ: we džaa'e Rabbuke we'l-meleku... (...i kad dođe naređenje Gospodara tvoga, a meleki budu sve red do reda-El-Fedžr, 22) i: illaa en te'tiihimu'l-melaa'iketu ew je'tii Rabbuke (...da im dođu meleki, ili da dođe kazna Gospodara tvoga - En-Nahl, 33).

U vezi sa dijelom 111. ajeta sure El-A'raf: erdžih we ekhaahu ("Zadrži njega i brata njegova!") El-Ahfeš kaže da njegov glagol dolazi od glagola erdže'te, " a ja to," kaže on, "čitam erdžih we ekhaahu sa sukunom, a ne sa hemzetom (dakle: erdžih, a ne erdži")

4 Ebu Ubejde (110.-209./ 728.-824), filolog, vjerski učenjak i pravnik, autor leksikografskog djela od 1.000 poglavljja posvećenog rijetkim jezičkim izrazima te djela iz stilistike Kur'ana Medžazu'l-Qur'an.

5 El-Ferra' (p.n.a. 207./822), čuveni filolog, jedan od začetnika kufske jezičke škole.

6 El-Kisa'i (p.n.a. oko 183. / 799), čuveni filolog kufske jezičke škole.

zato što je terdžii men tešaa'u jezički (valjda očekivajući ? – op. Dž.L.) izgovor (we hije lugatun) pa ti kažeš: erdžejtu."

U vezi sa dijelom 14. ajeta sure Alu Imran: wallaahu 'indehuu husnu'l-me'aab (A najljepše mjesto povratka je u Allaha) El-Ahfeš uviđa da je u riječi me'aab hemzetovan prvi suglasnik glagolskog korijena budući da ta riječ dolazi od glagola 'aabe je'uubu (vratiti se), a ovdje je u izgovoru produžen srednji suglasnik, kao u glagola qultu tequulu, čiji je mufe'il (vršilac radnje) meqaal – na isti oblik kao me'aab. Glagolska imenica ovoga glagola glasi 'ijjaab – jer Uzvišeni kaže: inne ilejnaa iijaabehum (El-Gašije, 25). 'Ijjaab znači rudžuu' - povratak, a ewwaab je er-raadži'u ile'l-haqq - onaj koji se vraća Istini; ewwaab isto tako dolazi od glagola aabe je'uubu. Uzvišeni kaže: Jaa džibaalu, ewwibii me'ahu... ("O, brda, ponavljamte zajedno s njim hvalu!" - Sebe', 10) pri čemu se – kaže El-Ahfeš – misli na tesbihih.

Drugi dokazi El-Ahfešu su kiraeti Kur'ana. Prije El-Ahfešova doba muslimani su Kur'an učili na više kiraeta, a poslije njega taj se broj ustalio na sedam, deset ili četrnaest, pa čak i više varijanti, ali valja naglasiti da su neke od njih bile šazz, odbačene, neutemeljene, usamljene, pa je većina učača odustala od njih.

El-Ahfeš se služi različitim kiraetima (Ibni Mes'udovim, El-Hasan el-Basrijevim, Mudžahidovim, El-E'amešovim, Ubejjovim, Ebu's- Semmalovim) i upotrebljava ih da bi provjerio ili utvrdio svoja mišljenja. Ponekad se služi kirateima ne upuštajući se u analize njihovih varijanti; ponekad ih analizira na fonetskom, morfološkom, sintaktičkom ili semantičkom nivou da bi tako povezao kiraete i me'ani određenih ajeta; a ponekad navodi različite kiraete da bi sagledavao određenu riječ u različitim dijalektima.

Navest ćemo primjere analize na svim jezičkim nivoima.

### a) fonetski

U vezi sa dijelom ajeta: Inne'l-beqare tešaabhehe 'alejnaa ("nama krave izgledaju slične" - El-Beqare, 70) El-Ahfeš uviđa da je imenica el-beqaru muškog roda (poput imenica et- temr, hurma, i el-besr, kišnica). U Mudžahidovom kiraetu, stoga, postoji

kongruencija u rodu pa se, pošto je el-beqaru muškog roda, glagol koji se odnosi na ovu imenicu izgovara ješšaabehu sa značenjem jetesaabehu, gdje je ta' asimiliran u šin.

Međutim, oni učenjaci koji ovu imenicu vide u ženskom rodu (el-beqaretu) glagol koji joj pripada izgovaraju teššaabehu; ovdje je posljednji ta' izostavljen (ne, dakle: tešaabehet), a ovo u na kraju glagola izgovara se – kaže El Ahfeš – “ kao kad se kaže: inne haadhihi tekellemu jaa fetaa.” U glagolskom obliku tetešaabehu jedan od dva ta' -a označava ženskog vršioca radnje (tef'alu), a drugi je onaj koji je bio u obliku tešaabehet.

Istu ovu fonetsku transformaciju El-Ahfeš pronalazi i u ajetu: we idh qateltum nefsen feddaare'tum fiihaa (I kada ste jednog čovjeka ubili, pa se oko njega prepirati počeli - El-Beqare, 72), gdje je feddaare'tum nastalo od fetedaare'tum, ali se ta' ovdje asimiliralo u dal – “ zato što je – kaže El-Ahfeš – isto ishodište izgovora (makhredž) ova dva glasa, pa kada se ta' asimilira u dal, onda se on promijeni i postane sličan dalu, nakon čega na taj stopljeni glas dođe sukun, a ispred njega elif, a onda se oni povezuju sa ostatkom ove izgovorne cjeline.”

Istu pojavu El-Ahfeš zamjećuje u izgovoru glagola u ajetu efelem jeddebberruu'l-qawle (Zašto oni o Kur'anu ne razmisle? – El-Mu'minun, 68) nastalo od jetedebberuune, gdje je dal udvojen (edgamer) “zato što je ta' po svome mahredžu blizak dalu.” Jer gdje nema ove blizine u mahredžu nema ni ove fonetske pojave; tako npr. ne može se reći jennezzeluune da bi nastalo od ispravnog jetenezzeluune “zato što nun nije od onih glasova koji imaju svoga parnjaka (hurufu'th-thenaja) kao ta'.”

### b) morfološki

Kada na ovom nivou istražuje kiraete, El-Ahfeš ih objašnjava u svjetlu minucioznih derivacija. Evo npr. kako on morfološki tumači poznato mjesto u Kur'anu s dvama različitim mutevatir izgovorima i različitim značenjima. Riječ je o glagolima nešere i / li nešeze u 259. ajetu sure El-Beqare:

...wenzur ilaa himaarike we li nedž'aleke aajeten li'n-nasi, wenzur ile'l-'izaami kejfe nenšuruhaa... (... a pogledaj i magarca svoga – da te učinim dokazom ljudima -, a pogledaj i kosti, - vidi kako ih sastavljamo,...).

"I mi ovako čitamo," kaže El-Ahfeš i obrazlaže da nenšuru dolazi od nešertu, raširio sam, rasklopio sam, razložio sam, glagol koji je značenjski suprotan od tawejtu, smotao sam, sklopio sam. "A neki," kaže dalje El-Ahfeš," ovaj glagol izgovaraju nunširuha, na oblik fe'altu, što je češće, ali značenje je isto, kao što se kaže sadedtu i asdedtu, sa istim značenjem u oba oblika: spriječiti, oduprijeti se." Potvrdu za svoj izbor pronađeni u 22. ajetu sure 'Abese: Thumme idhaa džaa'e enšereh (I poslije će ga, kada On bude htio, oživjeti.)

Neki ovaj glagol izgovaraju nunšizuhaa, podižemo ih, tj. nerfe'uhaa.

Imenicu waabil - obilna kiša iz 265. ajeta sure El-Beqare El-Ahfeš pojašnjava sintagmom el-metaru'š-šedid jer glagol ewbelet označava radnju sličnu onoj koju označava glagol metaret ili emtaret – liti kišu. A tallet i etallet dolaze od et-tallu – rosa, kiša rosulja, kao što gaathet i egaathet dolaze od imenice el-gajth – obilna kiša.

### c) sintaksički

Različiti vjerodostojni kiraeti ostavljaju traga u značenju pojedinih ajeta. El-Ahfeš navodi primjer 165. ajeta sure El-Beqare koji se može proučiti na dva načina – promijenivši svoja značenja.

Prvi način: We lew jerelledhiine zalemuu idh jerewne'l-'adhaabe enne'l-quwwete lillahi džemii'an (A da znaju mnogobošći da će onda kad dožive patnju – svu moć samo Allah imati.)

El-Ahfeš nudi i drugo čitanje: We lew terelledhiine zalemuu idh jerewne'l-'adhaabe inne'l-quwwete... (A da vidiš, Poslaniče, mnogobošće...) tumačeći:" Lew jerewne znači: Lew ja'lemuune - zato što oni nisu znali da će Džehennem gledati svojim očima, a Vjerovjesnik je to mogao znati... pa se, na ovaj način, Allah dž.š.

obraća Vjerovjesniku zbog čega se, onda, može, umjesto enne, upotrijebiti inne kao na početku imenske rečenice.

Interesantno je kako El-Ahfeš ponekad navodi kiraete koji se razlikuju od arapskih dijalekata, ponekad pravi vezu između standardnog arapskog jezika i plemenskog narječja, a ponekad kiraete ostavlja bez plemenskih narječja.<sup>7</sup>

U 186. ajetu sure El-Beqare:...fel-l-jestedžiibuu lii we li ju'minuu bii le'allehum jeršuduun (zato neka oni pozivu Mome udovolje i neka vjeruju u Mene, da bi bili na Pravom Putu) upotrijebljen je dijalekatski oblik jeršuduun izведен iz osnovnog oblika rešede jeršudu mada – kaže El-Ahfeš – u standardnom arapskom jeziku taj glagol glasi rešide juršedu pa bi navedeni glagol u 3. licu množine muškog roda bio juršeduun.

Evo primjera različitog dijalekatskog izgovora pojedinih riječi u Kur'anu.

U 148. ajetu sure El-'Araf: We-t-tekhadhe qawmu Muusaa min ba'dihi min hulijjihim 'idžlen džeseden lehuu khuwaar (I narod Musaov, poslije odlaska njegova, prihvati od nakita svoga kip teleta koje je rikalo) – prema El-Ahfešovom mišljenju – neki izgovaraju: hulijjihim i lehuu džu'arun, što su – nastavlja El-Ahfeš - varijante koje se susreću u arapskom jeziku. Hulijj je množina od el-hal-ju, a hulijj dolazi na oblik qisijj i 'isijj.

El-Ahfeš pridaje toliko značaja općeprihvaćenim kiraetima (sema'u'l-qira'e) da čak i onda kada sam smatra da je neka varijanta u jezičkoj analogiji bolja od one koja se nalazi u sema'u'l -qira'e, odlučuje se za kiraetsku varijantu. Tako je – po njemu – merihan varijanta sasvim pritvrđena u jezičkoj analogiji i bolja od kiraetske merehan (nadmeno) u 37. ajetu sure El-Isra': we la temši fi'l-erdi merehan (i ne hodi po zemlji nadmeno). Opravdanje za ovakav stav El-Ahfeš nalazi u objašnjenuju da se analogijsko rješenje vremenom sasvim izgubilo pred onim oblikom koji je prihvaćen u svim vjerodostojnjim kiraetima.

Ima i slučajeva kada su neka rješenja, različita u dvama kiraetima, po njegovom mišljenju, "ravnopravna" zbog čega ih on

<sup>7</sup> Šire o arapskim dijalektima v. u navedenoj knjizi T. Muftića, 14 i d.

oba smatra ispravnim (we kullun sawab), kao npr. u 161. ajetu sure Alu Imran: We ma kaane li nebijjin en jegulle (Nezamislivo je da Vjerovjesnik šta utaji!) gdje je – kaže El-Ahfeš – ispravno jegulle i jugalle “pošto oba oblika znače en jekhuune ew jukhaane (da iznevjeri, da izda), a Allah najbolje zna.”

A one kiraete čija se rješenja ne nalaze u “sinova arapskoga jezika” El-Ahfeš odbacuje.

Slijedeći dokazi za El-Ahfeša su arapska poezija, posebno ona Beššara ibni Burda (na koju ćemo se osvrnuti nekom drugom prilikom), i aqwalu'l-'areb (idiomatski izrazi). Ove druge koristi posebno u fonetskim analizama.

El-Ahfeš tako otkriva da neki Arapi izgovaraju hijjake na'budu umjesto ijjake na'budu, da oni u Hidžazu es-sirat izgovaraju sa sadom i ovu imenicu posmatraju u ženskom rodu, dok je za Benu Temim ona muškog roda, itd.

Upravo između ova dva narječja, hidžaskog i benutemimskog, El-Ahfeš otkriva istaknute idiomatske razlike. Navest ćemo neke od njih:

Ehlu'l-Hidžaz izgovara - min ba'di hu (we), Benu Temim - min ba'di hi (je); - ithnetaa 'ašrete 'ajnaa / ithnetaa 'aširete 'ajnaa; inne 'adhaabeke bi'l-kuffaari mulhaq / inne 'adhaabeke bi'l-kuffaari mulhiq; jestahjii / jestehii; itd.

### Važnost El-Ahfešove "Semantike Kur'ana"

“Me'ani'l-Qur'an” je djelo od izuzetne važnosti za tefsirsku nauku. Ta se važnost ogleda prvenstveno u tome što je u ovoj knjizi predmet autorovih istraživanja Tekst Kur'ana (Nassu'l-Qur'an), i to na svim jezičkim nivoima, što smo nastojali pokazati u gornjim redovima, a posebno o tome na direktn način svjedoči ovdje predložena njegova analiza sure El-Kehf.

Ovo djelo pronađeno je nakon 1.200 godina u Isfahanskoj biblioteci. Nema nikakve sumnje da je ono bilo izvor za jezička istraživanja svih budućih najpoznatijih semantičara Kur'ana, jezikoslovaca i leksikografa.

### *El-Ahfešova analiza sure El-Kehf*

(1 i 2)<sup>8</sup> Uzvišeni kaže: ...'iwedžen / qajjimen – ne iskrivljenu, nego / ispravnu;

tj. On je Svome robu spustio / objavio Knjigu ispravnu, a nije tu Knjigu učinio iskrivljenom, krivom.

(3) Uzvišeni kaže: maakithiine fiihi ebedaa – u kojoj će vječno boraviti: odredba stanja u vezi sa ajetom: (enne lehum edžren hasena – (a da vjernicima koji čine dobra djela) divna nagrada pripada.<sup>9</sup>

(5) Uzvišeni kaže: keburet kelimenten – kako krupna riječ...! –

zato što je u ovom ajetu sadržano značenje: ekbir bihaa kelimenten – povećaj njome riječ, kao što je rekao: (we saa'et murtefeqaa – a grozna li boravišta!)<sup>10</sup>; ova riječ (kelime kao i murtefeq) nalazi se u akuzativu poput riječi šemaal u stihovima:

We leqad 'alimtu idhe'l-'išaaru terewwehat

Hededže'r-ri'aali tekubbuunne šemaalaa<sup>11</sup>

(I znao sam: kad navečer stado deva se vrati,  
visokih grba, sjeverac će ih s nogu obarati!)

tj. tekebbuhunne'r-rijaahu šemaalen. – Kao da je Uzvišeni rekao: Keburet tilke'l- kelimetu – Povećana je ta riječ. Neki kelimentun stavljaju u nominativ<sup>12</sup> jer ona je ta koja je povećana, učinjena krupnom.

8 Brojevi u zagradamama na početku retka označavaju broj ajeta sure El- Kehf. U prevodenju ajeta služili smo se uglavnom Korkutovim prijevodom Kur'ana, ali smo se ponekad, radi jasnosti, odlučivali za vlastita rješenja (op. prev.).

9 El-Kehf, 2.

10 El-Kehf, 29.

11 Eš-Šahidu's-ši'rijju, 280. – Ovaj distih je El-Akhtalov. V. njegov divan, 387. Opisuje ga Ibnu'l-Enbari u komentaru El-Qasa'idi's-seb'u't-tiwalu'l-džahilijjat, 581.

12 Većina je čita u akuzativu, ali El-hasen, Ibn Ja'mer, Ibn Muhejsan i El-Qawas prenoseći od Ibn Kethira čitaju je u nominativu zbog toga što je ona u funkciji vršioca radnje. V. El-Bahru'l-muhit, VI, 97.

(6) Što se tiče riječi Uzvišenog: esefaa – od tuge (koja dolazi na kraju ajeta – op. prev.), ona je u vezi sa riječima fele'alleke bakhi'un nefseke – pa zar ćeš ti svoju dušu ubiti (koje stoje na početku ovog ajeta – op. prev.).

(11) Uzvišeni kaže: siniine 'adedad – za dugo godina, tj. izračunali smo broj tih godina.

(16) Uzvišeni kaže: min emrikum mirfeqaa<sup>13</sup> – ono što će vam udobno biti

tj. nešto čime ćete se koristiti; mirfeq kao miqta' (rezač, prekidač), a merfiq (jastuk, korisna stvar) postaje imenica kao mesdžid da bi bilo standardizirano jer Arabljani kažu refeqa jerfuqu (koristiti, pomoći), a ako želiš merfeqan (ljubazno), onda se misli na rifqan, ali tako se ne čita.

(17) Uzvišeni kaže: taqriduhum dhaate'š-šimaali – zaobilazi ih s lijeve strane;

dhaate'š-šimaali – u akuzativu pošto je to zarf (priloška odredba; u ovom slučaju za mjesto – op. prev.).

(18) Uzvišeni kaže: ejqaazan – (pomislio bi da su) budni; jedan od njih je el-jequz, a od el-jaqzaan množina je el-jiqaaaz.

(19) Uzvišeni kaže: fel jenzur ejjuhaa ezkaa ta'aamen – pa nek vidi u koga je najčistije jelo;

fel jenzur nije povezano sa ejju zato što je to jedan od onih glagola koje se nalazi nakon harfu'l-istihama (upitne čestice); kao kad kažeš: unzur e Zejdun ekremu em 'Amrun ?

(22) Uzvišeni kaže: ma ja'lemuhum illaa qaliil – samo malo njih to zna;

tj. zna ih (ili: zna to – op. prev.) samo malo ljudi, i: malo je onih koji to znaju.

(24) Uzvišeni kaže: illaa en ješaa'ellaahu – osim ako Allah ne bude želio;

tj. osim ako ne kažeš In ša'ellaah, pa je ovo nadomješteno ili nadoknađeno gornjim riječima; isto tako je kada se oduži izgovor pa

13 Ed-Dani kaže da Nafi' i Ibn 'Amir čitaju merfiqaa, sa fethom na mimu i kesrom pod faom, a ostali stavljaju kesru pod mim, a fethu na fa'.

se nadomjesti gestikulacijom, namigivanjem ili išaretom, nečim sličnim, jer time neki ukazuju na nekog drugog.

(25) Uzvišeni kaže: thelaathemi'etin siniine – tri stotine godina;

sastavljeno od thelath i mi'e; tj. ostali su tri stotine godina; ako se es-sinuun objašnjava sa mi'e, onda dolazi u genitivu, a ako se objašnjava sa thelath, doći će u akuzativu.

(26) Uzvišeni kaže: ebsir bihi we esmi' – kako On sve vidi, kako On sve čuje !

tj. ma ebsarehu we esme'ahu, kao kad bi rekao: ekrim bihi – kako je on ićramli, tj. ma ekremehu – što je on ićramli! – Isto tako, Arabljani kažu: Ja 'emetellahi, ekrim bi Zejdin – Božiji robe, kako je Zejd ićramli, a to znači: ma ekremehu – što je on ićramli, dočekan.

(28) Uzvišeni kaže: we la ta'du 'ajnaake 'anhum – I ne skidaj očiju svojih s njih;

tj. el-'ajnaani fe laa ta'duwaa – dva oka, pa ne skidaj ih.

(29) Uzvišeni kaže: We quli'l-haqqu min Rabbikum – I reci: "Istina dolazi od Gospodara vašeg;

tj. qul " Huwe'l-haqqu" - I reci: On je istina.

A Njegove riječi we saa'et mesiiraa – grozna li boravišta <sup>14</sup> znače: we saa'eti'd-daaru'l- murtefeqaa – grozno li je mjesto gdje će nevjernici boraviti.

(30) Uzvišeni kaže: Innelledhiine aamenuu we 'amilu's-saalihaati innaa laa nudii'u edžre men ahsene 'amelaa – One koji budu vjerovali i dobra djela činili – Mi doista nećemo dopustiti da propadne nagrada onome koji je dobra djela činio;

kao da je rekao: Laa nudii'u 'udžurehum li ennehum mimmen ahsene 'amelaa – Nećemo dozvoliti da propadnu njihove nagrade zato što su oni činili dobra djela.

(32) Uzvišeni kaže: Wadrib lehum methelen redžulejni – I navedi im kao primjer dva čovjeka;

---

14 El-Kehf, 29.

a rekao je i: We kaane lehu themerun – On je i drugog imetka imao<sup>15</sup>, ali se spominju dva čovjeka od kojih je samo jedan imao i drugog imetka, pa je ovo gornji ajet nadoknadio svojim riječima.

(33) Uzvišeni kaže: Kilte'l-džennetejni aatet 'ukuleha – Obje bašče su davale svoj plod;

ali je ovdje označena glagolska radnja samo jedne bašče, naime, nije rečeno aatetaa – njih dvije daju, jer to je već učinjeno u pokaznoj zamjenici koja je u dvojini: kiltaa – njih dvije, ali ako ti kažeš kiltaa, onda ćeš reći i aatetaa.

(35) I: ma ezunnu en tebiide haadhihii... – ne mislim da će ova bašča propasti...;

gdje se izostavilo ha kao jedan objekt, jer ma ezunnu en tebiide znači: ma ezunnuhaa en tebiide.

(50) Uzvišeni kaže: fe feseqa 'an emri Rabbihi – i zato se ogriješio o zapovijest Gospodara svoga;

ustvari, rekao je: 'an reddi 'emri Rabbihi – odbivši zapovijest Gospodara svoga, kao što je u arapskom jeziku: ittekhame 'ani't-ta'aami – prejeo se hrane, tj. 'an me'kelihu ittekhame, što isto znači.- Pošto je odbio ovu zapovijest, Iblis je zgriješio.

U istom ajetu Uzvišeni kaže: Bi'se li'z-zaalimiine bedelaa - Kako je šejtan loša zamjena nevjernicima - kao da kažeš: Bi'se fi'd-daari redžulaa – Ja loše kuće u tog čovjeka!

(52) Uzvišeni kaže: mewbiqaa – dolina u Džehennemu u koju se propada;

kao mew'idaa – mjesto ili vrijeme sastanka; mewbiq dolazi od glagola webeqa jebiqu – propasti; kaže se: ewbaqtuhu hattaa webeqa – razarao sam ga sve dok se nije razorio.

(55) Uzvišeni kaže: illaa en te'tijehum sunnetu'l-ewweliin – čekaju samo sudbinu naroda drevnih;

zato što je en došlo na mjestu imenice: illaa itjaane sunneti'l-ewweliin – samo dolazak subbine naroda drevnih.

(58) Uzvišeni kaže: mew'ilaa – (neće naći) utočišta;

od we'ele je'ilu we'len – biti prekriven, potražiti spas kod, potražiti utočište.

---

15 El-Kehf, 34.

(59) Uzvišeni kaže: We tilke'l-quraa ehleknaahum lemmaa zalemuu – A ona sela i gradove smo razorili zato što stanovnici njihovi nisu vjerovali;

znači: uništili smo njihove stanovnike (ehleha), kao što Uzvišeni kaže: Wes'eli'l-qarjete<sup>16</sup> - Pitaj selo, ali riječ ehl nije došla uz riječ quraa (sela i gradovi), nego ova riječ zamjenjuje riječ el-qawm (narod), koja se primjenjuje u riječi el-qarje pošto u nastavku istog ajeta stoji: innaa kunnaa fiihaa – u kome smo bili. – Uzvišeni kaže: ehleknaahum – uništili smo njih, a nije rekao: ehleknaahaa – uništili smo ta sela i gradove, ali se podrazumijeva narod, el-qawm.

(60) Uzvišeni kaže: laa ebrehu – neću stati  
tj. laa ezaalu. – Pjesnik kaže:

We maa berihuу hattaa tehaadet nisa'uhum  
Bi bathaa'i dhii qaarin 'ijaabe'l-letaa'im

(Nisu stali dok im se žene ne rastužiše  
u dolini Zi Qar, gdje mirise grdiše).<sup>17</sup>  
Maa berihuу, tj. maa zaaluu.

(62) Uzvišeni kaže: "Aatinaa gadaa'enaa – Daj nam užinu našu!"

Ako hoćeš, možeš ovu rečenicu uobičiti od: ete'l-gadaa'e ew aatejtuhu, kao što kažeš: dhehebe we edhhebtuhu, a možeš i od glagola e'ataa, što je u češćoj upotrebi.

(74) Uzvišeni kaže: hattaa idhaa leqijaa gulaamen fe qatelehu;  
Uzvišeni je rekao: fe qatelehu zato što je susret bio povod ubistvu.

(80) Što se tiče rečenice khašiinaa – pa smo se pobojali,  
ona znači: kerihna (mi to ne volimo) jer se Allah ne boji; u nekim kiraetima se čita: fe khaafe Rabbuke<sup>18</sup> (pa se Gospodar tvoj

16 Jusuf, 82.

17 Dokaz iz pjesništva, 271. – Ovaj distih je izrekao Ferezdeq; v. njegov divan, II, 217, a koristi ga i Ebu Hajjan u El-Bahru'l-muhitu, VI, 143.

18 U Ubejjovom kirateu. V. El-Bahru'l-muhit, VI, 155.

pobojao), što je poput slijedeće rečenice: Khiftu'r-redžulejni en jequulaa (Bojao sam se da ta dva čovjeka ne kažu), jer ne boji se toga više nego što to mrzi.

(94) Uzvišeni kaže: Je'džuudžu we Me'džuudžu – Je'džudž i Me'džudž;

sa hemzetom; elif stoji u korijenu ovih riječi; Je'džuudž je došlo na oblik jef'uul, a Me'džuudž na oblik mef'uul.

Oni koji ne hemzetiraju ove dvije riječi stavljaju dva dodatna elifa i ova imena izvode iz drukčijih glagola: Jaadžuudž od jedžedžtu (plamlio sam, gorio sam), a Maadžuudž od medžedžtu (izbacivao sam iz usta).

(95) Uzvišeni kaže: "Maa mekkennii fiihi Rabbii khajrun –

Bolje je ono što mi je Gospodar moj dao!" gdje je došlo do udvajanja suglasnika u riječi mekkennii, a khajr je dato u nominativu.

(97) Uzvišeni kaže: Femestaa'uu – I tako oni nisu mogli...;

jer se u arapskom kaže: istaa'a jestii'u, a misli se: istetaa'a jestetii'u, ali ovdje je ispušten ta' kada dođe zajedno sa ti' zato što im je ishodište izgovora jedno te isto.

Neki kažu: istaa'a (sa ta'om) ispuštajući ti' zbog toga, a neki kažu: estaa'a justii'u (sa ti) tvoreći ga skraćivanjem (kao da je etaa'a jutii'u), gdje je sin došao kao nadoknada na mjestu ja'a.<sup>19</sup>

(98) Uzvišeni kaže: "Haadha rahmetun min Rabbi – Ovo je blagodat Gospodara mogla!"

tj. ova brana je blagodat od Gospodara mogla.

(102) Uzvišeni kaže: Efehasibelledhiine keferuu en jettekhidhuu 'ibaadii – Zar nevjernici misle da pored Mene za bogove mogu uzimati robove Moje ?

gdje je čestica 'en koja je sastavni dio glagola izostavljena pa se zadovoljilo samo sa hasibuu, kao što je uzvišeni rekao: in zannaā en juqīma – ako misle da će izvršavati (Allahove propise).<sup>20</sup>

Neki čitaju: Efehasbulledhiine...<sup>21</sup> u smislu: Efehasbuhum dhaalike – Da li je njihovo mišljenje...?

19 Većina čita femestaa'uu, ispuštajući ta' koji se reducira zbog blizine sati. V. El-Bahru'l-muhit, VI, 165.

20 El-Beqare, 230.

(103) Uzvišeni kaže: bi'l-akhseriine e'amaalaa – čija djela neće nikako priznata biti – pošto su elif, lam i nun uklopljeni u el-akhseriine, onda nije došlo do spajanja u genitivnu vezu, kada bi trebalo biti: el-e'amaalu mine'l-akhseriine, što je ispravno.

(107) Uzvišeni kaže: džennaatu'l-firdewsi nuzulaa – bašče Firdewsa prebivališe će (im) biti - gdje je nuzul došlo od nuzuul, zavisno kako ko uzme. Što se tiče riječi en-nezel, to je er-rej' (uzvišica, rast, povećanje). Kaže se: Ma lite'aamihim nezelun we ma wedžednaa 'indehum nuzulaa – Nema povećanja za njihovu opskrbu niti smo kod njih našli povećanje.

(109) Uzvišeni kaže: Qul lew kaane'l-bahru midaaden li kelimaati Rabbi – Reci: "Kad bi more bilo mastilo da se ispišu riječi Gospodara mogu,..."

smatra se da je midaad ono čime se piše; presahlo bi more prije nego bi se ispisale riječi Gospodara mogu; we lew dži'naa bi mithlihi mededaa – pa i kad bismo se pomogli još jednim sličnim<sup>22</sup>, pa se smatra da je to mededun lekum, a neki čitaju midaaden (ono čime se piše).

### Zaključak

El-Ahfeš el-Ewsat (preselio 215. H) živio je u vrijeme poznate jezikoslovne škole u Basri, i to u njezinoj šestoj generaciji. Bio je savremenik znamenitog Sivevejha, a kojim je učio i sučeljavao svoja mišljenja. Poslije njegove smrti El-Ahfeš ga je naslijedio i postao predvodnik nauke o jeziku. Napisao je više djela iz oblasti jezika, a njegovo najpoznatije djelo je Me'ani'l-Qur'an (Semantika Kur'ana), koje spada u djela iz oblasti jezičkog tefsira, a njegov autor je rani mufessir koji Kur'an tumači Kur'anom.

U svojoj metodi El-Ahfeš se, osim Kur'ana kao glavnog dokaza, služi i kiraetima, hadisom, dijalektima arapskog jezika, pjesništvom, a značenja Kur'ana istražuje na svim jezičkim nivoima.

21 To je kiraet Alije i Ibn 'Abbasa, r.s., te nekih drugih. V. El-Muhtesab, II, 34.

22 El-Kehf, 109; Ibn 'Abbas, Ibn Mes'ud i El-E'ameš – za razliku od Mudžahida i Sulejmana et-Temimija, čitaju midaaden.

Džemaludin LATIĆ, Ph.D.

*Summary*

MA'ANI AL-QUR'AN OF AL-AHFASH AL-AWSAT

Al-Ahfash al-Awsat (d. 215 A.H.) belongs to the sixth generation of the famous linguistic school of Basra. He was student of renowned Sibawayh with whom he entered into scholarly debates. After Sibawayh's death, Al-Ahfash succeeded him and became the leading scholar in Arabic linguistics. He authored several works in linguistics; his most famous work being *Ma'ani al-Qur'an* (*Semantics of the Qur'an*), which is a linguistic commentary of the Qur'an by the Qur'an.

In his methodology of the interpretation of the Qur'an, Al-Ahfash uses - besides the Qur'an as the main source – *qira'at* (variant readings of the Qur'an), *Hadith*, dialects of the Arabic language, and poetry. He explores the meanings of the Qur'an at all linguistic levels.

## NORMATIVNOST POJEDINAČNE PREDAJE HADISA

(حجية خبر الواحد)

Mr. Zuhdija HASANOVIĆ, predavač

Pitanje pojedinačne predaje i njene snage argumentiranja nadaje se veoma značajnim, naročito stoga što su vrlo česta pretjerivanja kod tretiranja ove predaje. Tako dok jedni, smatrujući da ona nudi kategorično znanje, insistiraju na apsolutnom i obaveznom prihvatanju svih vjerodostojnih predaja, pa ih koriste i u sekundarnim, fikhskim, ali i u akaidskim, doktrinarnim pitanjima, drugi ih svode na predaje koje ne samo da nude spekulativno znanje, nego nikoga i ni u čemu ne obavezuju.

Ovo pitanje također je važno zbog činjenice što su mutevatir predaje, koje po jednoglasnom mišljenju islamske uleme nude kategorično znanje, malobrojne, posebno one koje su doslovno prenesene (al-mutawātir al-lafzī), tako da se ovim pitanjem neće baviti samo znanstvenici hadisa, nego s jednakom pažnjom i šeriatski pravnici, pa čak i učenjaci akaida s nastojanjem da ukažu da li se te predaje mogu koristiti u islamskom pravu (fiqh), odn. u islamskim doktrinarnim pitanjima ('aqīda) ili ne mogu.

Prije nego pokušamo odgovoriti na pitanje da li je i koliko pojedinačna predaja normativna, nužno ju je prvenstveno definirati.

U literaturi na arapskom jeziku pojedinačna predaja se označava sintagmama hadis-i ahad (ḥadīt al-āḥād), odn. haber-i

vahid (*ḥabar al-wāhid*)<sup>1</sup>. U etimološkom smislu pod sintagmom haber-i vahid podrazumijeva se predaja pojedinca<sup>2</sup>, odn. pojedinacā kada je u pitanju konstrukcija hadis-i ahad, dok se u hadiskoj znanosti pod ovim terminimā misli na predaju koja ne ispunjava uvjete mutawātir<sup>3</sup> hadisa, bez obzira da li je iz generacije u generaciju prenosio jedan, dva ili više prenosilaca.<sup>4</sup>

Kao što se iz same definicije vidi pojedinačnom predajom se smatra ona koju u jednoj generaciji prenosi samo jedna osoba, ali i ona koju prenosi dvije, pa i više osoba što će reći da postoji više vrsta pojedinačne predaje.

## 1. VRSTE POJEDINAČNIH PREDAJA

S obzirom na najmanji broj prenosilaca u jednoj generaciji pojedinačne predaje možemo podijeliti na:

- ferd (fard)<sup>5</sup> koji se opet, s obzirom na generaciju u kojoj se nalazi taj jedan prenosilac, dijeli na el-ferdu'l-mutlak (al-fard al-muṭlaq) ako je u generaciji ashaba, i el-ferdu'n-nisbi (al-fard an-nisbī), ako je u ostalim generacijama,
- 'aziz ('azīz)<sup>6</sup>, i

1 Pojam *ḥabar* mn. *ahbār* je po mišljenju jezikoslovaca deriviran od imenice *ḥabār* što označava rastresitu zemlju u kojoj ima kamenja, od čega dolazi i pojam muḥābara (obradivanje tuđe zemlje za dio prinosa), a označava vijest, obavijest, informaciju, novost. glas, zgodu i sl. (Više v.: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik, el-Kalem*, Sarajevo, 1997, 357.)

2 Više v.: al-'Asqalānī, *Nuzha an-naẓar fī ṣarḥ nuḥba al-fikar...*, 32.

3 Mutawātir je hadis koga iz generacije u generaciju prenosi veliki broj prenosilaca tako da je nemoguće posumnjati u njegovu istinitost, a njihovo prenošenje se zasniva na slušanju ili viđenju, a ne na raciju ili logici. (Više v.: Dr. Nūruddīn 'Itr, *Manhağ an-naqd fī 'ulūm al-ḥadīt*, Dār al-fikr, Dimašq, 1992., 404.)

4 Više v.: al-'Asqalānī, *Nuzha an-naẓar fī ṣarḥ nuḥba al-fikar fī muṣṭalaḥ ahl al-ṭarār, ad-Dār at-taqāfiyya li an-naṣr, al-Qāhira*, str. 32.

5 Hadis koga prenosi jedan prenosilac u bilo kojoj generaciji, odn. predaja kojom se jedan prenosilac "osamio" od drugih sličnih predaja naziva se fardom. (Abū Šahba, *al-Wasīt fī 'ulūm wa muṣṭalaḥ al-ḥadīt*, Dār al-fikr al-'arabi, al-Qāhira, 1982, 201.)

6 Pod 'azizom se podrazumijeva hadis koga iz generacije u generaciju ne prenosi manje od dva prenosilaca. (Abū Šahba, *al-Wasīt fī 'ulūm wa muṣṭalaḥ al-ḥadīt*, 201).

- mešhur (mašhūr)<sup>7</sup>, iako će pojedini autori, uglavnom hanefijske pravne škole, mešhur predaje zasebno tretirati,<sup>8</sup>a pojedinačne svesti samo na ferd i ‘aziz.<sup>9</sup>

## 2. VJERODOSTOJNOST POJEDINAČNIH PREDAJA

S obzirom na ispunjavanje uvjeta vjerodostojnosti, sve pojedinačne predaje se po sunijskim hadiskim znanstvenicima mogu podijeliti na:

### - vjerodostojne (*sahīh*)

Da bi jedna pojedinačna predaja bila sasvim autentična, hadiski kritičari sunijske provenijencije traže da ona nužno mora ispunjavati slijedeće uvjete:<sup>10</sup>

a) اتصال السند (kontinuiranost lanca prenosilaca) što znači da je svaki prenosilac ovog hadisa neposredno usvojio taj hadis od svog prethodnika (jednom od valjanih metoda prenošenja), i da se to proteže od početka pa sve do kraja seneda;

b) عدالة الرواة (čestitost prenosilaca), da je svaki prenosilac musliman, punoljetan, razuman, da nije činio velike grijeha i da nije narušio svoju ljudskost;

---

7 U hadiskoj terminologiji pod mašhūrom se podrazumijeva hadis koga u jednoj generaciji prenose trojica ili više prenosilaca, ali ne dostiže stepen mutawātir hadisa (Abū Šahba, *al-Waṣīṭ fī 'ulūm wa muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ*, 198).

8 Mašhūr po mišljenju metodologa hanefijske pravne škole jeste onaj hadis koji je u prvoj generaciji bio pojedinačna predaja, a zatim je u drugom i trećem stoljeću dostigao stepen tawātura uz opće prihvatanje od strane ummeta Muhammeda (alejhī's-selam). (Prof. dr. Nüruddin 'Itr, "al-Ittiqāhāt al-'āmma li al-iqtihād wa makāna al-ḥadīṭ al-āhādī as-ṣahīh fihā", Mağalla Markaz buhūt as-sunna wa as-sīra, Ğāmi'a Qaṭar, ad-Dawūa, 1995., br. 8, 145).

9 Više v.: Dr. Muḥammad 'Aḡgāġ al-Āaṭib, *Uṣnīl al-ḥadīṭ: 'ulūmuḥ wa muṣṭala'uḥ*, 302.

10 Definicija vjerodostojnog hadisa kod ši'itskih autora je:  
ما اتصل سنه إلى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات .

(Šayh Ḥasan Zayduddīn, Ma'ālim ad-dīn, 216. prema: <http://www.al-kawthar.com/husainia/mazhab.htm>.)

c) ضبط الرواة (preciznost prenosilaca), da su svi prenosioci potpuno precizni, da su pomno zapamtili hadis i da ga u svako doba mogu bez greške ponoviti (ضبط صدر) ili da su ga tačno zapisali i čuvaju ga od bilo kakvih izmjena sve dok ga ne prenesu dalje (ضبط كتاب), da obraćaju pažnju i na najsitnije detalje u svom prenošenju (تفيق) te ako prenose hadis po smislu, da znaju tačno i potpuno značenje teksta hadisa (فهم معانى الحديث);

d) عدم الشذوذ da se hadis, iako ga prenosi pouzdan prenosilac, ne suprotstavlja prenošenju pouzdanijeg prenosioca ili više njih; i

e) عدم الملة da u hadisu ne postoji skrivena mahana koja bi narušila njegovu autentičnost.<sup>11</sup>

- dobre (*hasan*),

Hasan je onaj hadis koga od početka do kraja prenose pouzdani prenosioci, ne baš izražene preciznosti, u kome nema skrivenih mahana, niti se sukobljava sa vjerodostojnjim predajama.

- slabe (*da‘if*),

Slaba je svaka ona predaja u kojoj nedostaje bilo koji od gore navedenih uvjeta autentičnosti.<sup>12</sup>

Kod šijskih autora postoje izvjesne razlike u podjeli hadisa s obzirom na njihovu vjerodostojnost. Tako oni pojedinačnu predaju dijele na:

- *vjerodostojnu* (*ṣahīḥ*), predaju koju prenosi pouzdan prenosilac;

- *dobru* (*hasan*), koju prenosi nepoznati šijski prenosilac koga niko nije kritizirao;

- *solidnu* (*muwattaq*), koju prenosi pouzdani sunijski prenosilac, i

- *slabu* (*da‘if*) predaju, kod koje nisu ispunjeni uvjeti autentičnosti.<sup>13</sup>

11 Dr. Nūruddīn ‘Itr, Manhağ an-naqd fi ‘ulūm al-ḥadīt, 242.

12 Više v.: Ibn aš-Šalāḥ, ‘Ulūm al-ḥadīt al-Maktaba al-‘ilmīyya, Bayrūt, 1981, 10.

Gore navedenu podjelu i uvjete koji se traže da bi jedna predaja bila autentična ustanovili su hadiski znanstvenici. Ta podjela je prihvaćena i kod šeriatskih pravnika s tim što su uvjeti u određenoj mjeri drugačije definirani.

Ove uvjete koji se nužno moraju ispuniti da bi pojedinačna predaja bila valjanim argumentom možemo razvrstati u tri grupe:

1. uvjeti koji se odnose na prenosioca,
2. uvjeti koji se odnose na sadržaj predaje i
3. uvjeti koji se vezuju za način prenošenja hadisa.<sup>14</sup>

### *2.1. Uvjeti koji se odnose na prenosioca*

Da bi se pojedinačna predaja mogla prihvatiti, prenosilac mora ispuniti sljedeće uvjete:

a) Prije svega mora biti obaveznik šeriatskim propisima, tj. da je punoljetan i pametan (البلوغ و العقل). Ovo se naravno misli na vrijeme prenošenja hadisa, dok u vrijeme slušanja i učenja hadisa on može biti maloljetan.<sup>15</sup>

b) Kao drugi uvjet postavlja se da je prenosilac musliman (الإسلام). S obzirom da predaje govore o vjeri, njenim osnovnim postulatima i principima, nije dozvoljeno da ih prenosi neko ko sam ne vjeruje u njih, odn. ko ih ne prakticira.<sup>16</sup> Diskutabilno je pitanje da li će se prihvatiti predaje pripadnika različitih sljedbi koje većina sljedbenika Muhammeda (alejhi's-selam) smatraju nevjernicima. Preteže mišljenje da će se odbaciti predaje samo onih simpatizera sljedbi koje smatraju dozvoljenim korištenje laži u propagiranju i argumentiranju stavova svoga učenja.

c) Treći uvjet koji se traži kod prenosioца jestе preciznost u njegovu prenošenju (الضبط), što podrazumijeva da je tekst hadisa

13 Više v.: 'Abbās Bayūmī 'Ağallān, *Dirāsāt fī al-ḥadīṭ an-nabawī*, Mu'assasa ṣabāb al-ğāmi', Iskandariyya, (bez g. izdanja), 90-91.

14 Ahmad Maḥmūd Karīma, *al-I'tidā'āt al-ātīma 'alā as-sunna an-nabawiyya al-qawīma*, Dār al-Bayān, al-Qāhirah, 1993., str. 92.

15 Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥafnāwī, *Dirāsāt usūliyya fī as-sunna an-nabawiyya*, 207.

16 Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥafnāwī, nav. djelo, 201..

dobro memorirao, ili ga pomno zapisao čuvajući ga od bilo kakvih izmjena ili dopuna;

d) Četvrti uvjet koji je nužan da se nađe kod prenosioca jeste njegova čestitost (*العدالة*), a ona se ogleda u principijelnom pridržavanju Božijih naredbi, klonjenju onoga što je zabranjeno i ustezanju od nedoličnih<sup>17</sup> postupaka.<sup>18</sup>

Za gornje uvjete možemo reći da ih zahtijeva većina šeriatskih pravnika, dok slijedeće uvjete postavljaju samo neki:

- temeljito poznavanje pravnih propisa (*الفقه*);<sup>19</sup>
- da se u prenošenju ne koristi nikakvim vidovima obmane (*التدليس*);
- jasno viđenje profesora;
- neprincipijelност (popustljivost) u svakodnevnom životu.

### *2.2. Uvjeti koji se odnose na sadržaj predaje*

Jedan od osnovnih uvjeta koji su nužni da se nađu kod predaje jeste da su njeni navodi racionalno ostvarivi. U protivnom, ako je absurdno ono o čemu ona govori, odbacit će se.

Drugi uvjet jeste da se ne sukobljava s nekim drugim kategoričkim tekstrom, kao što je tekst Kur'ana (azimu'š-šan), mutevatir hadisa, idžma' (iġmā'), kategoričkog kijasa (qiyās) i sl., na taj način da ih je nemoguće uskladiti.

Ako je sadržaj predaje moguće protumačiti na način da se slaže sa kategoričkim dokazom, to će se učiniti i prakticirat će se oba teksta usklađujući tako oba argumenta.

### *2.3. Uvjeti koji se odnose na način prenošenja hadisa*

Uvjeti koji se odnose na način prenošenja vezuju se za doslovno prenošenje hadisa,<sup>20</sup> valjane metode prenošenja hadisa,

17 Takvi su postupci recimo druženje sa nemoralnim osobama, pretjerivanje u šali... i sl.

18 Aḥmad Maḥmūd Karīma, nav. djelo, 92.-102.

19 M. I. al-Hafnāwī, nav. djelo, 219.

20 Većina islamskih znanstvenika kako iz prvih, tako i iz potonjih generacija

prije svih slušanje, zatim čitanje, odn. izlaganje pred šejhom (šayḥ), dok je valjanost ostalih metoda počev već sa ovlašćenjem diskutabilna i traže se dodatni uvjeti vjerodostojnosti onoga što je preneseno tom metodom.<sup>21</sup>

### 3. NORMATIVNOST POJEDINAČNE PREDAJE

Iako pojedinačna predaja, kao što smo vidjeli, mora ispunjavati vrlo rigorozne kriterije da bi se prihvatile kao autentična, ipak među islamskim znanstvenicima postoji razilaženje da li je i kao takva ona legislativna, odn. da li se na njoj mogu bazirati doktrinarna i pravna pitanja.

O ovom problemu postoje velika razilaženja. Prije svega, postoji razilaženje da li je pojedinačna predaja uopće normativna, da li je validan šeriatsko-pravni argument ili nije; zatim oni koji uvažavaju pojedinačne predaje razilaze se koje znanje nudi pojedinačna predaja, da li samo hipotetičko (spekulativno) znanje (الظن), pouzdano znanje tek uz indikacije (القرائن), ili potpuno sigurno znanje u koga nema nikakve dvojbe (البيقين), i to samo po sebi.

#### *3.1. Znanje koje nudi pojedinačna predaja*

Kada je u pitanju nivo istinitosti saznanja koga nudi pojedinačna predaja islamski znanstvenici koji priznaju njenu legislativnost podijelili su se na one koji kažu da pojedinačna predaja nudi samo spekulativno (ظنی) znanje, na druge koji smatraju da daje kategoričko, pouzdano znanje tek uz indikacije (القرائن) te na

---

smatra da je dozvoljeno hadis prenositi i po smislu ako prenosilac dobro poznaje jezičko i pravno značenje predaje, kako ne bi na osnovu svoga mogućeg pogrešnog razumijevanja izveo pogrešne zaključke. (Više v.: M. I. al-Ḥafnāwī, *Dirāsāt usūliyya fi as-sunna an-nabawiyya*, 281.)

21 Ahmad Maḥmūd Karīma, *al-I'tidā'āt al-afīma 'alā as-sunna an-nabawiyya al-qawīma*, 107-108.

one koji kažu da pojedinačna predaja sama po sebi nudi kategoričko znanje (*العلم*).

### 3.1.1. *Pojedinačna predaja nudi samo spekulativno znanje*

Hanefijski, šafijski, veći dio malikijskih pravnika, pojedini hanbelijski pravnici,<sup>22</sup> neki od kasnijih hadiskih znanstvenika poput en-Nehevija, Ibnu'l-Esira (Ibn al-Atīr) i veći dio mu'tezilijskih i ši'ijskih autora<sup>23</sup> drže da pojedinačna predaja nudi spekulativno, nepouzdano znanje koje ukazuje na prihvatljivije ponašanje i to tek kada ispunji uvjete za hasen, odn. sahīh hadis.

Oni smatraju da ovakve predaje nude hipotetičko, a ne sigurno znanje, jer bez obzira što su ispunjeni uvjeti autentičnosti hadisa, da je prenosilac iskren i precisan u svom prenošenju, ipak mogućnost greške i zaborava i dalje ostaje sasvim realna. Upravo zbog toga su pojedinačne predaje hipotetičke važnosti i ne mogu se kategorički smatrati vjerodostojnjima iako se imenuju kao takve.<sup>24</sup>

Ibn Kudame el-Makdisi (Ibn Qudāma al-Maqdīsī), autor djela *el-Mugni* (al-Mugnī), hanbelijski pravnik, kaže:

Imam-i Ahmed (Aūmad) je govorio da pojedinačna predaja nudi definitivno znanje tek kad je Ummet u cijelosti prihvati.<sup>25</sup>

Hatib el-Bagdadi (Haṭīb al-Bagdādī), šafijski pravnik, u djelu *El-Kifaje fi 'ilmī'r-rivaje* (al-Kifāya fī 'ilm ar-riwāya) ističe da pojedinačna predaja ne nudi kategoričko znanje.<sup>26</sup>

Ebu Nu'ajm el-Isbehani (Abū Nu'aym al-Iṣbāhānī), malikijski pravnik, smatra da pojedinačna predaja ne može ostvariti definitivno znanje, ali može biti korištena u partikularnim pitanjima,

22 Među hanbelijskim pravnicima koji smatraju da pojedinačna predaja nudi samo hipotetičko znanje su Abū Ya'lā, Ibn Qudāma i dr.

23 *Taqṣīm al-ḥadīt*, <http://balagh.com/mtboat/arbc/mfh/44/16.html>. V. također: Šayh Čawād Mugniya, *Fiqh al-imām Ča'far as-Šādiq*, I, str. 29. na: <http://www.al-kawthar.com/husainia/mazhab.htm>. od 13. 5. 2002. g.

24 Dr. Abū Lubāba Ḥaṣin, *Uṣūl 'ilm al-ḥadīt bayna al-manhağ wa al-muṣṭalaḥ*, Dār al-garb al-islāmī, Bayrūt, 1997., 62.

25 <http://www.obm.clara.net/new/books/obm.html>. od 13. 5. 2002. g.

26 <http://www.obm.clara.net/new/books/obm.html>. od 13. 5. 2002. g.

pitanjima šeriata.<sup>27</sup> Istog mišljenja je hadiski znanstvenik En-Nevevi (an-Nawawī) koji smatra da pojedinačna predaja ima hipotetičku snagu (ظني الثبوت).

Ovdje je nužno naglasiti da, bez obzira što gore spomenuti islamski znanstvenici smatraju da pojedinačna predaja nudi spekulativno znanje,<sup>28</sup> oni kažu da u slučaju kada se nađu druge predaje koje je potvrđuju ili se pak ne nađe ništa što bi joj proturječilo, nju je nužno prakticirati.<sup>29</sup>

### *3.1.1.1. Argumenti da pojedinačna predaja nudi samo spekulativno znanje*

Navedeni islamski znanstvenici smatraju da pojedinačne predaje pružaju samo hipotetičko znanje. Za svoje tvrdnje navode slijedeće dokaze, prije svega kur'anske ajete:

«إِنْ يَتَبَعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ»<sup>30</sup> ...

... oni se povode samo za prepostavkama i onim za čim duše žude...

«وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْتَدُ مِنَ الْحَقِّ شَيئًا»<sup>31</sup> ...

... a prepostavka (az-zann) istini baš nimalo ne koristi...

Pojedinačna predaja se smatra hipotetičkom (zannī) jer je moguća laž, greška i zaborav prenosioca, a ako je takav slučaj, onda se ta predaja ne može smatrati kategoričkom.<sup>32</sup>

Zastupnici ovog stava će reći da isticanje da pojedinačna predaja nudi sigurno, neupitno znanje dovodi do toga da takvu

27 <http://www.obm.clara.net/new/books/obm.html>. od 13. 5. 2002. g.

28 Şubhī as-Šāliḥ, ‘Ulūm al-ḥadīṭ wa muṣṭalaḥuh, str. 311.; Dr. Muḥammad Sa‘īd Ramadān al-Būṭī, “as-Sunna maṣdaran li at-taṣrī” wa manhağ al-iḥtiġāğ bihā”, *as-Sunna an-nabawiyya wa manhağuhā fī binā’ al-ma’rifā wa al-ḥaḍāra* (nadwa), ‘Ammān, 1989., II, str. 475.

29 Ph D Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, Pelanduk Publications, Petaling Jaya, Malaysia, 1989., str. 91.

30 Qur’ān, an-Naǵm, 23.

31 Qur’ān, an-Naǵm, 28.

32 as-Sibā‘ī, *as-Sunna wa makānatuhā fī at-taṣrī al-islāmī*, str. 168.



osobu, kod koje postoji mogućnost da obmane i slaže, stavljamo na viši položaj i od samog poslanika koji donosi objavu i kome je laž strana, jer da bi poslanik uvjerio ljude u istinost onoga što mu se Objavom kazuje, on donosi mu'džize, za razliku od prenosioca pojedinačne predaje kome se upotpunosti vjeruje bez ikakvog dodatnog dokaza.<sup>33</sup>

Kao argument da se pojedinačna predaja ne može koristiti u argumentaciji navode slijedeći slučaj iz života Muhammeda (alejhi's-selam):

حَدَّثَنَا عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ بْنِ أَبِي ثَمِيمَةَ السَّخْتَنَيَّانِيَّ عَنْ  
مُحَمَّدٍ بْنِ سَيْرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّصَرَّفَ مِنْ اثْتَنِينَ  
فَقَالَ لَهُمَا دُوَّا التَّيْمَيْنِ أَتَصْرَرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ تَسْيِيتُ يَا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ أَصْدَقُ دُوَّا التَّيْمَيْنِ فَقَالَ النَّاسُ تَعَمَّقَ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى اثْتَنِينَ  
أَخْرَيَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَرَ قَسَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَهُ \*<sup>34</sup>

Prenio nam je Ebu Hurejre (Abū Hurayra) da se Božiji Poslanik (alejhi's-selam) okrenuo nakon obavljenja dva rekata<sup>35</sup> pa ga je Zu'l-jedejn (Dū al-yadayn)<sup>36</sup> upitao: "Je li to skraćen namaz ili si zaboravio, Božiji Poslaniče?" Božiji Poslanik (alejhi's-selam) upita da li Zu'l-jedejn istinu govori, pa kada su prisutni to potvrdili, Božiji Poslanik (alejhi's-selam) usta i klanja još dva rekata, nakon čega preda selam, doneše tekbir, učini sedždu uobičajene dužine ili duže.

Božiji Poslanik (alejhi's-selam) je oklijevao prihvatići riječi Zu'l-jedejna sve dok mu ih nisu potvrdili ostali ashabi, prije svih Ebu Bekr (Abū Bakr) i Omer ('Umar), nakon čega je upotpunio namaz i učinio sehv-i sedždu. Da je pojedinačna predaja dovoljan argument Božiji Poslanik (alejhi's-selam) bi se zadovoljio riječima

33 as-Saraḥsī, *Uṣūl as-Saraḥsī*, Dār al-ma'rifa, Bayrūt, (1952.), str. 322.

34 al-Buhārī, *Sahīh*, "Kitāb al-adān", br. 714.

35 Ovdje se radilo o četverorekatom namazu (prim. ZH)

36 Dū al-yadayn je ashab koji je živio u Dū Ḥašabu, jednom od kvartova Medine. Zna se samo da mu je ime al-Hirbāq as-Sulamī, da je imao duže ruke (odakle mu i nadimak), te da prenosi hadis o Poslanikovom zaboravu u namazu (al-'Asqalānī, *Ta'ḍīl al-manfā'a*, I, 150.)

Zu'l-jedejna i po njima postupio bez dodatnih propitivanja i potvrđivanja.

Argument da pojedinačna predaja ne nudi sigurno znanje znanstvenici nalaze i u pojedinačnim slučajevima koji se vezuju za najpoznatije ashabe: h. Ebu Bekr odbija predaju El-Mugirea ibni Šu'bea (al-Mugīra b. Šu'ba) o pravu nane na nasljedstvo dok je nije potvrdio Muhammed ibni Mesleme (Muhammad b. Maslama); h. Omer odbija predaju Ebu Musaa el-Ešarija (Abū Mūsā al-Aš'arī) dok mu nije posvjedočio Ebu Se'id el-Hudri (Abū Sa'īd al-Hudrī); h. Alija nije prihvatao pojedinačnu predaju dok mu se prenosilac ne bi zakleo, izuzev Ebu Bekra, a h. Aiša odbacuje predaju Abdullaha ibni Omara ('Abdullāh b. 'Umar) o kažnjavanju umrlog...<sup>37</sup>

Kao argumenti navodi se i slijedeće:

1. Da pojedinačna predaja nudi sigurno znanje, dovoljno bi bilo za utvrđivanje poslanstva neke osobe samo da ona kaže da je poslanik, a ne bi joj bile potrebne mu'džize koje bi to potvrdile.<sup>38</sup>

2. Pojedinac može zaboraviti ili pogriješiti jer je čovjek, i shodno tome, iskazi prenosilaca hadisa mogu biti različiti o jednom događaju.<sup>39</sup>

3. U svakodnevnom životu za osiguranje osnovnih prava tražimo svjedočenje dvojice pravednih svjedoka ili jednog čovjeka i dvije žene, ili u određenim situacijama čak četverice svjedoka. Kako se onda zadovoljavati jednom osobom kada su u pitanju vjerske istine?

4. Da pojedinačna predaja nudi sigurno znanje, ne bi se uopće obraćala pažnja na svojstva prenosioца, kao što je njegova vjera, čestitost i sl., kao što se na ta svojstva ne obraća pažnja kod mutevatir predaja.

5. Da pojedinačna predaja osigurava potpuno znanje, ne bi bilo moguće postojanje dviju kontradiktornih predaja, jer ono što pruža potpuno znanje ne može biti proturječno, međutim, vidimo da

37 Subḥī as-Šāliḥ, *'Ulūm al-ḥadīṭ wa muṣṭalaḥuh*, 310.

38 A. M. Karīma, nav. djelo, 79.

39 Muhamed Gazali, "Ahad hadisi i njihova naučna valorizacija", *Glasnik Rijaseta IZ-a u BiH-a*, 1999, br.11-12, 1139.

ima proturječnosti kod pojedinačnih predaja, što ukazuje da one ne pružaju sigurno znanje.

6. Ako se kaže da pojedinačna predaja nudi potpuno saznanje, onda bi bilo dopušteno da ona derogira kur'anske i tekstove mutevatir predaja kod njihove proturječnosti, kao što bi bilo dozvoljeno da se usaglašavaju i daje prevaga jednom nad drugim tekstrom, jer bi bili u istoj ravni. Međutim, derogacija kur'anskih tekstova i mutevatir predaja ahad hadisom nije dozvoljena, jer je on slabiji od njih, što znači da on ne pruža potpuno znanje.<sup>40</sup>

### 3.1.2. *Pojedinačna predaja, sigurno znanje i indikacije* (الفردان)

Vrlo često pojedinačnu predaju prate okolnosti, povijesni kontekst ili dodatni argumenti koji ojačavaju uvjerenje u tačnost navoda pojedinačne predaje.

Islamski znanstvenici koji smatraju da pojedinačna predaja nudi kategoričko znanje, ali tek kada ispunи dodatne uvjete, uglavnom su iz kasnijih generacija. Tu su: El-Muveffek (al-Muwaffaq), Ibn Ukajl (Ibn 'Uqayl), Ebu'l-Beka (Abū al-Baqā'), En-Nazzam (an-Nazzām), El-Amidi (al-Āmīdī), El-Bakilani (al-Bāqilānī), El-Fahru'r-Razi (al-Fahr ar-Rāzī), Ibnu'l-Hadžib (Ibn al-Hāğib), Ibnu's-Subki (Ibn as-Subkī), Ibnu's-Salah (Ibn as-Şalāh) i drugi.

Ibnu's-Subki tako kaže: Pojedinačna predaja pruža sigurno znanje tek uz popratne pojave.<sup>41</sup>

Imamu'l-haremejn, El-Džuvejni (al-Ǧuwāyñī) čak osuđuje one koji smatraju da pojedinačna predaja nudi potpuno znanje kada kaže:

Literalisti iz reda hanbelija te sabirači hadisa smatraju da predaja čestitog pojedinca pruža potpuno znanje. To je, međutim, sramota koju mogu uočiti svi razboriti.<sup>42</sup>

40 M. I. al-Ḥafnāwī, *Dirāsāt usūliyya fī as-sunna an-nabawiyya*, 170.

41 M. I. al-Ḥafnāwī, nav. djelo, 176.

42 Isto, 176.

Kod dodatnih uvjeta razlikuju one koji se striktno vezuju za predaju (al-muttaṣila) i one koje nisu striktno vezane za nju (al-munfaṣila).

One koje su direktno vezane za predaju odnose se na:

1. osobine prenosioca (aúwāl ar-rāwī), kao npr. da je iskren, precizan i temeljit u prenošenju;

2. karakteristike prenesenog teksta (aúwāl al-marwī), npr. da se slaže sa ciljevima Šeriata, jer riječi Božijeg Poslanika (alejhī's-selam) imaju svoj nur, svjetlo i jačinu u stilu i načinu izražavanja, što pronicljivi mogu uočiti; i

3. osobine slušaoca (aúwāl as-sāmī'), da su ga slušaoci prihvatali i postupali po navodima takve predaje.

Pod uvjetima koji nisu direktno vezani za predaju (al-qarā'in al-munfaṣila)<sup>43</sup> misli se na vanjske faktore koji ne prate uvijek, u svakoj situaciji, predaju, nego se s njom povezuju ili prenose samo ponekad, na osnovu čega se uviđa iskrenost prenosioca i istinitost njegovih riječi.<sup>44</sup> Postoje različte vrste tih dodatnih argumenata, odn. popratnih pojava.<sup>45</sup> Tako neki znanstvenici, između ostalih Ibnu's-Salah, smatraju da su one predaje koje se nalaze u zbirkama hadisa El-Buharija i Muslima popraćene slijedećim pozitivnim činiocima:

- autoritativnošću El-Buharija i Muslima u ovoj islamskoj disciplini;

- njihovom prednošću nad drugima u ocjenjivanju predaja vjerodostojnjim;

- općim prihvatanjem njihovih zbirki od strane ummeta Allahova Poslanika (alejhī's-selam).<sup>46</sup>

---

43 aš-Šayḥ ‘Abdullāh b. Čabrīn, *Aḥbār al-āḥād*, [www.ibn-jebreen.com/books/b1/a20-3.htm](http://www.ibn-jebreen.com/books/b1/a20-3.htm)

44 M. I. al-Hafnāwī, nav. djelo, 179. O popratnim pojavama također v.: A. M. Karīma, *al-I'tidā'āt al-afūma 'alā as-sunna an-nabawiyya al-qawīma*, 78.

45 O dodatnim argumentima vidi također: Dr. Abū Lubāba Ḥasīn, *Uṣūl 'ilm al-ḥadīt bayna al-manhağ wa al-muṣṭalaḥ*, 64.

46 Više v.: aš-Šayḥ Hāfiẓ Tanā'ullāh az-Zāhidī, *Aḥādīt aṣ-ṣahīḥayn bayna az-zann wa al-yaqīn*, Dār al-faṭḥ, aš-Šāriqa, 1993, 37.-42.

Ibnu's-Salah ističe da hipotetička informacija, ako dolazi od bezgriješne osobe, ne može biti netačna. Jednoglasno mišljenje ummeta Allahova Poslanika (alejhi's-selam) je nepogrješivo, pa prema tome ono što ummet jednoglasno prihvati ima kategoričko važenje.<sup>47</sup> Prema tome iako vjerodostojni hadisi koji se nalaze u Sahihima El-Buharija i Muslima sami po sebi nude spekulativno znanje, samim tim što su općeprihvaćeni od ummeta Božijeg Poslanika (alejhi's-selam), oni pružaju kategoričko znanje.

Među argumentima islamskih znanstvenika koji drže da pojedinačna predaja može pružati sasvim potpuno i sigurno znanje, ali tek uz popratne pojave, navode se slijedeći:

- Okrenuli su se stanovnici Kuba'a prema Kabi na vijest o promjeni Kible od samo jedne osobe, ali u to vrijeme je bila primjetna želja Poslanika (alejhi's-selam) pa i njegovih ashaba da se ponovo okreću, umjesto prema Jerusalemu, prema Mekki, tako da je pojedinačna predaja samo potvrdila njihovo nastojanje.

- Musa'a (alejhi's-selam) nije odlučila sama vijest da napusti Egipat nego ono što je prethodilo tome, a to je da je ubio jednog čovjeka<sup>48</sup> i da se pribavljao kazne.

### 3.1.3. Pojedinačna predaja nudi sigurno znanje

Većina hadiskih znanstvenika, vjerovatno i imam-i Ahmed,<sup>49</sup> zatim El-Haris ibni Esed el-Muhasibi (al-Ḥārīt b. Asad al-Muūāsibī), El-Husejn ibni Ali el-Kerabisi (al-Ḥusayn b. ‘Ali al-Karābīsī), Ebu Sulejman (Abū Sulaymān), Davud ez-Zahiri (Dāwūd az-Zāhirī), Ibn Hazm (Ibn Ḥazm), Ebu Ishak eš-Širazi (Abū Isuāq aš-Širāzī), Ibnu'l-Kajjim (Ibn al-Qayyim), a po nekima i imam-i Malik i većina ashaba i tabi'ina, kao i mnogi savremeni hadiski autoriteti<sup>50</sup> smatraju da je pojedinačna predaja kategoričkog važenja,

47 Više v.: Ibn aṣ-Ṣalāḥ, ‘Ulūm al-ḥadīṭ, 24.

48 Više v.: Qur’ān, al-Qaṣāṣ, 15.

49 Postoji veliko razilaženje među hadiskim znanstvenicima koji je stvarni stav Aḥmada b. Ḥanbala prema pojedinačnim predajama. Više v.: M. I. al-Ḥafnāwī, nav. djelo, 171.

50 Među njima su svakako: Dr. Șubḥī aṣ-Ṣāliḥ, šayḥ Aḥmad Muḥammad Šākir,

da pruža sama po sebi sigurno znanje (*اليقين*)<sup>51</sup> te da je po njoj nužno postupati.<sup>52</sup>

Navedeni islamski znanstvenici ističu da sve pojedinačne vjerodostojne predaje nude kategoričko, sigurno znanje isto kao i same mutesvatir predaje. Tog mišljenja je Ibn Hazm koji kaže: Predaja čestitog pojedinca od istog takvog sve do Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) nudi i potpuno saznanje, ali i potrebu njenog provođenja u praksu!<sup>53</sup>

Subhi's-Salih također zastupa mišljenje Ibn Hazma smatrajući da nema nikakvog osnova izdvajati hadise koji se navode u dva Sahiha od vjerodostojnih hadisa koji se navode u drugim zbirkama, što znači da svi oni nude kategoričko znanje. On to kasnije izrijekom spominje:

Kako se može govoriti da pojedinačne predaje nude hipotetičko znanje nakon što je utvrđeno da su potpuno vjerodostojne, jer uvjeti koji su postavljeni da bi se jedna predaja smatrala vjerodostojnom u potpunosti uklanjaju sva značenja hipotetike, odn., drugim riječima, nužno rezultiraju sigurnim znanjem (*العلم اليقيني*).<sup>54</sup>

### 3.1.3.1. Dokazi da pojedinačna predaja nudi kategoričko znanje

Prije nego navode konkretnе dokaze iz kojih se jasno vidi da pojedinačna predaja nudi potpuno saznanje, hadiski znanstvenici obrazlažu gore navedene tvrdnje sljedećim argumentima:

---

sayḥ Nāṣiruddīn al-Albānī, dr. Nūruddin ‘Itr, dr. Muḥammad ‘Aġġāġ al-Haṭīb i dr.

51 Pod rječju *yaqīn* podrazumijeva se ubjedjenje da je nešto takvo kakvo jeste i da ne može drugačije biti. Vrlo često se misli na osvjedočenje okom. (Više v.: ar-Rāzī, *Muḥtār as-ṣīhāḥ*, *Maktaba Lubnān an-nāṣīrūn*, Bayrūt, 1995, I, 310.; al-Ğurğāni, *at-Ta’rifāt*, Dār al-kitāb al-‘arabī, Bayrūt, 1405. po H., I, 332.)

52 Više v.: A. M. Šākir, *al-Bā’iṭ al-ḥaṭīf ṣarḥ iḥtiṣār ‘ulūm al-ḥadīṭ*, 30.; Șubḥī aş-Şāliḥ, *‘Ulūm al-ḥadīṭ wa muṣṭalaḥuh*, 311. Dr. Muḥammad ‘Aġġāġ al-Haṭīb, nav. djelo, 302.-303.;

53 Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām*, I, 119- 137 prema: Șubḥī aş-Şāliḥ, *‘Ulūm al-ḥadīṭ wa muṣṭalaḥuh*, 151.

54 Șubḥī aş-Şāliḥ, *‘Ulūm al-ḥadīṭ wa muṣṭalaḥuh*, 151.

Pojam *zann*<sup>55</sup> koji je naveden u gornjim kur'anskim ajetima, a rezultat je, kako pojedini autori tvrde, do koga dovode pojedinačne predaje može se dvojako tretirati:

1. pretpostavka (*zann*) koja se temelji na kategoričnom dokazu. Ove su vrste prepostavke koje se koriste u Šeriatu, jer su one utemeljene na jasnim osnovama;

2. pretpostavka koja se ne temelji na kategoričkom dokazu, može biti apsolutno neutemeljena, ili da se temelji na drugoj sličnoj prepostavci.

U svakom slučaju, pojedinačna predaja čiji je sened vjerodostojan nužno se oslanja na kategoričan dokaz u Šeriatu pa je neophodno da se prihvati. I otuda se ova predaja i prihvata, a s druge strane, prepostavke nevjernika su apsolutno neutemeljene zbog čega se ne uzimaju u obzir, nego se odbacuju.<sup>56</sup>

Spomenuti kur'anski ajeti osuđuju slijedeće predaka nemuslimana, bez ikakvog jasnog dokaza i argumenta, bilo racionalnog ili tradicionalnog.<sup>57</sup>

Navedeni kur'anski ajeti odnose se na doktrinarne, temeljne principe vjere, međutim, kada su u pitanju pravni propisi vjere (*furū'*), postupanje po hipotetičkim dokazima je obavezno, i veoma često do takvih propisa se na drugi način ne može ni doći. Zar mi nismo dužni postupati po propisima do kojih su mudžtehidi došli osobnim promišljanjem, a ono je svakako hipotetičke naravi?!

Kaže se da je moguća laž, greška i zaborav pojedinca pa se zbog toga ne može u potpunosti osloniti na njegovo prenošenje,

55 Pojam *zann* ima dvojako značenje: označava nešto nesigurno: pretpostavku, sumnju, nagađanje, nesigurnu, nepotpunu i nepouzdanu informacija ili znanje, tako se kaže ﴿لَنْتَكَ زِيَاداً﴾. Pomislio sam od tebe da je Zejd.

U određenim situacijama pojam *zann* čak može označavati sigurno znanje (بِقِينَ), kao što je slučaj sa 46. ajetom sure al-Baqara. (Više v.: ar-Rāzī, *Muḥtār as-ṣīḥāh*, I, 181.; al-Ǧurğānī, *at-Ta’rīfāt*, I, 187.)

56 Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Kayfa nata‘āmalu ma‘a as-sunna", *as-Sunna an-nabawiyya wa manhağuhā fī binā'* al-ma‘rifah wa al-hadāra (*nadwa*), 'Ammān, 1989, II, 796.

57 Prof. dr. Nūruddīn 'Itr, "al-Ittiġāħat al-āmma li al-iġtihād wa makāna al-hadīt al-āħħadī aṣ-ṣaħħiħ fiħā", *Maġalla Markaz buħuġt as-sunna wa as-sīra*, Čāmi'a Qaṭar, ad-Dawħa, 1995, br. 8, 156.-157.

međutim, to je očita obmana koja je apsolutno neprihvatljiva ako se znaju strogi kriteriji koji se odnose na čestitost i preciznost prenosilaca te nepostojanje sukobljavanja sa drugim jačim predajama, niti postoje skrivene mahane.

Kada je posrijedi slučaj koji se desio Božijem Poslaniku (alejhi's-selam), možemo reći da je Alejhi's-selam oklijevao nastaviti s namazom jer je smatrao da je Zu'l-jedejn pogriješio, jer niko drugi od starijih i učenijih ashaba nije postavljao takvo pitanje.<sup>58</sup>

Sada da navedemo konkretne dokaze da je pojedinačna predaja valjan argument.

### 3.1.3.1.1. Kur'anski tekstovi

Prije svega, u Kur'anu (azimu'š-šan) spominju se vjerovjesnici koji su uglavnom pojedinačno dolazili svojim narodima i upoznavali ih sa islamskim principima.<sup>59</sup> Božijem Poslaniku (alejhi's-selam) Allah (dželle šanuhu) naređuje:

﴿إِنَّا أَنْذَلْنَا الرَّسُولَ إِلَيْكُمْ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾<sup>60</sup>

O, Poslaniče, kazuj ono što ti se objavljuje od Gospodara tvoga...

U slučaju da je pojedinačna predaja neprihvatljiva, bilo bi nemoguće dostaviti Allahovu (dželle šanuhu) Riječ ljudima. To bi značilo da se svima njima izravno treba dostavljati Objava, ili bi trebao veći broj poslanika koji bi dostizao nivo mutevatir predaje.<sup>61</sup>

Allah (dželle šanuhu) traži od pravovjernih da propitaju tačnost vijesti koju im donosi nečasna osoba, što će s druge strane reći da vijest koju donosi iskrena osoba nudi sasvim pouzdano znanje:<sup>62</sup>

58 M. I. al-Ḥafnāwī, nav. djelo, 196.

59 Primjerice v.: Qur'ān, Nūh, 1.

60 Qur'ān, al-Mā'ida, 67.

61 al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*..., XIII, 248.

62 al-Qurṭubī, *al-Ǧāmi' li aḥkām al-Qur'ān*, XVI, 312.

﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ الَّذِينَ آتَوْا إِنْ جَاءُكُمْ فَاسِقٌ يُبَيِّنُوا أَنَّهُمْ نُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوكُمْ تَأْدِيمِينَ﴾<sup>63</sup>

O, vjernici, ako vam nekakav nepošten čovjek doneše kakvu vijest, dobro je provjerite, da u neznanju nekome zlo ne učinite, pa da se zbog onoga što ste učinili pokajete.

Vjerovjesnik (alejhi's-selam) je bio poslan svim ljudima općenito, kao što kaže Allah (dželle šanuhu):

﴿وَمَا أُرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَةً لِلنَّاسِ﴾<sup>64</sup>...

Mi smo te poslali svima ljudima... i bez ikakve je sumnje da je on svoju poslanicu vjerno dostavio. Međutim, poznato je da on nije svima direktno dostavio Božiju Objavu, jednima je lično dostavio, drugima preko izaslanika koje im je uputio, trećima pismom. Njegova korespondencija sa vladarima susjednih zemalja je opće poznata i ne može se negirati. Ako ne bismo pojedinačnu predaju smatrali argumentom, onda se ne bi moglo tvrditi da je on (alejhi's-selam) dostavio Objavu svima...<sup>65</sup>

U Kur'anu (azimu'š-šan) navodi se nekoliko slučajeva iz kojih se jasno vidi da su raniji poslanici, primjerice Musa (Mūsā)<sup>66</sup> i Jusuf (Yūsuf),<sup>67</sup> prihvatali pojedinačnu predaju.

### 3.1.3.1.2. Hadisi Božijeg Poslanika (alejhi's-selam)

Božiji Poslanik (alejhi's-selam) hvali čovjeka koji čuje hadis od njega pa ga prenese dalje. Zašto bi Muhammed (alejhi's-selam) hvalio takav postupak, ako te pojedinačne predaje nisu valjan argument dozvoljenih postupaka koje treba prakticirati, ili zabranjenih kojih se treba klonuti? Da ti hadisi, bez obzira što dolaze pojedinačnom predajom, nemaju snagu zakona, njegove riječi bile bi nesuvistle.<sup>68</sup>

63 Qur'ān, al-Ḥuḡrāt, 6.

64 Qur'ān, Saba', 28.

65 as-Saraḥsī, *Uṣūl as-Saraḥsī*, 324.

66 Više v.: Qur'ān, al-Qaṣaṣ, 20., 25.

67 Qur'ān, Yūsuf, 50.

68 Kao primjer vidi: at-Tirmidī, *Sunan*, "al-'Ilm", br. 2580.; Abū Dāwūd, *Sunan*,

Normativnost pojedinačne predaje također potvrđuju slijedeći slučajevi:

1. Božiji Poslanik (alejhi's-selam) postavlja namjesnike koji upravljaju određenim područjem, ali i pojašnjavaju propise islama njihovim stanovnicima.<sup>69</sup>
2. Muhammed (alejhi's-selam) šalje izaslanike, njih dvanaest, pojedinačno upraviteljima i vladarima susjednih država.
3. Božijem Poslaniku (alejhi's-selam) dolaze delegacije iz različitih krajeva kojima se naređuje da podučavaju svoje porodice i bližnje islamskim propisima. Oni su u tome nastupali pojedinačno.<sup>70</sup>
4. Pojedinačna predaja o promjeni Kible: Abdullah ibni Omer prenosi da su stanovnici Kube klanjali sabah-namaz kada ih je neko obavijestio da je te noći došla objava da se ubuduće trebaju okretati prema Kabi, što su ovi to odmah učinili. Postupili su tako jer im je pojedinac prenio dešavanja te noći, a odobravanje Poslanikovo njihova postupka svjedoči o normativnosti pojedinačne predaje.<sup>71</sup>
5. Božiji Poslanik (alejhi's-selam) na osnovu izjave jednog beduina muslimana naređuje Bilalu da obznani ljudima da poste sutrašnji dan.<sup>72</sup>

### 3.1.3.1.3. Konsenzus ashaba

Brojne su predaje koje iznose različite slučajeve u kojima su ashabi postupali po pojedinačnim predajama, vrlo često su se zbog njih ustezali od osobnog prosuđivanja. Ovi slučajevi svjedoče o konsenzusu ashaba da je nužno postupati po pojedinačnoj predaji. Među brojnim slučajevima ove vrste navodimo slijedeće:

---

“al-‘Ilm”, br. 3175.; Ibn Māġa, *Sunan*, “al-Muqaddima”, br. 226.

69 aš-Šāfi, *Iḥtilāf al-hadīt*, Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Bayrūt, 15.

70 al-Buħārī, *Sahīh*, “Aḥbār al-āḥād”, br. 7246; 7266.

71 Više v.: Ahmad, *Musnad*, “Musnad al-mukattirīn min aṣ-ṣahāba”, br. 4563.; 5664.

72 at-Tirmidī, *Sunan*, “Kitāb aṣ-ṣawm”, br. 627.

1. Ebu Talha (Abū Ṭalḥā) naređuje da se prospu posude u kojima se čuva alkohol nakon što mu je pojedinac prenio da ga je Poslanik (alejhi's-selam) zabranio.<sup>73</sup>

2. H. Ebu Bekr u devetoj godini po H. odlazi na hadždž da prisutnima pojasni propise kako treba obaviti ovu petu islamsku obavezu.<sup>74</sup>

3. H. Omer se vraća iz Serga nakon što je čuo da je u Siriji zavladala kuga, a Abdurrahman ibni Avf ('Abdurrahmān b. 'Awf) prenio mu hadis u kome je Poslanik (alejhi's-selam) zabranio ulaziti u takva mjesta.<sup>75</sup>

4. Omer (radijallahu anhu) nije uzimao od vatropoklonika glavarinu sve dok mu Abdurrahman ibni Avf nije posvjedočio da je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) uzimao glavarinu od vatropoklonika Hedžera (Hağar).<sup>76</sup>

Da je pojedinačna predaja valjan argument svjedoči ponašanje ashaba i tabi'ina, koji, kada bi bili upitani o određenom fikhskom propisu, naveli bi hadis u kome to Božiji Poslanik (alejhi's-selam) objašnjava i time bi se zadovoljili. Ne bi osjećali potrebu da takvima koji im postavljaju pitanja sugeriraju da se obrate drugoj osobi da potvrdi njihove navode.<sup>77</sup>

Da pojedinačna predaja ne nudi sasvim pouzdano znanje, ne bi se uopće moglo prihvati priznanje počinioca nekog od velikih grijeha, niti bi bilo dopustivo da se izvrši sankcija nad njim.<sup>78</sup>

Ashabi Božijeg Poslanika (alejhi's-selam) prihvatali su hadise samo onda kada su bili sigurni da oni potječu od samog Poslanika (alejhi's-selam) i da ih je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) baš na taj način izrekao. Zbog toga se i njihov postupak kod prihvatanja pojedinačnih predaja razlikuje. Tako se navode slučajevi u kojima

73 Više v.: al-Buhārī, *Sahīh*, "Aḥbār al-āḥād", br. 7253; Muslim, *Sahīh*, "al-Āṣriba", br. 3667.; Mālik, al-*Muwaṭṭa*, "al-Āṣriba", br. 1335; Aḥmad, *Musnad*, "Musnad al-mukattirin min as-ṣaḥāba", br. 4563; 5664.

74 aš-Šāfi, *Iḥtilāf al-hadīt*, Dār al-kutub al-'ilmīyya, Bayrūt, 15.

75 al-Buhārī, *Sahīh*, "Hiyal", br. 6458.

76 al-Buhārī, *Sahīh*, "al-Ǧizya wa al-muwāda'a", br. 3157.

77 al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*..., XIII, 251.

78 A. M. Karima, nav. djelo, 80.

su prve halife za pojedinačne predaje tražile dodatnu potvrdu, Ebu Bekr i Omer drugog prenosioca, Ali ibni Ebi Talib zakletvu, zatim Aiša, majka pravovjernih, ponavljanje iste predaje nakon izvjesnog vremenskog perioda. Sve to govori samo da su bili krajnje oprezni prema prihvatanju hadisa nastojeći da budu potpuno uvjereni u njihovu vjerodostojnost, ali ne i da nisu prihvatali pojedinačne predaje, jer i nakon ovih dodatnih provjeravanja ove predaje se i dalje tretiraju kao ahad (pojedinačne) predaje.

Sve navedeno ukazuje da su ashabi postupali po pojedinačnim predajama i nije postojalo razilaženje među njima da li se one trebaju uvažavati ili ne, što znači da su oni legislativnost pojedinačne predaje prihvatili konsenzusom.

Normativnost pojedinačne predaje argumentira se i čisto racionalnim dokazima. Tako oni kažu da je argumentiranje predajom pojedinca sasvim uobičajena i svakidašnja pojava. Svi se ljudi bilo u poslovanju, obrazovanju ili dr. aktivnostima oslanjaju na vijesti pouzdanih pojedinaca, čak se i vrlo važna pitanja povjeravaju pojedincima koji ih rješavaju u interesima svoje zemlje i naroda, kakva je situacija npr. sa izaslanicima, ambasadorima i sl.<sup>79</sup>

### *3.2. Pojedinačna predaja uopće nije šeriatskopravni argument*

Kao što smo vidjeli većina znanstvenika ehl-i sunneta ve'l-džemata, kako iz prvih, tako i iz potonjih generacija, četverica imama i svi drugi priznati šeriatski pravnici smatraju da je pojedinačna predaja normativna i da je po njoj nužno postupati. Međutim, jedan dio ši'jskih autora,<sup>80</sup> pojedini mu'tezilijski mislioci (Ğubā'ī, npr.), potom El-Kasani (al-Qāsānī), zahirija Ibn Davud i dr. imaju sasvim drugačije mišljenje.<sup>81</sup> Oni apsolutno negiraju

79 Prof. dr. Nūruddīn ‘Itr, “*al-Ittiġāhāt al-‘āmma li al-iġtihād wa makāna al-ħadīt al-āħaddi as-ṣahīħ fihā*”, 161.

80 Neki opet ši'jski autori smatraju da pojedinačne predaje nude hipotetičko znanje, tako aš-Šahīd as-Ṣadr, definirajući ovu vrstu hadisa, kaže:

مُؤْدَاه بِثَبَوتِ الْقَطْعِ مِنْ يَحْصُلُ لِمَ الَّذِي الْخَبَرُ بِهِ وَيُرَادُ الْوَاحِدُ، خَبَرٌ

(aš-Šahīd as-Ṣadr, *Durūs fi ‘ilm al-uṣūl*, II, 187.)

81 Više v.: Abū Zahw, *al-Ḥadīt wa al-muḥaddiṭūn*, Dār al-kitāb al-‘arabī, Bayrūt,

autoritativnost pojedinačne predaje i traže da predaju iz generacije u generaciju prenosi veći broj prenosilaca, odn. postavljaju veoma stroge kriterije da bi se takva predaja mogla uopće prihvati.<sup>82</sup>

Muhammed Abduhu (Muúammad ‘Abduhū) nije prihvatao pojedinačnu predaju bez obzira koji stepen vjerodostojnosti ona zauzimala kod hadiskih znanstvenika ako se ona suprotstavlja razumu, Kur'anu (azimu's-šan) ili znanju. Iz navedenog razloga on će odbaciti predaje koje govore o opsihravanju Božijeg Poslanika (alejhi's-selam), slučaj "garanik" i sl.<sup>83</sup>

Za Rešida Rida'a (Rašíd Ridā) obavezni su postupati po pojedinačnim predajama samo oni koji su potpuno ubijedeni u ispravnost i lanca prenošenja i značenja njenog teksta, međutim, te pojedinačne predaje ne ulaze u opće zakonodavstvo. Onaj koji sazna za neku pojedinačnu predaju i smatra je pouzdanom obavezanim je postupiti po njoj, međutim, ko postupi drugačije od predaje za koju ne misli da je pouzdana, ili nije nikako znao za nju, ima opravданje.<sup>84</sup>

Ovakvim stavovima kojima se dovodi u pitanje validnost pojedinačnih predaja došlo je do osporavanja samog hadisa, jer je, kao što smo na početku naglasili, veoma mali broj mutevatir predaja.<sup>85</sup> Time je osporen drugi temeljni izvor prava u islamu, ali i znanja općenito.

Na osnovu izloženih mišljenja i njihove argumentacije zaključujemo da je normativnost pojedinačne predaje sasvim jasna, ali da li ona nudi spekulativno ili kategoričko znanje predmet je

1984., 25.-26.; as-Sibā'ī, *as-Sunna wa makānatuhā fī at-taṣrī‘ al-islāmī*, str. 168.; al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*..., XIII, 246.; Prof. dr. Nūruddin ‘Itr, “*al-Ittiġāħāt al-‘āmma li al-iġtihād wa makāna al-ħadīt al-āħħadī as-ṣaħħiħ fihā*”, 154.

82 Među tim kriterijima su:

da se toj pojedinačnoj predaji priključi predaja drugog pouzdanog prenosioca; da je ojačana na taj način da se slaže sa jasnim značenjem kur'anskih ajeta, ili pak sa značenjem druge predaje;

da je bila frekventna među ashabima; i

da su je prakticirali neki ashabi (Dr. Abū Lubāba Ḥasīn, *Uṣūl ‘ilm al-ħadīt*..., 68).

83 Maħmūd Abū Rayya, *Aḍwā’ ‘ala as-sunna al-muḥammadiyya*, 350.

84 M. Abū Rayya, nav. djelo, 352.

85 Po nekim autorima, kao što je npr. Ibn Ḥibbān, uopće ih nema.

velikog spora. Ta razlika u stavovima neće se značajnije odraziti na upotrebu ovih predaja u fikhu, jer i jedni i drugi smatraju obaveznim da se pouzdane pojedinačne predaje koriste kao šeriatskopravni argument, ali će doći do veoma velikog razilaženja kada je u pitanju korištenje tih predaja u akaidskim pitanjima.

#### 4. POJEDINAČNE PREDAJE U FIKHU

Islamski znanstvenici se slažu da je nužno uvažavati pojedinačne predaje pouzdanog prenosioca kod fetve, svjedočenja u ovosvjetskim aktivnostima, kao što je npr. angažman u ratu, jer je u ovim pitanjima dovoljno spekulativno saznanje koje pruža pojedinačna predaja. Međutim, razilaženje postoji među islamskim znanstvenicima kada je u pitanju prakticiranje pojedinačne predaje u pitanjima ibadeta, kao što je izvještavanje o čistoći vode, nastupu namaskog vremena, nastupu zalaza sunca u mjesecu ramazanu i sl.

Većina islamskih znanstvenika zastupa stav o obaveznosti korištenja predaje iskrenog pojedinca unutar ibadeta. Tako Ebu'l-Velid el-Badži (Abū al-Walīd al-Bāḡī) kaže: Stav koji zastupaju najodabraniji sljedbenici Muhammeda (alejhi's-selam), iz generacije ashaba, tabi'ina, šeriatskih pravnika jeste da je nužno prakticirati pojedinačne predaje.<sup>86</sup> Ibnu'l-Kas et-Taberi (Ibn al-Qāṣ ḥ-Tabarī) smatra da je to jednoglasno mišljenje islamske uleme: Nema razilaženja među šeriatskim pravnicima o prihvatanju pojedinačne predaje.

Jedina grupacija koja smatra da se pojedinačne predaje ne mogu koristiti kao argumentacija za pravna pitanja jesu većina kaderija.<sup>87</sup>

Sasvim je shvatljiva ispravnost prvog stava koji je, izuzimajući kaderije, općeprihvaćen.

Primjeri pravnih propisa koji su utemeljeni pojedinačnim predajama

Veoma veliki je broj fikhskih propisa koji su utemeljeni na pojedinačnim predajama, ili bolje reći, zanemarljiv je broj pravnih

86 M. I. al-Ḥafnāwī, *Dirāsāt usūliyya fī as-sunna an-nabawiyya*, 189.

87 Isto, 197.

propisa koji nisu utemeljeni na ovim predajama, i skoro da ne postoji razilaženje među muslimanskim znanstvenicima da se ti propisi moraju uvažavati i prakticirati.

Na pojedinačnim predajama ustanovljeni su primjerice slijedeći propisi:

- zabrana sastavljanja u braku sestrične sa tetkom;
- zabrana sklapanja braka zbog srodstva po mlijeku koja obuhvata one kategorije koje i srodstvo po krvi;
- određeni nasljedni dio nane;
- osobi koja je sa menstruacijom zabranjeno je postiti i klanjati;
- obavezan je kefaret (iskup) onome koji za vrijeme posta spolno opći;
- najmanji iznos mehra je deset dirhema;
- neće se izvršiti smrtna kazna nad roditeljem zbog ubistva djeteta;
- od vatropoklonika se, također, uzima glavarina;
- kod drugog slučaja krađe siječe se noga, a ne ruka.<sup>88</sup>

Na osnovu mišljenja većine šeriatskih pravnika prakticiranje ahad predaja kod praktičnih pravnih pitanja je obavezno bez obzira što one ne pružaju potpuno sigurno znanje, s tim što su oni ipak postavili određene uvjete, mimo onih koje smo ranije naveli, koje pojedinačne predaje moraju ispunjavati:

Ebu Hanife je postavio posebne kriterije za valjanost pojedinačne predaje:

1. da ahad predaja ne govori o općoj, svakodnevnoj potrebi /problemu (ما تعم به البلوى), kao što je dodirivanje spolovila, dizanje ruku kod ruku'a u namazu i nakon dizanja sa ruku'a i sl.;<sup>89</sup>
2. da prenosilac nije postupao suprotno navodima predaje;
3. ako prenosilac nije fekih, da se predaja ne suprotstavlja analogiji, niti šeriatskim pravilima.

88 al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*..., XIII, 252.

89 Abū Ḥanīfa, međutim, i sam ponekad prihvata pojedinačne predaje koje govore o općim, svakodnevnim pitanjima, takav je slučaj npr. sa glasnim smijanjem u namazu koje kvari i namaz i abdest i sl. (M. I. al-Hafnāwī, nav. djelo, 318).

Po imam-i Maliku, da bi jedna pojedinačna predaja bila prihvatljiva, ona se mora slagati sa praksom građana Medine. On smatra da stalna praksa građana Medine zornije ukazuje na ponašanje Poslanika (alejhi's-selam) nego što to čini usamljeno izvješće jednog ili dvojice pojedinaca.<sup>90</sup>

U slučaju suprotstavljanja pojedinačne predaje općim šeriatskim pravilima imam-i Malik, također, smatra da će se taj hadis zanemariti, kao što je slučaj sa hadisom u kome se govori o posudi koju je nalokao pas.<sup>91</sup>

Šafi postavlja kao uvjet da bi se postupalo po pojedinačnoj predaji autentičnost i spojenost seneda; stoga ne prihvataju mursel predaju dok ne ispuni dodatne uvjete.<sup>92</sup>

Iste uvjete koje postavljaju šafije traže i hanbelije, s tim što oni uvažavaju mursel predaju kao i hanefije i malikije i daju joj prednost nad analogijom.<sup>93</sup>

S obzirom da su se islamski znanstvenici razišli o pitanju koji nivo saznanja nudi pojedinačna predaja, da li spekulativno ili potpuno sigurno znanje, različiti su njihovi stavovi i o korištenju predaje u oblasti akaidskih pitanja.

90 Ph D Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, 91.

91 Imam-i Mālik ističe da se ova predaja suprotstavlja temeljnim argumentima i da se stoga ne može uvažiti. Prije svega suprotstavlja se kur'anskom ajetu: ﴿كُلُّ أَمْأَةٍ لِّمَنْ سَكَنَ عَلَيْهَا﴾ (al-Mā'ida, 4). Jedite ono što vam one uhvate..., a drugi je da je osnovni uvjet čistoće prisutan, a to je život. (Maḥmūd Abū Rayya, *Aḍwā' 'ala as-sunna al-muḥammadiyya*, 342).

92 Po njihovom mišljenju, da bi se mursel predaja prihvatile, mora ispunjavati slijedeće uvjete:

da za osobu koja prenosi mursel predaju nije poznato da prenosi od nepouzdanih prenosilaca;

da se u svom prenošenju hadisa ta osoba ne suprotstavlja hafizima hadisa;  
da taj prenosilac bude od starijih tabi'ina;

da mursel predaju ojačava druga musned predaja, ili druga mursel predaja koju prenosi drugi prenosilac, ili da je potvrđuju stavovi i mišljenja ashaba, ili, pak, da su znanstvenici kasnijih generacija davali fetve u duhu te mursel predaje (Ibn Raġab al-Ḥanbali, *Šarḥ 'ilal at-Tirmidī, 'Ālam al-kutub*, Bayrūt, 1985, 183-184).

93 M. I. al-Ḥafnawī, *Dirāsāt usūliyya fī as-sunna an-nabawiyya*, 299.

## 5. POJEDINAČNE PREDAJE U AKAIDU

Jedni islamski znanstvenici smatraju da ne treba praviti nikakvu razliku između mutevatir i pojedinačnih predaja, jer to nije bilo poznato ni kod naših časnih prethodnika (salaf aṣ-ṣāliḥ), što znači da se jednako mogu koristiti u doktrinarnim predajama. Drugi, pak, smatraju da su pitanja vjerovanja temeljna pitanja koja nužno moraju biti zasnovana na kategoričkim argumentima, a s obzirom da pojedinačne predaje pružaju samo spekulativno znanje, one se ne mogu koristiti u doktrinarnim pitanjima.

### *5. 1. Pojedinačne predaje se mogu koristiti u akaidu*

Islamski znanstvenici koji smatraju da pojedinačna predaja nudi potpuno znanje zastupaju stav da se one kao takve mogu koristiti i u doktrinarnim pitanjima. Između ostalih, kao svoje argumente navode sljedeće:

Poznato je da je Božiji Poslanik (alejhi's-selam) slao ashabe pojedinačno u različita plemena da ih upoznaju sa principima vjerovanja i šeriatskim propisima, pa nikada niko od njih nije tražio da se njihovo izlaganje i predočavanje vjere potvrdi izjavama drugih, što znači da je pojedinačna predaja autoritativna kako u fikhu, tako i u akaidu.

Hadisi o šeriatskim propisima u velikoj mjeri dotiču se akaida, jer svaka pravna norma koja se prakticira vrši se jer je musliman uvjeren da je to Allah (dželle šanuhu) propisao Svojim robovima.

Kada se pojedinačna predaja ojača posebnim okolnostima, ona nudi sigurno znanje, što je stav većine metodologa šeriatskog prava.

Nisu ni svi principi vjerovanja iste jačine; tako ima onih koji su nepobitni i ako ih neko poriče, smatrati će se nevjernikom, ali i onih koji su zasnovani na jasnim vjerodostojnim hadisima, međutim, onaj ko ih poriče neće se smatrati nevjernikom.<sup>94</sup>

---

94 Salmān b. Fahd al-'Awda, *Hiwār hādi' ma'a Muḥammad al-Gazālī*, Dār al-

### *5.2. Pojedinačna predaja ne može se koristiti u akaidu*

Vjerovanje u Allaha (dželle šanuhu), Njegove atribute i lijepa imena, Njegove meleke, knjige, poslanike, Sudnji dan i u Njegovo određenje svega što se događa su temeljne postavke i one moraju biti zasnovane na kategoričkim dokazima. Tako je po mišljenju većine islamskih učenjaka jedino mutevatir predaja valjana za utemeljenje ovakvih vjerovanja. U tom smislu imam En-Nevevi kaže:

Nužno je putem mutevatir predaja vjerovati u temeljne postavke vjere, međutim, kod partikularnih pitanja nije obavezno traženje mutevatir predaje.<sup>95</sup>

Isti stav podržava El-Kasani koji u djelu Beda'i'u's-sana'i kaže: Na osnovu toga mišljenje je većine šeriatskih pravnika da se prihvata pojedinačna predaja prenosioča koji je pouzdan i čestit i da se ona može koristiti kao argument u praksi, ali ne i u vjerovanju, jer je nužno da se vjerovanje temelji na čvrstim dokazima. O tome nema dvojbe, dok se kod prakse postupa po pretežnom argumentu i kod nje je dovoljna mogućnost koja proizlazi iz argumenta.<sup>96</sup>

Po Ebu Hanifi, u svim predajama koje nisu mutevatir moguće su grješke, ili omaška kod nekih prenosilaca, što sve čini da je validnost pojedinačne predaje za akaidska pitanja upitna.<sup>97</sup>

### *5.3. Na pojedinačnoj predaji ne može se ustanoviti doktrinarno pitanje, ali ga ona može potvrditi*

Kao najumjerenije mišljenje koje na određen način pomiruje gornje sasvim oprečne stavove možemo iznijeti riječi dr. El-Karadavija koji kaže:

Same pojedinačne predaje ne mogu pružiti sigurno znanje i utemeljiti određeno vjerovanje na način da se smatra nevjernikom

---

waṭān li an-našr, Riyād, 44.-45.

95 [http://www.godubai.com/awqaaf/aqeeda\\_q1.asp](http://www.godubai.com/awqaaf/aqeeda_q1.asp) od 13. 5. 2002. g.

96 [http://www.godubai.com/awqaaf/aqeeda\\_q1.asp](http://www.godubai.com/awqaaf/aqeeda_q1.asp) od 13. 5. 2002. g.

97 <http://www.obm.clara.net/new/books/obm.html>. od 13. 5. 2002. g.

osoba koja to vjerovanje poriče. U akaidu pojedinačne predaje se koriste samo da potvrde (ta'kidan) postojeće principe vjerovanja, a ne da ih ustanovljavaju (ta'sīsān), ili se mogu koristiti u marginalnim pitanjima vjerovanja.<sup>98</sup> U ovome je razlika između ehl-i sunneta i mu'tezila. Mu'tezile odbacuju pojedinačne predaje iako su vjerodostojne, kao što su hadisi o šefa'atu, viđenju Allaha (dželle šanuhu) u Džennetu i sl., dok ih sunije prihvataju, ali zbog navedenog ne smatraju mu'tezile nevjernicima, tretiraju ih sljedbenicima iste Kible i koriste se njihovom baštinom, kao što je slučaj sa Zemahšerijevim el-Keššafom i sl.<sup>99</sup> Poznato je da se En-Nesefi koristio pojedinačnim predajama u argumentaciji marginalnih pitanja vjerovanja kojima je dopunjavao kur'anske ajete koji govore o tome.<sup>100</sup>

Da je gornji stav El-Karadavija najbliži istini potvrđuju konkretni slučajevi upotrebe pojedinačnih predaja u akaidu. Uviđa se sasvim jasno da se uglavnom radi o ustanovljavanju marginalnih pitanja vjerovanja:

- vjerovanje da je Allah (dželle šanuhu) Muhammeda (alejhi's-selam) odlikovao nad svim drugim poslanicima i vjerovjesnicima,
- kažnjavanje u kaburu,
- ispitanje Munkira i Nekira,
- veliki šefa'at na koje će jedini imati pravo Božiji Poslanik (alejhi's-selam),
- viđenje Allaha (dželle šanuhu) očima na Ahiretu,<sup>101</sup>
- vjerovanje da je deseterici ashaba još za njihova života obećan Džennet;

98 Kao što je slučaj sa vjerovanjem u šefa'at, kažnjavanjem u kaburu... i sl. Više v.: Ph D Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, 91.

99 Više v.: Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Marġa'iyya al-'ulyā fī al-islām li al-Qur'añ wa as-sunnah*, Mu'assasa ar-risāla, Bayrūt, 1993, str. 121.-125.; Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Radd ad-duktūr 'ala al-mulāḥāzāt allatī uṣīrat ḥawla baútih", *as-Sunnah an-nabawiyyah wa manhağuhā fī binā' al-ma'rifa wa al-hadāra (nadwa)*, "Ammān", 1989., II, 924.

100 Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī, nav. djelo, II, 924.

101 as-Saraħsī, *Uṣūl as-Saraħsī*, 329.

- opisi meleka, džina, Dženneta i Džehennema,<sup>102</sup>
- vjerovanje u sirat koji se proteže preko Džehennema,
- vjerovanje da je Allah (dželle šanuhu) svakoj osobi zapisao njenu sreću, nesreću, opskrbu i trenutak smrti,
- vjerovanje da je Allah (dželle šanuhu) zabranio zemlji da uništi tijela poslanika,<sup>103</sup>
- vjerovanje da počinilac velikog grijeha neće biti vječno kažnjavan u vatri.

Pojedinačna predaja koju prenose dvojica, trojica ili više prenosilaca iz generacije u generaciju, ali koja ne dostiže stepen mutevatir hadisa, različito je tretirana kod islamskih znanstvenika.

Racionalisti će uglavnom insistirati na uvažavanju samo mutevatir predaje. Šeriatski pravnici će isticati da pojedinačne predaje nude spekulativno znanje, ali je obaveza postupiti po njihovu sadržaju. Autoriteti iz kasnijih generacija drže da te pojedinačne predaje nude kategoričko, sasvim pouzdano znanje tek uz dodatne indikacije, a hadiski znanstvenici te pravnici zahirijskog mezheba, na koncu, smatraju da pojedinačna predaja, koja ispunjava sve uvjete vjerodostojnosti, sama po sebi nudi kategoričko znanje.

Ova razlika u poimanju nivoa saznanja kojeg nudi pojedinačna predaja bit će razlogom različitih stavavova o tome da li se pojedinačna predaja može koristiti za ustanovljenje doktrina vjere ili ne. Najprihvatljivije je svakako mišljenje da se pojedinačna predaja ne može koristiti za ustanovljenje, ali može za potvrdu određenih vjerskih istina.

O korištenju pojedinačnih predaja u fikhu skoro da nema razilaženja.

Treba još naglasiti da će oni koji poriču legislativnost pojedinačne predaje vrlo često reći da to čine radi zaštite sunneta od laži i devijacija, međutim, oni time, ustvari, obezvređuju na hiljade sasvim pouzdanih predaja na kojima su utemeljene šeriatskopravne

---

102 Više v.: <http://www.maktabah-alsalafiyah.net/tafsir/ahad.htm>.

103 Using The ahad Hadith In Issues Of 'Aqidah, <http://www.maktabah-alsalafiyah.net/tafsir/ahad.htm>, 14. 12. 2001.

norme i koje objašnjavaju doktrine vjere čime - kojeg li paradoksa-upravo otvaraju prostor za brojne devijacije i zastranjenja. S obzirom da je broj mutesvatir predaja, posebno onih koje su doslovno (lafzan) prenesene sa generacije na generaciju veoma mali, obesnaživanjem pojedinačnih predaja dolazi se do islama bez sunneta, ili, bolje rečeno, do islama koji je izvan prakse i života.

### *Zaključak*

Predaja koju prenose pojedinci, dvojica, trojica ili više njih iz generacije u generaciju, ali ne dostiže stepen mutesvatir hadisa, je različito tretirana kod islamskih znanstvenika.

Racionalisti će uglavnom insistirati na uvažavanju samo mutesvatir predaje. Šerijatski pravnici će isticati da pojedinačne predaje nude spekulativno znanje, ali je obaveza postupiti po njihovu sadržaju. Autoriteti iz kasnijih generacija drže da te pojedinačne predaje nude kategorično, sasvim pouzdano znanje tek uz dodatne indikacije, a hadiski znanstvenici, te pravnici zahirijskog mezheba, na koncu, smatraju da pojedinačna predaja, koja ispunjava sve uvjete vjerodostojnosti, sama po sebi nudi kategorično znanje.

Ova razlika u poimanju nivoa saznanja kojeg nudi pojedinačna predaja bit će razlogom različitih stavavova o tome da li se pojedinačna predaja može koristiti za ustanovljenje doktrina vjere ili ne. Najprihvatljivije je svakako mišljenje da se pojedinačna predaja ne može koristiti za ustanovljenje, ali može za potvrdu određenih vjerskih istina.

O korištenju pojedinačnih predaja u fikhu skoro da nema sporaa.

Treba još naglasiti da oni koji poriču legislativnost pojedinačne predaje vrlo često će reći da to čine s ciljem zaštite sunneta od laži i devijacija, međutim, oni time, ustvari obezvrijeđuju na hiljade sasvim pouzdanih predaja na kojima su utemeljene šeriatskopravne norme i koje objašnjavaju doktrine vjere čime, kojeg li paradoksa, upravo otvaraju prostor za brojne devijacije i zastranjenja. S obzirom da je broj mutesvatir predaja,

poglavito onih koje su doslovno (lafžan) prenešene sa generacije na generaciju veoma mali, obesnaživanjem pojedinačnih predaja dolazi se do islama bez sunneta, ili bolje rečeno do islama koji je izvan prakse i života.

Zuhdija HASANOVIĆ, M.A..

### *Summary*

#### AUTHORITY OF SOLITARY TRADITIONS (HUJJIYYAT KHABAR AL-WAHID)

Traditions narrated by one, two, three or more narrators from generation to generation, which do not reach the level of *mutawatir hadith*, have been treated differently by Islamic scholars.

Rationalists generally insist on the acceptance of *mutawatir* traditions alone. On the other hand, Shari'ah jurists stress that solitary traditions provide only speculative knowledge but that we have to act in accordance with their contents. Scholars of later generations hold that those solitary traditions provide categorical, definite knowledge only when they are supported by additional indications. However, scholars of *Hadith* and jurists of the *zahiri* legal school consider that solitary tradition, which satisfies all the conditions of authenticity, provides definite knowledge by itself.

This difference of opinion about the kind of knowledge provided by solitary traditions was the reason for different opinions regarding the admissibility of solitary traditions as the foundation of religious doctrines. The most acceptable view is that solitary tradition may not serve as the foundation for the establishment of certain religious truths, but may support and confirm them. There is almost no difference of opinion about the admissibility of solitary traditions in Islamic law (*fiqh*).

It should also be noted that those who negate the authority of solitary tradition very often say that they do it with the intention of protecting the Sunnah from lies and deviations. However, by doing that they actually discard thousands of definitely authentic reports which are basis for Shari'ah norms and which explain doctrines of the religion. Paradoxically, in such a way they open the door for numerous deviations.

Since the number of *mutawatir* reports, especially those which are transmitted *verbatim* (*lafzan*) is very small, denial of normative value to solitary traditions renders an Islam without the Sunnah, in other words, an Islam which is out of touch with practice and life.

**PRAVNA MISAO**

OAKHORN 1970

## IZ SUDSKE PRAKSE VRHOVNOG ŠERIATSKOG SUDA

Dr. Ibrahim DŽANANOVIĆ, docent

Vrhovni šeriatski sud je, razmatrajući odluke prvostepenih sudova, bio u prilici da poništava ili potvrđuje prethodno donijete odluke. Iz tih presuda vidljivo je da je, u najvećem broju slučajeva, dolazilo do izražaja umijeće i zavidna stručnost kadija u donošenju sudske presude. Međutim, bilo je i takvih za koje se ne može tako reći, pogotovo kada se radilo o striktnoj primjeni nekih hanefijskih propisa iz onoga što se naziva nesložnost života (šiqāq). Bezrazložno pridržavanje krutih rješenja, koje zagovara ova pravna škola, u vezi sa rastavom braka zbog nesložnog života na traženje žene umanjivalo je ugled šeriatskih sudova u cijelini, a Vrhovnog šeriatskog suda (VŠS) posebno.

Ovdje ćemo ukazati na neke sudske presude koje je razmatrao Vrhovni šeriatski sud. Te presude se odnose na status braka po osudi muža na zatvorsku kaznu, zatim status braka nestale i odsutne osobe, rješenja koja se odnose na apostaziju, poništenje braka zbog izgovora riječi koje izvode iz islama kao i rastavu braka zbog umobolnosti i kožnih bolesti. Vrlo rijetki su bili slučajevi rodoskrvnuća, ali su bilježeni slučajevi zabranjenih odnosa između pastoraka i mačeha.

### *1. Osuda muža na zatvorsku kaznu*

Nemogućnost izdržavanja žene od strane muža se, po hanefijskom mezhebu, ne smatra razlogom zbog koga žena ima

pravo tražiti rastavu braka. Čak i osuda na zatvorsku kaznu nije razlog za rastavu braka, mada muž iz zatvora uglavnom ne može izdržavati svoju ženu, pogotovo ako je neko osuđen na višegodišnju zatvorsku kaznu.

Druge pravne škole smatraju da osuda na zatvorsku kaznu ne uzrokuje samo pitanje materijalnog izdržavanja žene već takva osuda nameće i druga pitanja, a prije svega nanošenje štete ženi koja je zbog odsutnosti njenog muža i nemogućnosti punog bračnog života oštećena. To je u suprotnosti sa šeriatskim pravilom: "Nema štete niti se drugom smije nanositi šteta!"

Kada su u pitanju zatvorske kazne, onda se, naravno, vodi računa i o tome iz kojih je razloga neko osuđen, pa se prema tome i donosi sudska odluka o (ne)razvrgnuću braka.

Iz sudske prakse na našem području zabilježeno je više slučajeva osude na zatvorsku kaznu i traženje žena da se takav brak razvrgne i omogući ženi sklapanje nove bračne zajednice.

Karakterističan primjer je predmet pod oznakom R 162/33 od 23. 4. 1936. god. Sreskog šeriatskog suda u Foči. To je, zapravo, predmet Kasima Bajrovića koji je osuđen na zatvorsku kaznu od 14 godina zbog ubistva čovjeka u svojoj kući. Njegova žena Habiba je tražila poništenje braka, jer, navodno, nije imala od čega da živi.

VŠS je razmatrao presudu Sreskog šeriatskog suda u Foči ili, tačnije, žalbu Kasima Bajrovića koji je izdržavao kaznu u Skoplju. U žalbi je naveo da je on 1928. kupio kuću (kafansku zgradu) u Jeleču za 6.350 DIN, da je za njenu adaptaciju i popravak potrošio 9.500 DIN i da je tu kuću u znak pažnje i ljubavi prema svojoj ženi i njihovom djetetu prepisao na ženu mu Habibu "ne pomišljajući da će njegova žena Habiba zloupotrijebiti njegovo povjerenje." Također je u žalbi istakao da je svojoj ženi "ostavio sedam hiljada dinara u gotovu, ali, kako joj je to malo bilo, ona je i kuću (kafanu) i svu pokretnu mu imovinu prodala." I pored toga, u žalbi se ističe da je on molio svoju ženu da se malo strpi, a kad on izide iz zatvora, da ponovo nastave zajednički život.

Vrhovni šeriatski sud je pod br. 266/36 od 30. 6. 1936. g.<sup>1</sup> uvažio presudu Sreskog šeriatskog suda (SŠS) u Foči i u cijelosti

---

1 Arhiv BiH, V-4-1.

odbio žalbu dotičnog Kasima. Uvažavajući presudu SŠS Foča, očito je da se i VŠS opredijelio za stav po kome je, u ovom slučaju, poklonjena kuća zapravo samo poklon, a pokloni se, u principu, ne vraćaju. Zbog nedostatka materijalnih sredstava žena je slobodna da se razvede, odnosno zasnuje novu bračnu zajednicu jer je prethodni muž koji je u zatvoru ne može izdržavati.

Ovo je primjer gdje Vrhovni šeriatski sud odstupa od rješenja hanefijske pravne škole i usvaja stavove drugih pravnih škola. Ovo rješenje je, kako se iz datuma presude vidi, dato krajem tridesetih godina, što se kod sličnih slučajeva u nekom ranijem periodu ovakva presuda ne bi donijela, jer se striktno primjenjivao hanefijski mezheb.

## *2. Nestalost i odsutnost muža*

Šeriatski sudovi su u Bosni i Hercegovini u vezi sa nestalosti i odsutnosti muža u prvo vrijeme primjenjivali propise hanefijskog mezheba da bi se kasnije, početkom dvadesetog vijeka, postepeno počeli opredjeljivati za stavove drugih pravnih škola, pogotovo hanbelijskog mezheba. Naime, hanefijska pravna škola o pitanju nestalosti muža ima vrlo tvrd stav kojim se ne predviđa mogućnost poništenja braka nestale osobe sve dok njegovi istogodišnjaci ne pomru. VŠS je svojim okružnicama pokušavao razriješiti poteškoće koje su se javljale pa je u tom smislu izdato više okružnica od kojih je ona prva bila iz 1895. g. pod brojem 745. Njom je nagoviješteno da se u vezi sa nestalosti mogu primjenjivati stavovi malikijskog mezheba. Druga okružnica je od 27. 1. 1917. g. broj 234/16<sup>2</sup>. Njom se reguliše pitanje odsutnosti muža po mišljenju hanbelijskog mezheba. Dopustivost rastave braka nije više bila vezana za termin od četiri godine, već je nemogućnost naplate ženinog izdržavanja, na traženje žene, bilo moguće izreći rastavu braka. Okružnicom od 15.1.1930. g. (br. 97/30) VŠS je kombinirao propise šafijskog, malikijskog i hanbelijskog prava u pitanju sudske rastave braka siromašnih i za izdržavanje nesposobnih lica.

---

2 Ova okružnica je obilježena slovom A, omot iz 1917, V- 5-2.

Ovim okružnicama je bilo evidentno odstupanje od hanefijskog mezheba koji se u pitanju rastave braka ovih lica potpuno razlikuje od drugih pravnih škola. U stručnoj literaturi pisanoj na našem jeziku ovom pitanju poklanjano je dosta pažnje.<sup>3</sup>

Na zahtjev za pokretanje utvrđivanja nečije smrti imala je pravo svaka zainteresirana strana, što će reći, lica koja su bila zainteresirana za nasljedstvo. Najčešće su zahtjeve podnosile žene nestalih vojnika iz Prvog svjetskog rata, a zatim su to radila i djeca, braća i sestre nestalih, a vrlo rijetko roditelji. Ovo je razumljivo jer se roditelj teško odlučivao da prizna da mu je dijete mrtvo, jer je uvijek ostajala potajna nada da će se nestali sin vratiti.

Primjera traženja sudske rješenja o proglašenju nestalih muževa umrlih ima, već smo rekli, veoma mnogo. Tako je npr. Selimović Fatima izjavila da je njen muž Adem Selimović poginuo na ratištu u Italiji pri kraju godine 1917. Sreski šeriatski sud u Zvorniku je odbio Fatimin zahtjev navodeći kao razlog pogrešno utvrđeno činjenično stanje, odnosno da se njegova smrt zbila u martu 1919., a ne 1917. g.

Putem svjedoka Fatima je pokušala osporiti pogrešne izjave, dok je VŠS našao da nije sporno da je dotični poginuo, ali je sporno što nije provedena valjana sudska procedura. Procedura je, naime, nalagala da se nestalom licu mora imenovati tutor - koji bi se starao o zaštiti njegove imovine i prava, jer nestalo lice ima tretman živog, sve dok se ne dokaže suprotno. Sud je, dakle, morao imenovati tutora, pozvati ga na sud i zatražiti mu izjavu i tek nakon svih datih izjava donijeti rješenje u skladu sa šeriatskim propisima, tj. proglašiti dotično lice umrlim, a njegovu ženu slobodnom za zaključenje novog braka.<sup>4</sup>

Nije rijedak slučaj da su zainteresirane strane kod utvrđivanja odsutnosti i nestalosti zastupali advokati nemuslimani. Tako se npr. spominje ime dr. M. Fejna, advokata iz Bos. Broda, koji je zastupao parnicu u pogledu nestalosti Hasanbašić Bege i njegovo proglašavanje umrlim kako bi se proveo ostavinski postupakiza

3 Za ilustraciju može poslužiti rad Abdulaha Vehabovića, "Sudske poništenje braka (Feshi nikah)", *Glasnik Vrhovnog vjerskog stražeinstva IVZ*, 1933, br. 9, 5 i dalje.

4 Arhiv BiH, br. 69/1930, V-3-2.

njega. Za naslijedstvo su bili zainteresirani Sejdinović Osman iz Šija (Tešanj), njegova supruga Fata.<sup>5</sup>

Obazrivost Vrhovnog šeriatskog suda i krajnja uzdržanost u pogledu izdavanja rješenja o umrlim licima je razumljiva kad se imala u vidu mogućnost iznenadne pojave nestalih lica, posebno vojnika iz zarobljeništva. Imenovanje tutora za njihovu imovinu je bilo nužno zbog toga što se supruga mogla preudati i odnijeti njegovu imovinu sa sobom. Dešavalo se da se iznenada pojavi vojnik (zarobljenik), a kod kuće ne nađe ni suprugu ni imovinu.

Ponekada se dešavalo, istina vrlo rijetko, da se kao podnositac zahtjeva za proglašenje nestalog lica umrlim javi i sestra. Tako je npr. Naja Džaferbegović rođ. Ceric tražila od Sreskog šeriatskog suda u Bos. Novom da se njen brat Nazif-beg proglaši mrtvim i provede ostavinski postupak.

Kadić Mustafa, skrbnik nestalog Nazif-bega, usprotivio se proglašenju Nezif-bega umrlim i protivio se provođenju ostavinskog postupka. Sreski šeriatski sud u Bos. Novom je odbio moliteljicu i presudio u korist staratelja spomenutog Nazif-bega.<sup>6</sup>

### 3. Apostazija

Nesložnost života između muža i žene (šiqāq), kod svih pravnih škola osim kod hanefijske može biti razlog rastave braka na traženje žene. Hanefijska pravna škola iz ovog razloga, ali i zbog odsutnosti i nemogućnosti muža da izdržava svoju ženu, ne prihvata kao opravdan razlog za rastavu braka. Razmirice u braku se rješavaju putem mirovnog vijeća, a ako ono ne uspije, onda jednostranim prekidom bračne zajednice (ṭalāq). Ako je muž kriv za nesložan život u braku i odluči se na talak, onda mora izmiriti cijeli mehr, prihvati plaćanje alimentacije sve dok je žena u iddetu, u iznosu koji odredi sud i podmirivanje svih izdataka za uzgoj i školovanje djece, itd.

5 Presuda VŠS je dostavljena Sreskom šeriatskom sudu u kome su data detaljna uputstva kako provesti proceduru utvrđivanja nestalog lica umrlim. (Arhiv BiH, br. 282/33, V-3-2).

6 Arhiv BiH, br. 69/1930, V-3-3.

Dogadalo se, međutim, da muž nije bio spreman preuzeti rizik rastave braka i posljedice koje iz toga proizlaze, ali nije pristao ni na sporazumno niti bilo kakav drugi vid rastave braka. Ružan postupak prema ženi, u nekim slučajevima čak i fizičko maltretiranje žene i uskraćivanje elementarnih, šeriatom predviđenih prava, dovodilo je ženu do nepodnošljivog stanja. Kad bi se obratila sudu, ako je šeriatски sud striktan u primjeni hanefijskog mezheba, nije joj dozvoljavao mogućnost rastave braka.

Ovakav propis je izlagao ženu mnogim neugodnostima. Nesnošljivost u braku mogla se riješiti jedino rastavom braka, ali kako to muž nije htio, ženi je preostajala jedina mogućnost da se takvog braka riješi putem apostazije.

Prema šeriatском pravu, muslimanka koja pređe na drugu vjeru izvršila je irtidad (apostaziju) i njen brak se po sili zakona poništava.<sup>7</sup>

Nekoliko takvih slučajeva rješavao je VŠS u Sarajevu, a ovdje donosimo dva primjera.

Primjer prvi: Slučaj Ajiše K. i Hasana S. iz Radovlja kod Visokog.<sup>8</sup> Spomenuta Ajiša se, kako je izjavila, vjenčala prije deset godina, a s mužem je živjela u zajednici svega tri mjeseca. Godinama je pokušavala da se razvede od njega, ali joj Kotarski šeriatски sud u Visokom nije htio udovoljiti zahtjevu.

Da bi se riješila braka, koji već praktički dugi niz godina ne postoji, angažirala je zastupnika dr. Marka Zekića, advokata iz Visokog, otišla s njim kod nadležnih iz državnih vlasti i pred njima i svjedocima izjavila da istupa iz islama i da prelazi na drugu vjeru.

VŠS je poništio odluku prvostepenog suda koji je nije htio da razvede, odnosno poništi brak spomenute Ajiše. VŠS je u svom rješenju naveo da je dotična svojevoljno napustila islamsku vjeru, izvršila irtidad (apostaziju) i kao takva, napuštajući islam, izgubila je pravo živjeti u braku s muslimanom. Shodno tome brak između Ajiše K. i Hasana S. je poništen.

7 Općenito o apostaziji supružnika v.: Dr. Mehmed Begović, "Može li prelaz na islam poslužiti kao uzrok za razvod braka", *Arhiv za pravne i društvene nauke*, XXIX, drugo izdanje, knjiga XXXVIII, Beograd, 1939, 1-4.

8 Arhiv BiH, br. 430/1942, Spis, VŠS, 1942.

Primjer drugi, Ajiša Š. iz Sarajeva tražila je od SŠS da njen brak sa Ismetagom M., također iz Sarajeva, razvede zbog nesložnosti života i nemogućnosti održavanja bračne zajednice zbog neugodnosti i maltretiranja kojima je izložena od strane njenog muža. Nakon što je SŠS odbio njen zahtjev odlučila se na rastavu braka putem apostazije. Uz saglasnost svojih roditelja (apostazija je bila fiktivna) dana 28. 5. 1934. pred Sreskim šeriatskim sudom u Sarajevu izvršila je apostaziju i izjavila da prestaje biti muslimanka i da prelazi na kršćansku vjeru. VŠS je potvrđio odluku SŠS i time je dugogodišnji spor vođen pod brojem 488/34-15 bio konačno završen.

U prvom slučaju VŠS je poništio presudu SŠS u Visokom, a potvrđio onog u Sarajevu. I u prvom i u drugom slučaju konačne presude su identične i glase: Brak se poništava zbog apostazije.

Ostaje, međutim, otvoreno pitanje zbog čega su šeriatski sudovi bili tako dosljedni u primjeni propisa hanefijske pravne škole pa čak i po cijenu prisiljavanja žene na apostaziju. Druge pravne škole (posebno malikijska i hanbelijska) mnogo su fleksibilnije i dozvoljavaju rastavu braka na traženje žene zbog nesložnog života. Naravno, traži se uvjet da su prethodno iscrpljena sredstva izmirenja putem mirovnog vijeća.

Propisi hanefijske pravne škole nisu utemeljeni Tekstom pa da se od njih ne bi moglo odstupiti. Ovo je samo primjer idžtihada i slobodne procjene mudžtehida koja se ne temelji ni na kakvim validnim dokazima.

Stavovi drugih pravnih škola su, naprotiv, u potpunoj suglasnosti sa šeriatskim principom meqasidu'š-šeriah (općim intencijama i ciljevima šeriata).

Nejasno je, isto tako, zbog čega su šerijatski sudovi odstupali od hanefijskih pravnih rješenja u nekim drugim pitanjima, a nisu htjeli odstupiti od ovog.

Usvojili su, npr., stavove malikijskog i hanbelijskog mezheba u pitanju nestalosti muža i nakon provedbe određene procedure i protoka tri, odnosno četiri godine po nestanku muža dozvaljavali su ženi zasnivanje bračne zajednice. Ovo je u suprotnosti sa hanefijskim mezhebom koji ne predviđa mogućnost zasnivanja novog braka ženi nestalog muža.

Danas se u muslimanskim zemljama u kojima šeriatsko porodično pravo čini dio pozitivnog prava tih zemalja primjenjuju odredbe malikijskog i hanbelijskog mezheba, a odbacuju odredbe hanefijskog, što upućuje na zaključak da je u sudskoj legislativi savremenih muslimanskih zemalja nezamisliva kruta primjena odredaba samo jednog mezheba.

#### *4. Poništenje braka zbog izgovora riječi koje izvode iz vjere*

Prema šeriatskom pravu, musliman ne smije psovati i izgovarati riječi koje izvode iz vjere. Te riječi su: psovanje Boga, Allahovih vjerovjesnika, Knjiga objavljenih od Allaha i, jednom riječju, psovanje i vrijedanje jedne od osnovnih islamskih vrijednosti, uključujući imanske i islamske šarte i sl.

Ove riječi se nazivaju alfazi kufr, tj. izgovaranje i psovanje trajnih islamskih vrijednosti ima za posljedicu da je lice prestalo biti muslimanom pa, sljedstveno tome, ako istraje u takvom stanju i ne obnovi iman (ta'qid iman) smatra se licem koje je napustilo vjeru, tj. izvršilo apostaziju (irtidad) pa se i njegov brak ima poništiti, jer muslimanka ne može biti za nemuslimanom.<sup>9</sup>

Primjera zahtjeva žena za poništenjem braka zbog psovanja i izgovora riječi koje izvode iz vjere u šeriatskosudskoj praksi u Bosni i Hercegovini bilo je iznenađujuće mnogo. Za ilustraciju evo jednog karakterističnog primjera!

SŠS u Zvorniku je razveo brak Hatidže M. čiji je otac iz Križevaca tražio poništenje braka svoje kćerke sa Hasanom Š. iz Grbavaca. SŠS u Zvorniku je uvažio tužiteljev zahtjev i poništio brak, a ženi odredio trajanje iddeta od tri mjeseca i deset dana.

Razmatrajući žalbu Hasana Š., VŠS je poništio odluku smatrući da prvostepeni sud nije proveo proceduru koja je propisana Šeriatom pa, između ostalog, nije proveo proceduru utvrđivanja navoda putem vjerodostojnih svjedoka, uzimanje u obzir izjave muža i eventualno njegove zaklinjanje u istinitost svojih navoda pa, čak, mogućnost obnavljanja imana (vjere) putem

<sup>9</sup> Bilo koji od supružnika muslimana kad svojevoljno napusti islam i prijeđe na drugu vjeru, brak se poništava bilo da je u pitanju muškarac ili žena.

izgovora Kelime-i šehadeta. U presudi Vrhovnog šeriatskog suda se posebno izražava čuđenje u pogledu propisivanje iddeta ženi od tri mjeseca i deset dana, jer je takva odluka potpuno nerazumljiva i u suprotnosti sa šeriatskim propisima o obaveznom čekanju žene (iddet).

Vrhovni šeriatski sud je pravilno postupio kada je poništio presudu Sreskog šeriatskog suda u Zvorniku. Ostaje, međutim, činjenica da je odluka šeriatskog suda u Zvorniku o iddetu žene od tri mjeseca i deset dana, neshvatljiva i da ona govori o krajnjoj nestručnosti pojedinih sreskih šeriatskih sudaca. Iddet od tri mjeseca i deset dana apsolutno ne postoji. Ovako pogrešnih odluka ima puno, a mogle su se desiti i zbog toga što je sreski šeriatski sudija uglavnom donosio sam svoje presude pa je njegov jedini korektiv mogao biti VŠS, kao što je u ovom slučaju poništenjem presude dao upustva kadiji kako se u sličnim slučajevima mora voditi postupak i na osnovu čega se može izricati presuda.<sup>10</sup>

Inače, zabilježeno je više slučajeva traženja poništenja braka zbog psovanja, ali ni u jednom slučaju nije bilo odluke Vrhovnog šeriatskog suda o prestanku braka iz ovih razloga. Zanimljivo je da su neka traženja za poništenjem braka odbijana i zbog zastare, jer je u nekim slučajevima pokretan postupak i nakon protoka od deset godina od navodnog psovanja ili obnove imana od strane muža.

Važno je istaći da je bilo slučajeva pokretanja postupka o poništenju braka (fesh-i nikah) zbog psovanja ženinih roditelja od strane muža. Vrhovni šeriatski sud je stao na stanovište da psovanje roditelja samo po sebi predstavlja grijeh i da je to krajnje ružna stvar, ali da to ne povlači za sobom posljedicu poništenja braka.

##### *5. Rastava braka zbog umobolnosti i kožnih bolesti*

Šeriatski sudovi su se susretali sa slučajevima u kojima je žena tražila rastavu braka zbog umobolnosti muža, ali je bilo i nekoliko slučajeva gdje se tražila rastava braka zbog pojave kožnih bolesti koje su bile takvog stepena da su onemogućavale normalan bračni život.

---

10 Arhiv BiH, br. 406/1931, (Dokument označen pod A, Omot, 1931).

Ova pitanja su bila trajno aktualna. Jedan broj šeriatskih sudija u prvostepenim sudovima nije bio dovoljno kvalificiran za rješavanje ovih pitanja pa je VŠS svojim okružnicama vršio i edukativnu misiju. Tako je Vrhovni šeriatsku sud za BiH br. 327/1923 želio da otkloni neujednačenost u sudskim presudama prisutnu kod prvostepenih sudova o ovom pitanju. Svojom Okružnicom dostavljenom svim Kotarskim šeriatskim sudovima naložio je da, ako se pojavi bolest, "ludilo, džuzam (lepra), beres, ili se pojave jedna od bolesti na stepenu ovih - ženi stoji na volju da odabere ..."

U dopisu se precizno opisuje šta je lepra kao i beres. Za lepru se kaže da je izlječenje djelimično moguće, a kod beresa izlječenje je nemoguće. Precizira se da po licu i tijelu ne ostaju samo teške rane već čine čovjeka izuzetno ružnim i neprijatnim za gledanje.

U dalnjem tekstu ove okružnice se kaže: "Kadija će odgoditi rastavu braka za jednu godinu dana." Ako žena hoće rastavu braka ponovo nakon godinu dana, ona pokreće postupak i poslije toga dobija pravo na rastavu braka kada god hoće po svom izboru. Ovo sve vrijedi ako nije znala za takvo stanje muža prije braka, "ali ako je žena prije vjenčanja znala za muževe mahane ili ako je ona nakon vjenčanja i saznanja za te mahane i bolesti bila zadovoljna govorom, riječima ili djelom, gubi pravo slobodne volje."<sup>11</sup>

Ako se bolesti pojave kod žene, muž ima pravo na talak, ali ne na štetu žene, tj. ostaju mu obaveze mehra, alimentacije i svega ostalog što proizlazi iz propisa o repudijaciji kao i kada je žena zdrava.

#### *6. Rodoskvrnuće*

Pojava rodoskvrnavljenja nije bila česta. To je bilo izuzetno rijetko i u spisima VŠS rješavanja takvih slučajeva gotovo da nije ni bilo. Međutim, bilo je slučajeva da su pastorci imali odnos sa maćehama. Takav jedan slučaj zabilježen je kod Sreskog šeriatskog suda u Sarajevu gdje su svjedoci potvrdili da je Ibrahim R. tražio

---

11 Arhiv BiH, kutija: VŠS, 1923.

rastavu braka od žene Haše I. optužujući je da je imala odnos sa njegovim sinom rođenim u prethodnom braku.

Šeriatski propisi nalažu da se u ovakvima slučajevima provede lijan, ali to u konkretnom slučaju, kao ni u sličnim slučajevima kod šeriatskih sudova u Bosni i Hercegovini nije činjeno. Razlog tome je što šeriatski sudovi nisu imali bilo kakve kompetencije u smislu izricanja kaznenih mjera pa tako nisu ni mogli provoditi postupak lijan. Naime, po šeriatskim propisima lice koje odbije da se zakune o vlastitoj nevinosti može biti osuđeno na zatvorsku kaznu, a kako šeriatski sud nije mogao takve kazne izricati, to nije imalo ni smisla provoditi proceduru lijan jer se u cijelosti šeriatski propisi nisu mogli ispoštovati. To je razlog što u ovom, konkretnom slučaju, kao i u još nekim drugim slučajevima, nije provodila procedura lijan.

U ovom konkretnom slučaju pred šeriatskim sudom Ibrahim R. nastavio je da živi sa svojom ženom mada je odustao od svoje prethodne izjave i potvrde svjedoka bez ikakvih posljedica po njegov brak, mada su posljedice morale biti, jer je optužio ženu za preljubu pa je morala biti provedena procedura pred sudom i brak rastavljen, ili je mogao odustati od tužbe, ali da snosi fizičke posljedice za taj čin.<sup>13</sup>

Ibrahim DŽANANOVIĆ, Ph.D.

### *Summary*

#### FROM THE JUDICIAL PRACTICE OF THE SUPREME SHARIAH COURT IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

This paper examines a number of cases from the judicial practice of the Supreme Shari'ah Court in Bosnia and Herzegovina regarding divorce of marriage due to the imprisonment of husband, his disappearance or absence, apostasy, and incest.

The examined examples, in most cases, suggest correct application of the Shari'ah rulings relevant for those situations. There are, however, cases where Shari'ah judges did not find the right way to deal with the

---

13 Arhiv BiH, br. rješenja 705/37, V-4-I.

issues before them obviously because of insufficient qualifications for the qadi vocation. There were several such examples but we have chosen the case from the District Sharia'h Court in Zvornik where it is obvious that the qadi did not distinguish between various types of iddah, obligatory after-marriage waiting period during which woman is not allowed to enter into a new marriage. In the given sentence, the judge confused iddah of widow with that of divorced woman.

A special problem for the Shari'ah courts was consistent application of the rulings of the Hanafi legal school (madhhab) with regard to the issue of divorce at the request of wife due to discord. Impermissibility of divorce at the request of wife sometimes resulted in temporary apostasy of wife after which the marriage would be terminated and wife would get the right to divorce. There were several cases of such an apostasy but we have recorded here those in Sarajevo and Visoko.

## ŠERIATSKOPRAVNE POSLJEDICE MEDICINSKE DIJAGNOZE O SMRTI MOZGA

Dr. Enes LJEVAKOVIĆ, docent

Veliki i kontinuirani napredak i razvoj u oblasti medicinskih i medicinsko-tehničkih znanosti gotovo svakodnevno stavlja pravnike, etičare i ljekare pred nove izazove, probleme i dileme. Mnogi od tih problema, kao što su pitanja transplantacije organa doniranih putem testamenta sa umrle na bolesnu osobu, kliničke i sudsko-medicinske obdukcije, prava nasljeđivanja, krivičnopravne odgovornosti u slučaju ranjavanja, saobraćajnih udesa i sl. povezani su na ovaj ili onaj način sa pitanjem preciznog određivanja časa smrti osobe.

Iako se na prvi pogled čini da je pitanje smrti osobe toliko jednostavna i općepoznata stvar da o njoj i nije potrebno posebno raspravljati, ipak je u pitanju veoma delikatan i složen problem oko koga postoji mnogo kontroverzi i sporenja, budući da je smrt činjenica za koju pravo veže brojne posljedice.

Spomenuto je pitanje odveć ozbiljno da bi bilo prepušteno samo pravnicima, ili samo ljekarima, ili etičarima, ili pak etičkim komitetima u bolnicama u kojima obično nema kompetentnih poznavalaca vjere. Otuda smatram važnim da se ovo pitanje razmotri u svjetlu principa i duha Šeriata budući da se ono tiče kako muslimana pacijenata, tako i muslimana ljekara, ma gdje bili i živjeli, a svakako i pravosudnih organa u muslimanskim zemljama.

### *Pojam smrti i načini utvrđivanja prestanka života*

Klasična medicinska i pravna nauka definiraju smrt kao potpun prestanak života i svih životnih funkcija. Prestanak života ispoljava se prestankom osnovnih životnih funkcija: krvotoka, rada srca i disanja. Utvrđivanje smrti vrši se provjeravanjem potpunog prestanka osnovnih životnih funkcija različitim kliničkim metodama.

Od davnina ljudi su uobičajili da sude o smrti neke osobe na osnovu vanjskih posmrtnih pojava i indikatora, kao što su potpuni prestanak bilo kakvog kretanja, disanja, rada srca, mlijavost muskulature i hlađenje tijela, mrtvačke pjege i mrtvačka ukočenost, zatim truhljenje leša i slični vanjski znaci smrti, od kojih se neki tretiraju kao nesigurni, drugi kao vjerovatni, a treći kao sigurni indikatori smrti bolesnika ili zdrave osobe.

Međutim, nijedan od spomenutih znakova ne ukazuje pouzdano na odsudni čas prestanka života i nastupa smrti.

### *Utvrđivanje smrti osobe na osnovu dijagnoze o smrti mozga*

Razvojem medicinskih znanosti došlo se do novih saznanja i novih teorija o času smrti bolesnika. Savremena medicinska istraživanja ukazuju na činjenicu da smrt osobe nastupa prestankom rada mozga, odnosno potpunim uništenjem moždanih ćelija, ili još preciznije, potpunim uništenjem ćelija hipotalamus. Proučavajući fenomen smrti, ljekari su ustanovali uz pomoć savremenih tehničkih pomagala da prestanak rada srca ili pluća ne znači nužno smrt dotične osobe, jer je moguće da osoba nastavi život uz pomoć vještačkog ili tuđeg ljudskog srca i aparata za vještačko disanje. To je moguće ukoliko je možak dotične osobe još živ i u funkciji. Shodno tome, ukoliko se uspije obnoviti rad srca prije raspadanja moždanih ćelija, tj. za manje od četiri minute od momenta obustave rada, moguće je izvršiti reanimaciju bolesnika.

Međutim, ukoliko strada možak i dođe do nepovratnog oštećenja moždanih ćelija iz bilo kojeg razloga, nije moguće zamijeniti ga drugim mozgom niti izvršiti reanimaciju bolesnika. Bar ne na ovom stupnju razvoja medicinske nauke. Otuda

savremena medicina stoji na stanovištu da smrt nečijeg mozga znači smrt dotične osobe makar srce i disajni organi i dalje vršili svoje funkcije pomoću aparata za vještačko disanje i održavanje rada srca. Dijagnoza smrti mozga jeste čisto naučnotehnička operacija i za njen rezultat je mjerodavno isključivo stručno mišljenje ljekarske komisije.

Da bi dijagnoza smrti mozga bila valjana, moraju se ispuniti slijedeći uvjeti:

- da mozak bude pogoden strukturalnom destrukcijom koju nije moguće izlječiti,
- da stanje duboke kome u kojoj se nalazi bolesnik nije posljedica konzumiranja lijekova ili neke bolesti, poput otkazivanja rada bubrega, jetre ili nekih drugih uzroka koji nisu vezani za oštećenje mozga,
- da bolesnik bude priključen na aparate za vještačko disanje i intenzivnu njegu,
- da prođe dovoljno vremena kako bi se potvrdila ocjena da nije moguće izlječenje bolesnika.

Nakon ispunjenja prethodnih uvjeta, moguće je utvrditi smrt mozga na osnovu slijedećih alameta:

- duboka koma bolesnika,
- odsustvo bilo kakvih elektrosignalata prilikom snimanja mozga,
- prestanak spontanog disanja,
- odsustvo reakcije zjenice oka na svjetlost i dodir stranog tijela.

#### *Stav islamskog prava prema utvrđivanju smrti na osnovu potpunog oštećenja i smrti mozga*

U islamskom pravu ne postoje kategorički tekstovi koji pojašnjavaju i preciziraju odsudni moment kada faktički nastupa smrt i kada je moguće donijeti sud o smrti neke osobe.

Načelno, prema islamskom učenju, smrt nastupa odvajanjem duše od tijela. No, kada dolazi do toga odvajanja, koji je to moment, koja je presudna pojava i znak izlaska duše iz tijela nije decidno određeno i pojašnjeno kategoričkim zakonskim tekstrom. Pitanje

suda o smrti osobe očito je prepušteno naučnoj spoznaji i zaključivanju ljudi na osnovu uobičajenih indikatora. Sve što su islamski pravnici rekli u vezi sa preciziranjem časa smrti predstavlja njihov idžtihad i domet vlastitog saznanja i razumijevanja islama i akumuliranoga iskustva.

Budući da islamski pravnici vežu fenomen smrti za odvajanje duše od tijela, uputno je ukratko se osvrnuti na pojam duše kod islamskih učenjaka i njenu povezanost sa fenomenom života i smrti.

*Pojam duše (ruh) i njena povezanost sa fenomenom života i smrti*

Pitanje duše očito je zaokupljalo i neke savremenike Allahova poslanika Muhammeda, a. s. te su ga o njenoj suštini otvoreno zapitkivali. Registrirajući ovaj slučaj, Kur'an ne daje eksplicitan odgovor o suštini duše već samo naglašava da je duša stvar Allahove odredbe i da je ljudima dato malo znanja o tome: Pitaju te o duši. Reci: "Šta je duša - samo Gospodar moj zna, a vama je dato samo malo znanja." (Kur'an: XVII/85)

Ovakav odgovor Kur'ana na pitanje o suštini duše<sup>1</sup> sugerira da poznavanje biti duše nije od ključne važnosti za čovjeka, njegov uspjeh i pravilno usmjerenje u životu. Čovjeku je dato malo znanja o tome, ali ipak dovoljno da pokuša zadovoljiti svoju znatiželju i proširiti svoju spoznaju o duši i njenim osobenostima. Otuda su i neki islamski učenjaci, oslanjajući se na vlastito iskustvo i intuiciju kao i na dotadašnja znanja i saznanja o duši, pokušali na svoj način definirati ovaj još uvijek opskurni pojam.

Većina muslimanskih filozofa, poput Gazalija, Nazzama, Razija, Džuvejnija i dr., smatraju da je duša (ruh) neka vrsta tijela (džism), a ne akcidencija ('ared), ne preciziravši o kakvoj vrsti tijela se radi. U svakom slučaju, u pitanju je suptilna supstanca koja se kreće kroz tijelo poput vode u biljci, ne razlaže se i ne mijenja. Ukoliko se odvoji dio od ostatka tijela, duša se povlači iz tog dijela u ostatak tijela.<sup>2</sup>

1 Ima mišljenja da se pod pojmom "ruh" u ovom ajetu misli na Objavu (vahj) ili na Džibrila (Ruh-i-kudus).

2 Vidjeti: At-Tahanawi, *Mawsu'a istilahat al-'ulum alislamiyya*, Maktaba

Gazali smatra da duša nije poput ostalih tijela. Po svojoj prirodi, najsličnija je svjetlosti, mišljenja je Gazali, ilustrirajući svoju tvrdnju primjerom razlijevanja svjetlosti iz svjetiljke u sve dijelove prostorije. Život je poput svjetla na zidu, a duša poput svjetiljke.<sup>3</sup>

Da je duša tijelo, ali različito od osjetilnih tijela, smatra i Ibn Qajjim. On kaže: "Duša (ruh) je tijelo koje se po svojoj suštini razlikuje od ovog osjetilnog tijela. Ona je prozirno svjetlosno tijelo, živo i pokretljivo, koje prodire u sve dijelove tijela poput vode u ružicu, ulja u maslinu i vatre u ugalj".<sup>4</sup>

Indijski alim Tehanevi zabilježio je u svojoj Enciklopediji islamskih znanstvenih termina mišljenje nekih učenjaka da je duša neodvojivi dio mozga<sup>5</sup>, što znači da je ona poput ostalih tijela, da ima svoje centre u mozgu od kojih se ne može odvojiti. Neki savremeni islamski učenjaci, poput fekiha Muhammeda Revasa Kal'adžija i hirurga Muhtara Mehđija, stoje na stanovištu da je mozak centar duše, jer je moguće odstraniti i zamijeniti bilo koji organ drugim organom, vještačkim ili prirodnim a da to ne dovede do prestanka života, osim mozga, čije uništenje dovodi do smrti.<sup>6</sup>

Neki savremeni islamski pravnici, pokušavajući očito izvršiti sintezu postojećih definicije duše, tvrde da je duša "svjetlosna supstanca čiji je centar u mozgu i koja prodire u sve dijelove tijela, udahnjujući im, po Božijoj odredbi, život".

Na osnovu tekstova Kur'ana i hadisa može se sa sigurnošću zaključiti da duša nije dio fizičkog tijela čovjeka, da nije produkt unutrašnjih tjelesnih procesa i razvoja, da se ne može poistovjetiti sa centralnim nervnim sistemom već da dolazi u tijelo izvana.

Uzvišeni kaže: potom ga skladno uobličava i u njega Svoga Duha udahnjuje i daje vam sluh, i vid, i pamet! Kako malo zahvaljujete vi! (Kur'an: XXXII/9).

---

Hayyat, Bayrut, 2/540.

3 Vidjeti: Al-Gazali, *Ihja 'ulum ad-din*, III, Dar al-qalam, Bayrut, 3/6.

4 Vidjeti: Ibn Qayyim al-Džawziyya, *Ar-Ruh, Daira al-Ma'arif*, III, 1357. h., str. 220.

5 Vidjeti: At-Tahanawi, isto, 2/541.

6 Vidjeti: Muhtar al-Mahdi, *Nihaya al-hayat al-insaniyya*, Madžalla Madžm'a al-fiqh al-islamiyy, 2/III/561.

U hadisu Allahova Poslanika, koga su zabilježili Buhari i Muslim od Abdullahe b. Mes'uda, navodi se da se zametku nakon stotinu i dvadeset dana od momenta oplodnje udahnjuje duša posredstvom meleka i da se tom prilikom, između ostalog, zapisuje i čas smrti dolične osobe.

Neosporno je da neki oblik života postoji već u samoj čeliji, u jajačetu žene i spermii muškarca prije oplodnje, zatim u oplođenom jajačetu te u zametku prije isteka perioda od 120 dana. Međutim, to je život bez duše, vegetativnog karaktera poput života biljaka, podoban da se hrani i razvija, da bi nakon 120 dana od momenta oplodnje u zametak bila udahnuta duša.

### *Posljedice ulaska duše u tijelo*

Ulazak duše u tijelo zametka rezultira voljnim pokretima tijela.

Također, jedna od posljedica ulaska duše u tijelo jeste spoznaja. Duša može spoznavati stvari putem osjetila, poput vida, sluha, dodira i sl., a može i bez posredstva osjetila, poput osjećanja radosti, žalosti, tuge i sl. Gazali ističe da duša može spoznavati stvari sama po sebi, bez pomoći vanjskih sredstava. Otuda čovjekova duša može osjećati bol uslijed tuge, brige, tjeskobe, a s druge strane, može osjećati užitak uslijed neke radosti, veselja i sl. Ova osjećanja nisu striktno vezana za neki organ.<sup>7</sup>

### *Razlika između duše (ruh) i nefsa*

Neki islamski učenjaci smatraju da je ruh isto što i nefš, tj. da su u pitanju sinonimni izrazi, dok drugi smatraju da se pojmom nefš označava biće nastalo spajanjem duše i tijela.

Riječ "nefs" u Kur'anu se uglavnom upotrebljava za označavanje pravnog subjekta, odnosno nositelja prava i obaveza, bića kome se upućuju šeriatskopravni nalozi i koje će polagati račun za djela učinjena na ovome svijetu.

---

7 V.: Al-Gazali, isto, 4/494.

“Allah nikoga (nijedan nef) ne opterećuje preko mogućnosti njegovih: u njegovu korist je dobro koje učini, a na njegovu štetu zlo koje uradi” (Kur'an: II/286).

“Onoga dana kad svaki čovjek (nefs) pred sobom nađe dobro djelo koje je uradio i hrđavo djelo koje je učinio – poželjeće da se između njih i njega nalazi udaljenost velika.” (Kur'an: III/30).

Nefs je stvorenje koje se razmnožava, spoznaje, biva dobro ili loše, umire i biva proživljeno: “O ljudi, bojte se Gospodara svoga, koji vas od jednog čovjeka (nefs) stvara, a od njega je i drugu njegovu stvorio, i od njih dvoje mnoge muškarce i žene rasjao.” (Kur'an: IX/1)

“Svako živo biće (nefs) će smrt okusiti!” (Kur'an: III/185)

“i duše (nefsa) i Onoga koji je stvori pa joj put dobra i put zla shvatljivim učini, - uspjeće samo onaj ko je očisti, a biće izgubljen onaj ko je na stranputicu odvodi!” (Kur'an: XCI/7-10).

“A ti, o, dušo (nefse) smirena, vrati se Gospodaru svome zadovoljna, a i On tobom zadovoljan, pa uđi među robe moje, i uđi u Džennet moj!” (Kur'an: LXXXIX)

Život, dakle, započinje udahnućem duše u tijelo, a prestaje obrnutim procesom, tj. povlačenjem duše iz tijela. To se dešava onda kada možak, koji je centar duše, uslijed uništenja, postane potpuno nemoćan i nesposoban da izvršava naredbe duše. To je dovoljan razlog za njeno povlačenje iz tijela (posredstvom meleka smrti) i to znači smrt čovjeka.

Islamski pravnici u svojim djelima spominju dva oblika života.

Prvi oblik: stabilan život (hajat musteqirra), kada se duša nalazi u tijelu i kada se ono pokreće voljnim pokretima na osnovu naredbi iz mozga. Za ovaj animalni oblik života vežu se šeriatskopravni propisi koji se odnose na živog čovjeka.

Drugi oblik: nestabilan život (hajat gajr musteqirra), koji bismo mogli označiti vegetativnim u prenesenom smislu, a koji se manifestira u nevoljnim, mehaničkim pokretima koji nisu rezultat naredbi iz mozga, što je znak da je duša već napustila tijelo. Za ovaj oblik života islamski pravnici vežu propise o mrtvoj osobi samo u slučaju kada nastupi kao posljedica nekog vanjskog uzroka za koji se može vezati posljedica nastupa smrti. Tako npr., ako bi neko

dokrajčio osobu kojoj je neko već nanio smrtonosne udarce koji su je doveli u stanje "nestabilnog života", ubistvo će se pripisati prvom učinitelju, a ne drugom. U slučaju da ne postoji vanjski uzrok smrti, osoba koja još pokazuje neke znake života ne može se tretirati mrtvom, smatraju dotični pravnici, jer ne postoji uzrok za koji se može vezati smrt.<sup>8</sup>

Ovakvo obrazloženje distinkcije između spomenuta dva slučaja u najmanju je ruku diskutabilno budući da se uzrok smrti može vezati i za neku bolest, jer, konačno, najveći broj ljudi i umire uslijed bolesti, a ne od smrtonosnih povreda. Nastup smrti je materijalna činjenica čije postojanje treba utvrditi bez obzira da li znali za njen uzrok ili ne. Treba naglasiti da tijelo osobe, koja umire prirodnom smrću, u toku smrtnih muka još nije prekinulo sve veze sa dušom. Duša sе povlači iz dijelova tijela postepeno da bi se koncentrisala u mozgu, odakle definitivno napušta tijelo. Osoba u takvom stanju osjeća smrtne muke povlačenja duše, doživljava određeni psiho-fizički poremećaj, ali ne gubi osjećanje niti mogućnost voljnih pokreta ako to želi. Otuda nije moguće takvu osobu tretirati mrtvom, za razliku od osobe čiji je mozak umro i izgubio funkciju upravljanja tijelom te ono nije u stanju vršiti voljne pokrete, makar i dolazilo do nekih nekontrolisanih mehaničkih pokreta.

Iz svega rečenoga možemo zaključiti da pravna logika nalaže da se moment smrti mozga tretira kao moment smrti čovjeka za koji se vežu pravne posljedice smrti.

Ove posljedice se ogledaju u slijedećem:

1. Dozvoljeno je isključiti aparate za vještačko disanje za pacijenta koji je proglašen umrlim uslijed uništenja (smrti) mozga makar njegovo srce i disanje i dalje funkcionalo posredstvom specijalnih medicinskih aparata.

2. Nema obaveze obnavljanja rada srca i disanja, pa time ni obaveze uključivanja na aparate za vještačko disanja pacijenta čiji je mozak uništen, jer je dotična osoba već umrla.

---

8 V.: Az-Zarkaši, Al-Mansur fi al-qawa'id, Kuwait, 1402. h., 2/106.

3. Propisi vezani za nasljeđivanje stupaju na snagu smréu mozga, makar se disanje održavalо vještačkim putem radi transplantacije nekog organa.

4. Posmrtni priček ('iddet) supruge, koji traje četiri mjeseca i deset dana, započinje od časa smrti mozga, a ne od momenta prestanka rada srca i disanja uz pomoć medicinskih aparata.

5. Gasulenje, oblačenje kefina i ukop umrloga obavit će se tek nakon skidanja sa aparata za vještačko disanje, a time i prestanka rada srca i disanja.

6. Iz predostrožnosti bolje bi bilo obdukciju i autopsiju, ako se pokažu nužnim, izvršiti nakon isključenja aparata za vještačko disanje i potpunog prestanka rada srca i disanja. Isti je slučaj i sa transplantacijom organa doniranih putem testamenta, ako je to moguće tada učiniti.

O pitanju smrti mozga i pravnih posljedica koje iz toga proistječu raspravljala je i Komisije za islamsko pravo pri Organizaciji islamske konferencije na drugoj sesiji održanoj u Džedi 1406.h.g./1985. Nakon iscrpnih rasprava odlučeno je da se zaključak o ovom pitanju prolongira do slijedeće sesije, koja je održana u Ammanu (Jordan) 1407.h.g./1986. Na toj je sesiji donezen historijski zaključak o smrti mozga i skidanja pacijenta sa aparata za vještačko održavanje u životu. U zaključku se navodi:

"Osoba se smatra umrlom i shodno tome stupaju na snagu svi propisi koje šeriat veže za smrt ako se ustanovi postojanje jednog od slijedeća dva znaka:

1. ako u potpunosti prestane rad srca i disanje i ljekari ocijene da je ovaj prestanak rada definitivan (bez povratka);

2. ako definitivno prestanu djelovati sve funkcije mozga i ljekari specijalisti ocijene da je ovaj prestanak konačan i bespovratan i, uz to, da se moždane čelije počnu raspadati.

U ovom slučaju dozvoljeno je isključivanje aparata za vještačko održavanje funkcija nekih organa skopčanih za pacijenta makar neki organi radili mehanički uz pomoć priključenih aparata."

Komisija za islamsko pravo pri Rabiti (Islamskoj ligi) raspravljala je, također, o ovom pitanju na svojoj osmoj i devetoj sjednici, a na desetoj sjednici održanoj u Mekki 1408. h./1987. g.

donijela je svoj zaključak o ovom pitanju koji se razlikuje od zaključka Akademije OIC-a u pogledu određivanja alameta smrti.

Prema ovom zaključku, dozvoljeno je isključiti aparate u slučaju dijagnoze smrti mozga, ali se pacijent ne tretira umrlim u šeriatskopravnom smislu i, shodno tome, ne stupaju na snagu propisi koji se vežu za smrt sve dok ne prestane rad njegovog srca i krvotoka.

Zaključak Komisije za islamsko pravo OIC-a je izraz fleksibilnijeg pristupa, dok zaključak Rabitine Komisije preferira oprez i predostrožnost.

U svakom slučaju, istraživanje tretiranog pitanja nije u cijelosti dovršeno i o njemu nije rečena posljednja riječ ni od strane medicinske nauke i prakse, niti od strane etičara i pravnih teoretičara. Ono ostaje otvorenim za dalja naučna istraživanja i saznanja u predmetnim naučnim oblastima.

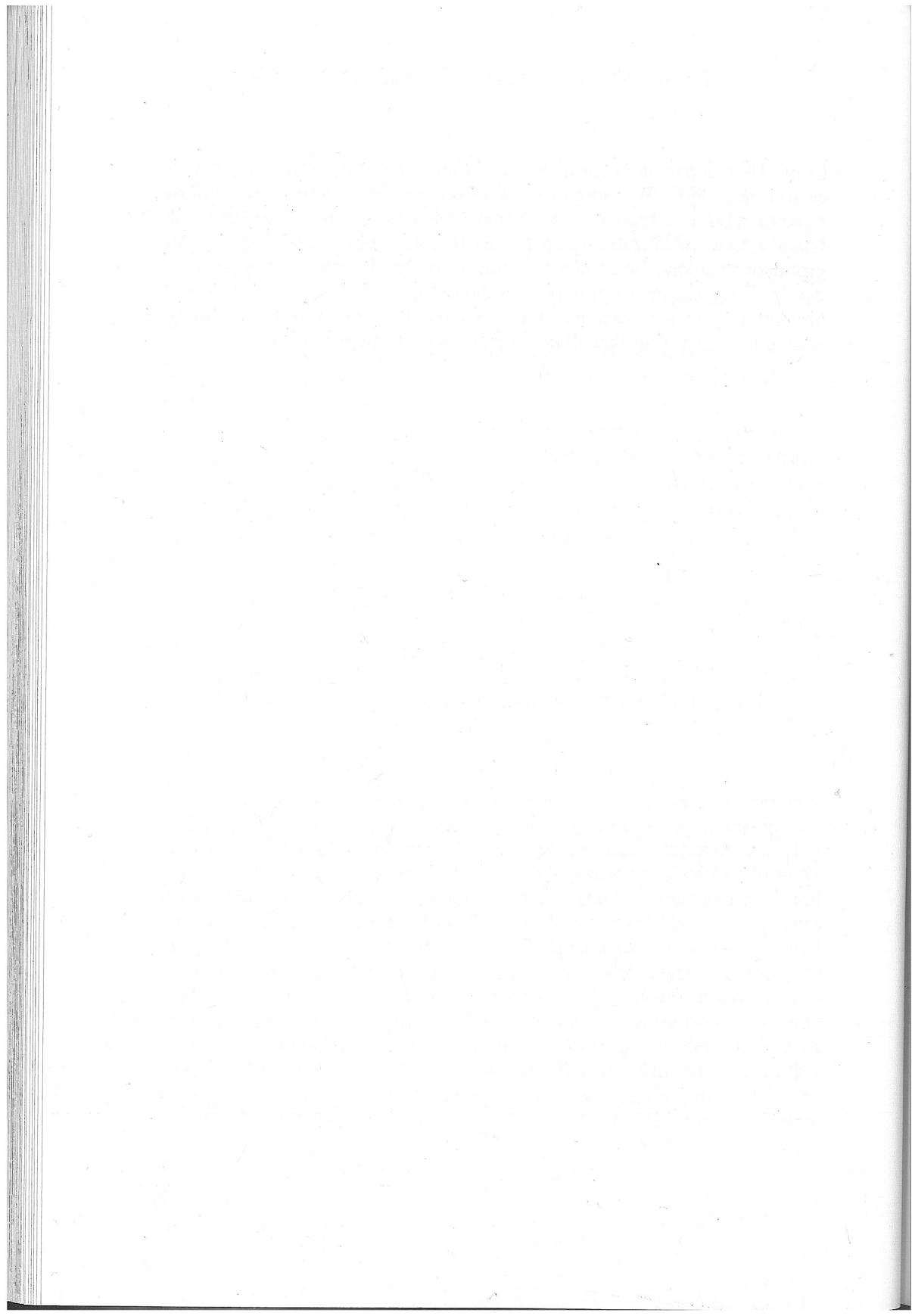
Enes LJEVAKOVIĆ, Ph.D.

### *Summary*

## CONSEQUENCES OF MEDICAL DIAGNOSIS OF DEATH IN ISLAMIC LAW

This paper discusses a very important and sensitive contemporary issue and problem facing physicians, lawyers and moral philosophers, namely the diagnosis of brain death and its legal implications. If a competent team of physicians establishes and issues the diagnosis of brain death of a person in deep coma, will such a person be considered dead and will all legal consequences of death apply to him/her? The consequences in point are: the permissibility of the transplantation of organs donated through testament, distribution of inheritance, the commencement of wife's waiting period after her husband's death ('iddah), disconnection from the artificial breathing, etc. The question is: Does a person become legally dead upon his/her brain death or only upon the definite end of heartbeat and breathing? There are two opinions of Islamic jurists on this issue. According to the first opinion, advocated by the jurists grouped around the Academy of Islamic Law of the Organization of Islamic

Conference, a person is considered dead once the death of his/her brain is established and all consequences of death in Islamic law follow immediately. The second view is that of the jurists of the Academy of Islamic Law of *Rabitah* (General Islamic League). According to this group of scholars, brain death is not sufficient indicator of a person's death . They are of the opinion that the definite end of the heartbeat and breathing after the disconnection from medical instruments should be waited for. Only after that all consequences of death will follow.



## KATEGORIJE LICA KOJIMA SE DAJE ZEKJAT

Mr. Mustafa HASANI, predavač

Zekjat je primarna materijalna obaveza muslimana uz određene uvjete. Danas je istraživanje razne problematike koja se tiče zekjata predmet ne samo uglednih alima poznatih u muslimanskom svijetu, nego i raznih institucija, islamskih istraživačkih centara, instituta i akademija. Na taj način, ne samo o pitanju naše teme, nego općenito, unutar ovih institucija, u okvirima različitih naučnih skupova, kongresa, simpozija i sl. pojedinačna, subjektivna idžtihadska rješenja ili fetve alima bivaju verificirana od strane renomiranih institucija. Time se danas uporedo sa tradicionalnim individualnim pristupom rješavanju novonastalih problema ili njihova tumačenja u ambijentu izmijenjenih okolnosti naglašeno prakticira i ovaj vid idžtihada tj. kolektivni idžtihad, čime zaključci takvih naučnih skupova poprimaju jednu novu dimenziju i stepen argumentacije.<sup>1</sup>

---

1 Ovdje je, ipak, nužno ukazati na vrlo važno pravilo istaknuto u klasičnoj literaturi koja tretira pitanje donošenja fetve. Istiće se da se muftija u donošenju fetve ne povodi samo za stavom većine uleme (al-gumhur) kao argumentom na kome bazira svoju fetvu nego se povodi za snagom argumenata koji, sljedstveno njegovom idžtihadu, imaju prevagu i na njih se oslanja. Prema tome, pozivanje na stav većine uleme jeste argument u slučaju ako su izvori njihova stava jači i snažniji u odnosu na drugi stav ili mišljenje.

Naravno, interes za rješavanje mnogih pitanja današnjice iz domena zekjata nije interes samo pojedinaca, fizičkih lica, nego i pravnih, prije svih islamskih banaka, različitih fondova, kompanija i firmi koje su osnovane s ciljem da posluju na islamskim osnovama i principima, odnosno da pružaju pomoć muslimanima u Svijetu. Tome treba pridodati i interes samih islamskih zemalja koje su svojim najvišim normativnim aktima uredile pitanja prikupljanja i distribucije zekjata.

Polje istraživanja zaista je veliko i u tom smislu su poduzeti mnogobrojni naporci kako bi se najadekvatnije ispunila obaveza zekjata i time na najoptimalniji način ostvarila Allahova volja izražena u propisima o zekjatu u konkretnim historijskim okvirima, uvjetovanim različitim društvenim utjecajima.

Iz tog razloga, pitanju zekjata se nikada, a pogotovo ne danas, nije prilazilo samo i isključivo sa stanovišta ibadata (obredoslovja) gdje se inače izučava, kao grane šerijatskog prava koja se direktno bavi regulisanjem pravnih odnosa između muslimana i Allaha, dželle šanuhu, već se tretira i u domenu državnog zakonodavstva (al-siyasah al-šari'iyah), te pitanju šerijatskog finansijskog, ekonomskog prava, socijalne politike i sl.

Domeni ovih istraživanja ukazuju, s druge strane, i na nesumnjiv interes i za pitanja koja se tiču korisnika zekjata te mogućnosti različitih vrsta korištenja zekjata, s obzirom na novonastale potrebe i okolnosti u kojima žive muslimani, bilo da je riječ o muslimanima u muslimanskim sredinama ili o sredinama u kojima muslimani čine manjinu.

### *Uvodne naznake za davanje zekjata*

Allah, dželle šanuhu, šezdesetim je ajetom sure Al-Tawbah odredio osam kategorija kojima se može dati zekyat, tj. njegovih korisnika. Ajet glasi:

انما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلفة قلوبهم و في  
الرقب و الغارمين و في سبيل الله و ابن السبيل فريضة من الله و الله عليم حكيم

“A zekjat pripada samo siromasima, i bijednicima, i onima koji ga sakupljaju, i da se srca ljudi pridobiju, i za oslobođenje robova, i ljudima dugom savladanima, i borcima na Putu Allahovu, i putniku – namjerniku.”

O važnosti ovih osam kategorija korisnika zekjata te o činjenici da ih je Allah, dželle šanuhu, taksativno naveo govori i slijedeći hadis. Došao je neki čovjek Božijem Poslaniku, alejhi's-selam, i tražio da mu da nešto od zekjata, a Poslanik, alejhi's-selam, mu je rekao: “Allah, dželle šanuhu, ne bi bio zadovoljan odlukom niti jednog Poslanika, alejhimu's-selam, niti bilo čijom drugom odlukom u pitanju zekjata nakon što je On dao svoje propise o tome i dodijelio ga u osam kategorija njegovih korisnika. Ako budeš u jednoj od tih kategorija, ja će ti dati ono što ti pripada!”<sup>2</sup>

Ovaj hadis je sasvim jasan u pogledu važnosti i značaja navedenih kategorija. Allah, dželle šanuhu, nije, čak, ni Svome Poslaniku, alejhi's-selam, prepustio ovo značajno pitanje, a kamoli nekom drugom. Iako se među ovih osam kategorija nalaze neke vrlo bliskog značenja, poput prve dvije, i predstavljaju predmet mezhebskih razilaženja o pitanju njihova definiranja, ili bi se, recimo, pod jednu od njih moglo podvesti više drugih,<sup>3</sup> pravnici su,

2 Abu Dawud, Sunan, br. hadisa 1391.

3 Ipak, treba naglasiti da su pravnici u razumijevanju ovog ajeta pokušavali otkriti zajedničke elemente među kategorijama i shodno tome razvrstati ih u posebne grupe. Tako, Mahmud Šeltut bazira svoj stav na različitoj upotrebi veznika *lī* i *fī*, koji je, ovaj drugi, Tekstom upotrijebljen samo u dva slučaja. Prema njemu, time su ove dvije kategorije, *wa fī al-riqāb* i *fī sabillāh* (i za oslobođenje roba i borcima na Allahovom putu), izdvojene od ostalih i treba ih tumačiti u općem značenju. Na tragu svog idžtihada smatra da kategoriju za oslobođenje roba treba shvatiti u smislu oslobođenja od svakog oblika porobljavanja i ropstva. On pojam ropstva razumije u daleko širem obimu i smatra da je intencija Zakonodavca u ovoj kategoriji borba protiv svakog oblika porobljavanja kojima su muslimani izloženi, bilo da je riječ o idejnem, kulturnom, ekonomskom, političkom i vjerskom, kako on kaže, porobljavanju. Prema njemu, Zakonodavac je tekstualno izdvojio ove dvije kategorije posebnim veznikom i otuda i posebna ili opća značenja ovih dviju kategorija.

Međutim, pravnici ističu da je ova teorija neodrživa sa stanovišta samog jezika, jer nije pravilno kazati da se neki veznik odnosi na kasnije spomenutu kategoriju preskačući drugi veznik. Primjerena je ona podjela koja ovih osam kategorija

zbog izričitosti Teksta, razumjeli da postoji očita nakana Zakonodavca i duboka i ciljana razložnost radi koje je On pojedinačno nabrojao svaku od njih.

Na osnovu ovog ajeta i hadisa, kao i prakse ashaba, nužno se vodi računa o tome da li lice koje traži ili mu se daje zekjat bez njegovog traženja spada u jednu od navedenih kategorija. Ili, da li je ispunjena obaveza zekjata ako se kasnije ustanovi da je došlo do zablude o ličnosti ili o imovinskom stanju lica kome je dat zekjat. Tako se, recimo, naknadno utvrđi da je zekjat dat bliskom rođaku iz uzlazne ili silazne linije, kojima se inače ne može dati zekjat, jer je davalac zekjata (al-muzekki) obavezан да se brine o njihovom izdržavanju. Slično je i u situaciji ako se ustanovi da siromah nije u tako teškom materijalnom stanju kakvim se predstavlja ili o kakvom je postojala takva informacija. Prema stavu malikijske, šafijske i hanbelijske pravne škole, takvo davanje zekjata nije valjano i time zekjat kao obaveza nije izvršen, jer je dat u pogrešne ruke. Ebu Hanife i Muhamed b. Hasan eš-Šejbani smatraju suprotno, pa kada bi bogataš dao zekjat nekom licu misleći da je siromah, a kasnije se ustanovi da je on bogat, ili ga da licu za koje misli da je musliman, a kasnije se ustanovi da je nevjernik, neće vraćati dati zekjat. Ebu Jusuf, učenik imama Ebu Hanife, ne slaže se sa svojim učiteljem i smatra da se treba vratiti dati zekjat.<sup>4</sup>

Ovdje, takoder, nije važno samo pitanje da li je lice koje potražuje ili kojem se daje zekjat siromah ili nije, odnosno, nije samo imovinsko stanje bitno. Božiji Poslanik, alejhi's-selam, dvojici

---

dijeli u dvije grupe. U prvu grupu spadaju prve četiri kategorije, na koje se odnosi veznik *II*. Ovaj veznik u jeziku označava vlasništvo te su, prema tome, lica iz prve četiri kategorije primanjem zekjata postali vlasnici tih sredstava. Druga grupa su naredne četiri kategorije, na koje se odnosi veznik *II*, i kojima se zekjat ne daje u njihovo vlasništvo, nego ide u ruke drugoga ili za druge svrhe. Tako se za roba daje zekjat, ali njegovu vlasniku, za dužnika osobi kojoj duguje, borcu za borbu, a putniku da bi mogao nastaviti svoj put.

Vidi: Mahmud Šeltut; *Al-islam 'aqidah wa šari'ah*, Dar al-šuruq, Kairo, 1999, 104; Dr. Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh al-zakah*, II, Muassasah al-risalah, Bejrut, 1994, 612-615.

4 Al-Marginani, *Al-Hidāyah*, I -II, Dār ihyā' al-turāt al-'arabī, Bejrut (bez godine izdanja), 112.

je ljudi koji su mu došli tražeći zekjat, nakon što ih je odmjerio, tj. pogledao njihov fizički izgled, rekao da se zekjat ne daje bogatome i sposobnomete da zarađuje.<sup>5</sup> Bazirajući svoj stav na ovom i sličnim hadisima, pravnici kažu da se zekjat ne daje siromahu koji neće da radi a to može, tj. fizički i zdravstveno se nalazi u dobrom stanju i može naći posao. Bitno je naglasiti da je dozvoljeno dati zekjat siromahu koji radi tj. ima posao, ali mu njegova plaća nije dovoljna da podmiri osnovne životne potrebe, kako svoje lične, tako i svoje porodice. Davanjem zekjata siromasima islam ni u kom slučaju ne afirmira siromaštvo! Čak, naprotiv, šeriatski propisi u cjelini, a zekjat pogotovo, usmjereni su ka prevazilaženju i rješavanju ovog problema, afirmiranju ljudske slobode i materijalne nezavisnosti. Tako se navodi da je Omer, radijallahu anhu, jedne godine svoje vladavine sav zekjat prikupljen na području sjeverne Afrike usmjerio u oslobođanje robova.

Vrlo je važno istaći da se kod lica koja su siromašna, zapala u dug i sl., ali su se prepustila ili su zaokupljena drugim poslovima, vodi računa o samoj prirodi i razlozima zašto ne rade ili ne privređuju da izadu iz te materijalne situacije i stanja, jer su u fizičkoj snazi, sposobni da mogu da privređuju. U literaturi se u tom smislu navode primjeri siromaha koji može da privređuje ali ne radi zato što se prepustio ibadetima, dobrovoljnem namazu, postu i sl., i drugome koji studira, uz napomenu da ovdje nije riječ isključivo o vjerskom studiju nego je riječ općenito o školovanju, obrazovanju muslimana. U prvom slučaju, riječ je o siromahu u fizičkoj i zdravstvenoj snazi da privređuje, a ovaj se prepustio ibadetima, nije dozvoljeno dati zekjat zato jer je njegov ibadet dobrovoljan, a zanemario je obavezu rada i privređivanja koja mu je farz. U drugom slučaju, kada je riječ o studentu, sposobnom za rad, takvom licu je dozvoljeno dati zekjat jer je njegovo učenje na korist i dobro ukupne muslimanske zajednice, tj. države. U slučaju da putem zekjata on ne bi bio stipendiran, plaćena školarina i sl., bio bi prisiljen da traži posao što bi se odrazilo na njegov studij, a u konačnici, na štetu šire zajednice.

---

5 Abu Dawud, *Sunan*, br. hadisa 1319; Aḥmad, *Musnad*, br. hadisa 17291.

I na kraju, istaknimo još jednu napomenu koja je vrlo značajna kod procjene da li neko lice ispunjava uvjete i ima pravo da dobije, odnosno da mu se da zekjat. Pravnici su istakli niz uvjeta, od kojih smo neke i spomenuli, jer se zekjat u nekim situacijama ne može dati "na lijepo oči" ili samo na osnovu činjenice da se traži. U nekim situacijama davalac zekjata ili njegov prikupljač i distributer (al-'āmil) zadovoljiti samo će se činjenicom da se traži, kao npr. u situaciji ako im se obrati siromah ili nevolnjik, a riječ je o staroj osobi, djete, odnosno bolesniku koji zbog bolesti nije u stanju da radi ili nađe posao, što znači - lica čije je stanje očigledno. Međutim, u drugim situacijama će se od takvih tražiti dodatni dokaz, argument (al-bayyinah) kojim bi potkrijepili svoje navode. Tako, recimo, ako se zna da dotični ima imetka, ali on kaže da je u međuvremenu osiromašio, kao recimo trgovac koji je bankrotirao pa se prezadužio, ili ako siromah ili nevolnjik kaže da ima i porodicu te da mu treba i za njihovo izdržavanje, treba da donese dokaze da je porodičan, ili da je musliman zapao u dug koji nije sam u stanju da vrati, također, mora to stanje dokazati, pa tek na osnovu dokaza, a ne samo na osnovu njegove izjave, dodijelit će mu se zekjat. U situaciji kada siromah nema posla ili ga nije u stanju naći, dozvoljeno mu je dodijeliti zekjat. Ako se u toj situaciji radi o iznemoglu starcu, djetetu ili bolesniku, od njih se ne traži dokazivanje stanja, ali ako se radi o siromahu sposobnom za rad, pravnici se razilaze pa se, prema nekima, traži i njegova zakletva.<sup>6</sup> Ova procjena mora biti sagledana u cjelini, jer se može desiti da musliman ima i kuću i neki posao, ali i pored toga, nije u stanju da zadovolji osnovne potrebe.

#### *Kategorije lica koje polažu pravo na korištenje zekjata*

1. U prvu kategoriju sljedstveno kur'anskoj odredbi spadaju siromasi (*al-fuqarā'*). Među ulemom postoje mezhebska razilaženja o pitanju definiranja pojma fukara i miskin. Ovo razilaženje ogleda se u pitanju koja od ove dvije kategorije je ugroženija ili koja ima

---

6 V.: Dr. Yusuf Al-Qarađawī, *Fiqh al-zakah*, 583-585.

nešto od imovine. Prema hanefijskoj i malikijskoj pravnoj školi, siromasi – fukara' su lica koja posjeduju nešto imovine, tj. posjeduju nešto manje od nisaba, ali im to nije dovoljno da zadovolje svoje potrebe.

2. Bijednici (al-miskin) su, prema ovim dvjema školama, lica koja su u imovinskom smislu u daleko lošijem položaju od prethodne kategorije. Riječ je o licima koja nemaju imovine ili posjeduju nešto, ali to ne prelazi polovinu njihovih potreba.

Šafijska i hanbelijska pravna škola smatraju da je obrnuta situacija te da su siromasi ti koji su u lošoj situaciji, a da miskini posjeduju ipak nešto imovine koja im nije dovoljna. Prema njima, fukara' su lica koja nemaju imovine ili ne zarađuju, odnosno rade ali im primanja ne zadovoljavaju polovinu potreba, njihove lične, ali i onih za čije su izdržavanje direktno odgovorni, dok su miskini lica koja shodno imovnom stanju i radu, zadovoljavaju minimum potreba, ali im sredstva kojima raspolažu nisu dovoljna.

U argumentaciji svojih stavova sve se pravne škole pozivaju prije svega na jezičko tumačenje ovih pojmoveva, ali i njihovu upotrebu u ajetu. Šafije i hanbelije, recimo, u argumentaciji svoga stava ističu da je prva spomenuta kategorija u ajetu fukara, a potom miskini, a uobičajeno je u jeziku, u ovakvom navođenju, početi sa ugrozenijom kategorijom. Druge dvije pravne škole smatraju da sam pojam miskin (beskućnik) ukazuje na količinu njegove neimaštine, jer takvo lice stanuje gdje može, odnosno, kako i sama riječ kaže, nema stalnog mjesta stanovanja, što je daleko teža situacija neimaštine.

Međutim, ovo su pravnička razmimoilaženja u definiranju ovih pojmoveva koja u konačnici ne mijenjaju situaciju vezanu za davanje zekjata ovim kategorijama, bez obzira za koje mezhebsko tumačenje i argumentaciju se opredijelimo. Iz ovih stavova jasno se vidi, da ni jedna od ovih kategorija ne posjeduje nisab ili, ako ga i posjeduje, to mu nije dovoljno da zadovolji osnovne potrebe, te su, stoga, takva lica socijalni problem države i zajednice, koga muslimani pojedinačno i kolektivno trebaju rješavati.

Potrebno je naglasiti da kod ove, kao i kod ostalih, kategorija vrlo važnu zadaću ima vlast. Putem raznih socijalnih ustanova,

biroa za rad i sl. država raspolaže informacijama koji njeni građani spadaju u ove kategorije. Na taj način ostvaruje se nekoliko ciljeva. Tako, recimo, zekjat ne ide u ruke samo onih lica koji su transparentni u svome traženju, a zanemaruju se drugi koji se možda stide da se obrate za dodjelu zekjata. Zatim, uspostavlja se pravilna raspodjela zekjata ovim kategorijama; tako su sva lica koja spadaju u ove kategorije obuhvaćena distribucijom, a ne samo neki, čime se pokušava ostvariti materijalna pravda unutar muslimanske zajednice ili države i pravilno postupanje prema njenim članovima ili građanima. Slijedeći cilj jeste da se spriječi mogućnost manipulacije ili "bogaćenja pojedinaca siromaha" na osnovu dobivenog zekjata. Na kraju, čuva se čast i dostojanstvo muslimana koji iz raznih razloga ne traži da mu se dodijeli zekjat, a spada u jednu od navedenih kategorija. Na taj način, vlast u cjelini ostvaruje svoju zadaću i ispunjava obavezu distribucije zekjata bijednicima i nevoljnicima na dobro ovih kategorija, ali i lica koja daju zekjat.

3. I onima koji ga sakupljaju tj. ovlaštenim licima koji prikupljaju zekjat. Prikupljači zekjata, između ostalog trebaju biti pravedni, upućeni u propise zekjata, da znaju koja imovina podliježe zekjatu, u kojem omjeru, da znaju proračunati vrijednost zekjata, propise o dijeljenju zekjata, da o tome vode urednu evidenciju i da čuvaju preuzeti imetak. Naravno, omogućen im je rad jedino ako su od nadležne vlasti ovlašteni da taj posao urade.

S druge strane, ova kategorija ukazuje na vrlo bitnu značajku koja se u ovom slučaju tiče zekjata, a to je da nadležna islamska vlast, imenujući prikupljače zekjata i dajući im ovlaštenja, ujedno brine i vodi ukupnu akciju i da je ona odgovorna za organiziranje i provođenje cjelokupne akcije izvršavanja ove obaveze. Akcija se ogleda u određivanju monetarne vrijednosti zlata i srebra radi nisaba, edukaciji muslimana o pitanjima zekjata, kako je to radio Muham-med, alejhi's-selam, šaljući ashabe u razne dijelove muslimanskog svijeta, nadgledanju njihovog rada, pa do prikupljanja zekjata i njegove najadekvatnije distribucije. Islamska vlast je ujedno odgovorna i da sankcionira ona lica koja izbjegavaju obavezu davanja zekjata, a vlast jeste ta koja sankcionиše.

O ovom važnom segmentu akcije prikupljanja i distribucije zekjata, od kojih umnogome zavisi sam ishod akcije, raspravljalo se na trećem kongresu održanom pod pokroviteljstvom kuvajtske organizacije Beju'z-zekjat<sup>7</sup>. Na kongresu su date određene preporuke, s obzirom na činjenicu da danas djeluju različite organizacije, društva i komisije koje se bave prikupljanjem i distribucijom zekjata. U zaključku kongresa postavljeni su određeni uvjeti vezani za obavljanje ovih poslova:

Uposlenici za prikupljanje zekjata trebaju biti imenovani od strane države. Prikupljač zekjata treba da je musliman, muškarac, povjerljiv, te da praktično poznaje propise zekjata. Kao pomoćno osoblje mogu se uposlitи specijalisti različitih struka, kao što su radnici na kompjuterima, skladištari i sl.

Prikupljača zekjata treba platiti iz dijela prikupljenog zekjata, čak i ako on nije siromašan, s tim da se vodi računa da njihove plaće i upraviteljski troškovi na prelaze 12,5% od ukupno prikupljenog zekjata. Treba voditi računa da se uposli onoliki broj prikupljača zekjata koliko je nužno. Najbolje rješenje je da prikupljači zekjata budu plaćeni od strane države kako bi se dalo više zekta ostalim kategorijama korisnika zekjata.

Prikupljačima zekjata zabranjeno je da u tom svojstvu primaju poklone ili darove u bilo kakvom obliku.

Institucije i administracije koje se bave prikupljanjem i distribucijom zekjata treba da budu opremljene svim potrebnim sredstvima za rad, opremom i namještajem čija se nabavka finansira iz prikupljenih sredstava zekjata, izuzev ako se finansiraju na neki

7 Kuvajtska Beju'z-zekjat (Bayt al-zakah al-Kuwayti) ili Kuća zekjata je zvanična nezavisna organizacija u Kuvajtu. Ustanovljena je 1982. g. i prva je te vrste u arapskom svijetu koja se pored prikupljanja i distribucije zekjata bavi i izavačkom djelatnošću, informisanjem i izdavanjem fetvi o zekjatu, kao i izradom studija u cilju izvršenja svoje misije. Djelatnost Beju'z-zekjata nije određena samo na prostor Kuvajta, nego ona djeluje kroz različite vidove pomoći i izvan države u cijelom Sviljetu. Na taj način, ova organizacija predstavlja vrijedan primjer drugim organizacijama i islamskim državama u organiziranju i sprovodenju ove dužnosti. Za svoj rad odgovorna je nadležnom ministarstvu Kuvajta. V.:<http://zakat.al-islam.com/def/default.asp?l=eng&filename=def/desc/item7/item1/desc> 29. 04. 2002.

drugi način, kao što su donacije i pokloni ili ih finansira vlast, uz uvjet da su ta sredstva direktno vezana za prikupljanje i distribuciju zekjata.

Tijelo koje je imenovalo komitete za prikupljanje zekjata vrši ujedno i nadzor njihova rada pozivajući se na praksu Božijeg Poslanika, alejhi's-selam, nadzora nad prikupljačima zekjata. Lica koja rade ovaj posao snose punu odgovornost za prikupljena sredstva zekjata i odgovaraju za eventualnu štetu.

U svome radu sa davaocima i licima koja primaju zekjat prikupljači treba da se odnose u skladu sa islamskim učenjem i edebom, šireći znanje o važnosti, značaju i ciljevima davanje zekjata u muslimanskom društvu i zajednici.<sup>8</sup>

4. I da se srca ljudi pridobiju. Zekjat se, prema tome može dati onim muslimanima koji su kolebljivi u svome prihvatanju islama, tj. onima koji su tek prihvatili islam pa im se zekjatom pomaže u savladavanju teškoća novog načina i stila života. U ovu kategoriju spadaju uglednici u narodu te bi se njihovim prihvatanjem islama i ostali poveli za njima, kao i lica koja mogu utjecati na poboljšanje stanja muslimana u pojedinim društvima.

U klasičnoj literaturi zabilježene su mnogobrojne rasprave o tome da li je ova kategorija dokinuta. Zagovornici ove teze pozivaju se na fetvu Omara, radijallahu anhu, koji nije dao dvojici ljudi zekjat iz ove kategorije, a dobijali su ga u vrijeme Božijeg Poslanika, alejhi's-selam. Omer, radijallahu anhu, donio je ovu zabranu uz obrazloženje da su ti ljudi dobivali zekjat kad je islam bio "slab", a muslimana malo. Allah, dželle šanuhu, izmijenio je situaciju te je islam "ojačao" a muslimani su postali mnogobrojni.

Ovo tumačenje hanefijski pravnici su prihvatili kao konačno i trajno te su smatrali da je ova kategorija bila važeća samo u prvo vrijeme islama i da je potom dokinuta. Ovakav stav je, naravno, našao odraza u literaturi pa je interesantno spomenuti da, recimo, pisci poznatih hanefijskih djela *El-Hidaje* i *Multeke* uopće ne navode ovu kategoriju primalaca zekjata u poglavljima u kojima govore o ovom pitanju. Druge pravne škole - a to je mišljenje

8 V.:<http://zakat.al-islam.com/def/default.asp?l=arb&filename=feqh/desc/it...desc> 29. 04. 2002.

većine uleme smatraju da ova kategorija nije važila samo u prvo vrijeme islama nego je ona trajna. Davanje zekjata licima iz ove kategorije nadležna islamska vlast vrši na osnovu procjene stanja, potreba, ukupne situacije, pa ako postoje razlozi reaktiviranja davanja u ovu svrhu, zekjat će biti usmјeren i ovoj kategoriji. Islamska vlast jeste nadležna da izvrši procjenu u koju kategoriju i u kojem obimu će usmjeriti davanje zekjata. Prema tome, u vrijeme Omera, radijallahu anhu, i njegovih nasljednika situacija se izmjenila nabolje i nije bilo potrebe za usmjeravanjem zekjata ovoj kategoriji. Kasnije je stanje postalo drugačije, kako nas literatura informiše, te je ponovo reaktivirano davanje zekjata u ovu svrhu.

Prema današnjem shvatanju, usmjeravanje zekjata u ovu svrhu od bitne je važnosti s obzirom na činjenicu da su muslimani, čak i u muslimanskim sredinama, izloženi djelovanju raznih misionarskih zajednica i grupa koje raspolažu znatnim materijalnim sredstvima, čime pridobijaju simpatizere i nove članove i iz reda muslimana. Zbog toga je usmjeravanje zekjata u ovu kategoriju danas izuzetno značajno.

5. I za oslobođenje robova. Prema stavu većine pravnika, riječ je ovdje o posebnoj vrsti robova poznatih pod imenom mukateb – oni koji svoje ropstvo iskupljuju ispunjenjem obaveza iz ugovora o slobodi potписанog sa njegovim gospodarom, odnosno, rob koji je potpisao ugovor o kupovini svoje slobode. Uvjet je da je mukateb musliman i da svoju obaveznu, koja se sastoji od prikupljanja određene visine novčanih sredstava, imetka ili vrijednosti, nije u stanju sam da prikupi. Malikijski pravnici se izdvajaju sa stavom da se pod pojmom al-riqab misli na običnog roba, jer se pod ovim pojmom spomenutim u ajetu razumije obični rob, a ne precizira posebna vrsta. Naime, da je Allah, dželle šanuhu, imao namjeru, kažu malikije, precizirati posebnu vrstu roba, to bi i učinio, i dodaju da se mukateb također može podvesti pod kategoriju prezaduženih, pa čemu onda njegovo isticanje?

Međutim, razlog što su se ostale pravne škole opredijelile za mukateba jeste sasvim logičan. Naime, jedino je ova vrsta roba u mogućnosti da se oslobodi, tj. sloboda običnog roba zavisi od htijenja njegova vlasnika.

Jedan dio islamskih pravnika ističe da danas ne postoje robovi niti taj oblik društvenih odnosa te je ova kategorija korisnika zekjata danas nepostojeća.<sup>9</sup> Kao argument navode činjenicu da je danas takav društveni odnos zabranjen i sankcioniran državnim aktima.

Sa ovakvim stavom se ne slaže jedan dio današnje uleme smatrajući da robovi ne postoje u klasičnom smislu, ali je takav oblik zarobljavanja ili limitiranja ljudskih sloboda i dan-danas prisutan. Dovoljno je spomenuti da je ovaj pojam danas vrlo frekventan i upotrebljava se u različitim kontekstima, a odražava stanje kršenja osnovnih ljudskih prava i sloboda.

Ovi šeriatski pravnici naročito apostrofiraju stanje ratnih zarobljenika. Potrebno je naglasiti da je i prije, ali i poslije Objave rat bio jedan od načina sticanja imovine u koju su putem ratnog plijena uključivani i zarobljenici. Kao takvi, zarobljavanjem su gubili slobodu i postajali robovi.

Ovim ajetom vidno je istaknut stav islama prema ropstvu. Oslobođenje roba ropstva u islamu se ne vrši samo davanjem zekjata u tu svrhu, već se to, shodno kur'anskim ajetima, smatra činom dobrote i islamske čestitosti i vidom zahvalnosti Svemućem Allahu, dželle šanuhu,<sup>10</sup> odnosno, pravno njegovo oslobođenje je oblik otkupa ili iskupa ( al-kafārah) za počinjene grijehe, kao što su: ubistvo iz nehata, krivokletstvo, predislamski oblik prijekida bračnih obaveza bez razvoda braka, tj. davanja slobode ženi ( al-zihār) i sl.<sup>11</sup>

S obzirom na naše nedavno iskustvo i agresiju, kada su mnogi muslimani, kako borci, tako i civili bivali zarobljeni i odvođeni u razne logore, gdje su bili izloženi raznim oblicima mučenja i ponižavanja, tumačenje da u ovu kategoriju spadaju i ratni zarobljenici nam se, pozivajući se na analogiju ( al-qiyās), čini odabranijim. Forma u odnosu na klasično robovanje je izmijenjena, ali ne i njegova suština. Mnoge familije zarobljenih bile su izložene raznim ucjenama i prinudene prikupljati sredstva da oslobode i izvuku svoje bliže iz ovih logora. Životi ovih muslimana su bili u

9 Dr. Wahbah Al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-islāmiyyah wa adillatuh*, t. II, str. 783.

10 Al-Baqarah, 177; Al-Balad, 12-13.

11 Al-Nisa', 92; Al-Ma'idah, 89; Al-Mugadalah, 3.

opasnosti, a spašavanje života muslimana je obaveza cjelokupne zajednice.

6. I ljudima dugom savladanim. Riječ je o muslimanu koji se zaduži i, ne izbjegavajući svoju obavezu vraćanja duga, nije u stanju vratiti taj dug. Isti je slučaj i za muslimana koji se javi kao povjerenik da će dužnik vratiti dug pa dospije u situaciju da sam nije u mogućnosti vratiti dug za dužnika. Prezaduženi ima mogućnost, odnosno pravno mu je dozvoljeno da traži pomoć, a bogatim da mu daju svoj zekjat u visini njegova duga, kako bi mu povratili ekonomsku nezavisnost.

Takvim licima je dozvoljeno dati i primiti zekjat iako su bogati. Božiji Poslanik, alejhi's-selam, kaže: "Bogatom nije dozvoljeno dati zekjat osim u pet slučajeva: borcu na Božijem Putu, onima koji prikupljaju zekjat, prezaduženim, čovjeku koji ga kupi svojim imetkom (od siromaha koji ga je kao zekjat dobio - prim. a.), i bogatašu koji ima komšiju miskina, pa ovaj miskin zekjat koji je dobio pokloni komšiji bogatašu."<sup>12</sup>

7. I borcima na Putu Allahovom. Sva ulema na prvom mjestu, a klasična gotovo isključivo, shvata ovu sintagmu *fi sebilillah* u značenju davanju zekjata borcima i ratnicima na Allahovom Putu, za njihovu opskrbu, opremu i ostale troškove borbe. Prema prethodnom hadisu, zekjat se može dati i borcu (al-mudžāhid) koji je i bogat, jer je njegov odlazak u borbu opća korist i interes svih muslimana u očuvanju vjere, dostojanstva muslimana, teritorija i sl.

Pred kasnije pravnike, a naročito, rekli bismo, u prošlom stoljeću, u svjetlu izmjenjenih društvenih odnosa i konstelacije snaga postavilo se pitanje šireg, općenitijeg shvatanja ove sintagme. Veliki broj današnjih pravnika smatra da se pod ovom sintagmom misli na pomaganje svakog oblika borbe za dobrobit muslimana, borba znanjem, borba protiv asimilacije i vesternizacije

---

12 Iako većina pravnika dozvoljavaju ovaj vid kupovine navedenom pod četvrtom stavkom, smatraju je pravno pokušenom, dok imam-i Malik kaže da je ta kupoprodaja ništavna.

V.: Al-Imām Abu Sulaymān Ḥamād b. Muḥammad Al-Ḥatabi, *Ma'ālim al-sunan* ū źarḥ Sunan Abi Dawud, Dār al-kutub al-'ilmīyyah, II, Bejrut, 1996, 55.

muslimanskih društava, podizanja višeg standarda u muslimanskom svijetu i sl.

Kod ovoga pitanja javlja se niz poteškoća od kojih ovdje ukazujemo na samo jednu. Tako, recimo, dr. Seid Ramadan Buti (Sa'īd Ramadan al-Buti) u raspravi na simpoziju Islamske pravne akademije u Džedi (Organizacija islamske konferencije), održanom 6-11. 2. 1988, posvećenoj mogućnosti davanja zekjata za Fond islamske solidarnosti (Şandūq al-tađāmun al-islāmiyy),<sup>13</sup> ističe da se sa ovim proširenim značenjem ustvari uvodi deveta kategorija koja nije spomenuta u šezdesetom ajetu sure Al-Tawbah. Dr. Buti ističe da se pod sintagmom *fī sebilillah* može podvesti gotovo svih sedam ostalih kategorija korisnika zekjata, ali ih je Zakonodavac naveo ovako svaku ponaosob s očitim razlogom. U pojam na Putu Allahovu ulazi davanje zekjata i fukari i miskinima, i prikupljačima, i prezaduženim i dalje, ali isticanjem ove sintagme ističe se ujedno i njena posebnost i različitost u odnosu na svaku od ostalih sedam kategorija.<sup>14</sup>

Uvažavajući ovakvo razumijevanje, pravnici koji se zalažu za općenitije tumačenje ove kategorije nastoje kod davanja fetvi i ukupnog razumijevanja, ove kategorije da uvođenje novih slučajeva (izgradnja islamskih centara i sl.), vezuju za pojam borbe, tj. očuvanja islamskog učenja, identiteta i digniteta muslimana.

---

13 Fond Islamske solidarnosti osnovan je 1974. godine sa ciljem pružanja pomoći muslimanima u muslimanskim i nemuslimanskim sredinama gdje su muslimani manjina, podizanja njihovog ukupnog životnog, vjerskog, kulturnog i društvenog standarda i digniteta. Cilj Fonda je pružanje pomoći za izgradnju islamskih centara, bolnica, škola tamo gdje za tim muslimani imaju potrebu, pomaganje muslimanskim zajednicama i društвima izloženim prirodnim nepogodama da ih što prije i lakše saniraju. Ovaj Fond potpomaže svaki oblik razvoja i širenja islamskog učenja u i izvan muslimanskog svijeta; osniva islamske visokoobrazovne institucije, pomaže naučne projekte za koje postoji potreba; djeluje i radi među islamskom omladinom i organizira razne seminare iz različitih oblasti za koje se ustanovi potreba.

V.: *Maġallaḥ Maġma'ah al-fiqh al-islāmī*, Al-Dawrah al-rābi'ah, IV/I, 1988, Džeda, 524-526 i 554-556.

14 V.: Isto, 652-653.

Ovo pitanje je dakako, zbog svoje aktualnosti i važnosti tretirano na različitim nivoima. Tako je, izdvajamo, na zasjedanju Islamske fikhske akademije u Mekki tretirano pitanje, postavljeno od strane Ambasade Pakistana, o distribuciji zekjata. Pitanjem je konkre-tizirano značenje kur'anske sintagme *fi sebilillah*: da li se odnosi samo na borce ili ima opće značenje, finansiranja projekata u opću korist muslimana, kao što su gradnja javnih dobara, džamija, mostova, školovanja muallima, vjerskih učitelja i pripremanja dajia i sl.

Nakon razmatranja pitanja registrirane su dvije interpretacije ili tumačenja ove sintagme:

Većina uleme smatra da se pod ovom sintagmom isključivo misli na pomaganje boraca na Allahovom Putu.

Drugi dio uleme smatra da ovu sintagmu treba tumačiti u širem značenju te da se zekjat pod ovom sintagmom može utrošiti u podizanju općih dobara, kao npr. ulaganje zekjata u izgradnju puteva, mostova, islamskih centara, bolnica, znači svih javnih interesa u cilju poboljšanja života muslimana, kao i spremanje vjerskih učitelja, dajia i pružanja pomoći u njihovome radu. Ovaj stav su zastupali rijetki alimi iz prvih generacija, dok kod većine današnje uleme ima prednost u odnosu na prethodni stav.

Nakon detaljnog razmatranja na osmoj sesiji ove Akademije prihvaćen je ovaj drugi stav. Međutim, nije se došlo do jednoglasnog rješenje, jer je stav Akademije podržan od većine članova, ali ne i manjeg broja sudionika rasprave koji su i dalje ostali pri stavu da je ova sintagma isključivo vezana za oružanu borbu. U zaključcima stoji:

Drugo mišljenje podržava dio islamskih pravnika i on je saglasan sa drugim kur'anskim ajetima, kao što je: "Onima koji dijele imetke svoje na Allahovu Putu, a potom to što podijele ne poprate prigovorom, niti uvredom, pripada nagrada njihova kod Gospodara njihova!"<sup>15</sup> Također, ovaj stav se oslanja i na hadise Božijeg Poslanika, alejhi's-selam, u kojima sintagma *fi sebilillah* ima šire značenje, poput hadisa koga bilježi Ebu Davud da je neki

---

15 Al-Baqarah, 262.

čovjek dao svoju devu *fi sebilillah*, pa kada je njegova žena htjela da ide na hadž, Poslanik, alejhi's-selam, joj je rekao: "Uzjaši tu devu, jer je hadž *fi sebilillah!*" U zaključku se dalje kaže:

Imajući u vidu da je cilj oružane borbe širenje islama, taj isti cilj se ne postiže samo oružanom borbom nego i misijskim djelovanjem, pozivanjem u islam, obrazovanjem, pomaganjem, podržavanjem vjeroučitelja i daija shodno hadisu koga bilježe Ahmed i En-Nesai, a El-Hakim ga drži sahib hadisom u kome Božiji Poslanik, alejhi's-selam, kaže: " Borite se protiv mušrika imecima vašim, životima vašim i jezicima vašim!"<sup>16</sup>

S obzirom da se ateisti, Jevreji, kršćani i drugi danas bore protiv islama i u tu svrhu imaju materijalnu i svaku drugu podršku, muslimani se, također, moraju sa njima sučeliti njihovim sredstvima.

S obzirom na činjenicu da u današnjim islamskim državama postoje ministarstva odbrane, kao državni organi finansirani od strane države, u istim tim državama njihovim osnovnim aktima nije predviđeno, postojanje neke daijske, misionarske institucije ili njenog pomaganja.

S obzirom na sve izloženo Akademija je apsolutnom većinom donijela zaključak da pod pojmom *fi sebilillah* ulaze i daije, vjeroučitelji, kao i sve ono što im je potrebno za njihovu zadaću.<sup>17</sup>

Međutim, i jedan i drugi stav za koji su se opredjeljivali i opredjeljuju pravnici u tumačenju ove sintagme zaslužuje dodatna objašnjenja. Ono što je evidentno, bez obzira na različita tumačenja, jeste da su i prvi i kasniji pravnici ovu sintagmu vezali za borbu. I kada se prihvati stav da je riječ o oružanoj borbi, to ne znači da je svaka oružana borba takve suštine da se može dati zekjat u njenu finansiranje. Ratovi se vode sa različitim namjerama i ciljevima. Pokretači su raznovrsni od pojedinaca, preko samostalnih grupa, do država. S druge strane, neki su oslobođilački, drugi, pak, osvajački. U svim tim ratovima, bez obzira da li u njima učestvovali i

16 Ahmad, *Musnad*, br. hadisa 12097.

17 <http://zakat.al-islam.com/def/default.asp?l=eng&filename=Quest/desc/item6/item1/desc2> 25. 04. 2002.

muslimani ili vođeni na muslimanskoj teritoriji, ne može se samo na osnovu ove dvije činjenice izgraditi sud da se zekjat može davati u te svrhe. Povijest bilježi ratove čiji idejni nositelji nisu muslimani, ili ako jesu, ne čine to u ime slobode islama, nego i ume ateizma i inih izama. Stoga je, kako kaže dr. Jusuf el-Karadavi, zabranjeno dati i jednu paru zekjata u svrhu borbe protiv tiranije da bi zasjeli drugi tirani!

Prihvatići stav da se sredstva zekjata mogu dati u općekorisne muslimanske projekte, također, treba biti shvaćeno u kontekstu osnovnog značenja ove sintagme. Izgradnja škole je svakako pohvalno djelo u islamu, jer je riječ o širenju znanja i učenosti tako naglašenoj vrijednosti islamskog učenja. Međutim, ne mogu se sredstva zekjata iz ove kategorije usmjeriti u izgradnju ili održavanje škole ako već postojeće škole daju sasvim adekvatno islamsko obrazovanje. Ali, ako je sistem obrazovanja sekularistički izgradnja, finansiranje i održavanje vjerske škole spada u najveći oblik borbe (al-ğihād al-a'ẓam), jer je potreba za takvom školom i kadrom nužna za očuvanje islamskog identiteta.<sup>18</sup>

---

18 Ovaj rad nema namjeru da tretira pitanja prikupljanja zekjata kod nas za potrebe obrazovnih zavoda Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, ali osjećamo potrebu da ovdje ukažemo da je ovakvo tumačenje,iza koga je slijedila konkretna akcija, omogućilo, u vremenu vladavine agresivnog komunizma, opstanak i rad Gazi Husrev-begove medrese i otvaranje Fakulteta islamskih nauka i ženskog odjeljenja ove medrese, odnosno, rad, misiju i zadaću IZ-e. Neupitno je šta je to značilo i znači za opstanak muslimana u vjerskom i biološkom smislu na ovim prostorima.

Iako je akcija prikupljanja zekjata za obrazovne zavode IZ krenula poslije tumačenja i pisanja Huseina Đoze na tu temu, krajem šezdesetih godina prošlog stoljeća, bitno je ukazati da su se takve ideje na bosanskom jeziku mogle pročitati dosta ranije, odnosno, dvadesetih godina prošlog stoljeća. Kao vjerni čitatelji El-Menara i uredno prateći savremena idejna kretanja u muslimanskom svijetu naši alimi su bili upoznati sa afirmacijom proširenom tumačenja sintagme fi sebilillah. Prema našim saznanjima među prvim na bosanskom jeziku ove ideje su plasirali reisu'l-ulema Džemaludin Čaušević i Abdulah Bušatlić.

Vidi: Enes Karić i Mujo Demirović, *Reis Džemaludin Čaušević*, t. II, Ljiljan, 2002, Sarajevo, str. 405; Hafiz Abdulah Bušatlić, *Pet islamskih obvezatnih dužnosti*, Gajret, 1928, str. 44; *Zekjat i sadekat ul-fitr*, *Islamske obaveze*, Vrhovno islamsko starješinstvo SFRJ, Sarajevo, 1976.

Naravno, procjena društvene, političke i ekonomске situacije je domen u kojem glavnu riječ može imati samo islamska vlast, koja se, po vlastitoj definiciji, oslanja na tumačenje mudžtehida i pravnika. Nadalje, na osnovu tumačenja ove uleme, određivanje prioriteta u akciji zekjata je u nadležnosti vlasti, s obzirom da je riječ o općem interesu muslimana. Tako se može desiti da jedno tumačenje odgovara potrebama muslimana jedne države, ali ne i u drugoj državi gdje muslimani žive u sasvim drugačijoj situaciji, odnosno, da odgovara jednoj generaciji, ali ne i drugoj. Stoga je procjena nadležne vlasti od krucijalnog značaja.

Isto je sa podizanjem islamskih centara, finansiranjem islamskih informativnih novina tamo gdje jedva rade ili za kojima postoji stvarna potreba, a riječ je o novini ili novinama koje će informirati muslimane i ukazivati na razne oblike propagande bjelosvjetskih političkih centara kojih su muslimani izloženi, odnosno obrazovati muslimane i druge o islamu.<sup>19</sup>

8. I putniku – namjerniku. Osma kategorija korisnika zekjata su putnici čija namjera putovanja nije u suprotnosti sa islamskim učenjem. Ovdje je riječ i o osobi koja je imućna, ali se u trenutku našla bez sredstava, pa se novcem zekjata finansira njegovo putovanje kako bi što prije došao do svoga imetka. Iako se, doduše jako rijetko, među ulemom može naći onih koji smatraju da je ova kategorija bila važeća dok se nisu razvili savremeni načini komunikacije, prenošenja sredstava i razvijene različite mogućnosti bankovnih usluga, ogromna većina pravnika smatra da se pod ovu kategoriju mogu podvesti mnoge druge kategorije lica. Tako se, npr., navode oni koji imaju imovinu, ali ne raspolažu njom, kao što je danas slučaj sa mnogobrojnim štedišama koji od svoje štednje faktički imaju samo štednu knjižicu, a do pohranjenog novaca je pitanje da li će ikada doći. U istom su stanju i mnogi muhadžiri koji su samo zato što kažu da im je Gospodar Allah protjerani i ostali bez igdje ičega, a napustili su svoja imanja i svoja dobra. U ovu kategoriju navode pravnici i one koji hoće da idu na put za opće dobro islama i muslimana, ali nemaju sredstava, kao što su, recimo,

---

19 V. dr. Al-Qaradawi, nav. dj., 660 –666.

studenti i sl. Pored hanefijskih i šafijskih pravnika koji su pojedinačno istakli dvije prethodne kategorije korisnika zekjata hanbelije kažu da se pod pojmom putnika – namjernika mogu podvesti i ulični prosvjaci, jer su oni na putu, a treba ih pomoći da se sklone sa njega i skrase.

### *Zaključak*

Kategorije lica koje imaju pravo na zekjat taksativno su nabrojane u Kur'anu. Da bi zekjat kao vjerska obaveza bio u potpunosti ispunjen nužno je posvetiti maksimalnu pažnju pitanju koja lica spadaju u određenu kategoriju, odnosno - ko konkretno može biti uživalac zekjata. Shodno izloženom vidjeli smo da korisnici zekjata mogu biti i fizička i pravna lica, tj. institucije.

Instrumentarijem zekjata nastoje se riješiti neki trajni socijalni problemi, ali i neka teška materijalna stanja u koja su određena lica trenutno zapala, kao, recimo, dužnik ili putnik. Zekjatom se, s druge strane, mogu finansirati i određeni općekorisni islamski projekti, prije svih, borba za očuvanje islama i muslimana, njihovog fizičkog bića, ali i identiteta i vjere.

U procjeni situacije pravnici individualno ali i kroz rad raznih Akademija i instituta pokušavaju iznaći najbolje tumačenje konkretnog problema. Danas u muslimanskem svijetu postoji niz organizacija koje se bave pitanjem zekjata. Nekima od njih poput Beju'z-zekjat iz Kuvajta, to je osnovno pitanje, dok drugima prikupljanje i distribucija zekjata predstavlja samo jedan dio aktivnosti i poslovanja.

Ono što je evidentno kada se govori pojedinačno o svakoj kategoriji jeste to da nadležna islamska vlast ima maksimalnu obavezu i potpunu odgovornost kada je riječ o akciji prikupljanja i distribucije zekjata. Odgovornost je svakako i na ulemi koja je dužna ponuditi islamskoj vlasti adekvatno tumačenje. To znači da islamska vlast tu odgovornost ne crpi samo na osnovu posjedovanja vlasti nego na osnovu činjenice da prihvata tumačenje uleme, tj. mudžtehida i pravnika, što bi se trebalo razumjeti iz pojma islamska

vlast. Shodno tome, njena procjena ima ili - bi trebala imati - odlučujuću ulogu u određivanju prioriteta, vođenju cjelokupne akcije i sl.

Mustafa HASANI, M. A.

*Summary*

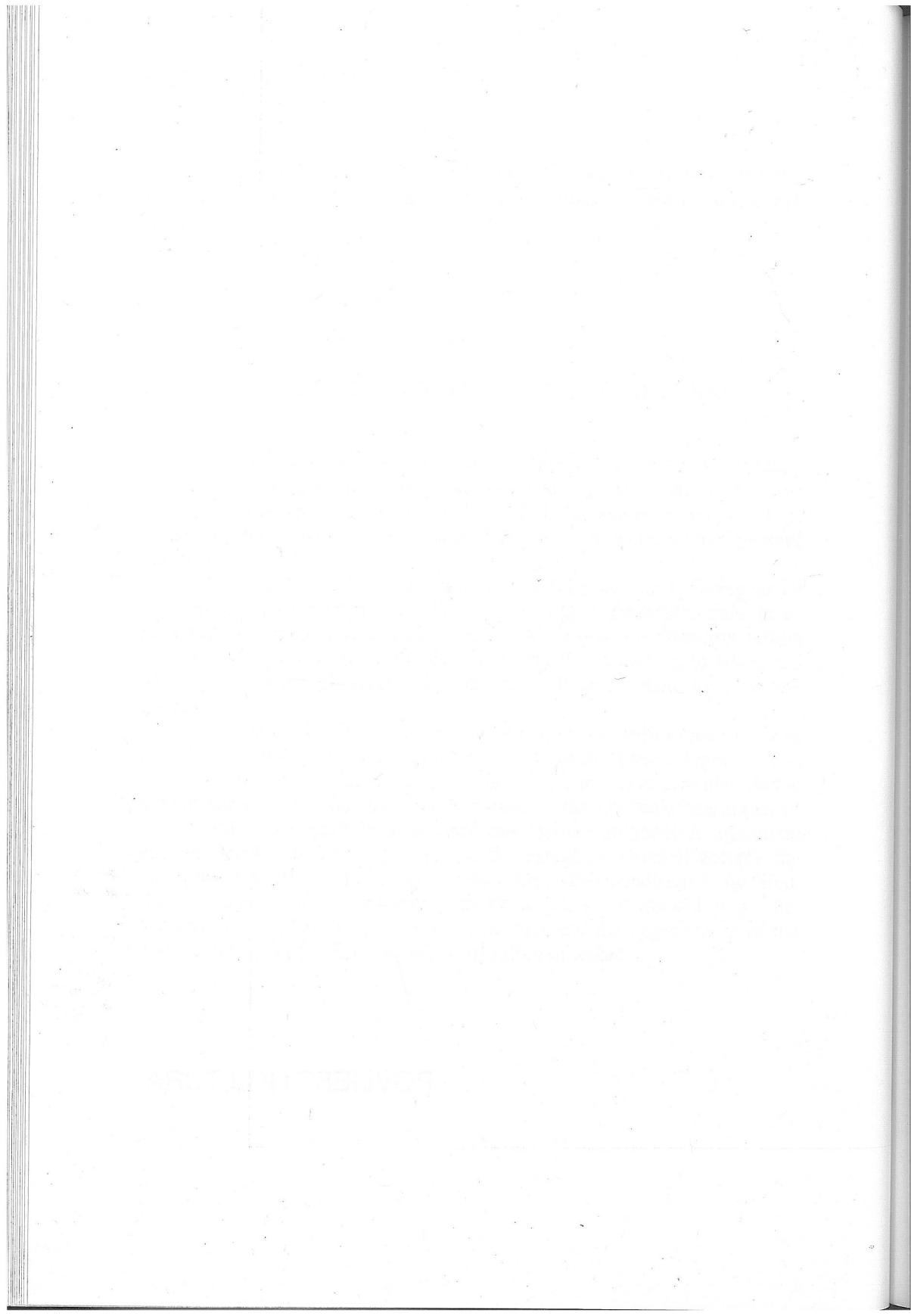
CATEGORIES OF THE RECIPIENTS OF ZAKAH

Categories of people eligible to receive *zakah* are specifically enlisted in the Qur'an. This essay has tried to enunciate with some precision all types of people who may lawfully be counted into each of the categories. We have seen that *zakah* may be given to individual persons and institutions.

The institution of *zakah* is meant for solving certain enduring social problems (e.g., poverty) as well as some urgent financial crises (e.g., indebtedness, traveler costs). *Zakah* may also be used for financing certain Islamic projects of general interest, especially the protection of Islam and Muslims, of their physical existence, as well as of their identity and religion.

It is the responsibility of the respective Islamic authorities to ensure that *zakah* is duly collected and distributed to each of the categories. The responsibility of Muslim scholars, on the other hand, is to provide Islamic authorities with an adequate interpretation of the Qur'anic categories of the recipients of *zakah*. It is assumed that Islamic authority is legitimate and entitled to collect *zakah* only to the extent to which it accepts the opinions of Muslim scholars and jurists. Once that condition is fulfilled, the assessment of the Islamic authorities plays (or should play) the decisive role in the identification of priorities and the organization of the whole operation of collection and distribution of *zakah*.

**POVIJEST I KULTURA**



## STANOVNICI SOFE POSLANIKOVE DŽAMIJE - EHLU'S-SUFFE

Mr. Ahmet ALIBAŠIĆ, viši asistent

### *Sažetak*

Tema ovoga rada jesu Stanovnici sofe Poslanikove džamije u Medini (*Ehlu's-suffe*). On na temelju različite literature rekonstruira socijalni, duhovni i intelektualni život te skupine ashaba. Autor nakon ispitivanja različitih teza o naravi ove institucije zaljučuje da je neutemeljeno govoriti o Sofi Poslanikove džamije kao o školi. Sofa je primarno bila socijalna ustanova dok je Poslanikova džamija bila prva obrazovna institucija rane muslimanske zajednice.

Ovaj se rad bavi relativno slabo istraženom historijom grupe Poslanikovih, a.s., drugova koji su živjeli na sofi njegove džamije (*ehlu's-suffe*) otprilike od druge polovine 2. g. po Hidžri pa do njegove, a.s., smrti 10 g. po H. ili čak i duže. Rad ima dva cilja: da da precizan pregled historije Sofe na temelju dostupnih historijskih izvora i da pokuša odgovoriti na pitanje o eventualnoj obrazovnoj ulozi ove institucije u ranoj islamskoj povijesti i ulozi njenih stanovnika u oblikovanju islamske znanstvene tradicije. S obzirom da je socijalni značaj ove ustanove očigledan, to on neće biti posebno ni razmatran.

Motiv za ovo istraživanje jesu tvrdnje koje je iznio dr. Muhammed Hamidullah o Sofi kao ranoj obrazovnoj instituciji u

islamu<sup>1</sup> u čemu ga slijede i neki mlađi autori poput dr. Alparslana Acikgenca i koji na toj tvrdnji izvode druge dalekosežne zaključke.<sup>2</sup> Polazeći od toga da je kontraproduktivno svako učitavanje u islamsku historiju i njeno nekritičko glorificiranje, odlučili smo se za preispitivanje ove tvrdnje. Vjerujemo da će čitalac nakon ovoga rada kao nikada prije imati sve relevantne podatke na jednom mjestu da bi sam mogao donijeti obaviješten sud o naznačenoj dilemi.

Počet ćemo sa kratkim pregledom literature o Stanovnicima sofe, a potom ćemo govoriti o društvenoj pozadini koja je dovela do osnivanja Sofe kao društvene ustanove. Usljedit će potom historija Sofe, statistika o njenim stanovnicima i detaljan opis njihovog svakodnevnog života, što bi nam trebalo pomoći da odgovorimo na pitanje o mjestu Sofe u ranoj intelektualnoj povijesti islama.

### *Izvori na temu Stanovnika sofe*

Cilj ovoga dijela rada je pregled radova o Stanovnicima sofe i diskreditacija sumnji koje je potakao William Montgomery Watt u svome članku o Stanovnicima sofe u *The Encyclopedia of Islam* o autentičnosti, kako on kaže, ‘legende’ o Stanovnicima sofe.

### *Kur'an i njegovi komentari*

Različiti komentatori Kur'ana smatraju da je nekoliko ajeta objavljeno o Stanovnicima sofe. Nakon detaljnog ispitivanja ovih tvrdnji dr. Ekrem el-'Umeri je utvrdio da samo jedan ajet (i to vjerovatno indirektno) referira na Stanovnike sofe. Ukratko ćemo rezimirati rezultate njegovog istraživanja.

Ajet 1 - “A dijeli se siromasima koji su se predali Allahovu putu a zaradu na Zemlji sticati ne mogu! Neznalice misle da su

---

1 Muhammed Hamidullah, “Educational System in the Time of the Prophet”, *Islamic Culture*, 13 (1939), 48-59. Koristim priliku da zahvalim kolegi mr. Zuhdiji Hasanoviću na čitanju rada i korisnim sugestijama.

2 V. njegovo djelo *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 82-85.

takvi bogati jer su skromni! A ti ćeš ih po vanjštini poznati, kad od svijeta prose – svijetu ne dosađuju. A što od dobra podijelite, Allah doista za to zna!” (El-Bekare, 2: 273).

Ibn Sa‘d spominje predaju koja seže do Ibn Ka‘ba el-Kurezija koji je rekao: “Oni (siromašni) su Stanovnici sofe...” Et-Taberi također bilježi predaje od Mudžahida i Es-Suddija o tome da je ovaj ajet objavljen o siromašnim muhadžirima (fukarau'l-muhadžirin) u Medini, i, koliko nam je poznato, niko nije doveo u pitanje ove izvještaje.<sup>3</sup>

Ajet 2 - “A kada bi Allah dao opskrbu robovima Svojim u izobilju, oni bi se na Zemlji osilili, stoga Allah s mjerom daje koliko On hoće! On je doista o Svojim robovima obaviješten i vidi sve” (Eš-Šura, 42: 27).<sup>4</sup>

Et-Taberi i Ebu Nu‘ajm bilježe od ‘Amra ibn Harisa da je ovaj ajet objavljen o Stanovnicima sofe. Ebu Nu‘ajm ne komentariše ovu predaju i pomalo je čudno prihvata iako to – na određen način – znači osudu Stanovnika sofe. Kao i u mnogo drugih slučajeva, za njim se poveo Es-Sehavi. Činjenica je, međutim, da je ovaj ajet bio objavljen u Mekki. te se, prema tome, ne može odnositi na Stanovnike sofe.<sup>5</sup>

Ajeti 3-4 - “I ne odgoni od sebe one koji se Gospodaru svome mole jutrom i večerom, za naklonosti Njegovom čeznući! Ti njihov račun nećeš sviđati, a ni oni račun tvoj neće sviđati. I, ako bi ih odgonio, ti bi tad silnik bio” (El-En‘am, 6: 52); i “Strpljiv budi sa onima koji mole jutrom i večerom svoga Gospodara, želeći

3 Muhammed ibn Sa‘d (u. 230H), *Et-Tabekatu'l-kubra*, engleski prijevod S. Moinul Haq (Karachi: Historical Society, 1972), 1: 301; Ebu Dža‘fer Muhammed ibn Džerir et-Taberi (u. 310H), Džami‘u'l-bejan ‘an te'vil aji’-l-Kur'an (Bejrut: Daru'l-fikr, 1984), 3: 96; Akram al ‘Umari, Madinan Society at the Time of the Prophet (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992), 94-95; Ekrem Dijau'd-din el-‘Umeri, Es-Siretu'n-nebevijjetu's-sahiha (Medina: Merkez buhusi'sunneti ve's-sire, 1991), 269.

4 U radu smo koristili prijevod Kur'ana od prof. dr. Enesa Karića.

5 Ebu Nu‘ajm Ahmed ibn ‘Abdullah el-Asbehani (u. 430H), *Hiljetu'l-evlija* (b.m.: Daru'l-fikr, b.d.), 338; Et-Taberi, Ibid., 25:30; Muhammed ibn ‘Abdurrahman es-Sehavi (u. 912H), “Rudžhanu'l-keffe fi bajani nuhbetin min ahbari ehli's-suffe” (rukopis), 3; El-‘Umeri, *Es-Sire*, 268-9; Al ‘Umari, *Madinan Society*, 94.

naklonost Njegovu, i s njih ne skidaj svojih očiju u želji za uresom života ovosvjetskoga, niti slijedi onoga čije smo srce da Nas spominje nemarnim učinili Mi, i koji strast svoju slijedi i čije je djelo od Istine daleko!” (El-Kehf, 18: 28).

Ebu Nu‘ajm, El-Gazali i Es-Sehavi navode predaje koje kažu da su ova dva ajeta objavljeni o Stanovnicima sofe. Es-Sehavi je bio svjestan slabosti u ovim predajama jer su Ibn Tejmijje i kasnije Ibn Kesir, koje on citira, zanijekali mogućnost da su ovi ajeti objavljeni posebno o Stanovnicima sofe iz jednostavnoga razloga što su objavljeni u Mekki.<sup>6</sup>

Ajet 5 - “Niti (ima) prigovora onima koji su ti došli da im jahalice nađeš, pa im ti reče: “Ja vam jahalice naći ne mogu!” Pa se oni tad okrenuše suznih očiju, tužni što nisu u stanju da sredstva posjeduju” (Et-Tevbe, 9: 92).

Ebu Nu‘ajm kaže da je ovaj ajet objavljen o Stanovnicima sofe. Međutim, predaje koje nalazimo kod Et-Taberija i Ibn Kesira ne potvrđuju takve tvrdnje jer izričito kažu da su ljudi koji su došli Poslaniku, a.s., (njih sedam) bili iz plemena Benu Mazine.<sup>7</sup>

Dakle, postoji dovoljno dokaza samo da je 273. ajet sure El-Bekare objavljen o Stanovnicima sofe. Međutim, zahvaljujući upravo postojanju razlika o povodima objave ovih ajeta, izvještaje o Stanovnicima sofe moguće je naći u mnogim komentarima Kur'ana uključujući Et-Taberijev *Džam'u'l-bejan*, Ibn Kesirov *Tefsiru'l-Kur'ani'l-'azim*, Zamahšerijev *El-Keššaf*<sup>8</sup> i dr.

6 Ebu Hamid Muhammed ibn Muhammed el-Gazali, *Ihjau 'ulumi'd-din*, 5 tomova (Egipat: El-Mektebetu't-tidžarijet'l-kubra, b.d.), 4: 196; Ebu Nu‘ajm, *Hil'je*, 344-6; Es-Sehavi, “Rudžhan”, 19-22; ‘Imaduddin Isma‘il ibn Kesir (u. 774 H), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-'azim*, 4 toma (Beirut: Daru'l-kutubi'l-'ilmijje, b.d.), 2: 135-6, 3: 81-82; Et-Taberi, *Džam'u'l-bejan*, 7: 200-2001, 15: 234-7, Al 'Umari, *Madinan Society*, 95; El-'Umeri, *Es-Sire*, 269.

7 Ebu Nu‘ajm, *Hil'je*, 371-72; Muhammed Hasen el-Himsi, *Kur'an Kerim: Tefsir ve bejan ma 'Esbabi'n-nuzul li's-Sujuti ma 'feharis kamile li'l-mevadi' ve'l-elfaz* (Damask: Daru'r-rešid, b.d.), 260; Et-Taberi, *Džam'u'l-bejan*, 10: 212-3; Ibn Kesir, *Tefsir*, 2: 382-3; Al 'Umari, *Madinan Society*, 95; Idem, *Es-Sire*, 269-70.

8 Ebu'l-Kasim Džarullah Mahmud ibn 'Umer ez-Zemahšeri (u. 538H), *El-Keššaf 'an hakaik gavamidi't-tenzil ve 'ujuni'l-ekavil fi vuđuhı't-te'vil*, 4 toma, obrada Muhammed 'Abdusselam Šahin (Beirut: Daru'l-kutubi'l-'ilmijje, 1995), 1: 313.

### *Hadiske zbirke*

Vijesti o Stanovnicima sofe nalaze se u gotovo svim zbirkama hadisa. Uza sve autore šest najpriznatijih zbirki hadisa (*el-kutubu's-sitte*) čiji su autori umrli između 256. i 303. g., izvještaje o Stanovnicima sofe bilježe i Ahmed ibn Hanbel (u. 240H) u svome *Musnedu*, El-Hakim (u. 405H) u *El-Mustedreku*, Ibn Hibban (u. 354H) u svome *Sahihu*, El-'Adeni (u. 243H) u *Musnedu*, El-Humejdi (u. 488H) također u *Musnedu*, te Ed-Darekutni (u. 385H) i Et-Taberani (u. 360H).<sup>9</sup> Interesantno je da u mnogo starijem *Muvetta'u imam-i Malika ibn Enesa* (u. 179H) nema vijesti o njima.

Pored zbirki hadisa, biografski rječnici koji donose ocjenu ravija (*el-džerhu ve't-ta'dil*) također spominju Stanovnike sofe a posebno višetomni rječnici *Kitabu'l-džerhi ve't-ta'dil* Ibn Ebi Hatima er-Razija (u. 327H)<sup>10</sup>, *El-Isabe fi temjizi's-sahabe* Ibn Hadžera el-'Askalanija (u. 852H)<sup>11</sup> i *Sijeru a'lami'n-nubela'* Šemsuddina Muhammeda ez-Zehebija (u. 748H).<sup>12</sup>

### *Historijska i sufiska djela*

Najstarije poznato historijsko djelo koje spominje Stanovnike sofe je *Et-Tabekatu'l-kubra* Muhammeda ibn Sa'da (u. 230H). Ibn Sa'd je većinu informacija preuzeo iz izgubljene knjige svoga učitelja El-Vakidija (u. 207H) pod nazivom *Et-Tabekat*.<sup>13</sup> Njegovim stopama je kasnije išao Halifa ibn Hajyat (u. 240H) u svome *Et-Tarihu*<sup>14</sup> i onda Ebu Nu'ajm el-Asbehani (u. 430H), koji je u svome *Hil'jetu'l-evlija'u* Stanovnicima sofe posvetio jedno dugo poglavlje.<sup>15</sup> On se u potpunosti oslanjao na izgubljeno djelo

9 Es-Sehavi, "Rudžhan", passim; Al 'Umari, *Madinan Society*, 155-56.

10 (Hajderabad: Da'iretu'l-me'arifi'l-'uthmanije, 1952-56).

11 Šihabuddin Ibn Hadžer el-'Askalani, *El-Isabe fi temjizi's-sahabe*, 8 tomova, obrada 'Ali ibn Muhammed el-Bedževi (Kairo: Daru'n-nehda, 1971), 6: 550; Al 'Umari, *Madinan Society*, 88, 155.

12 25 tomova (Bejrut: Mu'essesetu'r-risale, 1955), 2: 590-595.

13 Al 'Umari, *Madinan Society*, 95.

14 Djelo je objavljeno uz komentar dr. El-'Umerija (Nedžef: Al-Adab Press, 1967).

15 Ebu Nu'ajm, *Hilje*, 1: 337-85 i 2: 1-34.

Es-Selemija *Tarihu ehli's-suffe*.<sup>16</sup> Dr. El-'Umeri navodi da se podaci o ovoj skupini ashaba mogu naći i u 'Ujunu'l-asar fi fununi'l-mezagi ve's-šema'ili ve's-sijer Ebu'l-Fetha Muhammeda ibn Sejjidinasa (u. 734H), a prema Es-Sehaviju, El-Hakim ih spominje u svome *El-Ikliku*.<sup>17</sup> Nuruddin 'Ali ibn 'Abdullah es-Semhudi (u. 911H) posvetio im je jedno poglavje u svome *Vefa'u'l-vefa fi ahbari dari'l-Mustafa*.<sup>18</sup> Stanovnike sofe spominju i El-Hudžviri (u. 465H) u *Kešfu'l-mahdžubu*,<sup>19</sup> El-Gazali u *Ihja'* 'ulumi'd-dinu i Es-Sejjid Murteda u *Ithafu's-sade*.<sup>20</sup>

### *Djela posvećena isključivo Stanovnicima sofe*

Prema dosadašnjim pouzdanim historiografskim saznanjima, najstarije djelo posvećeno isključivo Stanovnicima sofe napisao je 'Abdurrahman Muhammed ibnu'l-Husejni es-Selemi (u. 142H) pod nazivom *Tarihu ehli's-suffe*<sup>21</sup>. Nažalost, ovo djelo je izgubljeno, ali je većina njegova sadržaja sačuvana u Ebu Nu'ajmovom *Hil'jetu'l-evlija'u*.

Prema Es-Sehaviju, i Ebu 'Abdullah el-Hakim je napisao posebno djelo o Stanovnicima sofe, kao i Ebu Se'id ibnu'l-'Arebi (u. 349H).<sup>22</sup> U toku pripreme ovoga rada nismo naišli ni na kakve druge informacije o ova dva djela. Tekijuddin ibn Tejmijje (u. 728H) napisao je polemičko djelo o Stanovnicima sofe u kome je pokušao diskreditirati određene sufiske tvrdnje o njima. Zbog svoje polemičke naravi ovo djelo ne pomaže puno u rekonstrukciji

16 Al 'Umari, *Madinan Society*, 96.

17 Es-Sehavi, "Rudžhan", 28.

18 Obrada Muhammed M. 'Abdulhamid, 3 toma (Bejrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmijje, 1955), 2: 453-58.

19 Hudžviri, *Raskrivanje velova* (Sarajevo: Press Orient International, b.d.), 92-93. Hudžviri veli da je u svom djelu *Minhadžu'd-din* šire govorio o svakom od ovih ashaba.

20 Muhammed ibn Muhammed el-Husejni Murteda, *Ithafu's-sadeti'l-muttekin bi šerhi Ihja'* 'ulumi'd-din, 10 tomova (b.m.: Daru'l-fikr, b.d.), 9: 277-8.

21 Es-Sehavi, "Rudžhan", 28; Al 'Umari, *Madinan Society*, 95-96.

22 Es-Sehavi, "Rudžhan", 28; Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 2: 25.

istorije Sofe.<sup>23</sup> Es-Sehavi se koristio ovim djelom u svome još neobjavljenom *Rudžhanu*. Dr. El-'Umeri kaže da je Tekijjuddin es-Subki (u. 756H) napisao *Tuhfē fi'l-kelam 'ala ehli's-suffe*, ali ne govori ništa o sudbini ove knjige.<sup>24</sup> Konačno, Šemsuddin Muhammed ibn 'Abdurrahman es-Sehavi je napisao "Rudžhanu'l-kiffe fi dejani nubzeti min ahbari ehli's-suffe".<sup>25</sup> Rukopis ima 85 strana. Autor je, kao što je poznato, autoritet u hadisu (hafiz) i njegovo djelo sadrži gotovo sve podatke koje je moguće pronaći u hadiskim zbirkama i Ebu Nu'ajmovom *Hiljetu*, na koga se mnogo oslanjao, pa i sadržajno na njega mnogo liči. Es-Sehavi je konsultirao i Ibn Tejmijjev naprijed spomenuti traktat. Nakon elokventnog uvoda u kome je pohvalio zahide, sufije i evlije, on govori o odjeći, hrani broju i dnevnom životu Stanovnika sofe. Zatim diskutira o ajetima koji su navodno objavljeni o njima i spominje djela napisana posebno o njima. Najveći dio djela, oko dvije trećine, posvetio je biografijama Stanovnika sofe na isti način na koji je to učinio i Ebu Nu'ajm, ali po striktnom alfabetском redoslijedu. On spominje ukupno 104 imena i 15 nadimaka (*kunje*). Međutim, Es-Sehavi tvrdi da neki od spomenutih ashaba i nisu bili stanovnici Sofe.

23 Ibn Tejmijje, "Risale fi ehli's-suffe" u *Medžmu' min resa' il ve'l-mesa'il*, 5 tomova (Bejrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmijje, 1983), 1: 32-74. Ovaj traktat je objavljen i u *Medžmu'atu'l-fetava el-kubra*, 37 tomova (Rijad: b.d., 1398H), 10: 37-81. Konačno objavljen je i posebno pod nazivom *Ehlu's-suffe ve ahvaluhum*, obrada Medždi Fethi es-Sejjid (Tanta: Daru's-sahabe li't-turas, 1990). Mi ćemo se pozivati na ovo zadnje djelo.

24 Al 'Umari, *Madinan Society*, 96.

25 Zahvalan sam profesoru Lejsu Su'udu Džasimu sa Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji koji mi je omogućio da koristim rukopis ovoga djela koje on priprema za štampu. Rukopis datira iz 900. g. po Hidžri i na njemu stoji da je prepisan iz autografa a pohranjen je u Institutu za naučne studije i oživljavanje islamske baštine Univerziteta Ummu'l-kura u Mekki. Nažalost, sa dostupne nam kopije nije moguće pročitati broj rukopisa koji je ustvari mikrofilm rukopisa iz neke druge biblioteke. El-'Umeri kaže da se drugi primjerak ovoga djela nalazi u Mektebetu'l-džem'iijjeti'l-asijevijke u Kalkuti, 1321-f do 1341. Kopija tog rukopisa nalazi se u Biblioteci Filozofskog fakulteta Univerziteta kralja 'Abdulaziza u Džeddi (El-'Umeri, Es-Sire, 271).

### *Drugi izvori*

Stanovnike sofe spominju i Džemaluddin Muhammed ibn Mukerrem Ibn Menzur (u. 711H) u *Lisanu'l-'arebu*,<sup>26</sup> Ebu 'Abdullah Jakut el-Hamevi (u. 622H) u *Mu'džemu'l-buldanu*,<sup>27</sup> Mustafa ibn 'Abdullah Hadž Halifa u *Kešfu'z-zununu*,<sup>28</sup> Ibn Dževzi (u. 597H) u *Telbisu'l-iblisu*<sup>29</sup> i Serradž u *Kitabu'l-lumme'*.<sup>30</sup>

### *Savremena djela*

Najznačajniji savremeni napisi o ovoj temi su:

1. W. M. Watt, "Ahl al-Suffah" u *Encyclopedia of Islam*, novo izd. (Laiden: E. J. Brill, 1986), 1: 266-7;
2. Sami Mekki el-'Ani, *Divan Ka'b ibn Malik* (Bagdad: El-Me'arif Press, 1966);
3. Ekrem D. el-'Umeri, *Buhus fī tarihi's-sunneti'l-mušerrefe* (Bagdad: El-Iršad Press, 1986);
4. Muhammed Hamidullah, "Educational System in the Time of the Prophet", *Islamic Culture*, 13 (1939), 48-59;
5. Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 82-85.

Iz dosada rečenog vidi se da najraniji izvještaji o Stanovnicima sofe potječu iz prve polovine drugoga hidžretskog stoljeća te da i najpouzdaniji izvori donose vijesti o njima. Bilo bi arogantno nakon svih ovih izvora tvrditi da su Stanovnici sofe samo legenda. Čini se da samo mržnja, zavist i zloba mogu objasniti nespremnost profesora Watta da prihvati izvještaje o Stanovnicima sofe kao autentične.

26 15 tomova (Bejrut, Dar Sadir, 1956), 9: 195.

27 Šest tomova sa komentarom Wustenfelda (Leipzig: b.d., 1866-1870).

28 Dva toma uz komentar Muhammeda Š. Jeltekaja i Rif'ata B. el-Kilsija (Istanbul: El-Behijje Press, 1941).

29 Džemaluddin Ebu'l-Feredž 'Abdurrahman ibnu'l-Dževzi, *Telbisu'l-iblis* (Bejrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmije, 1983), 184-85.

30 Obrada Nicholsonova (b.m.: b.d.), 132.

### *Historijska pozadina*

Ubrzo nakon što su se Poslanik i prvi muhadžiri naselili u Medinu postalo je jasno da ensarije neće moći, uprkos svim njihovim naporima i nesebičnosti, zbrinuti svu novoprstiglu braću i sestre iz Mekke. Samo iz Mekke stiglo je oko sto muslimana. Mnogi su stigli iz drugih dijelova Arabije jer je hidžra bila lična obaveza svakog muslimana i muslimanke do oslobođanja Mekke. Sama Medina nije bila osobito bogat grad. Uz to, mnogi njeni stanovnici nisu postali muslimani. Staviše, muslimani iz Mekke nisu bili vični poljoprivrednim vještinama potrebnim za opstanak u Medini. S druge strane, nisu se odmah mogli početi baviti trgovinom jer su svu svoju imovinu ostavili iza sebe u Mekki. Konačno, Medina je bila krajnje odredište mnogih delegacija iz svih krajeva Arabije koje su željele ostati neko vrijeme u Medini kako bi se podučili islamu od Poslanika. Ilustracije radi, muslimanskoj zajednici u Medini je trebalo sedam mjeseci da izgradi stalni dom za Poslanika i njegovu porodicu.

Čini se da su u početku svi muhadžiri privremeno bili smješteni u kućama ensarija. Međutim, to je bilo samo privremeno rješenje. Prilika za trajno rješenje ukazala se kada je promijenjena kibla od Jerusalema ka Mekki (tj. od sjevera na jug). Svi historičari se ne slažu oko tačnog datuma ove promjene. Izvještaji govore da se to moglo desiti između desetog i dvadeset četvrtog mjeseca po Hidžri. El-Buhari bilježi izvještaje prema kojima se to desilo šesnaest ili sedamnaest mjeseci nakon Hidžre, sa čim se slaže većina drugih izvještaja.<sup>31</sup>

Kao rezultat ove promjene prednji zid džamije (okrenut sjeveru) postao je stražnji zid. Poslanik je naredio da se prostor iza tog zida natkrije nakon čega je taj dio postao poznat kao suffe (veranda, sofa). Ubrzo nakon toga ova veranda je postala sklonište za većinu onih koji nisu imali svoje kuće u Medini. Ne znamo pouzdano koliko osoba je Sofa mogla primiti, ali se procjenjuje da

---

31 Es-Semhudi, *Vefa'*, 1: 362-64.

je to moglo biti tri-četiri stotine ljudi s obzirom da je Poslanik, a.s., jednom prilikom pozvao oko tri stotine ashaba na svadbu koja se održala na Sofi mada su neki od pozvanih sjedili u obližnjim sobama Poslanikovih žena, a da se drugom prilikom na njoj zateklo oko 400 ljudi.<sup>32</sup> Prema Es-Semhudiju, prvobitne dimenziije džamije su bile 70 x 60 aršina (otprilike 35 x 30 metara).<sup>33</sup> Dakle, dužina Sofe je mogla biti nekih 30 metara, ali nismo sigurni koliko je bila široka.

O konačnoj sudbini Sofe, nažalost, nema mnogo podataka. Sve što znamo jeste da su neki od njenih stanovnika ostali na njoj do Poslanikove smrti.<sup>34</sup> Kasnije su neki postali guverneri ('Abdullah ibn Mes'ud), drugi su poginuli kao šehidi (El-Bera' ibn Malik, Zejd ibn el-Hattab i dr.), dok su ostali našli stalni smještaj.<sup>35</sup> Prema Es-Semhudiju, Ibn Džubejr u svome Putopisu (*Er-Rihle*) spominje kuću na kraju Kubba'a za koju kaže da su je neko vrijeme nastanjivali neki stanovnici sofe kao što su Selman el-Farisi i 'Ammar ibn Jaser. Ova se, međutim, Ibn Džubejrova opservacija smatra fikcijom ili iluzijom (*vehm*). Es-Semhudi nudi i drugo objašnjenje po kome su neki od Stanovnika sofe uistinu kasnije preselili u tu kuću koja je potom postala poznata po njima.<sup>36</sup> Mislimo ipak da je ova historijska zabilješka nedovoljna za izvlačenje bilo kakvog zaključka o sudbini institucije kakva je bila Sofa. Naime, mnogo više znamo o kasnijim pojedinačnim historijama Stanovnika sofe nego što znamo o instituciji kao takvoj.

### *Socijalna struktura Stanovnika sofe*

Tri su vrste ljudi nastanile sofu Poslanikove džamije. Prije svih to su bili muslimanski doseljenici u Medinu. Ustvari, sofa je po njima dobila i ime (*suffetu'l-muhadžirin*).<sup>37</sup> Drugu skupinu su činili

32 Muslim ibn el-Hadždžadž, *Sahih*, 11 tomova, ur. Hazim Muhammed et al (Kairo: Daru-l-hadis, 1994), 5: 246.

33 Es-Semhudi, *Vefa'*, 1: 340-59.

34 Ebu Nu'ajim, *Hil'je*, 1: 376.

35 Ez-Zehebi, *Sijeru a'lami'n-nubela'*, 2: 592-93.

36 Es-Semhudi, *Vefa'*, 2: 454; Al 'Umari, *The Madinan Society*, 1: 86.

37 Ebu Davud Sulejman ibn el-Ašžas, *Sunen*, ed. Muhammed Muhjiddin

gosti i izaslanici koji su došli primiti islam, kao Ebu Hurejre, na primjer. Oni su se nastanjivali na sofu samo kada nisu imali nikakve druge opcije.<sup>38</sup> Treću skupinu Stanovnika sofe činili su pojedinci iz reda ensarija (i bogatijih muhadžira) koji su željeli posvetiti dio svoga vremena ibadetu i zikru. Izvori spominju da su Ka'b ibn Malik, Hanzala ibn 'Amir el-Ensari, Haris ibn Nu'man i druge ensarije to činili.<sup>39</sup> Zbog njihovih različitih plemenskih pozadina, Poslanik, a.s., ih je uobičajavao zvati *el-evfad* (izmiješane skupine). Obrazlažući ovaj poslanički naziv dr. El-'Umeri navodi da je mogući razlog bio to što je svako od njih imao kožnu torbu (*vefda*), kao mali tobolac, u kojoj je čuvao hranu, mada smatra da je prvo objašnjenje vjerovatnije.<sup>40</sup>

Život Stanovnika sofe je bio prilično organiziran. Tako se kaže da su imali i svoga lidera ('*arif*). Ebu Hurejre, koji je islam primio i preselio u Medinu u 7. g. po Hidžri, bio je jedan od njihovih lidera.<sup>41</sup>

### *Broj i imena Stanovnika sofe*

Broj Stanovnika sofe je bitno varirao zavisno o delegacijama i strancima koji su navraćali. Kaže se da se u jednom trenutku na sofi zateklo oko 400 osoba mada je uobičajen broj bio oko sedamdeset.<sup>42</sup> Ne želimo ovdje prepisivati listu imena jer se ona može lako pronaći u *Hil'jetu'l-evlija'u*, ali želimo ukazati na neke greške koje smo uočili u dr. El-'Umerijevim knjigama *The Madinan Society at the Time of the Prophet* i *Es-Siretu'n-nebevijjetu's-sahiha*. Ovi propusti su posebno iznenađujući s obzirom na temeljitost dr. El-'Umerija i njegovu preciznost te činjenicu da je njegovo poglavlje o Stanovnicima sofe dobilo posebne pohvale.<sup>43</sup> Kontroverzni pasus je

---

žAbdulhamid (Bairut: El-Mektebetu'l-žasrije, b.d.) 4:37, hadis br. 4003.

38 Ahmed ibn Hanbel, Musned, 6 tomova. (Bejrut: Dar Sadir, b.d.) 3:487.; Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1:374.

39 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 356-57.

40 Al 'Umari, *The Madinan Society*, 87; Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 339.

41 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 376.

42 Watt, *Ibid.*

43 Vidi Uvod u *The Madinan Society* Khalida Yahyaa Blankinshipa.

sličan u oba djela pa ćemo citirati samo onaj iz *Madinan Society* gdje stoji:

Es-Semhudi navodi da je Ebu Nu‘ajm zabilježio njihova imena u *Hil’jetu’l-evlja’u* i da ih je bilo više od stotine.

Međutim, broj ljudi koje Ebu Nu‘ajm spominje je pedeset i dva pri čemu za pet njih tvrdi da nisu bili stanovnici Sofe. Ebu Nu‘ajm je jedini znanstvenik koji nam nudi listu imena Stanovnika sofe. On ih je prenio iz ranijeg izvora koga ne imenuje i vjerovatno se radi o Ebu ‘Abdurrahman es-Selemijevoj (u. 412 H) knjizi.<sup>44</sup>

Prema našim nalazima, ništa od toga nije tačno. Prvo, Es-Semhudi je, izgleda, u pravu. Broj Stanovnika sofe koje spominje Ebu Nu‘ajm jeste 97 i još drugih sedam za koje kaže da nisu od Stanovnika sofe. Drugo, Ebu Nu‘ajm nije jedini znanstvenik koji donosi njihova imena. To je učinio i Ebu Se‘id ibn el-‘Arebi od koga je Ebu Nu‘ajm preuzeo nekoliko imena u svojoj listi, što on eksplicitno i priznaje.<sup>45</sup> (On, istina, ne spominje naziv djela.) Pored njega to su još učinili i El-Hudžviri i Es-Sehavi. I konačno, Ebu Nu‘ajm jasno kaže da je većinu imena sa svoje liste preuzeo od Es-Selemija.<sup>46</sup>

Također je tačno da Ebu Nu‘ajm tvrdi da sedam (a ne pet) ljudi čija imena neki autori spominju među Stanovnicima sofe tamo ne pripadaju. To su: Evs ibn Evs es-Sekafi, Sabit ibn Ed-Dahhak, Sabit ibn Vedi‘a, Habib ibn Zejd, Hadždžadž ibn ‘Amr, Halid ibn Jezid (Ebu Ejjub el-Ensari) i Dukajk ibn Se‘id. Nisam, međutim, mogao naći gdje je zanijekao da je Sa‘d ibn Ebi Vekkas bio jedan od njih.<sup>47</sup> Objašnjenje koje nudi Ebu Nu‘ajm za ovu konfuziju oko imena jeste da je većina njih greškom uključena u listu iako su stvarno bili ili od Ehlu’l-kubbe ili Ehlu’l-Kufe.<sup>48</sup> Es-Sehavijeva lista se od Ebu Nu‘ajmove razlikuje samo u detaljima. On npr., striktno slijedi alfabetski redoslijed i spominje neke hadise koje prenose osobe spomenute na listi, a koje Ebu Nu‘ajm nije spomenuo.

44 Al ‘Umari, *Madinan Society*, 1: 88.

45 Ebu Nu‘ajm, *Hil’je*, 2: 25.

46 Ebu Nu‘ajm, *Hil’je*, 2: 27.

47 Ebu Nu‘ajm, *Hil’je*, 1: 355, 361, 357, 351, 368.

48 Ebu Nu‘ajm, *Hil’je*, 1: 347.

## Život Stanovnika sofe

Većina stanovnika Sofe bili su siromasi. Brojne predaje govore o njihovoј oskudnoј odjeći. Tako nijedan od njih nije imao punu odjeću. Kako ih odjeća koju su imali nije u cijelosti mogla pokriti, bilo ih je stid pojaviti se u javnosti. Sofa je bila otvoreno mjesto i njihova odjeća se brzo prljala, a znoj je činio da njihova koža izgleda prljava i prašnjava.<sup>49</sup>

Njihova se hrana sastojala uglavnom od datula koje im je obezbjeđivao Poslanik a kasnije i čitava zajednica ostavlјajući grane datula na konopcu koji je bio postavljen u džamiji. Mu'az ibn Džebel je čuvao te datule.<sup>50</sup> Stanovnici sofe su se znali žaliti Poslaniku na ovu jednoličnu hranu. Pohlepa i sebičnost, međutim, nisu nalazile puta do njihovih srca. Ebu Hurejre prenosi da, kada bi se okupili da jedu hurme, ako bi jedan uzeo dvije, rekao bi svome drugu: "Uzeo sam dvije datule, pa i ti uzmi dvije."<sup>51</sup>

Često su bili pozivani u Poslanikovu kuću i kuće bogatijih ashaba. Ponekad bi ih Poslanik podijelio između ostalih ashaba nakon jacije namaza kako bi mogli večerati. Sam Poslanik je bio vrlo osjetljiv na njihove potrebe. Kada bi do njega stigao zekjat, sadaka ili kakav poklon, poslao bi sve ili dio njima.<sup>52</sup> Jedne su prilike Poslaniku dovedeni ratni zarobljenici, pa ga je njegova kćerka, Fatima, r.a., zamolila da joj dodijeli jednoga kao slugu jer je bila umorna od brojnih obaveza. On joj je odgovorio: "Da ti dam slugu i ostavim Stanovnike sofe da pate od gladi?"<sup>53</sup> No, i pored sve ove brige ponekad nisu mogli naći dovoljno hrane pa su neki od njih padali u toku namaza zbog čega su beduini mislili da su poludili.<sup>54</sup>

49 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 341-42.

50 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 339, 374.

51 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 339-40.

52 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 341, 373-74; Ibn Sa'd, *Tabekat*, 301-302; Ebu 'Abdullah Muhammed el-Buhari, *Sahihu'l-Buhari* (Istanbul: El-Maktabetu'l-islamijje, 1897), 1:149-150.; Ibnu'l-Dževzi, *Telbis*, 185.

53 Ahmed, *Musned*, 1: 79, 106.

54 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 339, 378.

Ukratko, Stanovnici sofe su bili siromašni i u teškim vremenima su patili. Oni su, međutim, bili okruženi ljubavlju i brigom Poslanika, a.s., i svojih drugova, što je njihove živote činilo podnošljivim. Takva je situacija bila prije nego je Allah blagoslovio muslimane velikim bogatstvom.

### *Duhovni, vojni i intelektualni život Stanovnika sofe*

Upravo smo kazali nešto o prvoj karakteristici života Stanovnika sofe, odnosno o neimaštini i asketizmu. Ustvari, neimaština je bila razlog njihovoga boravka na sofi Poslanikove džamije. To nije bio njihov izbor. Oni su iščekivali i nadali se boljem životu.<sup>55</sup> To je jasno iz njihove slijedeće konverzacije sa Poslanikom. Vasile ibn el-Eska<sup>56</sup>, jedan od kasnije pridošlih stanara sofe, kazuje da ih je Poslanik jednoga dana pitao: "Šta mislite o sebi nakon mene kada ćete – siti hljeba i maslinova ulja – jesti svaku vrstu hrane, i imati svakovrsnu odjeću; hoće li vam biti bolje tada ili sada?" Odgovorili su: "Tada." "Ne," reče on, "sada vam je bolje."<sup>56</sup>

Međutim, kada su se već našli na Sofi, oni su se posvetili ibadetu, izučavanju islama i džihadu kada im se za njega ukazala prilika. Uobičavali su dugo ibadet činiti u džamiji, učiti Kur'an i činiti zikr.<sup>57</sup> Njihova posvećenost ibadetu nije ih sprečavala da se bore na Božijem putu. Mnogi od njih su učestvovali u borbama sa Poslanikom i nakon njega. Značajan broj njih su pali kao šehidi. Među onima koji su se borili na Bedru bili su i Safvan ibn Bejda<sup>58</sup>, Zejd ibn el-Hattab, Harim ibn Fatik el-Esedi, Hubejb ibn Jusuf, Salim ibn 'Umejr i Harise ibn en-Nu'man el-Ensari. Na Uhudu su poginuli Hanzala ibn Ebi 'Amir i 'Abdullah ibn 'Amr ibn 'Haram el-Ensari. Džu'ajl ibn Suraka, Huzejfe ibn Usejd i drugi su prisustvovali Hudejbiji. Na Hunejnu je Harise ibn en-Nu'man bio jedan od onih osamdeset ashaba koji nisu napustili bojno polje u najtežem trenutku. Selman Mevla Ebi Huzejfe i Zejd ibn el-Hattab su poginuli na Jemami, 'Ukaše ibn Muhsan el-Esedi na Buzahi, a

55 Ebu Nu'ajm tvrdi suprotno. Vidi *Hil'je*, 1:340.

56 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 2: 23.

57 Es-Sehavi, "Rudžhan", 103.

El-Bera' ibn Malik kod Tusteru. Ovo su samo primjeri Stanovnika sofe koji su učestvovali ili poginuli u džihadu.

Kada su intelektualne aktivnosti u pitanju, kaže se da se mnoštvo njih dešavalo na Sofi. Tamo je temeljito izučavan Kur'an. Neki su tamo naučili pisati, a jedan je 'Ubadeu ibn Es-Samitu poklonio luk jer je ovaj bio njegov učitelj.<sup>58</sup> Neki su postali stručnjaci u kur'anskim disciplinama ('Abdullah ibn Mes'ud i Mu'az Ebu Hulejme el-Kari), islamskom pravu (Ibn Mes'ud), Hadisu (Ebu Hurejre) ili nekoj oblasti Hadisa kao što su hadisi o neredima i smutnjama (*fiten*, Huzejfe). Drugi su postali namjesnici u vrijeme Poslanika i hulefa-i rašidina (Ebu Lubabe, Mus'ab ibn 'Umejr, 'Abdullah ibn Mes'ud, Ebu 'Ubejde 'Amir ibn el-Džerrah itd.).

### *Kakva institucija je bila Sofa?*

Iz onoga što smo dosad kazali nema sumnje u socijalnu narav Sofe. Ona je, zaista, bila socijalna ustanova. Ono što nas ovdje interesira jeste da li je ona bila i obrazovna institucija. Ideju o Sofi kao obrazovnoj instituciji prvi je, kako smo rekli, iznio dr. Muhammed Hamidullah i u tome ga podržavaju još neki istraživači. Nama se, pak, čini da je tvrdnja o Sofi kao ranoj školi u islamu neutemeljena iz slijedećih razloga.

1. Sofa nije bila namijenjena da bude škola ni u rudimentarnoj formi<sup>59</sup> i oni koji su tamo živjeli nisu imali izbora. To jasno kažu historičari i to je očito iz izjava onih koji su na njoj živjeli. Ni u jednom izvještaju muslimanskih historičara ne nalazimo bilo kakvoga traga Poslanikovoj namjeri da od Sofe načini školu. Naprotiv, svi klasični historičari o Sofi govore kao o socijalnoj ustanovi. S obzirom da su mnogi historičari imali sufiske sklonosti, oni obično tvrde da su Stanovnici sofe izabrali život asketizma i

58 Ebu Davud es-Sidžistani, *Sunen*, 3: 264. hadis br. 3416.; Ebu 'Abdullah Muhammed ibn Jezid Ibn Madže, *Sunen*, 2 toma. ur. Muhammed Fu'ad 'Abdulbaki (Bejrut: El-Mektebetu'l-Ilmijje, b.d.), 2:730, hadis br. 2157.; Ahmed, *Musned*, 5, 315.).

59 Es-Semhudi, *Vefā*, 2: 453.

siromaštva. Međutim, njihovi izvještaji o historiji Sofe i njenih stanovnika ih demantiraju. Kada bi gost u Medini našao nekoga kod koga bi se nastanio, kod njega bi i otišao. Samo kada nije imao druge opcije išao bi na Sofu.<sup>60</sup> čini se da se na Stanovnike sofe odnosi stara arapska poslovica “Mukrehun ehake la betalun!” (Tvoj brat nije heroj, već nema izbora!). Jedan od onih koji je sasvim jasan u ovom pitanju je Ibn el-Dževzi u svome *Telbisu'l-iblisu* gdje kaže: “Ti ljudi (Stanovnici sofe) su se u džamiji nastanili iz nužde. Oni su jeli sadaku i zekjat iz nužde. Kada je Allah dao da muslimani osvoje prostrane zemlje, oni su odbacili takav život i napustili su Sofu.”<sup>61</sup> Interesantno je ovdje spomenuti da su i neke žene (npr. Velide) i ljudi boravili u Poslanikovoј džamiji (ne na Sofi) također zbog siromaštva.<sup>62</sup> U kompleksu Poslanikove džamije postojala je i ženska sofa (*suffetu'n-nisa'*) o kojoj znamo vrlo malo.<sup>63</sup>

2. Onog momenta kada su dobili priliku da se negdje drugo nastane oni su to i učinili (u većini slučajeva nakon h. Omerove smrti). Ebu Hurejre je dobio kuću, oženio se sa Bint Gazvan i bio namjesnik u više navrata.<sup>64</sup> Ibn Mes'ud je bio imenovan namjesnikom Kufe, Ebu Derda' se nastanio u Damasku gdje je postavljen za kadiju.<sup>65</sup> ‘Ukbe se nastanio u Egiptu,<sup>66</sup> Talha ibn ‘Amr, ‘Amr ibn Taglib i Esma’ ibn Harise u Basri<sup>67</sup>, a Huzejfe i ‘Ammar u Kufi.<sup>68</sup> To što se većina njih nije oženila za Poslanikova života nije dokaz njihove predanosti nauci već siromaštva. Ibn Mes'ud<sup>69</sup>, Ebu Hurejre, Ebu Derda'<sup>70</sup> i Ebu Zerr, npr, poženili su se kada se njihovo materijalno stanje popravilo, a najmanje prva

60 Es-Sehavi, “Rudžhan”, 6.

61 Ibnu'l-Dževzi, *Telbis*, 185.

62 *Sahihu'l-Buhari*, 1: 113-4.

63 Ebu Davud, *Sunen*, 4:136, hadis br. 4386.; Ahmed en-Nesa'i, *Sunen* (Beirut: Daru ihja'i't-turasi'l-'arebi, b.d.), 8:77.

64 Ez-Zehebi, *Sijer*, 2: 592-3; Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 1: 379-80.

65 Zejnuddin Ahmed ibn 'Abdullatif ez-Zubejdi, Muhtesaru'l-Buhari: *Et-Tedžridu's-sarih li ehadisi'l-Džami'i's-sahih* (Beirut: Daru'n-nafa'is, 1992), 345.

66 Ebu Nu'ajm, *Hil'je*, 2: 8.

67 V. njihove biografije kod Ebu Nu'ajma i Es-Sehavija.

68 Ez-Zubejdi, *Muhtesaru'l-Buhari*, 345.

69 Žena mu se zvala Zejneb. V. Ez-Zubejdi, *Ibid.*, 171-2.

70 Ez-Zubejdi, *Ibid.*, 210.

dvojica su imala i djecu.<sup>71</sup> Opće je poznato da Poslanik i ashabi nisu živjeli u ekonomskom izobilju. Pretposljedna godina Poslanikova života prozvana je ‘amu’l-‘usr, teška godina. Kada je Bog blagoslovio muslimane bogatim zemljama, Sofa je izgubila svoju važnost i praktično je prestala postojati. Sofa je bila privremeno sklonište za beskućnike i goste<sup>72</sup>, kao i mjesto za duhovno uzdizanje i zikr za one koji su uobičavali provesti nekoliko dana na Sofi poput Ebu Zerra, ‘Abdullah ibn Unejsa, ‘Ukbe ibn ‘Amira, El-‘Abbasa, ‘Ukajla, El-Husejna, El-Hasena, ‘Abdullah ibn Dža’fera, Džurhud ibn Huvejlida i drugih.<sup>73</sup> Konačno, Sofa je služila i kao dom za siromašne studente škole smještene u Poslanikovoј džamiji.

3. S izuzetkom dva istaknutu ashaba između Stanovnika sofe (Ibn Mes’ud i Ebu Hurejre), oni nisu igrali neku značajniju ulogu u intelektualnoj historiji islama. ‘Abdullah ibn ‘Umer je samo povremeno navraćao na Sofu. Prema Es-Sehaviju, on je bio više vezan za Poslanikovu džamiju nego za Sofu.<sup>74</sup> Ustvari, većina ranih muslimanskih učenjaka obrazovana je u džamiji, uključujući i Stanovnike sofe.

Svakako nam nije namjera minimizirati intelektualno naslijede Stanovnika sofe. činjenica je, međutim, da većina njih nisu imali intelektualne sklonosti, dok mnogi ashabi koji su ostavili trajni pečat u intelektualnoj historiji islama (Ibn ‘Abbas, Enes, ‘A’še, Zejd ibn Sabit, itd.) nisu bili vezani za Sofu. Važnije od prethodne činjenice jeste da ova grupa ashaba nije imala neki posebni intelektualni identitet ili gledanje na islam i svijet a koji bi bio različit od gledanja ostalih ashaba i koji bi bio rezultat njihovog boravka na Sofi. Teško bi bilo dokazati da su oni imali ‘različitu koncepciju svijeta i čovjekove uloge u njemu’ kao što se ponekad tvrdi. Naprotiv, postojale su suštinske razlike između njih u tom

71 Ebu Nu‘ajm, *Hil'je*, 1: 379-80, 384.

72 Ibn Sa‘d, *Tabekat*, 1. 300-301.

73 Ebu Nu‘ajm, *Hil'je*, 2: 5, 8, 34. Neki ashabi poznati po asketizmu tamo su živjeli ili su često posjećivali Sofu dok su boravili u džamiji kao što su Ebu Derda’ i Ebu Zerr. Uobičajene teme njihovih studija i Poslanikovih lekcija njima su bili ajeti o Ahiretu, zadovoljstvu s onim što se ima i zuhdu. V. Ebu Nu‘ajm, *Hil'je*, 1: 357, 355, 366-67, itd.

74 Es-Sehavi, “Rudžhan”, 56.

pogledu. životni stil i društvene ideje Ebu Zerra su bile bitno različite od onih Ebu Lubabea, na primjer. I Selman el-Farisi i Ebu Derda' su bili na Sofi pa su ipak imali različita shvatanja o životu. Poznata epizoda kada je Selman spriječio Ebu Derda'a da klanja noćni namaz i da pretjerano dobrovoljno posti zorno ilustrira razlike koje su postojale među njima u tom smislu.<sup>75</sup> Njihove političke orientacije su također bile različite. 'Ammar, Ebu Zerr i Ibn Mes'ud su otvoreno bili protiv nekih poteza halife Osmana, r.a. Nešto blaži kritičari Osmana su bili Ebu Hurejre, Selman i dr., dok je Ebu Derda' bio veoma blizak Mu'aviji, što je jasno iz činjenice da se nastanio u Damasku i bio postavljen za tamošnjeg kadiju.

Neko bi mogao ustvrditi da je Sofa bila škola jer se njeni stanovnici nisu bavili svakodnevnim aktivnostima. Muslimanska zajednica se o njima brinula uključujući samog Poslanika, bogate ashabe, pa i siromašne ashabe poput sedamdeset ensarija poznatih po nadimku kurra' (recitatori Kur'ana) koji su uobičavali sakupljati ogrjevno drvo, prodavali ga i za dobiveni novac kupovali hranu za siromašne i Stanovnike sofe.<sup>76</sup> Izvještaji, međutim, govore da su i neki Stanovnici sofe radili isto to.<sup>77</sup> Mogući razlog zašto svi nisu radili je to što su oni većinom bili stranci u gradu, koji su tu boravili kratko, što su koristili za učenje o islamu kako na Sofi, tako još i više u džamiji. Naime, mogući izvor konfuzije je činjenica da je Sofa bila dio džamije pa se postavlja pitanje gdje su, ustvari, Stanovnici sofe učili: na sofi ili u unutrašnjosti džamije. Prema izvještajima koje imamo, čini se da je džamija bila stvarni obrazovni centar. Slijedeći hadis podržava takvu tvrdnju. Imam-i Muslim bilježi od 'Ukbea ibn 'Amira da je rekao:

Dok smo bili na Sofi došao nam je Božiji Poslanik, a.s., i rekao: 'Ko bi od vas volio svako jutro otići do Buthana ili El-'Akika i dovesti dvije velike kamile a da se ne ogriješi ili dovede u pitanje rodbinske veze?' Rekli smo: 'Božiji Poslaniče, mi bismo to voljeli.' On onda reče: 'Zašto onda ne biste ujutro otišli do džamije i naučili ili

75 Ez-Zubejdi, *Muhtesaru'l-Buhari*, 210.

76 Es-Sehavi, "Rudžhan", 26; Muslim, *Sahih*, 7: 53; Ahmed, *Musned*, 3: 270; Ebu Davud, *Sunen*, 2: 71.

77 Es-Sehavi, "Rudžhan", 5.

proučili dva ajeta iz časne i uzvišene Knjige Božije? To vam je bolje (od dvije kamile), a četiri ajeta su vam bolja (od četiri kamile), i tako ajet za kamilu.”<sup>78</sup>

Iz ovoga hadisa jasno je da se dijalog vodio na Sofi i da je Poslanik savjetovao njene stanovnike da idu u džamiju i tamo uče Kur'an. Sofa je tako bila neka vrsta doma i neke su lekcije Poslanik i određeni ashabi tamo i držali iz praktičnih razloga jer su mnogi ashabi već bili tamo. Međutim, ta povremena predavanja nisu promijenila narav Sofe. Analogije radi, znamo da su Poslanik, ashabi i kasniji muslimanski znanstvenici uopće (npr. imam-i Malik) povremeno držali predavanja u svojim kućama, koje ni u kom slučaju nisu bile škole.<sup>79</sup> čak i ako bismo dopustili mogućnost da je Sofa bila škola tokom kratkog perioda, treba kazati da je ona trajala vrlo kratko i, što je još važnije, da je njena edukativna uloga bila mnogo manja od one Poslanikove džamije gdje se odvijala većina obrazovnih aktivnosti u Poslanikovoj Medini i koje se u različitim oblicima odvijaju i danas.

Ahmet ALIBAŠIĆ, M.A.

### *Summary*

### THE PEOPLE OF THE BENCH OF THE PROPHET'S MOSQUE

This essay is an inquiry into the nature of the institution of the Bench of the Prophet's Mosque in Madinah and the life of its inhabitants (*Ahl al-Suffah*). On the basis of numerous sources, the essay reconstructs the social, spiritual and intellectual life of that group of the Prophet's companions. After the examination of various theses about the nature of the institution of the Bench, the author concludes that the thesis about the Bench as the first school in Islam is baseless. The Bench was primarily a social institution while the Prophet's mosque was the first educational institution of the early Muslim community.

---

78 Muslim, *Sahih*, 3: 349; Ebu Nu‘ajm, *Hil'je*, 2: 8 (nebitno različita verzija).

79 Ahmed, *Musned*, 1: 79, 106-107; Al ‘Umari, *Madinan Society*, 1: 93.



## HARIDŽIJE I PITANJE HILAFETA

Dr. Omer NAKIČEVIĆ, redovni profesor

### *Osnovni princip haridžija*

Pitanje hilafeta zauzima prioritetno mjesto u historiji islama, gdje pojam haridžija ne može biti zaobiđen. Haridžije su grupa koja nastoji da unese svoje gledište kod interpretiranja akaidskog učenja, hadisa i fikha. U svojim nastojanjima neumorno rade da svemu tome daju političko obilježje. Ova grupacija javlja se četrdesetih godina po Hidžri u poprištu sukoba Alija-Muavija. Kao revolucionarna grupacija, ona je preteča oružane borbe. Svi borbeni sukobi sa protivnicima, - a njih je bilo veoma mnogo, - predstavljaju jednu cjelinu, po mišljenju nekih historičara. Kao obilježje svake revolucionarne grupe, i haridžije trpaju sve one koji nisu za borbu u koš protivnika, ali i u koš nevjernika. Imajući u vidu njihovu interpretaciju politike vlasti, stava u fikhu, hadisu i akaidu, smatramo opravdanim da ovu studiju predocimo našem čitateljstvu, posebno studentima Fakulteta islamskih nauka u nešto skraćenoj verziji.

### *Teze:*

- osnovni principi haridžija,
- fikh haridžija,
- haridžije i apokrifnost u hadisu,
- nastanak grupacija i njihov broj,

- filozofija haridžija o imametstvu,
- osrvt haridžija na ši'izam,
- (ne) uspjesi haridžijske revolucije.

Pristalice ove grupacije stajali su na stanovištu da se halifa treba birati slobodnim izborom, i nakon što bude izabran, on nema pravo da se povuče; da položaj hilafeta nije nasljedan, tj. ne nasljeđuje se hijararhijski u jednoj porodici; otuda ni same Kurejšije nemaju ekskluzivno pravo na hilafet. Pristalice ove grupacije uče da nema nikakve razlike između nevjernika i grijesnika, nego je svaki onaj koji prekrši Allahovu odrednicu, grijesnik, a svaki grijesnik je nevjernik, jer je djelo, po njihovom shvatanju, sastavni dio imana i ko počini veliki grijeh on je, po njihovom shvatanju, nevjernik.

Haridžije su priznale Ebu Bekira i Omera za halife, jer je njihov izbor bio legalan. Oni priznaju hilafet i Osmanu u prvim godinama njegovog hilafetstva dok je postupao kako su postupali dvojica predhodnih halifa. Kada je Osman počeo ustupati vlast svojim rođacima, haridžije su počeli okretati glavu od njega. Isto su tako prihvatali da je hilafet Alije ispravan do vremena njegovog prihvatanja arbitraže između njega i Muavije na Sifinu. Tada su ga proglašili nevjernikom jer je on uveo da ljudi sude u Allahovoj vjeri, a sud pripada samo Allahu, oslonuvši se pri tome na riječi Uzvišenog: A oni koji ne sude prema onome što je Allah objavio, oni su pravi nevjernici (Kur'an: 5/44). Oni su osudili i Muaviju što je usurpirao hilafet. On je, prema njihovom shvatanju, pravi usurpator. Po mišljenju haridžija, svaki je onaj koji sarađuje sa Muavijom kao i onaj koji nije digao ruke od Alije i Osmana je nevjernik i dozvoljeno je proliniti njegovu krv. Otuda je dozvoljena krv Alije, njegovih pristalica, Muavije, njegovih pomagača, Osmanova i svih onih koji nisu digli ruke od ovih.

Izgleda da su haridžije u svojoj osnovi bili beduini, grubi i okrutni, o kojima Uzvišeni Allah kaže: Beduini su najveći nevjernici i najgori licemjeri, i razumljivo je što ne poznaju propise koje Allah Svome Poslaniku objavljuje (Kur'an: 9/97). Među njima nije bilo nijednog Poslanikova (savs) ashaba koji bi bio obasut svjetлом poslanstva i koji bi razumio Kur'an na ispravan način. Prema tome, nije nikakvo čudo da su haridžije bile zavedene spoljnom formom Kur'ana, a da su se imalo potrudili, pronašli bi u

samom Kur'anu ono što bi ih uputilo na ajete kojima se naređuje arbitraža. Uzvišeni Allah kaže u poglavlju En-Nisa: ....onda pošaljite jednog pomiritelja iz njegove, a jednog pomiritelja iz njezine porodice. Ako oni žele izmirenje, Allah će ih pomiriti (4/35). Arbitraža je propisana naredba, a ta dvojica pomiritelja sudit će prema naredbi iznijetoj u uzvišenom Kur'anu: ... A ako se u nečenu ne slažete, obratite se Allahu i Poslaniku,... (4/59). Alija nije bio zadovoljan ovom arbitražom u početku jer je primijetio da je pravda na njegovoj strani, a insistiranje na arbitraži bila je prijevara od strane Muavije i Amra ibn Asa. Njih dvojica su težili da oslabe vojsku Alije i obmanu njegove pristalice jer su vidjeli da je Alija u boljem položaju u odnosu na njih pa su podigli Mushafe na oštice svojih kopalja insistirajući na arbitraži prema Kur'anu, a da su se pristalice Alije pokorili Aliji i da nisu prihvatali ovu arbitražu, lice historije bi bilo izmijenjeno, a Muavija i stanovnici Sirije pali bi "pod kandže lava," (misli se na Aliju). Međutim, Allah je htio ono što je bilo i Njegova odredba se ne može odbiti.

Znalac Ibn Hazm u svome djelu Kitabu'l-fasli fi'l-mileli ve'l-chvai ve'n-nihali u poglavlju IV/156 kaže: "Prihvatio je Alija da u arbitraži učestvuje Ebu Musa i Amr ibn As, da svaki od njih iznese svoj dokaz otvoreno, da budu zastupnici dviju strana i presuditelji u korist onoga kome Kur'an dosuđuje vlast, jer je bilo nemoguće da se shvati vika i grahja vojnika ili da svaki od njih iznese svoj dokaz, jasno i otvoreno, koji bi neizbjježno potvrdili da je pravo na Alijinoj strani kod arbitraže i da se osalone na ono što propisuje Kur'an, a Kur'an je upravo to na što se pri ovoj arbitraži može oslonuti, a ne nešto drugo. Međutim, selef (starije haridžije) bili su pretežno beduini koji su učili Kur'an, a predhodno nisu shvatili pouzdane hadise Allahova Poslanika niti je među njima bio iko od izrazitih fakih (islamskih pravnika), niti ashaba poput Ibn Mes'uda, Omera, Alije, Aiše, Ebu Musaa, Muaza ibn Džebel, Ebu Derda'a, Selmana Farisije, Zejda, Ibn Abbasa i Ibn Omera, pa se zbog toga može primijetiti da oni proglašavaju nevjernikom jedni druge za najmanji spor koji iskrsne među njima. Tako se među njima manifestirala slabost i veliko neznanje."

Haridžije su dozvoljavale da se povede borba protiv muslimanskih slojeva, da se ubijaju, da se bore protiv umejevićkih

halifa. Oni su ostali kost u grlu umejevićke države za cijelo vrijeme njenog postojanja, borili se protiv nje sa velikom hrabrošću tako da su je bili skoro dokinuli. Muhlib ibn Ebi Safre vodio je borbu protiv njih, a oni srljali u opasnost u toj borbi, nisu je izbjegavali niti je smatrali strašnom. Na tome su ustrajali sve do dolaska abbasidske države i njoj su se u početku suprotstavili, ali su ih iscrpili ti dugi ratovi, otupila je njihova oštrica i propali su tako da su se muslimani riješili njihova zla.

### *Fikh haridžija*

Njihovo nepoznavanje hadisa, neizučavanje i neprenošenje hadisa od drugih, uzrok je da je njihov fikh bilo suprotno šeriatskim propisima, i tekstu Časnog Kur'ana. Neki su smatrali da je tejenum dozvoljen i kad je čovjek na samom izvoru vode, neki su smatrali da je obaveza klanjati samo jedan rekjt ujutro i drugi navečer. Među njima je bilo i takvih koji su mislili da je hadždž dozvoljen u svim mjesecima godine, a bilo je i takvih koji su dozvoljavali prolivanje dječje krvi i krvi žena, osoba koje ne pripadaju njihovom vojnemu lageru. Neki su dopuštali brak i sa unukama od kćerke ili od sina. Ovo sve ukazuje na veliko neznanje, čak nepoznavanjima Kur'an-i Kerima. Većina toga je bila posljedica što se oni nisu oslanjali na verzije provjerениh hadisa jer, kažu, "kako da se vjera preuzima od ljudi koji su nevjernici, nego se u tome treba oslanjati samo na svoje učenjake, a njihovi učenjaci su bili bez ikakvog uvida u hadis Allahova Poslanika (savs), štaviše, bez ikakvog uvida u shvatanje i pravilno razumijevanje odredaba Kur'ana. Ne treba gubiti iz vida da se ovaj sud ne može primijeniti na sve haridžije pošto se i među njima, među kasnijim osobama i imamima, nalazilo i fakiha i prenosilaca hadisa. Ibn Salah ističe u svojoj Mukaddimi da su se na ove njihove muhaddise oslanjali i neki učenjaci hadisa kao Buhari koji navodi Imrana ibn Hatana kao raviju i dokaz, a on je jedan od haridžija i pogotovo što su haridžije, kao što je poznato, osuđivali svakoga ko laže i pripisivali mu nevjerovanje jer počinitelj velikog grijeha je nevjernik po njihovu učenju, a laž se tretira velikim grijehom.

### *Haridžije i apokrifnost u hadisu*

Pored toga što su haridžije osuđivale i proglašavale nevjernikom svakoga ko laže, ipak je među njima bilo i takvih koji su donosili lažne (apokrifne) hadise, lagali na Allahova Poslanika (savs) da bi potkrijepili svoje neispravno učenje, tako da su se ti apokrifni hadisi proširili među njima. Ibn Dževzi u predgovoru djela El-Mevdu'at prenosi od Ibn Leha da je rekao: "Čuo sam jednog od istaknutnih učenjaka haridžija, šejha koji se pokajao i povratio, kako govori: 'Ovi hadisi su vjera i gledajte od koga preuzimate vašu vjeru, jer mi bismo ranije, kada bismo htjeli nešto, izmišljali o tome hadise.' Abdurahman ibn Mehdi kaže, osvrćući se na apokrifne hadise koje su pripisivali Poslaniku, slijedeće: "Kada čujete kakav hadis koji vam je prenijet od mene, uporedite ga sa Allahovom Knjigom, i ako se bude njegov sadržaj podudarao sa Allahovom Knjigom, onda znajte da sam ja to rekao." Što znači da su haridžije izmišljali apokrifne hadise. Čudno da ovo čini jedan sloj koji se pridržava formalne strane Kur'ana i odbacuje svaki hadis koji je došao od osobe koja ne pripada njima, koji nije haridžija. Pa ipak, haridžije su manje proizvele apokrifnih hadisa od drugih, npr. od ši'ija, iz slijedećih razloga:

što je učenje haridžija proglašavalo nevjernikom svakog lašca, pa je i zbog toga među njima bilo manje laži;

što oni u svom beduinskem načinu života, okrutnosti prirode i grubosti, nisu bili spremni da prihvate osobe drugih naroda, poput Iranaca i Jevreja, koji su se krili u ši'izmu i formirali veliki broj apokrifnih hadisa;

što je oslonac haridžija u njihovoј borbi sa njihovim protivnicima bio njihovo oružje, njihova snaga i hrabrost. Osim toga, oni su bili veoma otvoreni i nisu priznavali princip "tekije" kojeg su koristile ši'je. Zbog toga nisu pribjegavali laži da bi umanjili broj svojih neprijatelja jer su lažovi, po njihovu učenju, nevjernici, a poslije nevjerovanja nema nikakve druge mahane koja bi umanjila značaj nosioca te mahane. Prema tome, njima nije preostajalo ništa drugo do mač kojeg su upotrijebljavali bez ikakvog osjećaja.

Svi ovi faktori imali su snažan uticaj da se laž o hadisima kod haridžija svede na mali broj u odnosu na druge grupacije. Pa i pored toga, haridžije nisu bile bez osoba koje su izmišljale laži i formirali lažne hadise, kao što je već rečeno.

### *Nastanak grupacija i njihov broj*

Muslimani se nisu razilazili o pitanju vjere početkom prvog stoljeća islama. Razilaženje se javlja u oblasti politike. Primijetili smo da je to njihovo razilaženje bilo političko i skoro trajno, a odnosilo se na imaret, hilafet i imamet i zbog gloženja kome će pripasti vrhovna vlast u državi. Vidjeli smo kako je nastala prva grupacija u islamu, a to su haridžije u vrijeme Alije ibn Ebi Taliba, zbog razilažnja o imaretu i gloženja kome će pripasti vrhovna vlast. Ovo pitanje postalo je skoro trajno tokom historije muslimana, i misaono i praktično. To je bio izvor iz koga su potekle razne frakcije i partijašenja, tj. pitanje imareta, hilafeta, imameta i pitanje gloženja u osvajanju vrhovne vlasti u državi. To je i bio izvor formiranja ovih grupacija, zatim nastanak mesheba i pojave partija. Historija ovih islamskih grupacija o nastanku, brojnosti, razlikama ili karakteristikama njihovih shvatanja i stavova saznaće se iz brojnih napisanih djela i traktata od strane učenjaka i mislilaca koji pripadaju tim raznim grupacijama i strujama. Među pitanjima s kojima su se suočili historičari ovih grupacija i učenja je i pitanje brojnosti tih grupacija, na koje se podijelio islamski svijet, zatim vrijeme u kome je došlo do tih podjela i do pojave grupacija. Historičari ši'izma smatraju da su ove grupacije nastale i zbog razilaženja oko imameta u vrijeme borbe Sekif, kada je i formiran ši'izam sa Alijom i grupa tzv. El-Emre ve's-sultan sa Sa'dom ibn Ubadeom, jednim od ensarija, i druge grupe koja je bila naklonjena Ebu Bekiru.<sup>1</sup> Kod historičara ovih grupa i stavova mutezile, eš'arija, zahirija, muhadisa i haridžija, tj. kod svih osim ši'ja nalazimo da oni datiraju ovu pojavu sa pojmom grupacije haridžija u vrijeme Alije, i to je ispravno mišljenje. Nastanak haridžija proistekao je iz osjetljivih pitanja koja okuplja ista filozofija, nekoliko zajedničkih

---

1 Nubehti, *Kitabu fi'reki 'š-šijja*, Istanbul, 1931, 302.

stavova i mišljenja sa istim ili približnim znacima u ponašanju. Kroz stoljeća islamskog previranja, oni su insistirali na ovim pitanjima, što je dovelo do njihovog prvog nastanka. To je bila situacija i sa glavnom grupacijom koja je slijedila pojavu haridžija na poličkoj pozornici. To bi uglavnom bila razlika u ovom pitanju između historičara ši'izma i drugih historičara. Pitanje koje su prihvatali historičari ovih osvrta, upkros njihovim ciljevima i potrebi dokazanih pravila, jeste broj ovih grupacija. Svi su se oni složili da je broj grupacija među muslimanima 73 i da je to krajnji broj do kojeg se došlo ili do kojeg će doći islamski svijet u cijepanju i stremljenju. Svi su se oni oslonili u svom sudu na hadis koji se prenosi od Poslanika (savs) u kome стоји: "Jevreji će se pocijepati na sedamdeset i jednu ili sedamdeset i dvije grupacije, i kršćani će se pocijepati na sedamdeset i jednu ili sedamdeset i dvije grupacije, a moj Umjet pocijepat će se na sedamdeset tri grupacije."<sup>2</sup> Neki nisu skloni da potvrde da je ovaj hadis autentičan i da ga je izrekao Allahov Poslanik (savs) iz slijedećih razloga:

On je, kao i brojni slični hadisi, hadis tzv. ahad, a nije mutevatir. Hadisi koji su ahad, iako je dozvoljeno da budu prihvaćeni u praktičnim djelima, nisu obavezni da budu prihvaćeni kod vjerovanja;

Ovaj hadis izaziva problematično pitanje, razilaženje i sumnju, o kome se razilaze, a to je da li je Allahov Poslanik (savs) znao nespoznajno, neviđeno (gajb), da li je mogao predvidjeti nespoznajno među svojim mudžizama. Većina islamskih mislilaca kaže da je Kur'an mudžiza Allahova Poslanika kojoj se nije mogao suprotstviti ni njegov narod, da je on u svom životu i ponašanju bio daleko od toga da je tvrdio da on zna nespoznajno, neviđeno. Štaviše, i ajeti Kur'ana negiraju da je Allahov Poslanik znao nespoznajno, neviđeno, osim u slučaju kada je to bila Objava koju mu je Allah objavio, a Objava je nešto kod čega se ne javlja nikakvo razilaženje, i to je naznačeno i u Kur'antu u povodu obraćanja Poslanika svome narodu gdje stoji: Reci: "Ja vam ne kažem: 'U mene su Allahove riznice,' niti: 'Meni je poznat

<sup>2</sup> *Šerhu'l Nehdžu'l belaga*, IV, 132-278, zatim V, 85-129. El Havariđ ve's-ši'a, 39-130, prijevod dr. Abdurrahmana Bedevija, Kairo, 1958. Zirikli, *El-I'lām*, Beirut, III izdanje.

nevidljivi svijet', niti vam kažem: 'Ja sam melek' - ja samo slijedim ono što mi se objavljuje" (Kur'an: VI/50). Poslanik im kaže, također citirajući Kur'an: Reci: "Ja ne mogu ni samom sebi neku korist pribaviti, ni od sebe kakvu štetu otkloniti; biva onako kako Allah hoće. A da znam pronicati u tajne, stekao bih mnoga dobra, a zlo bi bilo daleko od mene; ja samo donosim opomene i radosne vijesti ljudima koji vjeruju" (Kur'an: 7/189); ili kao što стоји u Kur'anu: Ja vam ne kažem: 'U mene su Allahove riznice' - niti: 'Meni je poznata budućnost' - niti kažem: 'Ja sam melek', (Kur'an: 11/31). Veći broj ovih ajeta u kojima se negira da je Allahov Poslanik imao znanje o nespozajnom, neviđenom, kategorički potvrđuju da je to specifičnost Allaha Uzvišenog, da jedino On zna nespozajno i neviđeno. Uzvišeni Allah kaže: U Njega su ključevi svih tajni, samo ih On zna (Kur'an: 6/59), ili i govore: "Zašto mu od Gospodara njegova nisu neka čuda poslana?" Reci: "Čuda su jedino u Allaha..." (Kur'an: 29/50). Uzvišeni Allah kaže: Allah zna tajne nebesa i zemlje! A Smak svijeta će u tren oka doći, ili još brže, jer je Allah, uistinu, Svemoćan! (Kur'an: 16/77). Reci: "Niko, osim Allaha, ni na nebu ni na Zemlji ne zna što će se dogoditi; i oni ne znaju kada će oživljeni biti" (Kur'an: 27/65). I drugi brojni ajeti u kojima se govori o spoznaji neviđenoga ističu da je to dostupno samo Uzvišenom.

Što se tiče ajeta u kome stoji: On tajne zna i On tajne Svoje ne otkriva nikome, osim onome koga On za poslanika odabere; zato On i ispred njega i iza njega postavlja one koji će ga čuvati /2/26-27). Okvire izuzimanja, u ovom slučaju, treba da definiraju ajeti koji negiraju da Allahov Poslanik zna nespozajno i neviđeno, ajeti koje je Allah kategorički zadržao za Sebe. U svakom slučaju, izuzeci znaće samo dozvolu da Allah objavljuje Svome Poslaniku i neku vijest koja je iz oblasti nespozajnog i neviđenog, ali, u ovom slučaju, predmet te teme bio bi predmet kategoričke vijesti koja je objava, a to je časni Kur'an. U Kur'anu nema ništa što bi bilo vezano za cijepanje muslimana na 73 grupacije;

Ovaj hadis koji definira broj jevreskih i kršćanskih grupacija na 71 ili 72 grupe nema među historičarima koji se bave grupacijama muslimana, a svi su se oni interesirali za narod i vjere,

niti među historičarima nemuslimanskim koji se bave ovim grupama koji bi definirali ove grupe u ove dvije vjere tim brojem;

Stvarnost islamskih grupacija, o kojima su pisali i datirali oni koji prenose ovaj hadis i koji su se oslonili na njega, u suprotnosti je sa podjelom muslimana na ovaj broj. Ako su muslimani bili tako pocijepani u vrijeme pojave ovih grupacija i partija ili na dan kada su te grupacije dostigle ovaj broj, to bi bilo nešto prirodno, ali ove grupacije se javljaju i iščezavaju pa broj raste ili se smanjuje. Muslimani su još u svom idejnem životu spremni i skloni da se kod njih javljaju i nove grupacije ili da izbrišu između sebe stare grupacije. Važno je napomenuti da historičari, kada operišu ovim grupacijama, koriste za njih termin "frka" (grupacija), ali te "frke" prelaze katkada broj 73. Ovo je primjer te proturječnosti u koje su upali ovi historičari i prenosioци ovog hadisa gradeći svoje studije vezane za te grupacije i njihov broj. Proturječnosti se javljaju:

kada istražujemo i raspravljamo o broju islamskih grupacija, kao što navodi Eš'ari u raspravi Mekalatun el-islamijjin, gdje ćemo primijetiti da taj broj prelazi stotinu. Prema Eš'arijevu stavu, grupacije same grupe ši'ja iznosi 45 (galije 15, imamije 24, zejdije 6). On kaže da je broj grupe haridžija 36, murdžija 12, bez mu'tezile, džehmija, dararija, husejnija, bekrija, amma, ashabu'l-hadisa i kirabija,<sup>3</sup> dok Eš'ari kaže, govoreći o eš'arijama u istoj knjizi, da ih je jedanaest grupacija koje se dijele na 73 grupe. To znači da bi njihov broj prelazio preko stotinu, kao što se vidi iz primjera;

U djelu El-Milel ve'n-nihal od Šehristanija broj tih grupacija iznosi 76 (mutezila, koje je Eš'ari naveo kao jednu grupu, Šehrstanti kaže da imaju trinaest grupa, a Bagdadi u djelu El-Ferk bejne'l-firek navodi dvadeset grupacija; haridžija je 17, ši'ija 32, murdžija 5, a onda navodi i grupaciju džebrija, džehmija, nedžarija, dararija, sifatija, keramija, eš'arija, ashabu'l hadisa i ashabu'r-re'ja;

Ibn Hazm svodi ove grupacije na broj 5 i kaže da su to:

- ehli sunne,
- ši'ije,
- mu'tezile,

---

<sup>3</sup> Makalatu'l-islamijji, I/65 i dalje.

- murdžije i
- haridžije;<sup>4</sup>

Multi, jedan od najstarijih historičara koji se pozabavio pitanjem islamskih grupacija, svodi taj broj na svega četiri grupe:

- kaderije,
- murdžije,
- ši'ije i
- haridžije;<sup>5</sup>

Kadi Abduldžebar svodi ove grupe na 5, a te su;

- mutezila,
- havaridž
- murdžije
- ši'ije i

- nuvabeti.<sup>6</sup> (Pod ovim pojmom on podrazumijeva muhaddise.)

Međutim, grupa ši'ija koje on spominje ovdje pod jednim imenom dostiže kod njega u djelu El-Mugni broj 61. Razilaženje među tim grupama nije u "furu" (detaljima), kako bismo mogli reći da su to detalji jedne grupe, a nisu ni grupe koje bi zasluživale ovo ime, nego se razilaženje među njima javlja u imematu i u samoj ličnosti imama. Imamet je, po njihovu shvatanju, kao nubuvet (poslanstvo), pa čak i značajnije od nubuveta kod nekih od ovih grupacija. Oni kažu, ko umre, a ne zna ko mu je bio imam, umro je kao mrtvac neznalica iz vremena džahilijeta. Grupe imamija dostižu kod Kadi Abdul Džebara broj od 49.<sup>7</sup> On kaže da broj zejdija iznosi 12 grupacija;<sup>8</sup>

Makrizi, koji također prenosi ovaj hadis, povezuje verzije tog hadisa i ističe da je pouzdan, govori o jednoj od ovih frakcija, rafidijama, pa kaže: "Veoma mnogo se razilaze kod ovog pojma tako da grupacije rafidija dostižu 300 grupa, od kojih su poznate njih dvadeset." On kaže: "Jedna od tih grupacija koja se izdvojila od rafidija je grupacija hatabija, a to su sljedbenici Ebu Hataba

4 Poglavlje *El-Fasl fi'l-Milel ve'l ehval ve'n-nihal*, II/106, Kairo, 1321.

5 Dr. Abdulkerim Usman (Kadil Kudat: *Abduldžebar ibn Ahmed el-Hemezan*), Beirut 1967., 104.

6 *Fadlu'l-'itizal ve tebakatu'l-muatezile*, pripremio Fuad Seid, Tunis, 1972., 153.

7 El-Mugni, 20 k. II 176-182.

8 Isti izvor, svezak 20 K II, str. 184-185.

Muhammeda ibn Ebi Sevra. Njegovi sljedbenici podijelili su se na 50 grupacija. On dalje ističe i kaže da se mutezile dijele na 20 grupacija, ali među njima ne spominje i kaderije, nego ih spominje kao posebnu grupu izdvojenu od mutezile;<sup>9</sup>

Havarizmi nabrali glavne grupacije i kaže da ih je 7, a te su:

- mutezila (mutazila se po njegovu shvatanju dijeli na šest grupacija),

- haridžije koji se dijele također po njegovu shvatanju na 14 grupacija,

- ashabu'l-hadis (dijele se, po njegovu shvatanju, na 4 grupu),

- mudžbire (po njegovu shvatanju, 5 grupacija),

- mušbihe (po njegovu shvatanju, 13 grupacija),

- murdžije (6 grupacija),

- ši'ije (pet grupacija koje se dalje dijele na vrste: zejdije, kejsanije 4, abbasije 2 grupe, galije 9 grupa i imamije 41 grupa).

Ako vrste ubrajamo u grupacije taj broj kod Havarizmija bit će 72 grupe, a ako ne bi ubrajali ove vrste u grupacije onda bi kod njega bilo svega 53 grupe. U oba slučaja taj broj ne iznosi 73 grupacije, kao što se govori u hadisu.<sup>10</sup> Ova konfuznost koja se javlja kod historičara koji proučavaju ove grupacije u broju tih grupacija govori o potrebi jednog programa koji bi definirao mjerila na kojima bi se mogli ustanoviti i upotpuniti sudovi da su ove grupacije stvarno grupacije (frka), ili da je ono što je između ovih historičara i njihovih principa razilaženje samo u detaljima (furuk) općih pravila koje je prihvatile osnovna grupacija iz koje su druge prozašle. Tako npr. većina pisaca koji proučavaju ove grupe i koji pišu o njima zadržavaju se kod mutezile na broju 20, a, ustvari, to je jedna grupa. Sve njih povezuje pet principa pa se u mutezilu mogu ubrojati samo oni koji prihvataju ovih 5 osnovnih principa. U okviru ove grupacije brojna su razilaženja i stremljenja o brojnim sporednim pitanjima kao npr: priroda (tab'); srodstvo (tevelud); tafle (dio koji se ne može odvojiti), zatim ko je bolji od njih dvojice, tj. Alija ili Ebu Bekr, adl (pravda), tewhid (monoteizam), ve'ad (nagrada), ve'id (kazna) i el-menzile bejne'l menziletejni (položaj između dva položaja), el-emr bi'l me'arufi ve'n-nehji ani'l munker

9 Rukopis Makrizi, III/283-294.

10 *Mefatihu'l-ulum*, Kairo, 1342. H., 18-22.

(naredba da se izvršava pozitivno i zabrana da se čini ono što je loše). To je osnovnih pet principa bez kojih ne može postati niko mutezila ako ne bude vjerovao u njih.

Možda niko ne pobija da je Vjerovjesnik (savs) prepostavio da će doći do cijepanja Ummeta i razilaženja jer je nemoguće da jedinstvo jednog ummeta ili jedne vjere opstane kao jedna grupacija. To se zaključuje na osnovu iskustva i na osnovu problema i pitanja koja iskrasavaju pred novi život i interesa koji se javljaju u tim problemima koji zahtijevaju i idžtihad i razilaženje i sporazumijevanje. To je jedna vrsta političkog idejnog poslanstva koji proističe iz nespoznajnog i vijesti o nespoznajnom, štaviše, proističe da to bude neka vrsta specifičnosti poslanstva i vjerovjesništva. Međutim, pitanje da je Poslanik (a.s.) definirao broj ovih grupacija sa brojem 73 teško se može prihvati.

Šehristani je već davno spoznao tu konfuznost u koju su upali historičari ovih grupacija i istakao nužnost istraživanja neke vrste zakona koji bi pravio razlike među ovim grupacijama i njihov broj tačno definirao. Ovu svoju spoznaju on navodi sasvim jasno. On kaže: "Znaj da se autori koji su pisali i nabrajali islamske grupacije nisu oslanjali na zakon koji bi počivao na tekstu niti na pravilu koje bi govorilo o tom postojanju grupacija. Ja nisam našao autore koji bi bili jedinstveni na jednom programu u svom sudu kod definiranja ovih grupacija. Prema tome, neophodno je da postoji neki regulator kod tih pitanja koji bi bio osnovni princip i temelj pri čemu bi se razilaženje moglo smatrati stvarnim sudom i sam autor toga mogao bi se smatrati autorom toga suda.

Ja nisam našao nijednog autora, kaže Šehristani, koji bi se bavio ovim pitanjima i posvetio pažnju ovom regulatoru. Oni su se predali navođenju učenja (mezheba) Ummeta. Ja sam se potrudio, ističe Šehristani, da pronađem ono što bi olakšalo procjenu i to sveo na četiri osnove, a to su glavni principi.

*Prvi princip: es-sifat ve tewhid fiha (svojstva i monoteizam u svojstvima)*

Prvo pravilo obuhvata pitanje iskonskih svojstava koja su kod jedne grupe potvrđena, a kod druge negirana, objašnjenje sifati'z-

zat (svojstva Bića) i svojstva djela, šta je dužnost Allahova, šta je Njemu dozvoljeno i šta je nemoguće. U ovome postoje primjetne razlike između eš'arija, keramija, mudžesime i mutezile.

Drugo pravilo je, kader i adl (odredba i pravda). Ovo pravilo obuhvata pitanje sudbine, pitanje odredbe, pitanje prisile, pitanje sticanja po želji dobra ili zla, mogućega i poznatoga, koje je potvrđeno kod jedne grupe i negirano kod druge, i u ovom pravilu postoji razilaženje između kaderija, nedžarija, džebrija, eš'arija i keramija.

Treće pravilo je eser ve'l-akl (tradicionalno vjerovanje i racio, poslanstvo i imam). Ovo obuhvata pitanja lijepoga, ružnoga, dobra, činjenja dobra drugome, pitanje ljepote pažnje, negriješenja u poslanstvu, uvjete imameta koje je Tekstom prihvaćeno kod jedne grupe, a koncenzusom kod druge grupe, zatim način prenošenja imameta po učenju koje kaže da se to zasniva na Tekstu i način potvrđivanja imameta po učenju koje se bazira na konsenzusu, zatim razilaženje kod tog pitanja između ši'ija, haridžija, mutezile, keramija i eš'arija.

Ako bismo uspjeli pronaći jedno osamostaljenje od strane imama ovog ummeta u stavu kod ovih pravila, mi bismo onda smatrali njegov stav mezhebom, a njegove pristalice grupacijom. Ako bismo pronašli nekoga ko se osamio u jednom pitanju, onda njegov stav ne bismo smatrali mezhebom niti njegove pristalice grupacijom, nego bismo ih svrstali sa onim koji se slaže s njim u tom pitanju, a ostale stavove bismo pripojili vrstama (furu) koje se ne smatraju samostalnim mezshebom, tako da ovi stavovi ne bi bili beskonačni.

Ako su pitanja određena, koja su kao osnova razilaženja, onda će postati jasni dijelovi tih grupacija, njih četiri, nakon što se neke međusobno prožimaju.

Četiri velike islamske grupacije su: kaderije, sifatije, haridžije i ši'ije.<sup>11</sup>

Ovo je tekst Šehristanija i program kojeg je on postavio za definiranje grupacija, a koji vode ka odvajanju i uspostavljanju grupacija i mezheba, s tim što neki na ovaj rezultat prigovaraju.

11 *El Milel ve'n- nihal* I/9-13, štampano na margini poglavља *El fasl fi'l milel ve'l ehvali ve'n- Nihali* od Ibn Hazma, Kairo, 1321. H.

Prvo, što je on zaključio da su velike grupacije: kaderije (mu'tezila), sifatije (ashabu'l hadis ili nevabet, kako ih naziva Kadi Abduldžebar), haridžije i ši'ije. Na taj način on zanemaruje murdžije koji je uključio među muhaddise. Izgleda da je Šehristani i namjeravao to, a što nije detaljno i precizno. To zbog toga što su se murdžije pojavili kao politički faktor koji je izrastao iz borbe i gloženja oko vlasti u periodu Umejevića i formirali se na taj način u grupaciju. Štaviše, murdžije ispoljavaju više mezhebskih učenja, a ne samo jedne struje, jedno stremljenje. Pa ipak, ako su se islamske grupacije pojavile zbog politike, ne znači da nije bilo i vjerske polemike koja bi bila izolirana od problema društva. Zanemarivanje grupacije murdžije, za koju drugi kažu da je jedna od većih grupacija, nije dozvoljeno. Otuda neki misle da nabrajanje Kadi Abduldžebara ovih grupacija u tekstu kada kaže: "Poznato je da su grupacije islamskog ummeta ukratko: mu'tezila, haridžije, murdžije, ši'ije i nevabet,"<sup>12</sup> da je preciznije nabrajanje, a postavljeno je na istom programu koji je definirao Šehristani detaljno i vrlo rano.

Drugo, da je Šehristani, nakon što je definirao ovaj program i primijenio ga na realnosti islamskih grupacija, povratio i popratio ovaj program i tu realnost hadisom u kome stoji da je broj grupacija islamskog ummeta 73 riječima: "Ove velike grupacije prožimaju jedna drugu i izrastaju iz svake od njih druge vrste i dosežu do broja 73."<sup>13</sup>

### *Haridžije i njihove revolucije*

Pojava haridžija je politička pojava, kao što smo ranije naveli. Oni su ostali, uprkos svom razilaženju, u mjestu gdje su oglasili svoje istupanje (hurudž) i u vremenu u kome se dogodilo to istupanje i u objašnjenju nekih idejnih pitanja među njihovim strujama. Oni su ustajali na ispunjavanju osnovnih problema u okupljanju koji su i doveli do nastanka grupacija haridžija. Ova grupa ponudila je nešto čime se ona razlikuje od ostalih grupacija u islamu, a to je:

12 *Fadlu'l'itizab ve tabakatu'l Mutezile*, 152.

13 *EI-Milel ve 'n- nihal*, 13.

Prvo, oni zastupaju ideju da imamet pripada dobrom čovjeku (salih) bez obzira na njegovo porijeklo, nacionalnost i boju.

Drugo, oni su stalnom revolucijom i stalnim istupanjem vazda sa isukanom sabljom protiv imama grijesnika. To je princip s kojim su se složili i drugi koji su formirali svoje grupe kasnije.

Treće, oni su uspostavili islamsku političku historiju, priznajući imamet Ebu Bekru i Omeru i imamet Osmanu prije nego što su se desili poznati događaji posljednjih šest godina Osmanove vlasti. Oni priznaju i imamet Aliji prije arbitraže. Što se tiče posljednjih godina hilafeta Osmanova, oni dižu ruke od njega, a od Alije dižu ruke poslije arbitraže, jer i Aliju smatraju nevjernikom. Neki od njih smatraju ga kao nevjernika politeistu, a neki kažu da Alija nije vjerovao u Allahove blagodati, a ne nešta drugo. Oni dižu ruke i od učesnika "Džemel" kao i od Muavije, Umejevića i onih koje su Umejjevići postavljali za valije.

Četvrto, oni su za izbore i zakletvu kao metod za postavljanje imama, oni su protiv ideje ši'izma o oporuci i teksta naznačenog.

Peto, oni smatraju da se imamet sastoji od vrsta (furu) i osuđuju stav ši'ja da se imamet bazira na usul-i dinu (temeljima vjere). Ishodište imameta kod njih nije Kur'an niti Sunnet, nego je to re'j (logika, mišljenje).

Šesto, oni smatraju da su počinitelji velikih grijeha nevjernici koji ostaju vječito u paklu, a pod počiniteljima velikih grijeha oni podrazumijevaju, u osnovi, Umejjeviće, njihove guvernere i glavare njihovog vojnopolitičkog sistema.

Sedmo, oni ističu adl (pravdu) i tevhid (monoteizam), vead (nagradu) i ve'id (kaznu), ističu i sentencu el-emru bi'l mearufi ve'n-nehji ani'l-munkeri.

Osmo, iznad svega toga, haridžije okuplja njihov tradicionalizam poznat po borbi i asketizmu izraženom u revoluciji tako da su se oslobodili okova insistiranja na naslijedu, protežirali revoluciju i putavanja u revolucionarnim vojnim povorkama. Karakterizira ih bogobojsnost koju su im priznali čak i njihovi protivnici, kako stoji u brojnim natpisima, iskrenost i hrabrost koje su primjenjivali u svom ponašanju. To su istakli i njihovi pjesnici u svojim pjesmama, koje se uveliko razlikuju od pjesama drugih.

Ono što nas ovdje interesira je povezivanje haridžija sa problemom imameta, koje se istražuje kroz nastanak islamskih grupacija u prvom redu o onome što se odnosi na haridžije, a to su dva pitanja:

Prvo, njihova filozofija kod izbora imama koju su oni postavljali u toku svojih revolucija i u društвima gdje su uspjeli da uspostave svoju vlast.

Dруго, brojne i stalne revolucije koje su oni činili, zatim njihovi odnosi u borbi oko vlasti i posebno položaj imameta.

Što se tiče njihove filozofije o imametsvju ona je osnovni temelj na kme se učvrstio njihov stav, a to je da oni biraju ličnost uz brojnost svojih uvjeta bez ograničavanja na porijeklo, nacionalnost ili boju kože. Oni izostavljaju svakoga kod postavljanja na položaj ko ne raspolaže ovim uvjetima.<sup>14</sup> Većina revolucija koje su izvele haridžije protiv Umejevića u čijoj se vlasti bio koncentrirao kurejševički asabijet (fanatizam), dovelo je do toga da je borba haridžija bila protiv tog kurješevičkog asabijeta. Zbog toga oni nisu izabrali nijednog Kurejšiju za emira, guvernera ili halifu, npr.

- Abdulah ibn Vehb Rasibi (38. h/658 M) porijeklom je iz plemena Ezd.

- Husret ibn Ridaa ibn Mes'ud (41. H/661M iz plemena Esed,
- Mustevret ibn Aléfe ibn Sa'd ibn Zejd ibn Menat (43. H/663 M), Tejmi Rebah,
- Zehaf Tai (50. h/670. M) Taid,
- Hurejb ibn Merd (50. H/ 670. M) Ezd,
- Ebu Bilal Merdas ibn Hudejr ibn Amir ibn Ubejd ibn Kjab Rebi' Hanzali (61. H/680. M) iz plemena Temim,
- Nafi ibn Ezrek ibn Kajs Hanefi (65. H/685. M), iz plemena Bekr ibn Vail,
- Zubejd ibn Ali Sulejti (68. H/ 687. M) iz plemena Temim,
- Nedžde ibn Amir Hanefi (36-69. H/ 656-688. M) iz plemena Bekri ibn Vail,
- Sabit Timar, osoba koja je dala prisegu poslije Nedžda ibn Amira, jedan od oslobođenih robova,

---

14 V.o tome dr. Jahja, Huvejdi *Tarihu felsefeti'l-islam fi'l-kareti'l ifrikijeti*, I/30, Kairo, 1965.

- Ebu Nuame, a ime mu je Džeune, Katri ibn Fudžae ibn Mazin ibn Jezid, Kenani, Mazini (78 H/697 M) iz plemena Temim,
- Abdu Rabihu Sagir, dao prisegu da će poštovati vlast (Emretu'l-muminin), oslobođeni rob Kajsa ibn Saleba,
- Abdullah ibn Jahja ibn Omer ibn Esved (130 H/748 M) iz plemena Hind.<sup>15</sup>

Svi su oni Arapi, ali ne Kurejsije. Među njima ima i oslobođenih robova koji su učestvovali u davanju prisege Emaretu'l-muminin. Ovo je novost u filozofiji vlasti kakva se nije desila u arapsko-islamskom društvu pa je to možda čak i prva primjena duha filozofije islama u ovoj oblasti. Što se tiče njihove filozofije u sudstvu (hukm), u značenju pravde (adl), zbog koje su se i pobunili da je uspostave umjesto nasilja i grijeha, o tome oni imaju više kazivanja u poeziji i historijskim djelima. Za to nam mogu poslužiti riječi koje je izrekao Ebu Hamza Šari<sup>16</sup> sa minbera u džamiji Medine u kojima govori o nasilju i grijehu protiv koga su se oni pobunili te o sudstvu i vlasti koju su oni tražili. On kaže:

“O, građani Medine, pitali smo vas o ovim vašim guvernerima, vlastodršcima Umejevićima, i vi ste o njima loše govorili. Pitali smo vas da li oni ubijajaju na osnovu mišljenja, vi ste dogovorili da. Pitali smo vas da li oni smatraju dopuštenim (halalom) imetak koji je zabranjen (haram) i ženidbu sa onim što je haram. Vi ste rekli, da. Rekli smo vam dodite, mi i vi susrest ćemo se s njima, pa ako mi i vi pobijedimo, doći će nam na vlast onaj koji se pridržava Allahove Knjige i Sunneta Njegova Poslanika, bit će pravedan u suđenju vama, navodit će vas na Sunnet vašeg Vjerovjesnika. Međutim, vi ste odbili i borili ste se protiv nas, i mi protiv vas, pa smo vas pobijedili. Prošao sam pored vas u vrijeme Hišama Abdulmelika kada vas je zadesila prirodna nesreća u vašim plodovima i vi ste se obratili njemu moleći ga da vas oslobodi poreza i on je oslobodio poreza one koji podržavaju njih tako da je bogati postao bogatiji, a siromašni siromašniji, i vi ste na to

15 Komentar *Nehdžu'l-belaga* IV/132-278, V/85-129. Julius Felhozen, *El-Havaridž ve's-Ši'a*, 39-130, prijevod dr. Abdurahmana Bedevija, Kairo, 1958.

16 On je Muhtar ibn Hauf ibn Sulejman ibn Malik Ezdi Selimi Beseri (130 H/748 M) iz plemena Beni Selime ibn Malik. Bio je pristalica Talibu'l-Hakka Abdullaха ibn Jahaa ibn Omera ibn Eseda Kindija.

uzvratili "Allah ga ngradio dobrom!" Allah nije ngradio dobrom ni njega ni vas. O, građani Medine, ljudi su od nas i mi smo od njih, osim politeista, ljudi koji se klanjaju totemima, ili nevjernika objavljene Knjige ili imama nasilnika griešnika. O, ljudi, obavijestite me, recite mi o osam osoba kojima se daje zekjat koje je Allah propisao u Svojoj Knjizi bogatom i slabom<sup>17</sup> a pojavila se i deveta koja je uzela sebi cjelokupni zekjat, oholeći se i suprotstavljući se svome Gospodaru. Šta ste vi o tome rekli, čime ste Kurejševiće pomogli da to čine? Umejevići kažnjavaju siromašnu i bijednu ženu, kažnjavaju niže i neznane slojeve ljudi i pri tome ne primjenjuju Allahovu pravdu! Oni ne prave razliku između zablude i upute. Umejevići smatraju kao da su oni gospodari. Umejevići su preuzeli vlast i ponašaju se u tome kao bogovi, ponašaju se nasilnički, sude iz prohtjeva i ubijaju iz srdžbe, prihvataju mišljenje (zan), odbacuju Allahove određene kazne (hudud) posredstvom, vjeruju izdajnicima i čine nasilje povjerljivima, uzimaju porez i prirez koji nije propisan i troše ga tamo gdje nije mjesto. To je grupacija koja vlada kako Allah nije objavio, prokleti bili, prokleo ih Allah!

Što se tiče naše braće ši'ja, nastavlja Ebu Hamza, oni nam nisu braća u vjeri. Međutim, čuo sam da Allah kaže: O, ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali (Kur'an: 49/13). To je grupacija koja se pravi da se pridržava Allahove Knjige, a, ustvari, je grupacija koja je protiv Allaha. Ne obraćaju se na Kur'an onako kako valja niti punim shvatanjem i razumijevanjem Kur'ana, ne istražuju šta je stvarnost nagrade, oponašaju u pozivima svoje prohtjeve, vjeru su učinili asabijom, to je partija koju prakticiraju i pokoravaju joj se u svemu što im se kaže, bila podvala ili mito, zabluda ili uputa, očekuju povratak mrtvih (reinkarnacija), vjeruju u proživljenje prije Kijametskog dana, tvrde da stvorenja spoznaju nespoznajno, neviđeno, stvorena koja ne znaju ni šta u kući imaju pa ni šta im skriva njihova odjeća ni šta im sadrži njihovo tijelo .... Ne znaju ni odakle je izvorište toga, okrutni su u svojoj vjeri, malo razumni, oponašaju Ehl-i bejt u svojoj vjeri i smatraju da im njihove

17 Ovdje ukazuje na trošenje zekjata kako je definirano Kur'anom, a to je *îneme's sadekat li'l fukarai ve'l mesakin* (Kur'an: 9/60).

mule pribavljuju dobra djela i spašavaju od posljedica loših djela, ubio ih Bog kako razmišljaju.<sup>18</sup>

Zaključak je:

prvo, da su Umejevići preuzeli vlast usurpacijom, ne pridržavajući se istine, da su njihovi griješnici i nasilnici poremetili odrednice (hudud), nanijeli štetu raji, obogatili bogate, osiromašili siromašne;

drugo, najavljuju nužnost istupa s oružjem (sablja) protiv ove nasilničke vlasti kako bi je odstranili, a onda vlast povratili ljudima. Oni bi birali šurom svoje imame sobom i za sebe,<sup>19</sup>

treće, oglašavanje da oni, haridžije, teže jedinstvu Ummeta u ovoj borbi. Oni su, kako kažu "iz tog ummeta i taj ummet je od njih." Izuzima se samo politeist, nevjernik, ehl-i kitabija i imam nasilnik;

četvrto, odbacuju učmalost i napadaju sijela onih koji stenju pod jarmom Umejevića, a neće da istupe i bore se protiv njih;

peto: napadaju i na grupacije ši'ija nakon što su to isto ispoljili i protiv umejevičke vladajuće grupacije, jer se i ši'izam ne suprotstavlja i ne diže protiv vlasti Umejevića. Optužuju ši'izam zbog asabijeta (fanatičnosti) prema Ehl-i bejtu. Ljubav prema Ehl-i bejtu pretvorili su u ibadet nadajući se da će se kroz to približiti Ehli bejtu. Uveli su bid'at u svoje vjerovanje: redž'a (reinkrinaciju), ilmu'l e'imeti gajb (da imami znaju neviđeno i nespoznavljeno) i štošta drugo što je oprečno vjerovanju u islamu.

Pored ovih ideja i principa koje je proizvela politička filozofija haridžija oni su zastupali mišljenje da onaj koji počini veliki grijeh - a to je političko gledište kojim namjerava reći da su Umejevići nevjernici i svi drugi koji se ponašaju poput njih u nasilju - zatim ustupanje imameta drugima a ne Kurešijama, dizanje ruke od Osmana nakon poznatih događaja i od Alije nakon arbitraže, zatim od svih pristalica događaja "Džemel i Sifin" ovi politički stavovi i elementi bili su okosnica učenja i filozofije u vlasti koji su izazvali idejne rasprave i političku borbu. Njima se

18 Vidi Šerh Nedžhu'l belaga, 114-118-119.

19 Djelimična razilaženja postoje kod haridžijskih grupacija u vezi sa istupanjem protiv imama nasilja, neke od tih grupa su stroge, neke su blaže. V. Dr. Jahja Huvejdi *Tarihu felsefeti'l-islam fi'l qareti'l ifrikijeti*, I/58-59.

karakteriziraju prve islamske frakcije prvog stoljeća po Hidžri, tačnije, grupe koje imaju političko obilježje među kojima su na prvom mjestu ši'ije, zatim murdžije i mutezila. Što se tiče revolucije i istupanja protiv vlasti kao metoda kojeg su se pridržavali haridžije u cilju da bi njihove ideje zavladale, može se reći da se nijedna grupacija među islamskim grupacijama nije prihvatile metoda kojeg su prakticirale haridžije, pa su njihove revolucije i suprotstavljanja ličili stalnoj revoluciji u vremenu i prostoru protiv Umejevića i Alije ibn Ebi Taliba prije 40 godine po Hidžri.

Rezultat arbitraže između Alije i Muavije dogodio se u ramazanu 37. godine po Hidžri. U mjesecu ševvalu haridžije su dali prisegu prvom svom emиру Abdulahu ibn Vehb Rasibiju koji ih je vodio u borbi Nehrevan<sup>20</sup> u saferu 38. g. protiv vojske Alije ibn Ebi Taliba.

Dva dana nakon poraza haridžija kod Nehrevana ponovo je došlo do revolucije haridžija i tada su se borili protiv vojske Alije u mjestu Diskret u Horosanu u rebusaniju 38. g. po Hidžri, a predvodio ih je Ešres ibn Auf Šejbani.

Slijedećeg mjeseca po njihovom porazu ponovo su se pobunili pod vodstvom Hilala ibn Urfea i njegova brata Mudžalida. To je bila treća borba protiv Alije kod mjesta Masibzan u Perziji u džemade'l ulau 38. g. po Hidžri.

Poslije ovog poraza haridžije je poveo u borbu Ešheb ibn Bišr Bedželi iste godine. Do borbe je došlo u mjestu Džurdžeraja na rijeci Tigris. U ramazanu 38. g. po Hidžri oni nastupaju pod rukovodstvom Ebu Merjeme iz plemena Beni Sad Temim i stižu do pred Kufu. Zapodjenuli su borbu protiv Alijine vojske, ali su i tu bili poraženi. Nakon ubistva Alije i ustupanja hilafeta od strane Hasana Muaviji, haridžije počinju voditi borbu protiv Sirijaca. U prvom susretu sa Sirijcima oni bi pobijedili vojsku Muavije da joj nisu pritekli upomoć stanovnici Kufe. U 41. g. ustali su protiv Umejevića; haridžije je tada vodio Sehm ibn Galib Temimi i Hatim Bahili. Borba je trajala sve dok ih nije pobijedio Zijad ibn Ubej blizu Basre 46. g. po Hidžri.

---

20 Mjesto nadomak Bagdada

Početkom šabana 43. godine haridžije su se borile pod rukovodstvom svoga emira Mestura ibn Urfa protiv Muavijeve vojske kada je guverner Kufe bio Mugire ibn Šu'be.

Godine 50. po Hidžri pobunila se jedna grupa haridžija u Basri pod rukovodstvom Kurejba Esdija.

Uslijedio je čitav niz pobuna i revolucija koje su izvele haridžije tokom godina 58., 59., 61., 65., 66., 67., 68., 69., 75., 76. i 77. po Hidžri.

I u vrijeme Hišama II haridžije su se bunile i borile u Mosulu pod rukovodstvom Behlula ibn Bišra. Ove revolucije, koje su se ponavljale iz dana u dan, iz godine u godinu, ličile su jednoj stalnoj povezanoj borbi koja je jako oslabila državu Umejevića, dovela do namnožavanja raznih grupacija i opozicionih partija pa i do širenja okvira revolucije među ljudima tako da se nije ograničila na mali broj pristalica koji su vjerovali u ideju ove grupacije i koji nisu istupali u cilju primjene ovih ideja, nego su se, jednostavno, i široke mase pridružile ovim oružanim revolucijama.

Godine 127. vojska haridžija koju je vodio Dahak ibn Kajs Šejbani brojila je preko 120 hiljada boraca među kojima je bio i dosta veliki broj žena. Ova vojska porazila je vojsku Umejevića u Kufi 127. g. po Hidžri sredinom mjeseca šabana. Godine 129. izbjiga revolucija u Jemenu pod rukovodstvom Abdullaha ibn Jahja Kindija. Tom prilikom haridžije osvajaju Hadremeut, Jemen i grad San'u. Abdullah ibn Jahja šalje vojsku koju predvodi Hamza Šari i ona ulazi u Mekku. Skoro da je bila osvojila i Medinu, ali ih je poražila vojska Umejevića koja je došla iz Sirije džemade'l-ula 130. g.<sup>21</sup>

Ove vanjske revolucije, iako nisu dovele do uspostavljanja države i vlasti – ipak je vlast haridžija trajala tamo dosta vremena – tako da je država Umejevića postala zamorenata i propala dosta brzo pod udarcima revolucije Abbasovića 132. H. g.

Ako bismo pokušali da saznamo koliko su koštale revolucije haridžija dinastiju Umejevića, dovoljno nam je spomenuti samo to da Umejevići nisu uspjeli izvojevati pobjedu protiv haridžija osim pod rukovodstvom Muhriba ibn Ebi Safra. Pa i sami Muhrib nije

---

21 *El Hvaridž ve's-ši'a*, 39 i dalje.

mogao poraziti haridžije sve dok nije dobio ovu zemlju i porez te zemlje kao dionicu za sebe i svoje ratnike. Mes'udi prenosi: "Kada su haridžije nadvladale Basru, Abdulmelik je poslao vojsku i haridžije su je porazile, potom je uputio i drugu vojsku i haridžije su i nju porazile. Tada je upitao: "Ko može osvojiti Basru i pokoriti haridžije?" Neko mu je odgovorio: "Jedino Muhib ibn Ebi Safra", i on ga je pozvao. Muhib mu reče: "Hoću, ali da meni pripada porez kojeg si ti ubirao od njih. Abdulmelik kaže: "Onda ti bi meni bio suparnik u vlasti." Muhib dodaje: "Pa, dvije trećine toga." Abdulmelik odgovara: "Ne može ni to." Na to će Muhib: "Pa pola od toga, poprativši zakletvom: "Tako mi Allaha, neću ništa manje od toga, ali i još da me potpomogneš vojskom. Ako budem poražen, ti nemaš nikakve obaveze prema meni."<sup>22</sup>

Ova znači da je država Umejevića stavila sve čime je raspolagala vojsci i njenom vođi koji se borio u Iraku, pa i pored toga, iskre ove stalne revolucije proizvele su i echo drugog otpora, isto kao što je njihova politička filozofija raspalila polemiku i postala gorivo koje je prečišćavalo vatru te stalne borbe zbog vlasti među suparničkim grupacijama.<sup>23</sup>

### Zaključak

Pitanje hilafeta i halife u Arapskom hilafetu rano se našlo u fokusu ključnih pitanja hilafeta. Haridžije, jedna od brojnih nastalih grupacija igrala je vidnu ulogu u tom košmaru. Pristalice ove grupacije nastojali su da unesu svoja gledišta kod interpretiranja islamskog vjerovanja (akaida), islamskog prava (fikha) i islamske tradicije (hadisa). Otuda se ovaj rad svodi na pitanja:

- osnovni principi haridžija
- fikh (islamsko pravo) haridžija
- grupašenje i grupacije u islamskom svijetu i njihov broj

22 *Murudžu 'z-zeheb*, II/97.

23 Za podlogu ovog izlaganja korišten časopis *El-islam ve felsegetu'l-hukm*. Časopis ima zvučni naslov "Allah." U podnaslovu stoji: *El-hilafe ve nešetu'l-ahzabi'l-islamijjeti* od dr. Muhammeda Amrana, koji je doktorirao o temi: *El-felsetu'l-islamijjeti* na Kairskom univerzitetu. Posebno korišteno drugo poglavlje koje nosi naslov: *El-havaridž ve sevretuhum*.

- stav haridžija po pitanju imama i imametstva
- pogledi haridžija na ši'izam i
- haridžijske revolucije i njihov neuspjeh u revoluciji.

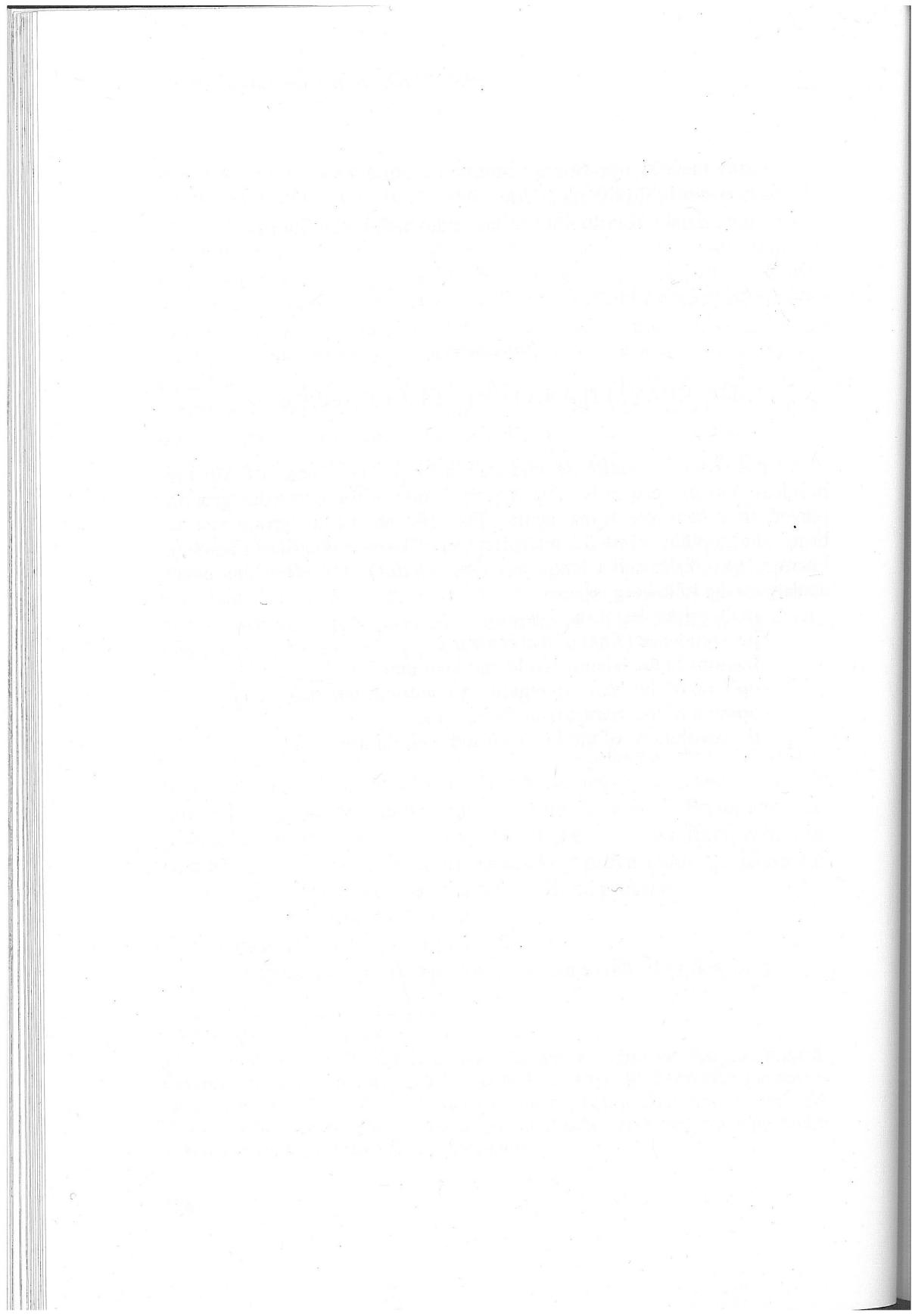
Omer NAKIČEVIĆ, Ph.D.

*Summary*

THE KHAVARIJ AND THE ISSUE OF CALIPHATE

The issue of caliphate and caliph came into focus of Muslim political debates very early. The *Khawarij*, one of the numerous groups, played prominent role in that agony. The followers of this group tried to bring their opinions into the interpretation of Islamic doctrines (*'aqidah*), Islamic law (*fiqh*), and Islamic tradition (*Hadith*). Therefore this essay deals with the following issues:

- main principles of the *khawarij*,
- jurisprudence (*fiqh*) of the *khawarij*,
- factions in the Islamic world and their number,
- opinion of the *khawarij* regarding *imam* and *imamah*,
- opinion of the *khawarij* on shi'ism, and
- the revolutions of the *khawarij* and their failure.



## EL-BAGDADIJEVO UČENJE O TEMELJIMA IMANA

فِي أَصْوَلِ الْإِيمَانِ

Mr. Nedžad GRABUS, predavač

### *Osnovni podaci o El-Bagdadiju*

Abdu'l-Kahir bin Tahir bin Muhammed bin Abdulla et-Temimi eš-Šaffi'i Ebu Mensur el-Bagdadi živio je s kraja četvrtog i početkom petog stoljeća po Hidžri. Preselio je na Ahiret 429. g. po Hidžri, odnosno 1037. po Isau, a.s., u Isfarainu. Obrazovao se u Nišapuru. Bio je enciklopedijski obrazovana osoba i mogao je, kako bilježe njegovi biografi, poučavati i predavati čak sedamnaest predmeta. Posebno se isticao u disciplinama prava, hereziologiji i usulu'd-dinu. Većina poznatih alima iz Horosana bili su njegovi učenici.<sup>1</sup>

### *El-Bagdadijeva djela iz oblasti akaida*

Iz oblasti akaida napisao je nekoliko knjiga. Najpoznatije njegovo djelo za bosansko čitateljstvo je - الفرق بين الفرق - Razlike među sljedbama.<sup>2</sup> U djelu pojedinačno opisuje svaku, do tada

1 Imam 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥāl*, Bejrut, 1-3, bez godine izdanja, str. 169; *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, prepared by a number of leading orientalist, Volume I, Leiden, 1979, str. 909.

2 Abu Mansūr 'Abdulqāhir al-Bagdādī, *al-Farq bayna al-firaq*, Bejrut, 1994; Mr. Muhamrem Omerdić je objavio nekoliko nastavaka prijevoda iz al-Bagdadijeve

poznatu sljedbu, i donosi sud o njoj na temelju ehl-i sunnetskog učenja, osuđujući sve ono što izlazi iz okvira pravovjernoga puta. Knjiga je više polemičke negoli činjenične i analitičke naravi. Završava iznošenjem pravovjernoga vjerovanja. Kada je u pitanju knjiga – أصول الدين – Osnove religije,<sup>3</sup> ona je manje poznata čitateljstvu u Bosni i Hercegovini. To je sistematično djelo iz oblasti akaida koje tematski obrađuje pitanja prirode i suštine znanja, teoriju o stvorenosti svijeta, kako spoznajemo Gospodara svjetova, Njegove atribute, imena itd. To je sintetičko djelo u kome el-Bagdadi iznosi stavove različitih interpretativnih tokova, sljedbi i sekti o najznačajnijim akaidskim pitanjima. Autor je pokušao biti objektivan i znanstveno izložiti različite stavove najznačajnijih alima i škola uprkos nekim stavovima koji odstupaju od učenja koja je on sam preferirao i zagovarao. Njegovu knjigu *Kitab al-Milal wa'l-Nihal* priredio je profesor Albert Nadir.<sup>4</sup>

### *El-Bagdadijevo tumačenje temelja imana*

Dvanaesto poglavlje el-Bagdadijevog djela *Kitab usuli'd-din* objašnjava najznačajnije segmente temelja vjere. Poglavlje je podijeljeno na petnaest dijelova i tretira pitanja i teme iz oblasti vjere s kojima se ulema suočavala u klasičnome periodu bavljenja akaidskim učenjem. Ustvari, čitajući El-Bagdadijevo djelo mi na izvjestan način rekonstruiramo znanstvene probleme i sinteze s kojima su operirali alimi u prvim stoljećima islama. Smatramo

---

knjige u Islamskoj misli i Glasniku VIS-a. Usp. *Islamska misao*, V, br. 59/60, Sarajevo, 1983, str. 55-57; *Islamska misao*, VI, br. 52, Sarajevo, 1984, str. 12-17, *Islamska misao*, VI, br. 70, Sarajevo, 1984, str. 10-12; *Islamska misao*, VI, br. 71, Sarajevo, 1984, str. 14-18; *Glasnik VIS-a*, godište 50, Sarajevo, 1987, br. 2, str. 261-275.

3 Imam Abdulqāhir al-Bagdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Istanbul, 1928.

4 Iako se u *The Encyclopaedia of Islam*, koja je štampana 1979. g., u poglavljiju koje govori o al-Bagdadiju tvrdi da je njegovo djelo *Kitāb al-Milal wa al-Nihal* izgubljeno, profesor na Bejrutskom univerzitetu Albert Nadir priredio je za štampu to djelo još 1970. g. Usp. Imam Abdulqāhir al-Bagdādī, *Kitāb al-Milal wa al-Nihal*, Dar-al-mašriq, Bejrut, 1970, priredio, uvod napisao i bilješkama popratio Albert Nadir.

važnim navesti pitanja koja su obrađena u dvanaestom poglavlju Usulu'd-dina i na taj način steci uvid u problematiku kojom se bavio El-Bagdadi. On je u dvanaestom poglavlju svoga djela *Kitab usuli'd-din* obradio slijedeća pitanja:

- 1) mes'ela o suštini vjere i nevjere;
- 2) mes'ela o važnosti pokornosti i nepokornosti – asiluk;
- 3) povećavanje i smanjivanje imana;
- 4) dopuštenje izuzeća u vjeri;
- 5) mes'ela o imanu onoga koji vjeruje bez razmišljanja (taklid);
- 6) vjera djeteta i doba obaveznosti vjere;
- 7) mes'ela o malodobnom potomstvu mušrika koje preseli na Ahiret;
- 8) mes'ela o osobama do kojih nije došlo učenje islama;
- 9) mes'ela o onima čiji je iman kategoričke naravi, nedvosmislen;
- 10) djela koja ukazuju na kufr;
- 11) o vjerovanju vjerovjesnika prije vjerovjesništva;
- 12) objašnjenje o tome kome je ispravna pokornost, a kome nije;
- 13) o vrstama pokornosti i nepokornosti;
- 14) mes'ela o uvjetu vjerovanja i onome što mu prethodi;
- 15) pravni status područja i objašnjenje razlika između područja nevjere i vjere.<sup>5</sup>

El-Bagdadi je u svojoj knjizi na tragu metodologije eš'arijskoga pravca u akaidu sintetizirao učenja o vjeri. On nastoji valorizirati fundamentalna pitanja koja su u prvim stoljećima islama zaokupljala pažnju muslimanskih znanstvenika. Neka od tih pitanja su "trajnoga", "vječnoga" karaktera i stoga su i danas zanimljiva, važna i relevantna kao i prije hiljdu godina kada su tretirana. Budući da karakter ovoga rada ne dozvoljava da se obrade sve spomenute teme ograničit ćemo se na neka pitanja koja su važna za razumijevanje jezičkog i terminološkog određenja termina iman, kufr i islam, kada nastupa obaveznost vjerovanja, status malodobnih potomaka mušrika koji presele na Ahiret, mes'ela o osobama čiji je iman nedvosmislen, koja djela ukazuju na kufr te osnovne razlike

---

<sup>5</sup> V.: Imam al-Bagdadi, *Kitāb Usūl al-Dīn*, nav. djelo, 247.

između područja koja možemo nazvati područjima vjere odnosno nevjere.

### *El-Bagdadijevi termini: iman – vjera i kufr – nevjera*

Jezičko značenje termina vjera – الْإِيمَانъ jest vjera, vjerovanje. Zato se u arapskome jeziku kaže: "Vjerujem u Njega امُنتُ بِهِ وَ امُنتُ لَهُ إِذَا ( )". Kao potvrda tome značenja u suri Jusuf Uzvišeni Allah kaže: "I Ti nam ne vjerujes" <sup>6</sup>, u ajetu se koristi termin بمصدق. Vjernik u Uzvišenog Allaha je onaj koji ima povjerenje u Njega i vjeruje u ono što On kaže. Tako isto vjeruje i Vjerovjesniku i ima povjerenje u ono što je preneseno od njega. Allah je mu'min zato što iskreno ispunjava svoje obećanje. Jezičko značenje imana moglo bi biti izvedeno i iz termina سُلْطَانٌ – sigurnost, mir, zato što je Allah zaštitnik, mu'min, svojih prijatelja od kazne. Kada je u pitanju jezičko razumijevanje riječi musliman, ona ima dva značenja. Jedno ja da je musliman iskreno predan u ibadetu Uzvišenom Bogu, s obzirom da termin سُلْطَانٌ znači pripadati nešto nekomu, ta stvar pripada nekome, to jeste له خَلَصَ. Drugo je značenje biti predan Božijoj odredbi, kao što to razumijemo od Ibrahima, a.s.<sup>7</sup>

Jezičko značenje termina کُفَّرُ je skrivanje-prikrivanje, zato .su أحد poricatelj, nevjernik i مشرك politeist, mnogobožac, nazvani kafirima budući da oni kriju, skrivaju blagodati koje im je dao Uzvišeni Allah. Oni, također, skrivaju i put spoznaje neupućenima. Arapi kažu: "Prekrio sam potrepštine u posudi", koristeći termin کُفَّرُ i ستر u istome značenju. Zanimljivo je da se noć naziva "kafirom" و سمی اللیل کافرا لأنہ پستر کل شئ ( بظلمته ). Pjesnik kaže: "U tamnoj noći i zvijezde su skrivene iza oblaka", koristeći opet glagol kefere. Noć se naziva keffaret (skrivačica) s obzirom da sakriva grijeh. Sijač se zove "kafirom"

6 Kur'an, 12: 17.

7 "Ja sam predan Gospodaru svjetova". (Kur'an, 2:131).

و سمى الحراث كافرا لأنَّه يُسْتَرُ البذرُ (فِي الْأَرْضِ). Ovo su osnovna jezička značenja termina iman i kufr.<sup>8</sup>

Kada je u pitanju njihovo terminološko-znanstveno značenje, postoje tri dominirajuća pristupa. Ebu Hasan el-Eš'ari<sup>9</sup> tvrdi da je iman *et-tasdik* vjerovanje Allahu i Poslaniku u onome što nam je objavljeno, a to vjerovanje neće biti ispravno bez *ma'rifa* (spoznaje). On kufr razumijeva kao laž. U tome razumijevanju imana, tvrdi El-Bagdadi, slijedio ga je i Ravendi.<sup>10</sup> El-Bagdadi smatra da je *iman* jezikom očitovati vjeru u Uzvišenog Allaha, Njegove knjige i poslanike, nakon što je to spoznato i srcem povjerovano. Ako bi izostalo verbalno svjedočenje nakon što je ispravnom spoznajom saznato, onda se to ne može nazvati imanom. Protagonisti hadisa smatraju da je iman ukupno izvršavanje obaveznih i dobrovoljnih djela. U tom kontekstu vjernici se mogu podijeliti u tri vrste. Prva grupa su oni koji nemaju ništa s nevjerom i koji su sačuvani od vatre ako u tom stanju presele na Ahiret. To je spoznaja Uzvišenog Boga, Njegovih kitaba, poslanika, vjerovati da sve što se događa – događa se s Božijom voljom i određenjem, spoznaja vječnih svojstava Uzvišenog Boga, s negiranjem tešbiha i ta'tila, s dopuštenjem viđenja Uzvišenog Boga na Budućem svijetu i vjerovanje u ostale mutevatir predaje koje su o Uzvišenom Allahu prenesene u šeriatu. Druga skupina obavezuje na pravednost i napuštanje svakoga grijeha. Takva će osoba biti spašena od vatre na način obavljanja obaveza (*feraid*) i čuvanjem od velikih grijeha. Treća skupina obavezuje osobu da ustraje u obavljanju farzova i nafila uz klonjenje od svih grijeha. El-Bagdadi navodi mišljenja o imanu sljedbi džehmija, nedžarija, kaderija i drugih poznatih skupina.<sup>11</sup> Zanimljivo je da autor samo usput spominje stav Ebu

8 Usp. Imam Abdulkāhir al-Bagdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, nav. djelo, 248.

9 Abu al-Hasan al-Aš'arī jedan je od najznačajnijih muslimanskih klasičnih mislilaca. Preselio je na Ahiret 935. po Iasu, a.s.

10 Usp. Imām al-Bagdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, nav. djelo, 248-249. Abu al-Husajn al-Rāwandī pisac je mnogih akaidskih traktata i rasprava. U sunijskom akaidu najčešće se naglašavaju njegovi "nastrani" stavovi. Zato ga mnogi alimi smatraju raskolnikom. Preselio je na Ahiret 245. g. po Hidžri.

11 Više o učenjima spomenutih sljedbi i sljedbi koje će, također, biti spomenute u ovome radu vidi u slijedećim djelima: Abū Mañṣūr ‘Abdulkāhir al-Bagdādī, *al-*

Hanife za koga navodi da smatra da je iman spoznaja i verbalno svjedočenje. Iman je, kaže Ebu Hanife, jezikom očitovati te srcem i dušom prihvatići (الإيمان أقرار باللسان و تصديق بالجذن)<sup>12</sup>. Autor za kaderije navodi ono što je u kasnijoj akaidskoj literaturi uobičajeno za mu'tezile u kontekstu razumijevanja statusa počinitelja velikoga grijeha. Počinitelj velikoga grijeha je, po tom učenju, griješnik, nije ni mu'min ni kafir nego je u "međustanju". Haridžije tvrde da je svaki počinitelj grijeha kafir. Sljedba ezarika je smatrala da je kafir mušrik.

El-Bagdadi na tragu ajeta i hadisa utvrđuje da je temelj imana u srcu.<sup>13</sup> On navodi i hadis u kojem Poslanik, a.s., kaže "Iman nisu puste fraze nego ono što se ustabililo u srcu i što je posvjedočeno djelom".<sup>14</sup> Ulema koja je preferirala stavove Ehlul-bejta smatra da je "iman prihvatići srcem, verbalno svjedočiti i djelom potvrditi". Argument za to je hadis u kojem Poslanik, a.s., kaže: "Iman se sastoji od sedamdeset i nekoliko ograna, najviši stupanj imana je vjera u Uzvišenog Boga, najniži ukloniti sa puta ono što smeta".<sup>15</sup>

### *Mes'ela o vjeri djece*

Pitanje obveznosti vjere malodobnih osoba je tema kojom su se bavili najznačajniji predstavnici akaidskog učenja. El-Bagdadi, kao i u prethodnim mes'elama, sintetizira stavove uleme koja se u formativnom periodu akaidskog učenja bavila tim pitanjem. Očigledno pod utjecajem uobičajenog znanstvenog pristupa El-Bagdadi detaljno iznosi stavove mu'tezila, kaderija i drugih sljedbi koje su se bavile tim pitanjem. Obaveza vjere je povezana s punoljetstvom i racionalnom sposobnošću rasuđivanja. Kada dijete

*Farq bayna al-firaq*, Bejrut, 1994; Imam 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī, *al-Milāl wa al-Nihāl*, Bejrut, 1-3, bez godine izdanja; Henri Laoust, *Raskoli u islamu*, Zagreb, 1989, preveo s francuskog Tarik Haverić.

12 Usp. 'Ali al-Qāri al-Hanefi, *Šarḥ al-Kitāb al-Fiqh al-Akbar*, Bejrut, 1984, str. 124; Akaid hanefijski (Wasijjet), priredio, prof. dr. Mustafa Cerić, za internu upotrebu, str. 1.

13 Kur'an, 49:14; 2: 143.

14 Usp. Imām al-Bagdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, nav. djelo, 251.

15 Ibid., 251.

shvati da ima Gospodara a svijet Stvoritelja te ostala pitanja s kojima se čovjek suočava koja su iz domena vjere u onostrano (gajb), sve ono što je izvan čovjekovoga iskustva, nastupa period kada je obavezno vjerovati. El-Bagdadi je na tragu fikhskih propisa koji utvrđuju obavezu manifestiranja vjere. U tom kontekstu on navodi hadis u kojem se navodi da se "grijesi ne pišu djetetu dok ne postane punoljetno, neuračunljivoj osobi dok ne postane svjesna i osobi koja spava dok se ne probudi".<sup>16</sup>

Kerramijje<sup>17</sup> tvrde da su sva djeca, s obzirom na urođenu vjeru, vjernici, bez obzira da li su im roditelji vjernici ili kafiri. U tom kontekstu postavljana su pitanja kako tretirati djecu čiji su roditelji kafiri, odnosno ukoliko je jedan od roditelja kafir, a drugi mu'min. To bi se dijete ukoliko preseli na Ahiret prije punoljetstva, ukopalo u muslimansko mezarje, gasulilo bi se kao i muslimanska djeca. El-Bagdadi tvrdi da alimi koji svoje učenje temelje na Eš'arijevim principima za takvo dijete navode da nema nikakve vjerske obaveze prije fizičkog punoljetstva i racionalne sposobnosti rasuđivanja. On svoje stavove argumentira i Ebu Hanifinim učenjem. Naime, on je smatrao, ukoliko bi djete čiji su roditelji politeisti prihvatile islam i u tom stanju preselilo na Ahiret, umrlo bi kao musliman.<sup>18</sup> Alimi eš'arijskog kruga smatraju da je njegovo pitanje u Allahovim rukama, ali ga ipak treba ukopati u muslimansko mezarje. Ako dijete prihvati islam, treba pokušati posredovati između njega i njegovih roditelja kako ga ne bi odvratili od vjere. Njegova imovina ipak pripada njegovim roditeljima. Ako to dijete ne preseli na Ahiret, dostigne punoljetstvo i izabere vjeru svojih roditelja, ulema eš'arijske škole ne smatra ga murtedom, za razliku od Ebu Hanife koji ga smatra murtedom. Ulema se složila da dijete muslimana, ukoliko bi izgovorilo neke blasfemije ili riječi koje izvode iz vjere, neće se smatrati otpadnikom; ako u takvome stanju umre, naslijedit će ga roditelji muslimani i ukopat će se u muslimansko mezarje. Ulema nije saglasna o statusu djeteta čiji su

16 Ibid., 256-257.

17 To je sljedba koja je dobila ime po Muhammuđu ibn Karramu, umro 257/869. Oni predstavljaju školu neke vrste "mističke bratovštine".

18 Usp. Imām al-Bagdādī, *Kitāb Usūl al-Dīn*, nav. djelo, 258.

roditelji kafiri pa jedno od njih prihvati učenje islama. Imam-i Šafi i imam-i Ebu Hanife smatraju da i dijete postaje musliman, dok imami Malik smatra da će dijete biti očeve vjere s obzirom da se i zove po ocu.<sup>19</sup>

*Mes'ela o malodobnom potomstvu politeista koje preseli na Ahiret*

To je pitanje kojim su se alimi bavili u kontekstu razumijevanja predegzistentnoga ugovora (misak) i Poslanikovog, a.s., hadisa u kojem je kazao kako se "sva djeca rađaju u islamu, pa ih onda roditelji odgoje kao jevreje, kršćane ili vatropoklonike". Sljedba kerramija je smatrala kako su sva djeca mumini s obzirom na primordijalnu, urođenu vjeru, i bilo koje dijete koje preseli na Ahiret prije punoljetstva umire kao mumin s obzirom na spomenute stavove. Sljedba ezarika je smatrala kako su djeca mušrika mušrici i da će zajedno s roditeljima biti u vatri. Isto je i s djecom koja odstupaju od učenja roditelja muslimana dok su djeca muslimana u Džennetu. Postoje razilaženja o pitanju djeteta koje je preselilo na Ahiret dok su mu roditelji bili mušrici, a nakon toga prihvatali islam. U tom je smislu značajno istaći stav uleme da će dijete biti kažnjeno s obzirom da je umrlo u stanju širka, dok druga skupina tvrdi da će se na Ahiretu pridružiti svojim roditeljima. Rafidije smatraju da je spoznaja – saznanje – nužna za iman, i da je čovjek obavezan verbalno izraziti vjerovanje. Oni smatraju, ako dijete posvjedoči Uzvišenog Boga i prihvati učenje din-i-islama, onda je vjernik, no ako umre prije nego se to dogodi, nije ni mumin ni kafir niti zaslužuje kaznu.<sup>20</sup> Postoje i stavovi koji naglašavaju da, "ukoliko dijete spozna Gospodara i to posvjedoči, umire kao mumin, ako Ga pak spozna a ne posvjedoči, umire kao kafir i zaslužuje kaznu kao i kafir". Dalje se naglašava, ako dijete ne spozna vjeru u Uzvišenog Boga i ne posvjedoči vjeru nije ni mumin ni kafir, ako posvjedoči, a ne spozna bit će musliman a ne mumin.

---

19 Ibid., 258-259.

20 Ibid., 260.

Autor navodi mišljenja muezila i drugih sljedbi koje su obilježile taj period akaidske povijesti.

Ehl-i-sunnet se složio da svako ko u djetinjstvu preseli na Ahiret, a potomak je mumina ili odraste kao mentalno zaostala osoba, bit će sa muminima u Džennetu. O mušričkim potomcima mišljenja su podijeljena s obzirom na različitost predaja. U tom su kontekstu zabilježene dvije predaje. Jedna je ova u kojoj Poslanik, a.s. kaže, govoreći o djeci mušrika koja malodobna presele na Ahiret, "da hoćeš, čuo bi njihovo jaukanje u Džehennemu", i drugi hadis da će oni biti "sluge stanovnika Dženneta". Ibni Abbas, r.a., interpretira te hadise na način da će im biti upaljena vatra i njima naređeno da je savladaju; ko je uspije proći, a da mu ona ne naškodi, bit će u Džennetu; otuda bi to mogli biti oni za koje se tvrdi da će biti "sluge stanovnika Dženneta". Za one koji ne uspiju savladati vatrnu Ibn Abbas smatra da će biti stanovnici Džehennema. Vjerovatno se na njih odnose Poslanikove, a.s., riječi da se čuje njihovo "jaukanje u Džehennemu".<sup>21</sup>

### *Mes'ela o onima do kojih nije došlo učenje islama*

Ova mes'ela sadrži pitanje vjerovanja onih do kojih nije došlo učenje islama. Temelji se na učenju o racionalnoj spoznaji. Naime, da li je osoba dužna vjerovati samo na temelju Objave ili je obavezna vjerovati na temelju racionalne spoznaje? Maturidijska škola je smatrala da je čovjek obavezan vjerovati Uzvišenog Boga a da je zabranjeno ne vjerovati Ga. Od Ebu Hanife se prenosi mišljenje u kojem je on kazao da niko nema valjanog uzroka nijekati Stvoritelja nebesa i Zemlje, vlastitog Stvoritelja i Stvoritelja svih stvorenja. Na osnovu toga zaključujemo: Sve da Uzvišeni Bog nije slao poslanike, bila bi na osnovu razuma obaveza vjerovati u Stvoritelja. Ulema je saglasna, ukoliko osoba spozna da je Uzvišeni Bog jedan i da svijet ima Stvoritelja, imat će ispriku za neobaviještenost o poslanstvu i šeriatskim propisima (و هو مذور في).

---

21 Ibid., 261.

جهة بالنبوة و احكام الشريعة ).<sup>22</sup> Ukoliko osoba ne spozna nužno opstojanje Stvoritelja na Ahiretu, neće biti ni nagrađena ni kažnjena. Ulema je također mišljenja da osobe koje umru u nevjerovanju i u to budu sasvim sigurne na Budućem svijetu, bit će tretirane kao nevjernici. Ako bi osoba koja nije imala priliku čuti za islam preselila na Ahiret prije punoljetstva, neće na Ahiretu biti ni nagrađena ni kažnjena. Uzvišeni Allah će presuditi o njenom stanju i to će biti po Njegovoj Milosti, a ne na temelju pokornosti, kao što će i malodobna djeca muslimana koja presele na Ahiret biti u Džennetu ne zato što su bila pokorna Uzvišenom Bogu nego po Milosti Božijoj. Na koncu, hanefijski alim Ebu'l-Jusr el-Bezdevi smatra da osoba koja nije imala priliku čuti za poslanika ima i ispriku za nevjerovanje.<sup>23</sup> O pravnom statusu tih osoba u skladu sa propisima šeriata, dakako, raspravlja se u fikhu.

#### *Mes'ela o osobama vjernicima čiji je iman nedvosmislen*

Ulema se slaže da je iman meleka i vjerovjesnika svakoga pojedinačno nedvosmislen i da su zaštićeni od mijenjanja mišljenja u vjeri, kufra i nifaka. Slično je sa melekima Harutom i Marutom koji su se pokajali za svoje grijehe i s Božijom pomoći bit će im oprošteno. U krivu su oni, navodi El-Bagdadi, koji smatraju da su oni bili nevjernici iz Babilona. Oni su, ipak, u Kur'anu spomenuti kao meleki. El-Bagdadi dalje navodi skupine ashaba iz ummeta Muhammeda, a.s., koji su bili na Bedru, Uhudu i drugim važnim mjestima iz povijesti islama, da će biti nagrađeni Džennetom. On odstupa od teme u smislu navođenja osoba za koje se smatra da je njihov iman nedsvosmislen spominjući niz pojedinačnih imena i zaslužnih ljudi koji će biti nagrađeni Džennetom. Cilj je apologetske naravi - afirmirati ulemu koja je na tragu ehl-i sunnetskog učenja razvijala i interpretirala akaidsko učenje i pokazati kako su haridžije, rafidije, kaderije, džehmije, nedžarije,

---

22 Ibid., 262.

23 Abū al-Jusr al-Bazdawī (umro 493/1099) poznati je akaidski učitelj hanefijskog pravca. Usp. Abu al-Jusr al-Bazdawi, *Uṣūl al-Dīn*, Kairo, 1963.

el-mušebbihe, pojedinačno i grupno, zalutali s Pravoga Puta i kako je njihov iman neispravan.<sup>24</sup>

### *Djela koja ukazuju na kufr*

El-Bagdadi navodi da ulema eš'arijskoga pravca smatra da su djela poput javnog konzumiranja svinjskoga mesa bez nužde i straha, oponašanje kafira u području gdje žive muslimani bez prisile, obožavanje sunca, kipova i činjenje sličnih djela, osobine kafira i ta djela ukazuju na kufr (nevjerovanje). Zato će se počinitelji tih djela smatrati kafirima. Osoba koja izostavlja namaz smatrajući to dozvoljenim također će se smatrati kafirom. Postoje razlike u stavovima uleme o osobi koja izostavlja namaz iz lijnosti. Ahmed ibn Hanbel je smatrao da je ta osoba kafir, imam-i Šafi da takvoj osobi treba narediti da klanja, dok imam-i Ebu Hanife smatra da ga treba preodgajati dok ne počne klanjati.<sup>25</sup>

### *Mes'ela o osnovnim razlikama između područja islama i područja nevjerovanja*

Svako područje u kojem se učenje islama primjenjuje bez zaštitnika, posebnih službi sigurnosti, u kojem se primjenjuju propisi islama, u kojem se štiti pravo zimmija i u kojem protagonisti novotarija i izmišljotina ne zlostavljaju muslimane, jest područje koje se može smatrati daru'l-islamom (područjem islama). U suprotnom, ako bi okolnosti bile oprečne spomenutim, onda se to područje smatra daru'l-kufrom (područjem nevjerovanja), smatra el-Bagdadi.<sup>26</sup>

### *Zaključak*

Ebu Mensur el-Bagdadi (umro 429/1037. godine) je alim koji u akidskoj metodologiji slijedi alime eš'arijske škole. U svome

24 Usp. Imam al-Bagdādī, *Kitāb Uṣul al-Dīn*, nav. djelo, 264-265.

25 Ibid., 266.

26 Ibid., 270.

učenje o načelima imana, koje je središnje učenje u akaidskoj nauci, ostao je također, dosljedan alimima spomenute škole. Budući da je živio u periodu kada je eš'arijsko učenje oficijelno pobijedilo i dominiralo u svijetu islama on je sasvim autorativno i argumentirano elaborirao sva pitanja na tragu tog zananstveno-teorijskog obrasca. El-Bagdadi je u dvanaestom poglavlju svoga djela *Kitab usuli'd-din* sintetizirao i objektivno analizirao fundamentalna pitanja iz oblasti akaidskog učenja o temeljima vjere. On je nastojao valorizirati pitanja koja su stoljećima zaokupljala pažnju muslimanskih znanstvenika. Neka od pitanja su "trajnoga", "vječnoga" karaktera i stoga su i danas zanimljiva, važna, relevantna i mjerodavna kao i prije hiljdu godina kada su tretirana. U ovome radu obrađena su pitanja koja su važna za razumijevanje jezičkog i terminološkog određenja termina iman, kufr, islam, kada nastupa obaveznost vjerovanja, status malodobnih potomaka mušrika koji presele na Ahiret, o osobama čiji je iman nedvosmislen, mes'ela o djelima koja ukazuju na kufr te osnovne razlike između područja koja možemo nazvati područjima vjere odnosno nevjere.

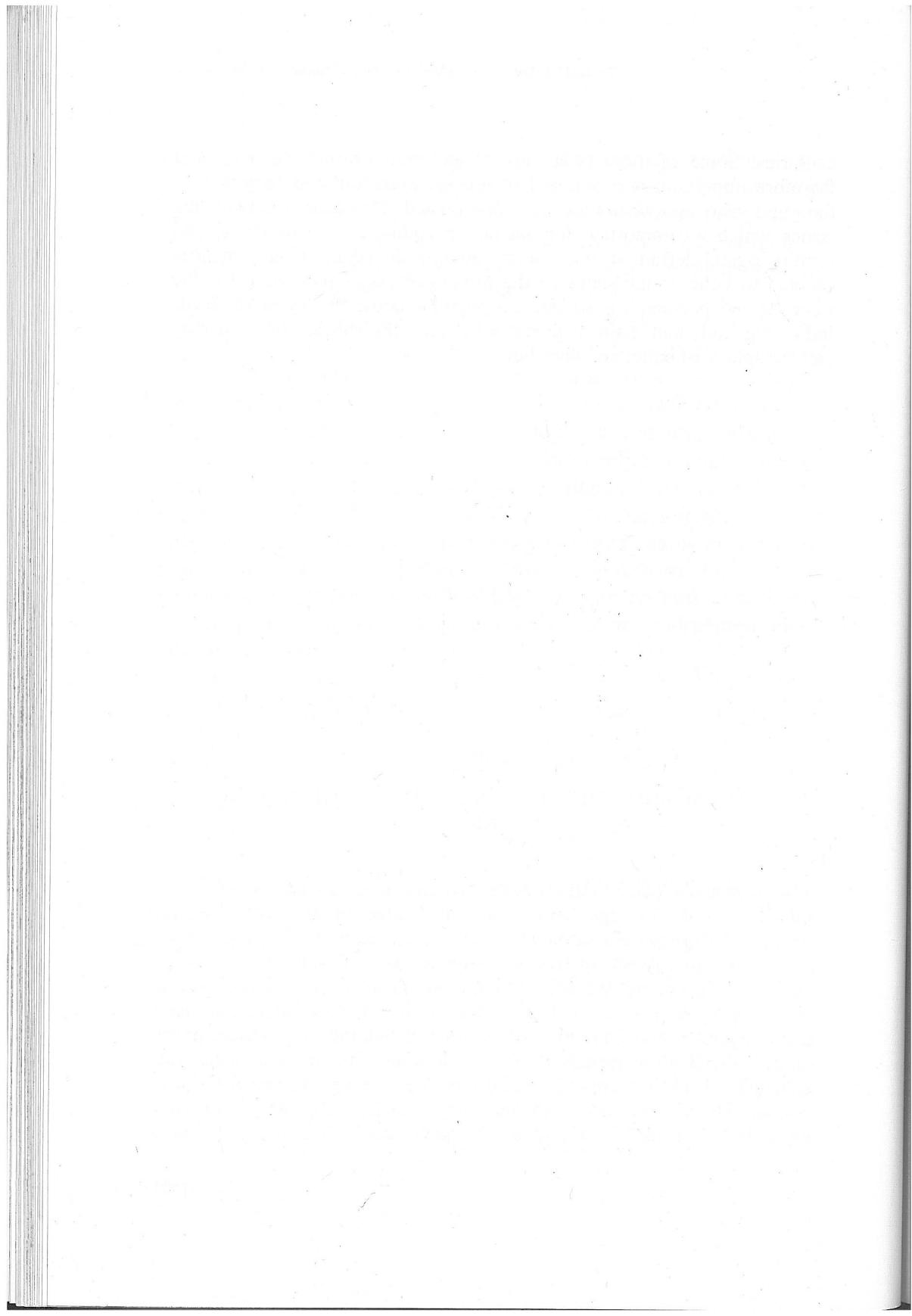
Nedžad GRABUS, M.A.

#### Summary

#### AL-BAGHDADI'S TEACHINGS ON THE FOUNDATIONS OF IMAN

Abu Mansur al-Baghdadi (d. 429 A.H./1037 C.E.) is a scholar who followed the Ash'ari school in the methodology of 'aqidah. In his teachings on the foundations of iman, which is the central issue in the science of 'aqidah, he also remained faithful to the line of the Ash'ari school. Since he lived in the period when the Ash'ari thought officially won and dominated in the world of Islam, he authoritatively and argumentatively elaborated all issues according to the methodology of that theoretical and scientific tradition. In the 12<sup>th</sup> chapter of his *Kitab Usul al-Din*, Al-Baghdadi synthesized and objectively analyzed the fundamental issue of the 'aqidah science of the foundations of faith. He attempted to examine the issues which occupied the minds of Muslim scholars for

centuries. Some of those issues are of enduring, eternal character and therefore important, relevant, and of interest even today as they were a thousand years ago when they were first treated. This essay discusses the issues which are important for the understanding of the linguistic and terminological definition of the terms iman, kufr, islam; when person is obliged to believe; the status of the minors of polytheists who die; the issue of the persons whose iman is unambiguous; the issue of deeds indicating kufr, and main differences between the spheres that we may call the sphere of belief and disbelief.



# ISLAM U DJELIMA RANIH KRŠĆANSKIH PISACA

(Prilog proučavanju historije muslimansko-kršćanskog dijaloga)

Dr. Adnan SILAJDŽIĆ, vanredni profesor

## UVOD

Kritičko propitivanje kršćanske recepcije islama i njegova učenja (Kur'ān, poslanik Muhammed, a.s., Zakon (*Šāri'ah*) itd. odnosno islamske recepcije kršćanstva, njegova utemeljitelja Krista ili Hrista, Predaje, Magisterija, Ministerija i ponajviše Eklezije (eklisijske) danas ima svoju nesumnjivu punovažnost. O tome postoji zamašna kako klasična, jednako tako i suvremena literatura.<sup>1</sup> Nažalost, rečeni fenomen u našoj dojakošnjoj bosanskoher-

---

1 Vidi, primjerice, Ivan Damascenski, *De Haeresibus* 100/101, MPG XCIV, 764.; Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden-Brill, 1972.; R. Casper, *Traité de théologie musulmane*, Rome, 1987.; Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'islam*, Lyon, 1966.; Yoakim Moubarac, *La pensée chrétienne et l'islam*, Beyrouth, 1977.; A. Silajdžić, "Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima", *Zbornik radova FIN-a*, Sarajevo, 2001., str.73-93.; al-Guwaini, *Šifa' al-Ğalīl fi al-tabdīl*, Beyrouth, 1968.; Ahmad Abdel Wahab, *Dialogue transtextuel entre le christianisme et l'islam*, Paris, 1987.; Isma'il Ibrahim Nawwab, "Muslims and the West in History", u *Muslims and the west Encounter and Dialogue*, Washington, 2001., str. 1-51., (priredili Zafar Ishaq Ansari i John Esposito); Abdurrahim Kidwai, "Perceptions of Islam and Muslims in English Literature: A Historical Survey", u *Encounter...*, str.53-86.; Hussin Mutalib, "Beyond Pride and Prejudice: Western Perceptions of Islam and the Muslims", u *Encounter...*, str.87-102.; David R. Blanks & Michael Frassetto, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, New York, 1999.

cegovačkoj društvenoj i teorijskoj misli nije bio dublje i obuhvatnije istraživan.<sup>2</sup> Nakon 11. septembra, kada su sve važnije kulturološke prepostavke za dijalog potrošene, interreligijsko razumijevanje, odnosno intertekstualni dijalog između kršćana i muslimana, koga su kršćani s "razlogom" dugo vremena izbjegavali, postaje čini se važnijim nego ikada ranije. U kraćem vremenskom rasponu napisane su brojne knjige i studije u kojima muslimanski i kršćanski autori poentiraju nužnost preispitivanja tradicionalnih gledišta jednih o drugima. Tako će, primjerice, S. Hossein Nasr, koji živi u svijetu sa mnogo religija (Amerika), pozvati na otklanjanje brojnih predrasuda koje kršćanski svijet ima o islamu i muslimanima, odnosno muslimani o zapadnome i uopće kršćanskome svijetu i njegovim civilizacijskim tekovinama, radi zajedničke izgradnje čovjeka dostojnjeg i humanijega svijeta.<sup>3</sup> Dok će neki suvremeni kršćanski autori poput Hicka<sup>4</sup>, Knittera<sup>5</sup> i H. Kunga<sup>6</sup> pristupiti radikalnoj filozofsko-teologičkoj redefiniciji kristološke dogme koja, prema njima, predstavlja i najveću zapreku objektivnog "uključivanja" muslimana unutar povijesti spasenja ili, bolje, religiozne "ekonomije" spasenja.

Na tom tragu progovaraju, primjerice, Mirko Đurić<sup>7</sup> i James

---

2 Vidi, primjerice, H. Kung, *Kršćanstvo i svjetske religije (Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom)*, Naprijed, Zagreb 1944; S.H. Nasr, "Religija i religije: izazov življenja u multireligijskome svijetu", *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Pravni Centar Fond otvoreno društvo BiH, Sarajevo, 1966., str. 11-40; A. Silajdžić, "Ka globalnoj ekumenskoj svijesti", *Dijalog*, br. 6, 1966.; *Idem*, "Potreba i mogućnosti muslimansko-kršćanskoga dijalog-a- Islamski pogled", *Vrhbosnensia*, god. III, br. 2, Sarajevo 1999.; Mato Zovkić, *Međureligijski dijalog iz Katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1998.; Rešid Hafizović, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom-svetopovijesne i hijeropovijesne paradigmе*, Sarajevo, 2002.

3 Vidi, S. Hossein Nasr, "Islamsko-kršćanski dijalog: problemi i prepreke koje treba promisliti i nadvladati", *Znakovi vremena*, br. 9/10, Sarajevo, 2000.

4 Jh. Hick, *The Myth of God Incarnate*, London, 1977.

5 P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, London, 1987.

6 H. Kung, *Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb, 1995.; usp. *American Journal of Islamic Social Sciences*, IIIT & AMSS, volume 18, summer 2001, number 3.

7 M. Đurić, *Jedni bez drugih ipak ne možemo*, Beograd, 2001.

S. Cutsinger.<sup>8</sup> Prvi podsjeća hrišćane na qur'anski poziv sljedbenicima Knjige (*ahl al-Kitāb*) za razgovor i dijalog, čime bi se otklonile predrasude da je islam "infanija jeresi" ili isključivo legitimacijsko sredstvo za "prljav politički posao, odnosno suvremenih političkih marketing". Drugi navodi primjer ortodoksnog arhiepiskopa Grgura Palamasa koji u 14. stoljeću, impresioniran tolerancijom i ljubaznošću muslimana koje je sreо, u jednom svojem pismu upućenom sultanu Emiru, piše "*kako se nada da će uskoro doći dan kada će kršćani i muslimani moći razumjeti jedni druge?*".<sup>9</sup>

Od tada je prošlo skoro sedam stoljeća, a Crkva još živi u svojem dogmatiziranome i ideološkim predrasudama opterećenome odnosu prema nekršćanskim religijama. Na svu sreću, paralelno sa tim vremenom teklo je vrijeme sasvim drukčijeg istinskog (na koga se Cutsinger i poziva) ezoterijskoga dijaloga, koji se i dan-danas može svjedočiti i osluškivati u jevrejskoj Kabali i djelima makar rijetkih autora poput Mojsija Ben Lebona, u muslimanskom sufizmu i djelima Ibn 'Arabija, kao i u djelima kršćanskih mistika poput svete Tereze Avilske, svetog Ivana od Križa, Meistera Eckharta ili Eyole itd. To je bilo vrijeme istinskoga dijaloga koji ih je usmjerio prema zajedničkom metapovijesnom vrutku, jednome Bogu, zajedničkom metajeziku.

Cutsinger zbog toga poziva i kršćane i muslimane i jevreje da se danas kroz molitvu, kroz ezoterijski razgovor, približavaju jedni drugima, odnosno da se skupa na takav način približavaju Isusu ili Isau, a.s. Insistirajući posebno na kontemplativnoj praksi Istočne Crkve (*Isihazam*) i sufijske prakse, Cutsinger se naslanja na nama dobro poznatog R. Guenona i F. Schuona, koji su ustvrdili da "*kada čovjek nastoji da se izvuče iz dogmatske tjeskobe, onda dolazi do spoznaje da istina ne trpi bilo kakve vanjske forme, ona ih naprsto transcendira u njima samima*".<sup>10</sup> Drugim riječima, dijalog je moguće

<sup>8</sup> *Hesychia: An Orthodox Opening to Esoteric Ecumenism*, New York, 2001.

<sup>9</sup> Usp. John Meyendorf, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (1974.), str. 106.

<sup>10</sup> Vidi, Frithjof Schuon, *Christianity-Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1985.; *Understanding Islam*, Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1994.

voditi isključivo u Božanskoj stratosferi, a ne unutar dogmatiziranih sistema mišljenja. Takva teza, na kojoj perenijalna filozofska škola utemeljuje svoje učenje, sa stanovišta cjeline islamskoga učenja, odnosno islamskoga svjetopogleda je pomalo problematična, jer prenebregava drugi dio Šehadeta (*Muhammadan rasūl Allāh*) i fenomenološki aspekt islama kao njegovu *differentiu specificu*.

Kršćanska teologija je odmah nakon njegove pojave postavila pitanje mjesto ili uloge islama, odnosno njegova poslanika Muhammeda, a.s., unutar povijesti "Božanskoga spasenja". Brojni kršćanski autori takvo pitanje su smatrali odveć indiskretnim budući da zahvata ili neopravdano ulazi u misterij Boga i Njegovu "ekonomiju" spasenja. Međutim, ono je, zacijelo, bilo izuzetno važno jer, tako će kasnije razmišljati pokoncilski teolozi, "sjeme istine" (*semina veritatis-logoi spermatikoi*) zahvata sve ono što bivstvuje u svijetu, ili bolje, "sjeme istine" svemu onome što bivstvuje daje krajnji smisao, premda to i nije uvijek tako uočljivo. Nakon Koncila, stoji u Dekretu *O misijskoj djelatnosti Crkve*,<sup>11</sup> i "dalje vjerujemo u jedinstvenost i obavezu naše vjere, ali s koncilom tražimo i priznajemo "sjeme istine" koje je Bog zasjao u svijet i druge religije, mimo i izvan katoličke Crkve".

U pretkoncilskoj teologiji kršćani su samo tolerirali ili podnosili druge bez imalo želje da od drugih prihvate određene vrijednosti, odnosno da od drugih nešto nauče. Pokoncilska teologija podstiče kršćane na poštovanje ljudi koji imaju drugačija uvjerenja i uzajamno kulturno obogaćivanje ili razmjenu. Time je Koncil stavio do znanja da niko nema ekskluzivno pravo na Istinu i dobrotu i da "postoji mogućnost neprestanoga rasta u religijskoj spoznaji".<sup>12</sup> Stoga, ono perceptibilno jeste istodobno i zadaća, ali, reći će suvremeni katolički theolozi, i veliki rizik sa kojim teologija kao takva mora računati. U svakom slučaju, gledom na islam kršćanski autori su davali odgovore, ali veoma često prijeporne, koje niko ni danas svjesno ne može zaobići. To su, čini mi se,

11 *Ad Gentes*, 11, 2; 22, 1

12 Usp. Mato Zovkić, *Međureligijski dijalog iz Katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1998., str.24.; usp., Michel Lelong, *L'Eglise nous parle de l'islam, du Concile à Jean-Paul II.*, Paris, éd. du Chalet, 1984., 92. pp.

dostatni razlozi da pitanju ranokršćanskog razumijevanja islama i njegova poslanika Muhammeda, a.s., pristupimo ozbiljnije i krajnje odgovorno.

Sadržaj čemo nastojati izložiti povjesno-materijalno, tj. ukratko predstaviti najistaknutije bogoslove, odnosno izložiti njihove ideje i najosnovnija djela, a potom teološko-hermeneutički, tj. smjeriti ih sa nama dostupnim saznanjima iz historije ideja, povijesti filozofije i posebno, povijesti muslimanskoga mišljenja.

Ovaj naš pokušaj treba shvatati samo kao uvod u ozbiljnija i dokumentiranija istraživanja ogromne literature koja se u tom smislu razvijala na Istoku i Zapadu više od jednoga milenija u filozofiji, pravu, teologiji, umjetnosti, odnosno kulturi općenito.

Krenimo *ab ovo!* Vratimo se daleko u povijest, na same početke kršćansko-muslimanske intelektualne razmjene.

## 1. KRAĆI PRESJEK RANOKRŠĆANSKOG MIŠLJENJA O ISLAMU

### *1.1. Muslimansko-kršćanski susreti na orijentu*

Poznato je da su muslimani i kršćani bili u kontaktu još u vremenu objave Kur'āna, odnosno za života Muhammeda, a.s. U vremenu velikih muslimanskih osvajanja, zemlje "Plodnoga polumjeseca (Palestina, Sirija i Mesopotamija) 633.-659. g. potпадaju pod muslimansku jurisdikciju. Spomenute zemlje su bile skoro u potpunosti kršćanske, sa visoko razvijenom kulturom, znanosti, filozofijom, theologijom, riječju bogatom literaturom pisanim na grčkom i sirijskome jeziku. Poznato je, također, da su halife i umajadskog (658.-750.) i abasijskoga perioda (750.-1500.) koristile kršćanske učenjake, kao recimo u medicini (osobni ljekar halife u Bagdadu bio je kršćanin al-Hunayn), prevoditelje helenističkoga duhovnoga naslijeda, kao i administratore u Damasku. Ti muslimansko-kršćanski kontakti su bili srdačni, sa puno razumijevanja i međusobnoga uvažavanja, kako na najvišem nivou između halifa i patrijarha, jednako tako i među običnim vjernicima, kao što je bio slučaj posebno sa stanovnicima ili žiteljima Bagdada.

Posebno bi bilo zanimljivo fenomen ranih kršćansko-muslimanskih veza istražiti u domeni običajne kulturne prakse. Riječ je o važnoj sociološkoj varijabli produktivnog istraživanja interkulturalnoga i interreligijskoga dijaloga, budući da fizičko prisustvo dvaju ili više religija odnosno kulturnih tradicija na jednome prostoru nije dovoljna garancija da se njihovi sljedbenici dobro poznaju i da ostvaruju potreban stupanj kulturne i civilizacijske razmjene.<sup>13</sup>

Djela istočnih kršćanskih autora koji su živjeli u sastavu muslimanske države, a bila su pisana na grčkom, sirijskom, koptskom i, ponajviše, arapskome jeziku, često govore o islamu, štaviše, neka od njih su i napisana u polemičkome ili apologetičkome diskursu. Kao najvažnije autore treba spomenuti Theodora Abū Qurā-a, melkitskog biskupa iz Harrana, umro poslije 825.; Timoteja I., katoličkog nestorijanca iz Bagdada (728.-823.); S. Ivana Damaščanina (675.-750.); Abū Rā'itu, jaqobitskoga biskupa iz Takrita (IX st.); Yahyā b. Ādiya (893.-974.), jaqobitskoga upravitelja ili šefa filozofske škole u Bagdadu; Severa ibn al- Mukaffu, kopstkog biskupa ašmunaijskoga porijekla, umro oko 980; Ibn Zur'āa, jakobitskoga filozofa iz Bagdada (943.-1008.); Pavla Antiohijskog, melkitskoga biskupa iz Sidona (XII st.), itd.<sup>14</sup>

O njima ćemo kazati nekoliko riječi, preciznije o njihovom gledanju na islam budući da su više nego važni za temu kojom se u ovome tekstu bavimo. Njihova vizija islama temeljno će određivati

13 S tim u vezi posjedujemo veoma opširnu bibliografiju. Najuputnije se obratiti na *Bibliographie du dialogue islamo-chrétienn*, koju je R. Casper dao prirediti i objaviti u reviji *Islamo-christiana*. Pored nje ovdje treba navesti i sljedeća važnija djela:

-Gledom na arapski Istok, G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Vatican, 1944-53, 5 tomes.

-Gledom na bizantijski Istok, A.T. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Tekstovi i autori, (VIII-XIII s.) Paris-Louvain, Nauwelaerts 1969, i Idem, *Polemique byzantine contre l'Islam*, (VIII-XIII s.). Leiden, Brill 1972, 377 p.

-Gledom na latinski zapad, N. Daniel, *Islam and the West, The making of an image*, Edinburgh Univ. Press 1960, i Idem, *Islam, Europe and Empire*, Ed. Univ. Press 1966., 443. p.; Zafar Ishaq Ansari & John L. Esposito, *Muslims and the West Encounter and Dialogue*, Georgetown University, Washington, D.C., 2001.; Gilles Kepel, "Between society and community: Muslims in Britain and France Today", *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, vol. 27, August 1995., Tokyo.

14 Usp., PG, t XCVII, 1461-1610.

kršćanski odnos ili bolje crkveni odnos prema islamu i muslimanima u narednim stoljećima. To je tako primjetno u orijentalističkoj ili uopće okcidentalističkoj literaturi 18. i 19. stoljeća, jer u njoj nailazimo na istovjetne stavove i ideje samo sada artikulirane u drugačijoj i literarno bogatijoj, odnosno profinjenijoj formi.<sup>15</sup>

No, prije toga nužno je precizirati ili odrediti sami naziv "Istočne crkve", preciznije, kazati nešto o njihovu nastajanju, hijerarhiji, učenju, te poziciji unutar katoličke ekleziologije.<sup>16</sup>

### 1. 2. O Istočnim crkvama

Smrću cara Teodozija I godine 395. Rimsko carstvo podijeljeno je na dva dijela Istočno i Zapadno. Izraz Istočna crkva odnosi se na one kršćanske crkvene zajednice koje vuku porijeklo iz jednog od glavnih metropolitskih središta Istočnoga rimskog carstva. Naime Aleksnadrije, Antiohije i Carigrada. Izraz Istočna katolička crkva posebno se odnosi na Crkve koje priznaju primat rimskoga biskupa, odnosno pape. U tom sklopu za nas je važno

---

15 Za suvremenu društvenu i teorijsku misao od presudnoga značaja jeste odnos zapadnoga i muslimanskog svijeta, preciznije okcidentalistička recepcija islama. Kada govorimo o počecima muslimanskih veza sa Zapadom, mi, zapravo, govorimo o odnosima muslimana sa kršćanskim Evropom, koja je u to vrijeme bila *par excellence* paradigma Zapada, iz koje se razvio zapadni svijet baštineći njegovu religiju, kulturu i specifičnu recepciju drugih kulturnih i religioznih naroda. Stoga treba naglasiti da u našemu tekstu pojam Evrope ili Zapada ne koristimo samo u geografskom i kulturološkom nego više u metafizičkom značenju. O Evropi kao metafizičkome pojmu danas je potrebnije govoriti više nego ikada ranije. Mi ne možemo potcijeniti religiju kao dominantnu komponentu u kršćansko-muslimanskim susretima zbog toga što je ona bila, prije procesa sekularizacije zapadnoga svijeta, jedan od najvažnijih činilaca stvaranja ili oblikovanja obaju zajednica. Zbog toga su nam važne monografije i studije koje tretiraju poziciju muslimana unutar pojedinih zapadnoevropskih država, primjerice, poziciju muslimana u Francuskoj, Velikoj Britaniji, Americi itd. Vidi, Sadek Salem, *L'Islam et les musulmans en France*, Tougui, Paris, 1987.; Zafar Ishaq Ansari i John L. Esposito, *Muslims and the West Encounter and Dialogue*, Georgetown University, Washington, 2001.

16 Usp., Franzen, *Kraća povijest Crkve*, KS, Zagreb, 1982.

istaknuti slijedeće tri religiozne grupacije: nestorijance, monofizite, tj. yakobite, i melkite, tj. sljedbenike Bizantijske crkve.

Zadržavajući se na arapskom prijevodu kapadokijske trinitarne formule, čuveni Šehrestani otvara raspravu ustvrdivši da "sve kršćanske sekte" isповijedaju tri vječne hipostaze (*akānīm*) i jednu supstanciju (*ğawhar*).<sup>17</sup> Izraz "sve kršćanske sekte" upućuje na spomenute grupacije kršćana: *melkite, nestorijance i jakobite*, a koji su bili poznati muslimanima kao sljedbenici ortodoksnog trinitarnoga učenja. Drugim riječima, spomenuti iskaz ne uključuje *macedonijanizam, sabelijanizam i arianizam*, koje su muslimani poznavali kao sljedbenike neortodoksnoga trinitarnoga učenja.

Naime, još u 2. stoljeću unutar kršćanske nauke o Trojstvu i unutar kristologije pojavit će se raznolike teorije koje će dovesti do sazivanja velikih koncila, na kojima će biti proglašene heretičkima, čija je zajednička karakteristika odbacivanje vječnosti i stvarnosti hipostaza, prije svega dva monarhijanistička smjera: *adopcijanizam i modalizam*.

Prvi su Krista smatrali istinskim čovjekom koga je u nekom trenutku, možda prilikom krštenja u Jordanu, ispunila Božanska sila, učinila ga Bogom, te je on na taj način od Boga "posinjen". Izvorni Bog je isključivo Bog Otac.

Drugi su (Sabelije) u Kristu vidjeli oblik pojave (*modus*) jednog i jedinoga Boga, koji se jednom prilikom objavljuje i djeluje kao Otac, drugom kao Sin, a trećom kao Duh Sveti. Može se reći da je za Ijude trpio Otac (*pater passus est*), zbog čega ih Tertulijan naziva "*patripasijanistima*". Šehrestani ih predstavlja u svojem *Milelu* kao sljedbu prema kojoj je Bog jedna supstancija i jedna hipostaza, ali da ima tri osobine ili kvaliteta (*hawwās*) koji su ujedinjeni u njihovoј cjelini sa Kristovim tijelom. Implikacija takvoga učenja je slijedeća: tri kvaliteta niti su međusobno različiti niti su različiti od hipostatske supstancije; oni su zapravo čista imena kojima će se kasnije baviti skolastički nominalizam. Tu valja još spomenuti *macedonijanizam* koji uči da je Duh Sveti stvoren, zatim Arija (260.-336.) iz Aleksandrije, koji je učio da su stvoreni i

---

17 *Milal*, str. 173, ll. 4. ff., usp. Ibn Hazm, *Fisal*, I, str. 49.

Duh Sveti i Sin, tj. da logos nije pravi Bog, nije vječan niti moćan, zbog čega se od Njega (Oca) bitno razlikuje i kao takvog ga možemo nazvati polubogom (demijurg). Zbog toga će koncilski nauk u Niceji (325.) izglasati načelo “*homoousios*- rođeni iz biti svog Oca kao jedinorođeni, Bog od Boga, Svetlo od Svetla, pravi Bog od pravoga Boga, rođen, ne stvoren, istobitan (*homoousios*) s Ocem.”

Iako su se unutar kršćanske zajednice mnogo ranije pojavile određene hereze i šizme, dvije kristološke rasprave iz 5. stoljeća imale su za ishod podjelu Istočnih crkava koje su ostale do danas. Prva rasprava se ticala Božanske osobnosti Kristove, kako ju je definirao Sabor u Efezu 431. Protivnici toga stava su nestorijanci, a nazvani su tako po Nestoru, njihovu utemeljitelju.<sup>18</sup> Rođen je u Germanikiji, u sjevernoj Siriji na Eufratu, oko 381., i vjerovatno je bio perzijskoga porijekla. Najprije je postao svećenik, a zatim monah u monaškom samostanu Sv. Euprepija kraj Antiohije. Zbog njegovih iznimnih govorničkih sposobnosti car Teodosije II postavlja ga za carigradskoga biskupa, gdje je hirotonisan 428. g. Bio je okorjeli neprijatelj arianizma, zbog te svoje revnosti počeo je da propovijeda i načelo *christotokosa* (*kristorodice*) umjesto *theotokosa* (*bogorodice*), i umro 451. g. Pripadao je antiohijskoj školi, a suština njegova učenja sastoji se u slijedećemu: U utrobu Djevice Marije sišao je Bog Logos na već začetog i oformljenog čovjeka Isusa i sa njim se ne “*sjedinio*” nego samo “*zdržio*”, tako da i poslije utjelovljenja imamo dva Sina: “*Sina Božjeg*” i “*Sina Djevinog-Sina Čovječjega*”. To što se dobilo združivanjem naziva se Krist ili Hristos, koji nije jedno lice, nego dva. Može se, pak, uvjetno reći da je Hristos jedno “*lice sjedinjenja*”, tj. tog združenja

---

18 Šehrestani ga naziva “*nestūr al-hakīm*”, a u svojim djelima ga datira u 8. st. Moguće je da Šehrestani nije bio dobro upućen u ranu kršćansku herezeiologiju, jer, primjerice, Mas'udi i Ibn Esir navode tačne podatke gledom na Nestora utemeljitelja. No, jednako tako je moguće da je Šehrestani ovdje mislio na nekog njegovog sljedbenika koji je u to vrijeme bio najznamenitiji, nekoga učitelja koji je živio na obalama Tigrisa. Prema Šehrestaniju, nestorijanci su naučavali da Bog posjeduje tri hipostaze, postojanje, znanje,ivot, ali one nisu pridodane supstanciji (*zāt*) i nisu ona (*huwa*), što bi u kontekstu ranog muslimanskog mišljenja korespondiralo modalističkom učenju Abu Hašima al-Guba'ija (*ahwal*).

ili saveza "dvojice". Ovakvim učenjem Nestorije je doveo u pitanje temeljni dogmat kršćanske religije ili, bolje, theologije, tj. dogmat o utjelovljenju i očovječenju Boga, odnosno Kristovu iskupiteljsku moć. Konsekventno tome, ako Krist nije Bog onda ni Marija nije theotokos nego christotokos. Nakon osude Nestorija, carigradskoga biskupa, na Koncilu u Efezu 431., nestorijanski biskupi skupa sa svojim studentima i sljedbenicima odlaze u Perziju gdje ih raširenih ruku dočekuje i prihvata patrijarh iz Nisibisa Barasauma koji je igrao važnu ulogu unutar Perzijske kršćanske crkve. Time prekida zajedništvo sa ostalim kršćanskim crkvama i obrazuje samostalnu crkvenu strukturu ili hijerarhiju. U tom sklopu za šira istraživanja važni su veliki centri učenosti iz drugog stoljeća Edesa i Nisibis.<sup>19</sup>

Ovaj događaj dovest će do razdvajanja u kršćanskoj Istočnoj crkvi geografski determinirajući dvije različite kristologije: Bizantijsko carstvo postat će domovinom *Ortodoksne crkve*, dok će Sasanidsko carstvo postati *domovinom nestorijanizma* (priznat će i oficijelno nestorijanizam kao učenje i vjerovanje). Njihov centar je bio u Hiri južno od Kufe, prema ulazu u sirijsku pustinju. To područje je bilo pod upravom perzijskih plemena lakhmida, a muslimani ga zauzimaju 633. g.

Druga rasprava ticala se Božanske i ljudske Kristove naravi kako ju je definirao koncil u Kalcedonu 451. Protivnici toga stava, poznati kao monofiziti (grč. *monos-fizis*-priroda, jedna narav), odnosno jakobiti otcijepili su se i osnovali vlastite crkvene hijerarhije. Njihov stvarni utemeljitelj Eutih Carigradski naučavao je kako ljudska Kristova narav, koju je uzeo od Bogorodice, nije više jednositna Njoj niti nama ljudima. To znači da monofiziti poriču punoču ljudske prirode u Bogočovjeku Hristu. Oni priznaju u Kristu "dvije naravi prije, ali samo jednu poslije sjedinjenja (Božanska i ljudska narav Kristova stopile su se u jednu ona čovjekova je bila potpuno upijena od strane Božanske, kao kap meda kada padne u okean), čime je također dovedena u pitanje

19 Vidi, Franzen, *nav. djelo*, str. 67.; usp. *Suvremena Katolička enciklopedija*, Split, 1998., str. 385. L. Gardet – M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1981., str. 193.; Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Teheran, 2000., str. 100-105.

mogućnost Kristova iskupiteljskoga djela i stradanja za spasenje čovjeka. Riječ *fizis, jezikom skolastičke theologije kazano*, prema njima, morala se posmatrati dvostruko: sa stanovišta teologije (trinitarne dogme) i "ekonomije" (kristološke dogme), u potonjoj ravni "narav" za njih postaje sinonim za osobu. Ti pojmovi će se kasnije filozofski odmišljati u velikim sistemima latinske skolastike.<sup>20</sup>

Tokom 6. stoljeća grčki vojnici su persegutirali monofizite, ali i dalje su veliki centri monofizitizma Basra i Transjordanija bili ostali pod upravom Bizantije. Arapski kršćani gassanidi i jakobiti nisu upravljali samom Basrom, ali su se zasigurno nalazili u tom području. Kralj gasanidski Harith ber Jebel, poznatiji kao Sever Antiohijski, osnovat će Jakobitsku crkvu uz blagoslov biskupa Yahyā (Ivana) ben Āddiya (505-578). Jakobitska crkva se povezala sa nekim arapskim plemenima, naročito sa plemenom *Tagħib*, kome pripada čuveni pjesnik Akhtal, kršćanski poeta u srcu umajadske dinastije. Jakobiti bijahu arapsko-kršćanska plemena koja su prvih godina Hidžre, ratovala protiv muslimana, ali i sami kasnije prešli na islam. Riječ je, ustvari, o Koptima koji će kasnije konstituirati Aleksandrijsku, odnosno Kairsku koptsku crkvu nakon muslimanskoga zauzimanja Egipta. I jedni i drugi važni su sa stanovišta razvoja klasičnoga mišljenja ili kalama, jer je preko njih helenističko naslijede postalo dostupno muslimanskim učiteljima. Unutar spomenutih crkvenih zajednica prevedeni su *Prva i Druga Analitika, Topika, Organon, Kategorije, Porfirijeve Isagoge, Plotinove Eneade* itd. Bez tih djela teško je pratiti sva zbivanja unutar razvoja ranoga kelama.<sup>21</sup>

One istočne crkve koje su ostale vjerne kristološkim stajalištima carskoga dvora u Carigradu bile su poznate kao rojalisti ili melkiti, prema sirijskom izrazu *malek* što znači kralj. Kasnije je došlo do podjele i unutar njihove zajednice. Riječ je o čuvenom raskolu unutar kršćanstva na rimske i istočno kršćanstvo. S vremenom se politička podjela Rimskoga carstva na Istok i Zapad također očitovala u "razdvajanju putova" u lingvističkom,

20 Više o tome vidi, Franzen, *nav. djelo*, str. 67-69.; Usp. *Suvremena katolička enciklopedija*, str. 386.

21 Usp. Leeman & Nasr, *nav. djelo*, str.102.; Gardet-Anawati, *nav. djelo*, str. 195.

kulturnom i, kasnije crkvenom pogledu. No, to je tema za mnogo širi istraživački okvir negoli smo ga mi ovdje odredili. Odvajanje Istočne i Zapadne crkve neopravdano se poistovjećuje isključivo s uzajamnom ekskomunikacijom rimskoga pape i carigradskoga patrijarha 1054. g. Raskol ima svoje dublje političke i socijalne uzroke.<sup>22</sup>

Posljedica tih hereza bila je da između 11. i 16. stoljeća velika većina istočnih crkava nije bila u zajednici sa Rimom. Mala iznimka bili su maroniti kojima je domovina Antiohija i današnji Libanon, Italio-Albanci u južnoj Italiji i na Siciliji te Armenci u današnjem Libanoru i Siriji koji uspostavljaju savez s Rimom u 12. st.<sup>23</sup>

Ti autori, živeći i djelujući u muslimanskim zemljama, upoznali su se, dakako, sa temeljnim načelima islama. Naravno, pri tome su nastojali dokazati superiornost kršćanstva i njegovih dogmi, komparirajući ih, u razgovoru sa muslimanima, sa njihovim temeljnim učenjima: *Trinitarna dogma* ih je podjećala na Imena i attribute (*asmā 'ullāh wa sifātū*), *De Verbo Incarnato* ih je posjećala na "utjelovljenu" Riječ Božiju u Kur'ānu itd., koristeći pri tome grčki filozofski logički instrumentarij. Njihova djela napose pokazuju odlično poznavanje arapskoga jezika, izvanredno vladanje muslimanskim doktrinama, ali i veoma visok stupanj irenizma.

## 2. ISLAM KAO PROBLEM ISTOČNOG BOGOSLOVLJA

### 2.1. Damaščaninovi pogledi na islam

Ivan Damaščanski (655.-749.),<sup>24</sup> posljednji doktor Univerzalne crkve (katoličke), spada među prve velike kršćanske

22 Vidi, *Suvremena katolička enciklopedija*, Split, 1998., str. 387.

23 Formalno izmirenje postignuto je na Sabor u Lionu (1274 i Firenzi (1431-1445), ali je bilo kratkoročno zbog slabe prihvatanosti. Usp., *Suvremena katolička enciklopedija*, str. 388.; usp. II. Vat. sabor- Dekret o Ekumenizmu (*Unitatis Redintegratio*) 1964. (priredio gosp. R. Perić, biskup mostarski).

24 O njegovim polemičkim tekstovima protiv islama, vidi Daniel J. Sahas, *John of Damascus: The "Heresy of the Ishmaelites"* (Leiden: 1972); Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 1971-1989, vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom* (600-1700), Chicago, 1974, posebno str. 227-242.

mislioce koji su raspravljali, iznosili vrijednosne sudove ili ocjene o islamu i njegovu poslaniku Muhammedu, a.s. Iz literature doznajemo da je njegovo obiteljsko ime Mensur (*Mansūr*). I sedmi Ekumenski sabor naziva ga nekada Ivanom, a nekada Mensurom s napomenom da su to ime upotrebljavali biskupi iz Ikonoklastičkoga sabora "uvredljivo". Njegov djed zvao se Mansūr al- Sargūn, što je bilo uobičajeno ime sirijskih kršćana arapskoga porijekla. Prema piscu iz desetoga stoljeća Eutychiusu, inače melkitskom patrijarhu, i guverner Damaska, koji je 13. 3. 635. ovaj grad predao muslimanima, tako se zvao. Jer Sirci nisu bili oduševljeni carigradskom vlašću i smatrali su grčke osvajače jednako neprijateljskim kao i arapske. Kada su muslimani došli u Siriju, nisu se previše zanimali za teološke razlike među kalcedoncima, monofizitima i monoteletima niti su ih silili da prihvate islam.

Svoja gledišta o islamu iznio je u svojim djelima *Izvori znanja i O herezama* (*De Haeresibus*). Prvo djelo je napisao pred kraj svojega života na molbu svojega posvojenoga brata Cosme, biskupa od Maiuma, koji je 743. g. naslijedio na biskupskoj stolici u Maiumu kraj Gaze biskupa Petra koji je više puta osuđivao *Muhammeda i njegovu mitografiju, kao i sve one koji vjeruju u nju*.<sup>25</sup>

Ovo potonje je sažetak misli iz njegovih ostalih djela, a samo su zadnja tri poglavљa originalna i u njima obrađuje islam, *ikonoklazam* i sektu *aposkita*. Može se reći da je *Haeresibus* sastavni dio *Izvora znanja* i služi kao i ostala djela kao priprava za njegovo centralno ili temeljno djelo u kojem izlaže temelje ortodoksne vjere (*De fide orhtodoxa*). U *De haeresibus* Ivan raspravlja o stotinu hereza, a u 101. poglavljtu govori o "Herezi ismailita" kao jedinstvenoj cjelini. Ostale hereze zauzimaju jedva po nekoliko redaka, 101. poglavlje ima četiri i po stupca u izdanju čuvene Migne.<sup>26</sup>

Spomenuto 101. poglavlje djela *De Haeresibus* predstavlja sistematski uvod u islam koji je pisao kršćanski pisac. Svrha mu je bila informirati kršćane o novonastaloj "herezi" i osigurati nekoliko

---

25 Usp. MPG, 94, 54-57.

26 MPG, 94, 101., 765.

prethodnih odgovora njegovim "heretičkim" elementima. Slijedeći nacrt nam jasno pokazuje jedinstvo i koherentnost poglavlja:

I. Povijesni uvod

- a) Ime hereze i njezin početak
- b) Njezina povijesna pozadina
- c) Njezin osnivač

II. Sistematska teologija

- a) Teologija
- b) Kristologija
- c) Objava

III. Apologetika

- a) Teologija Božijih atributa
- b) Pobožnost i simbolika

IV. Uvod u islamske spise

- a) Sura IV
- b) Sura V
- c) Sura VII

V. Zakonodavstvo i praksa

Na samome početku 101. poglavlja Damaščanin piše: "Postoji, dakle, prevladavajući sve do danas prijevarno "praznovjerje" ismailita, (*keia ton Ismaeliton*), preteča Antikrista. Hereza potječe od Ismaila koga je Agara rodila Abrahamu i zato se oni nazivaju još i kao hagarani ili ismailičani. Nazivaju ih još i kao Saracene kao da ih je Sara otpustila prazne kako je Hagara rekla anđelu: *Sarra kenen me apelysen*- "Sara me otpusti praznu".<sup>27</sup> A oni

---

27 Usp., *Bibilja*, Post. 16.

su bili idolopoklonici i štovali su jutarnju zvijezdu i Afroditu, koju su na svome jeziku zvali *Hubar*.<sup>28</sup> Prema tome, od Heraklova doba oni su, bez sumnje, bili idolopoklonici. Od toga vremena pa nadalje među njima se pojavio lažni prorok.<sup>29</sup>

Muhamed, osnivač islama, je lažni prorok koji je slučajno prošao kroz Stari i Novi zavjet i koji također tvrdi da je susreo arijanskoga monaha Bahiru pa je nakon toga osnovao svoju vlastitu herezu. Evo kako Damaščanin argumentira svoju tvrdnju:

*“Ko svjedoči da mu je Bog dao Knjigu? Ko je to od proroka prorekao da će ustati takav prorok?”* Ivan se poziva na Mojsija koji je primio Zakon dok je narod gledao kako se brdo ruši. On tvrdi da “*Bog čini što god hoće*”, a onda nastavlja: *“dok je on (Muhamed) spavao na njega je sišlo Pismo.”*<sup>30</sup> Iz Qur’ana, nastavlja Damaščanin, ne vidi se *da je Muhamed, dok je spavao, primio Pismo.*<sup>31</sup> To se nalazi tek u Sunni.

Međutim, Mojsije i proroci poslije njega prorekli su dolazak Krista. Zato su kasnije muslimani donosili niz citata iz Starog i Novog zavjeta o proročanstvu da će doći Muhammed.<sup>31</sup> Iz činjenice da Ivan piše “*Čudili su se o čemu on govori*” može se zaključiti da u to doba muslimani još nisu nalazili biblijske dokaze o dolasku Muhammeda nego da su takve dokaze znatno kasnije nalazili. Tek u dijalogu između nestorijanskog patrijarha Timoteja (780.-823.) i halife el-Medždija (al-Maġdī, 775.-785.) halifa se poziva na oba Zavjeta da je proreknut Muhammedov dolazak.

28 MPG, 94, 765.

29 Vjerovatno je mislio na suru XCVII, 4.

30 Echo Damaščaninovih teza odjekivat će kroz kasnija stoljeća kršćanske povijesti. Tako će, primjerice, čuveni Paskal u svojim *Mislima* reći: ”Muhamedanska religija je utemeljena na Kur’ānu i Mohametu. Međutim, taj profet koji je postao posljednjim poslanikom, da li je on proreknut? Koje sve osobine mora da ima čovjek koji za sebe kaže da je prorok? Koje je čudo učinio kojim potvrđuje svoje profetstvo? Iza kojeg misterija on u vlastitoj tradiciji stoji, iza kojega morala i blaženstva? ”Mahomet, zaključuje Pascal, ne ispunjava niti i jedan kriterijum! ” Nav. prema, Youakim Moubarac, *La pensée chrétienne et l'Islam*, Beyrouth, 1977., str. 66.

31 Usp. *Dtn* 18, 18; 33, 2 i *Danijel* 2, 29.

U kodeksu R navode se drugi izvori koji su utjecali na formiranje Muhammedove hereze: jevreji, kršćani, arijanci i nestorijanci. Prema Damaščaninu, Muhammed, a.s., je od Židova preuzeo apsolutni monoteizam, od arianaca da su Riječ i Duh stvorenja, a od nestorianaca antropolatriju, budući da uči kako je Krist bio samo čovjek.

Braneći se pred tvrdnjama muslimana da su "pridružitelji", jer Bogu pripisuju partnera nazivajući Krista Sinom Božijim i "Bogom", Damaščanski im uzvraća nazivom "sakatnici" (koptai), jer su razdvojili Boga od njegove Riječi i Duha: "Riječ i Duh su nerazdvojni od onoga na čemu su postojali po naravi. Prema tome, ako je Njegova Riječ u Bogu, jasno je da je On Bog. A ako je ona izvan Boga, onda je prema vama Bog bez razuma i bez duha...pa ga predstavljate kao drvo ili kamen, ili neku nerazumnu stvar".<sup>32</sup>

Lahko se može primijetiti da gornji sadržaj predstavlja sukus kršćansko-muslimanskih polemika vođenih oko problema Božanske naravi, odnosno Njegovih atributa. On kritički odbacuje učenje o *tašbihi* nekih pravaca unutar ranog klasičnog mišljenja kao i ideju *ta'ūla* mu'tazilijske filozofske škole.

Zatim, braneći se pred optužbama da su politeisti jer časte križ, Damaščanin optužuje muslimane, također, za idolatriju budući da oni, kako on kaže, obožavaju "Ka'bu":

- a) postoji kamen koji muslimani grle i ljube u svojoj vjeri;
- b) ono što oni nazivaju "kamen" je glava Afrodite koju su raniye obožavali;
- c) na tom su kamenu čak i ovih dana vidljivi tragovi izgravirane slike za one koji to znaju.

Na taj način Ivan opisuje muslimansko svetište i njegov kult. Kada je Ivan pitao muslimane "zašto štiju Ka'bu, kaže se da su mu oni odgovorili:" jer je Abraham na njemu imao seksualnu vezu ili odnos s Hagarom", a drugi vele zbog toga što je tu svezao svoju devu kada je htio žrtvovati svojega sina Izaka". Ivan ide dalje pa kaže: "Pretpostavimo da je kamen od Abraham, a kao što ste vi ludo mislili. Onda, upravo zato što je on općio sa ženom na njemu ili

---

32 MPG, 94, 766.

vezao svoju devu, a vi se ne stidite ljubiti ga, a sad se vi sablažnjavate što mi ljubimo i štujemo križ...”!<sup>33</sup>

Stil ovoga poglavlja razlikuje se od ostalih. Govori se o porijeklu hereze ismailita, o njihovom poslaniku ili proroku i njihovom Pismu, njihovom nauku i obredoslovlju; ali više puta diskusije imaju oblik dijaloga između kršćana i muslimana, i to zamišljenoga dijaloga *Disputatio Saraceni et Christiani* (grč. *Dialexis sarakenou kai Hristianou*). Poglavlje je sinteza povijesne apologetike i kontroverzijskoga pisanja, a važno je sa stanovišta razvoja ranog muslimanskoga teologijskoga i filozofiskoga učenja. Poznato je već od osmog odnosno devetog stoljeća u izdanju *Doctrina Patrum, De Inkarnatione Verbi*.<sup>34</sup> Velika većina povjesničara drži da je njegov spis o islamu nesumnjivo autentičan.

Dok se za 100. i 101. poglavlje može reći da je to uvod u poznavanje muslimanske hereze, za *Disputatio* se može reći da je to opća dijalektička konfrontacija s islamom to je dijalog u najranijem stadijumu. Ono nam istodobno pokazuje da Ivan Damaščanin izvanredno vlada muslimanskom teologijom svojega vremena. Osobito tretira probleme vezane za jedinost Božiju (*tawhīd*), slobodu volje, Božija imena i attribute.

Evo kako izgleda jedna zamišljena rasprava:

a) *O Božjoj svemoći i odnosno uzroku dobra i zla*

M. Za koga kažete da je uzrok dobra i zla?

K. Mi kažemo da je Bog uzrok svih stvari koje su dobre, ali on nije uzrok zla.

M. Za koga, onda, kažete da je uzrok zla?

K. To je ādavo i mi, ljudi!

M. Kako to?

33 *Ibid.* U tom sklopu treba spomenuti i sasvim konkretna mjesta u Kur'ānu na koja se u svojim dijalozima poziva. To su sure *al-Nisā'*, 177; *al-Ahzāb*, 37; *al-Mā'idah*, 114, a govore o braku i razvodu, mnogoženstvu, Poslanikovim ženama (*Zaynab*), rasprostrtom stolu itd.

34 Usp. J. Shahas, *John of Damascus on Islam (The Heresy of the Ismailites)*, Leiden, Brill, 1972, str. 59.

K. Zbog slobodne volje.

Ovakav stav zauzeo je Ivan u svojem djelu *De fide orthodoxa*. Iz ovoga proizlazi kako muslimani tvrde da je Bog uzrok svega i dobra i zla, što je posljedica učenja da je Bog jedini Tvorni agens (*fā ‘il*), odnosno Stvoritelj koji za svoj stvoriteljski čin ne treba nikakve vanjske, pomoćne, odnosno sekundarne uzroke!

*b) Čovjekova moć*

M. Kako je to onda? Imaš li ti osobno moć i možeš li raditi što god hoćeš?

K. (Da), ali Bog me nije stvorio s moći nego obzirom na dvije stvari.

M. Koje su to dvije stvari?

K. Ako činim što je dobro, ne bojam se Zakona nego radije dobivam čast i milost od Boga. Isto vrijedi i za đavla (tj. on je stvoren s moći ili slobodnom voljom). Bog je prvog čovjeka stvorio s moći, ali on je sagriješio i Bog ga je istjerao iz Raja.<sup>35</sup>

Njegovi dijalozi uključuju gotovo sve tada poznate i važeće teme iz theodiceje i filozofske etike, a mogu se uglavnom svesti na fenomen vječne i univerzalne Božije i akcidentalne ljudske volje oko kojega su se vodile žestole rasprave između predstavnika ranomuslimanskog filozofskog kauzalizma i teološkog okazionalizma. U istoj dijaloškoj formi obrađeni su i preostali teški teološko-filozofski problemi kao što su, primjerice, Božija pravda, rađanje i čovjekov grijeh, Božije znanje i čovjekova sudska volja i čovjekova poslušnost itd. O njima ovdje, dakako, nećemo govoriti.

Predstavljajući Damaščaninova djela Daniel J. Sahas, profesor Waterloo univerziteta,<sup>36</sup> zaključuje da je Ivanov život bio povezan geografski i historijski s islamom te zbog toga nije ni čudno što ga Ikonoklastični sinod<sup>37</sup> naziva "sklonim Saracenima" te "napadačem

35 *De Fide Orthodoxa* (MPG), 94, 957.

36 Daniel Sahas, *nav. djelo*, str. 60.

37 Održan je 754. g. u palači Hiereia u Kalcedonu, a sazvao ga je car Constantinus V "Copronymus"- Sinod je osudio štovanje ikona ali i tri najveća branitelja ikona:

na Krista i zavjerenikom protiv Carstva". Ikonoklastički sinod ga predstavlja podrugljivo "Mansurom", a bizantijska ikonografija sa velikim turbanom na glavi. Kakav je bio njegov stvarni odnos prema muslimanima, najbolje svjedoče njegova spomenuta djela.

Jedan od važnih zaključaka koji nam se nakon iščitavanja njegovih djela nadaje jeste da Ivanovo poznavanje islamskih izvora, a posebno Kur'āna, nije bilo ograničeno samo na četiri sure koje spominje u 101. poglavju. U svim nastojanjima koja je poduzeo on pokazuje vrlo dobro poznavanje sadržaja Kur'āna, dobrog dijela muslimanske tradicije i ranih teoloških škola. S obzirom na njegov odnos prema islamu u tim dokumentima, teško će se naći tragovi namjernog izvršanja muslimanskih doktrinarnih stavova. Njegovo pisanje o islamu je principijelno govoreći neobjektivno, ali funkcionalno gledano objektivno, jer njegovi spisi daju pouzdanu sliku o islamu za kršćane kojima se Ivan prvočno bio obraćao. Njegov cilj je bio informirati kršćane o muslimanskoj vjeri i praksi jer su s njima dijelili svoj svagdašnji život, a ne zapaliti mržnju.

Naravno, ne može se zanijekati činjenica da Ivanove ocjene obuhvaćene spomenutim spisima imaju značenje teoloških osuda islama i kao takve upozorenje za kršćane. To je jedan od razloga zašto je islam našao mjesta u knjizi kršćanskih hereza, tj. išlo se za tim da pripravi kršćane za bolju odbranu i veće poštovanje prema svojoj vjeri.

Ali pravi razlog njegova tretiranja islama kao "judeo-kršćanske hereze" jeste u tome što islam odbacuje ono što predstavlja samu religioznu supstanciju ili okomicu kršćanske vjere, tj. vjerovanje u Božiju otkupiteljsku objavu po Isusu Kristu, Njegovom Logosu. Temeljni intres Ivana Damaščanina bilo je ono što su rekli izvori islama i ono što su muslimani vjerovali o Isau ('Isā), a.s. U povijesti muslimansko-kršćanskoga suočenja na Istoku I. Damaščanin ostavlja utisak izvanrednog teologa i britkog promatrača koji je mogao razumjeti islam približno onako kako su ga doživljivali i ispovijedali njegovi suvremenici muslimani.

---

Germanusa-svrgnutog Carigradskog patrijarha, Georgija patrijarha Contantije (glavnog grada Cipra) te Ivana Damaščanskoga- svećenika i monaha u samostanu svete Sabe par milja izvan Jeruzalema.

On je, bez sumnje, dao veliki pečat razvoju kasnijih kršćansko-muslimanskih susreta. Na ovom polju je bio nesumnjivo pionir, iako je to bilo u funkciji ne samo upoznavanja islama nego i njegova odbacivanja. Živio je usred jedne ortodoksne kršćanske zajednice, a da pri tome nije ostao izoliran od života i doživljaja naroda koji ga je okruživao. Produbio je svoje osobno obavještenje o islamu, i to iz prve ruke, kao pretpostavku za ozbiljno raspravljanje s islamom i pri tome je forsirao teološke poticaje koji će dovesti običnog čovjeka obiju vjera do svestranijeg i kvalitetnijega dijaloškoga susreta. Tu informaciju su kasniji bizantijski polemičari upotrebljavali za širenje lažnih glasina o islamu i potpaljivanje mržnje protiv muslimana.

Međutim, uza sve ono što smo u pozitivnome tonu rekli, nužno je upozoriti na negativne konzekvencije koje će njegova metodologija ili bolje uključenje islama u kršćanske hereze imati u kasnijim stoljećima. On je gledao na muslimane i islam prvenstveno pod vidom onoga što je fundamentalno u kršćanskoj religiji, riječju, njegov kritički ili kriticistički odnos prema islamu paralelan je sa njegovim apriorističkim odnosnom prema vlastitoj kršćanskoj duhovnosti. No, došlo je vrijeme, ustvrdit će Shahas,<sup>38</sup> “da svoju pozornost usmjerimo na ono što sami muslimani vjeruju, i to ne iz rakursa kršćanskoga vjernika ili teologa, nego religioznog učenja i ortoprakse samih muslimana, onakve kako ih oni u svojem jeziku artikuliraju i u svojoj religioznoj praksi štiju i doživaljavaju”. Time profesor Shahas uvodi kršćanske mislioce u fenomen suvremenoga dijaloga i njegovih najviših standarda među koje ubrajamo slobodu vlastitog duhovnog, kulturnog i civilizacijskoga izražavanja.

U tom smislu nužno je poentirati dvije slijedeće važne činjenice:

Prvo, nevjerovatnu slobodu koju je Ivan Damaščanski uživao unutar muslimanske zajednice. Do te mjere je bio sloboden da muslimane u njihovoј sredini naziva tako pogrđnim nazivima i imenima, a da pri tome njegova djela nisu bila spaljena ili uništena, kao što se to inače događalo više puta muslimanima unutar

---

38 J. Shahas, *nav. djelo*, str. 63.

kršćanskih zajednica ili država.<sup>39</sup> Naravno, tu smo sada kod pojma slobode koji predstavlja osnovno uporište suvremenih ekumenskih i dijaloških gibanja- veoma važan filozofski pojam koji bitno utječe na stvaranje suvremenih dijaloških kulturoloških, teoloških i političkih standarda.

Drugo, Ivan Damaščanin je pripadao tzv. melkitskoj crkvi, onoj koja je priznavala Papin primat i koja je iz povijesti spasenja ili svojega eklezijalnoga spasenja isključivala muslimane. Ona ih je gledala samo kao jedan *kairos*, jedan od susreta Boga i čovjeka čija se punina ima dogoditi na kraju eshatoloških vremena sa Parusijom (*parusijalni kairos*). Drugim riječima, islam se smješta, kao nepovjesna religija, između Vazma i drugog Isusova došašća. Stoga zvuči paradoksalno da okcidentalistička literatura, ipak, islam ubraja u *par excellence* povijesne religije. A muslimani su bili blagonakloni prema kršćanima jer su u njima prepoznавали tragove autentičnoga učenja koje je propovijedao Isa, a.a., odnosno kršćansku povijest kao predvorje islama sa kojim u kronologiskome ili hijeropovijesnome smislu završava ciklus nebeskoga Božijega objavljenja čovjeku. Te dvije činjenice u komparativnim historijskim, sociološkim i filozofskim istraživanja uvjek treba imati na pameti, odnosno uvjek ih treba naglašavati. One nam osiguravaju savršeno dobru kritičku distancu spram militarnoga kršćanstva, osobito onoga kakvog pozajmimo u Evropi, koja je stotinama godina bila uzrokom krvoprolića njenih naroda, odnosno ubijanja i proganjanja drugih naroda širom Sviljeta. Tako će Noam Chomsky, na početku trećeg kršćanskog milenijuma, s pravom ustvrditi da Kongo nije napao Belgiju, Indiju Englesku, Alžir Francusku itd.<sup>40</sup>

## 2.2. Islam u djelima monofizita

I Jakobitska, odnosno Monofizitska crkva je imala autore koji su prilično dobro poznavali islam. Među prvima koji je, uzgred budi

39 Vidi Karen Armstrong, *The Battle for God (Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam)*, Harper Collins, London 2000.

40 Vidi poduzi intervju sa Chomskym koji je preuzet sa Interneta pod naslovom *An evening with Noam Chomsky*, October 18, 2001.

rečeno, odlično poznavao arapski jezik, bio je Habib ibn Khidma, nazvan kao Abū Rā'ita. Bio je biskup u Takritu u generaciji Damaščaninovih učenika. Takrit će pred kraj 9. stoljeća postati glavno mjesto gdje će se razvijati filozofske aktivnosti arapskih kršćana. Zatim, Yahyā b. 'Ādi koji je posvetio, u obimnom djelu, dva velika poglavlja o kur'anskom učenju o Jednome Bogu (*tawhīd*) i kršćanskoj trinitarnoj dogmi. Svrha ovoga djela je bila pomiriti dva gore spomenuta teološka dogmata i dokazati mogućnost Inkarnacije, kako ju naučava Evangelje, polazeći od pojma esencije Božje kao *causa sui*, afirmacije Boga kao substancialne inteligencije iz koje se onda širi ili proizlazi svaki akcident. Substancija implicira *dobrotu* (*ğūd*), *mudrost* (*hikmah*), *moć* (*quwwah* ili *qudrat*), dok se svi drugi atributi mogu reducirati na ova tri, upućujući tako na kršćansku dogmu jedinstvene substancije unutar triju božanskih hipostaza ili persona. Argument je analogan, u avgustinijanskoj maniri, trilogiji '*aql* (intellectus) '*āqil* (intelligens) i *ma'qūl* (intelligibilis). 'Isā b. Zurā'a (943.-1008.) preuzimajući manje ili više ideje svoga učitelja Yahyāa b. 'Ādiya u svojem djelu o Kristu, piše komparativnu studiju u kojoj uspoređuje kršćanstvo sa židovskim, odnosno kur'anskim pravom. Vjerovatno je u pitanju njihov legalitarizam koji je kršćanstvu, eshatologiski usmjerenoj religiji, bio iritabilan i potpuno stran.<sup>41</sup>

### *2.3. Islam u djelima nestorijanaca*

Za vrijeme Abasida u Bagdadu se izdvaja patrijarh Timotej I (823.), zaštitnik azijskoga kršćanstva, nestorijanski patrijarh, jedan od sjajnih prevoditelja grčkih filozofskih djela u semistke jezike, odličan poznavalac arapskoga jezika, čovjek koji je u arapskome jeziku, u prisustvu halife al- Mahdija, izložio temeljna stajališta kršćanstva.<sup>42</sup>

Iako formalno nije bio spreman priznati Muhammeda, a.s., kao Poslanika, on će ipak u jednom pozitivnijem tonu ustvrditi da je

41 Šire o tome vidi, R. Casper, *nav. djelo*, str. 82.

42 Vidi, P. Louis Cheikho, *Trois traites anciens de polemique et de theologie chretienne*, Dar al-Mashriq, Bayrut, 1923, str. 1-26.

riječ o čovjeku koji "slijedi put poslanika", da objavljuje i ispovijeda monoteizam i da se kao takav svim sredstvima boriti protiv politeizma. U dijalogu sa halifom al-Mahdijem, Patrijarh priznaje Muhammedovo, a.s., poslantsvo u njegovu starozavjetnome smislu, usmjeravajući svoj diskurs prema Abrahamu. Poput Abrahama koji je svoj narod uputio od idola u vjerovanje u Jednoga Boga, Muhammed je, također, raščistio sa idolima (*širk*) uputivši svoj narod prema Jednome Bogu i naređujući im da čine samo dobra djela.

Osim toga, poznati kršćanski islamolog A.T. Khoury,<sup>43</sup> baveći se kršćanskim crkvenim zajednicama u Siriji od IX do XII st., posebno će spomenuti Pavla Antiohijskoga koji će postati biskup u Sidonu, a koji će zauzeti jedan posve drugačiji odnos prema islamu i muslimanima. Bit će to primjeran pristup koji će važiti kao paradigma pozitivne kršćanske vizije islama sve do naših dana. On će sa puno vedrine i sa ogromnim zadovoljstvom, ne samo uvažavanjem, nastojati da islam upozna iznutra, dakako prema "intenciji" kršćanskoga vjernika i mislioca. Prema njemu, Kur'ān, koji je daleko od toga da protuslovi istinama kršćanske religije, sadrži isti nebeski kvasac ili Božansko sjemenje (*logoi spermatikoi*) kao i druge svete Knjige (Biblija), naročito u terminima *verbe* (*kalimah*) i *esprit* (*rūh*), koje islamska sveta Knjiga pripisuje Kristu. Svoje učenje će, za razliku od Ivana Damaščanina, razvijati u klimi popustljivoga irenizma.

#### *2.4. Islam u djelima bizantijskih bogoslova*

Za razliku od gore spomenutih autora, grupa bizantijskih bogoslova koji su živjeli unutar muslimanske države i neprekinuto se borili protiv muslimana, bili su odveć polemični, bezobzirni i uvredljivi prema muslimanima. Slaboga poznavanja islama i krajnje negativnoga odnosa prema njemu, dopuštali su mogućnost da i on u sebi sadrži poneku istinu. Tu, pored već spomenutoga Damaščanskoga, ubrajamo Bartolomeya Edeškoga (9.-10. st.), Nikity

---

43 A.T. Khoury, *nav. djelo*, str. 375.

Bizantijskoga (9.-10. st.), Georgesa Hamartolosa (9. st.) i Manuela II Paleologua (15. st.).

Bizantijska (carigradska) misao o islamu, posve je uočljivo iz izvora i literature spomenutih autora, razlikuje se po svojoj agresivnosti i nepoznavanju od promotora kršćanske Imperije, što je vjerovatno rezultat stalnoga konflikta sa arapskomuslimanskom državom, ili bolje kazano, političkom vlasti muslimana. Tako, recimo, N. Bizantijski sa neviđenom silinom i žarom napada i osporava Kur'ān, skoro da bismo mogli reći bez presedana u dojakošnjoj kršćanskoj i uopće ljudskoj povijesti, ako, dakako, izuzmemmo njegova parnjaka u latinskoj skolastici, fjorentijskog dominikanca Ricolda Montecrosa.<sup>44</sup> U tim spisima slika o islamu je potpuno izobličena. Islam se tu predstavlja kao falsifikat starozavjetnih i novozavjetnih ideja, a Muhammed, a.s., opsjenarom, opsjednutim vragom. Štaviše, autor u njegovoј osobi prepoznaje Zvijer iz Ivanova Otkrovenja. Ortodoksna crkva (Grčka, Ruska, Makedonska, Srpska i Crnogorska), kao i neke evangeličke zajednice, duboko ukorijenjeni u svojem tradicionalizmu, svoj stav prema muslimanima će graditi na crkvenim tradicijama spomenutih ortodoksnih bogoslova.<sup>45</sup>

### *Zaključak*

U ovome tekstu nastojali smo pružiti informaciju o kršćanskoj recepciji, odnosno viziji islama, kritički propitujući istočno-kršćanska gledišta o tome. Namjera nam je bila da ovaj put čitatelje upoznamo sa stavovima najistaknutijih kršćanskih "islamologa" bizantijskog perioda, kako bismo se mogli u kasnijim istraživanjima posvetiti kršćanskoj, odnosno okcidentalističkoj, viziji islama u periodu skolastike, renesansnog i postrenesansnog odnosno neoskolastičkoga mišljenja, teologije II vatikanskoga koncila, a naročito pokolcinske moderne kršćanske teologije, i time dati vlastiti doprinos proučavanju historije muslimansko-kršćanskih veza.

---

44 Šire o tome, H. Kung, *nav. djelo*, str. 23.

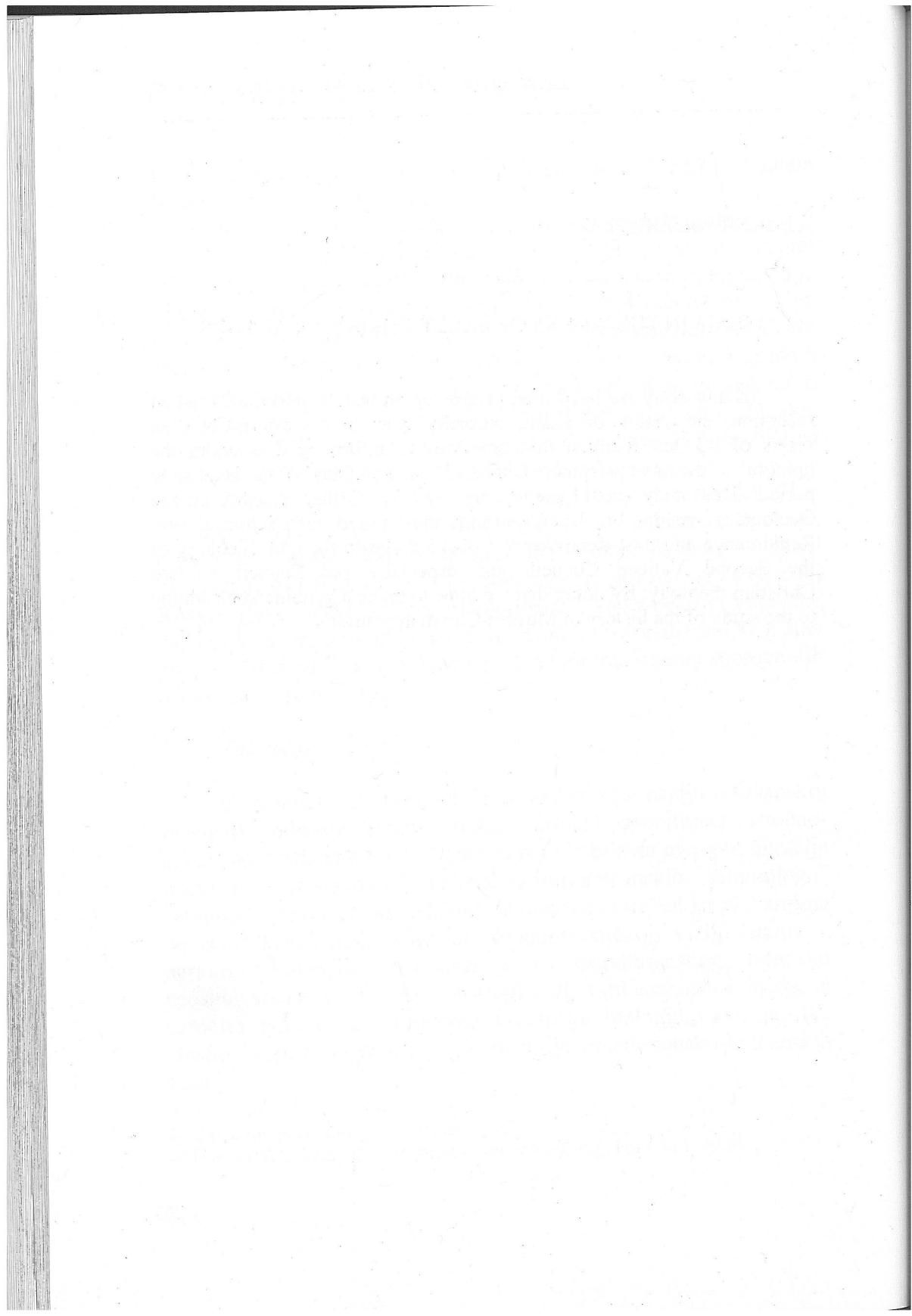
45 Usp. Marius Baar, *Das Abendland am Scheideweg*, Frankfurt, 1980.

Adnan SILAJDŽIĆ, Ph.D.

*Summary*

ISLAM IN THE WORKS OF EARLY CHRISTIAN AUTORS

In this essay we have tried to provide an insight into the Christian reception and vision of Islam, critically examining Eastern-Christian views of it. Our intention this time was to inform readers about the opinions of the most prominent Christian "Islamologists" of the Byzantine period. This study should prepare the way for further research on the Occidental vision of Islam during the period of Scholasticism, Renaissance and post-Renaissance / post-Scholastic thought, theology of the Second Vatican Council, and especially post-Council modern Christian theology. By doing that we hope to make a genuine contribution to the study of the history of Muslim-Christian relations.



**POJAM UZROČNOSTI (sababiyya Allah / سببية الله)**  
**IZMEĐU GAZALIJA I IBN RUŠDA**  
(K dva filozofsko-polemička spisa)

Mr. Orhan BAJRAKTAREVIĆ, predavač

الفلسفة ليس شيء أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، اعني من جهة ماهية صنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها.

ابن رشد، فصل المقال

Filozofi su postavili tvrdnju da između uzroka i prouzročenog (onoga čega su oni uzroci), u svemu što jest, u svemu što promatramo, postoji nužna povezanost, nužan odnos, kao što je, primjera radi, nužno sagorijevanje pamuka u dodiru sa vatrom.

Religija, međutim, poziva da se vjeruje u nadnaravno *mu'irişat* (معجزات), da se vjeruje, naprimjer, da je Božiji poslanik Ibrāhīm, alejhis-selam, bačen u vatru a da u njoj nije izgorio i da ga ona nije čak ni opržila.<sup>1</sup>

1 TF, 243; NF, str. 267.; Nadnaravno (čuda) vezana su za pojedine Božije poslanike, posebno za Ibrāhīma, Musāa, Isāa i Muḥammada alajhimus-selam. V.: Kur'ān, 20, 17-23; 28, 31; 21, 68-69; 20, 124; 37, 97-98; 5, 110.

Pa kako je onda moguće usaglasiti filozofsko mišljenja sa religioznim učenjem?

Ovo pitanje, zacijelo, jedno je od onih brojnih pitanja koja izražavaju svu kompleksnost i proturječnost međusobnog odnosa filozofije i religije.

Filozofi - a među njima i Ibn Rušd - ustrajavali su na uzročnosti osjetilno-materijalnog svijeta, na nužnosti odnosa prouzročenog (učinka) i njegovog uzroka, onoga što je u skladu i sa vanjskim osjetilima i sa umom, i što, naprsto, izražava i svjedoči nužnost postojanja i samouspostavljanja zakonitosti kauzaliteta u svijetu kao same prirode svijeta. Nužnost ovdje znači ono što ona znači kod Aristotela: *biti po sebi, ne moći biti drukčiji i biti uvijek.*<sup>2</sup>

Kod Al-Gazālija Bog se pojavljuje kao izdvojeni, jedan i jedini uzrok i svijeta i svih bića/stvari/događaja u svijetu; svijet nije ustrojen na bezuvjetnom zakonu kauzaliteta: na taj način on ostavlja mogućnost događanja *nadnaravnog* (čuda).

a) *Filozofski stav:*

Filozofska mišljenja iskazuju se kroz dvije tvrdnje:

1. Nužnost povezanosti (osjetilno-materijalnih) uzroka i prouzročnosti (onoga čega su oni uzrok)

Ova (po)veza(nost) kao zajedničko istovremeno djelovanje jeste "povezanost koja je nužna i nužno nerazdvojna i nema nikakve predodređenosti niti uopće mogućnosti postojanja uzroka bez onoga čega je on uzrok (prouzročenog) kao što nema prouzročenog (onoga čega je uzrok uzrok) bez postojanja samoga uzroka."<sup>3</sup>

Vatra, recimo, nužno sagorijeva pamuk i do sagorijevanja pamuka može doći samo u slučaju dodira vatre i pamuka.

2 "Medu stvarnostima jedne uvijek ostaju u istom stanju, i to su potrebne stvarnosti, ne u smislu potrebe koju obilježava prinuda, nego potrebe za koju kažemo da je nemoguće da bude drugačije. Ostale stvarnosti, naprotiv, ne postoje ni nužno ni uvijek, nego samo najčešće. To je početak i uzrok stvarnosti po slučajnosti, jer za sve što nije ni uvijek ni najčešće kažemo da je slučajnost". Aristotel, Met., l42-l46, 1026b.

3 TF, 235-236; NF, 259.

Filozofi ovaj pojam nužnosti obrazlažu sa dva dokaza:

a) strukturom prirode aktivnog činioca *al-fā'il bi aṭ-ṭab'* (الفاعل بالطبع) koji ne može dospjeti u stanje suzdržavanja ili odustajanja od aktivnog djelovanja (jer ne posjeduje slobodnu volju).<sup>4</sup>

Tako, naprimjer, vatra je jedini prirodni aktivni činilac sagorijevanja: kako bi bilo moguće da ne dođe do sagorijevanje pamuka kada ga ona dodirne!?

b) Principom zakonitosti koja vlada u svijetu: ako se odbacuje načelo uzročnosti osjetilno-materijalnih bića/stvari u svijetu i ukupnost djelovanja direktno pripisuje Bogu, kako je onda moguće održavanje svijeta kao tvorevine (prirodnih i nepromjenljivih) zakona? Zar to ne bi dovelo i do nekih apsurfudnih stanja i situacija kao naprimjer, knjiga koju smo ostavili kod kuće mogla bi po našem povratku da se pretvori u mladića ili neku životinju ili da postane bilo koji drugi predmet ili biće jer uzvišeni Bog je kadar učiniti sve moguće.<sup>5</sup>

2. Mogućnost objašnjenja *nadnaravnog* (događaja) i njegove uzročnosti

Nadnaravno, kao takvo, nekad zahtijeva posebnost tumačenja i razumijevanja kao određivanja izvornog smisla, a ponekad opet posebnost objašnjenja vlastitog uzroka (nastanka). Razumijevanje ovdje znači razumijevanje onoga što, katkada, metaforičko-simbolički donosi kur'ānski tekst, *naṣṣ* (نص) tako da bi, recimo, sintagma 'oživljavanje mrtvih' mogla značiti "poništenje smrti kao neznanja ili nerazboritosti pojavom i djelovanjem istinito-živog znanja i razbora."<sup>6</sup>

Objašnjenje uzroka *nadnaravnog* ovdje se ne svodi na slobodan izbor *Božije volje* (niti uopće na Božiju volju) nego na iznimne i istaknute prirodne sposobnosti i moći koje su razvijene kod nekih ljudi kao što je moć imaginacije i uobrazilje ili moć i sposobnost teorijskog uma ili, pak, moć aktivne duše. Ove moći djelatne sposobnosti i nadahnuća omogućavaju čovjeku da se

4 TT, 431; NN, 418-419, IXVII-18-20.

5 TF, 243; NN, 420, I-XII-21-22; NF, 267-268.

6 TTb, 512.

izdigne iznad vlastite prirode i da ukorači u nadnaravno i skriveno, u svijet gajba, da se približi samom stepenu poslanstva. Proces gorenja, kao što smo navodili, može biti na djelu ali moć duše Ibrāhīma alejhis-selam - koji je ostao on - ne dopušta vatri - koja je ostala vatrom - da mu išta učini.<sup>7</sup>

*b) Stav Al-Gazālīja*

Al-Gazālī pobija navedene filozofske dokaze i stavove i odbacuje teoriju uzročnosti unutar osjetilno-materijalnog svijeta navodeći vlastito objašnjenje i nadnaravnog događaja (čuda) i sistema zakonitosti koji vlada u svijetu.

Ne izvode se uzroci unutar osjetilno-materijalnog svijeta, smatra Al-Gazālī, iz onoga što se pripisuje trajnim djelovanjima i kretanjima, nego je Bog taj uzrok i On je jedini uzrok: nije vatra ta koja sagorijeva pamuk kada ga dotakne nego Bog; vatra je jedan 'element – krutnina' koji u sebi nema aktiviteta i ne postoji dokaz da bi to bilo njezino djelo. Mi promatramo sagorijevanje pamuka kada ga vatra dotakne, ali taj prizor, to opažanje, taj čin, nije dokaz da je vatra aktivni činilac sagorijevanja: sama egzistencija jedne stvari/bića ne upućuje na to da je to egzistencija upravo te stvari/bića.<sup>8</sup>

Odnos, dakle, između onoga što se obično smatra uzrokom i onoga što se smatra prouzročenim nije nužan: ne postoji nužna veza između jela i sitosti, pića i gašenja žđi, vatre i sagorijevanja jer aktivni činilac tih odnosa, međusobnih povezanosti i djelovanja, jeste uzvišeni Bog, a nisu to sami po sebi, jelo, piće, ili vatra.

Ako je Bog aktivni činilac ovih djelovanja On ne djeluje pod vidom nužnosti (*sub specie eaternitatis*) i On je u mogućnosti da ostvari jedenje bez zasićenja, pijenje bez gašenja žđi ili doticaj

---

7 TF, 243; NF, 267.

8 TF, 242; NF, 265.

vatre koja ne spaljuje, i obratno: sitost bez jela, gašenje žedi bez pića, sagorijevanje bez doticaja vatre. Ovo su samo neki oblici i načini iskazivanja nadnaravnog.

Pa ipak, ovakva shvatanja ne vode onim nevjerovatnim i smiješnim stanjima koja zamišljaju filozofi niti pak dovode u pitanje postojanje prirodnih zakona u svijetu: to stoga što je osjetilno-empirijsko uvjet *šart* (شرط) Božijeg djelovanja, jer Bog prihvata *običajnost/naviku/iskustvo*, *‘ādat* (عادة) unutar koje ono izrasta i događa se, i djeluje samo tada ukoliko je taj uvjet ostvaren. (Shema br.1).

Vatra je uvjet za sagorijevanje pamuka i Bog, unutar te uspostavljenе običajnosti, uvijek spaljuje pamuk kad god ga vatra dotakne; bez tog doticaja ne dolazi do njegovog sagorijevanja. Isti je slučaj i sa zakonitostima koje vladaju u svijetu, s tim što Bog, nije ni u kakvoj ovisnosti spram tih navika/običaja/iskustava i u mogućnosti je da djeluje mimo njih. Nadnaravno, u biti, i jeste Božije djelovanje izvan te već prihvaćene (samo)uvjetovanosti. On sam predstavlja trajanje te *navike/običaja*, *‘ādat* (عادة) pa i u slijedu nekih mogućnosti (prethodno) utisnutih u naš um kao mogućih događaja koji bi stajali iznad prošle, već znane nam navike; On nas učvršćuje (i održava) i u uvjerenju - zasnovanom na opažanju - da su osjetilno-iskustvene stvari/bića uzroci vlastitih djelovanja i događanja te ih, stoga, tako imenujemo.

## Mogućnost ideje običajnosti kod Al-Gazālīja (i njeno poricanje)

Iḥtimāl fikra al-‘ādat ‘inda al-Gazālī wa rafdihā

احيال فكرة العادات عند الغازالي و رفضها

Običajnost aktivnog činioca Ādat al-fā'il (Allah ta'ālā) عاده الفاعل (Uzvišeni Bog)	Običajnost bića 'Ādet al mawgūdāt عادة موجودات	Naša običajnost u prosudjivanju bića 'Adatunā 'inda al-hukm 'alā al-mawgudāt عادتنا عند الحكم على الموجودات
Apsurdno je da Uzvišeni Bog posjeduje običajnost Muhāl an yakūn li Allah ta'ālā adat محال ان يكون الله تعالى عادة	Običajnost imaju samo bića koja posjeduju dušu; materijalne predmetnosti/bića umjesto običajnosti imaju prírodu Al-'ādat la takūn illa li al-'akl al-mawgūdāt al-māddiyya – fa laysa lahā 'ādat bal tabī'a العادة لا تكون الا الموجودات التي لها نفس اما الموجودات المادية فليس لها عادة بل طبيعة	Umno djelovanje lā tu'ad šay'an akṭar min fi'l al-'akl لَا تعد شيئاً أكثر من فعل العقل

(Shema br. 1)

### c) Stav Ibn Rušda

1. U bezuvjetnom prihvatanju uzročnosti osjetilno-materijalnog (svijeta bića/stvari) - izbjegavši šira objašnjenja nadnaravnog - Ibn Rušd odlučno staje na stranu filozofa i, suprotno shvatanjima Al- Gazālīja, obrazlaže i dokazuje nužnost nužnog

odnosa između prouzročenog, *musabbab* (المسبب) i uzroka, *sabab* (السبب).<sup>9</sup>

On će ustvrditi da poricanje i odbacivanje uzroka i uzročnosti osjetilno-empirijskih bića/stvari pripada sofističkoj filozofskoj tradiciji i da onaj koji to izriče i slijedi samo ‘jezikom pokušava osporiti ono što i sam u duši priznaje’.<sup>10</sup>

Kako je, zapravo, moguće odbacivanje uzročnosti osjetilno-materijalnog bića/stvari u svijetu?

Onaj koji odbacuje zakon uzročnosti ”nije u mogućnosti da prizna da svako djelovanje nužno posjeduje aktivnog činioca djelovanja”.<sup>11</sup>

Znanje i spoznaja *neiskustvenog* i skrivenog (gāib, غائب, *noumenon*) u svijetu moguća je jedino preko *iskustvenog* i neskrivenog (šāhid, شاهد, *phaenomenon*) i, ukoliko ne bi postojali materijalno-osjetilni uzroci, ne bi bila moguća spoznaja same egzistencije uzroka, niti nužnost uzroka u svakom djelovanju, pa ni egzistencija Boga kao uzroka.

Stvari/bića (s)poznajemo kroz njihova djelovanja ”koja se, već unaprijed, razlikuju s obzirom na biti stvari/bića, njihova imena i definicije. Ako jedno biće, *mawgūd*, موجود, ne bi imalo djelatno biće *mawgūd fi'l* (موجود فعل) koje ga određuje i upojedinjava, onda ono ne bi imalo ni *prirodu tabī'a* (طبيعة) koja ga čini posebnim, a ako ne bi imalo tu prirodu, ne bi imalo ni svoje vlastito ime, niti definiciju... dakle, u onoj mjeri u kojoj se jednom biću oduzima i uskraćuje *priroda*, u istoj mjeri potiskuje ga i smjenjuje *nebiće*, ‘*adam* (Adam)’.”<sup>12</sup>

Drugim riječima, mi (s)poznajemo određene stvari/predmetnosti i razlikujemo prirodu jedne stvari naspram prirode druge

9 Za pojam uzroka Ibn Rušd upotrebljava dva termina; *as-sabab* i *al-'illa* u istom značenju. Ovi termini kao sinonimi iskazuju, kao i kod Aristotela, četiri vrste uzroka: a) materiju, *al-mâddâ*, b) formu, *as-ṣûra*, c) djelovanje metafizičkog aktivnog činioca, *al-fâ'iṭ*; ovdje uviđamo blagi otklon od aristotskog pojma ‘kretanja’ i d) svrhu *al-‘inâyya*, Ibn Rušd, TT, 1964, II, 431; NN, 414, I-XVII, 7.; Pogledati; G.Guhamí, *Mafhûm as-sababiyya bayna al-fâlâsifa wa al-mutakallimín*, Bayrút, 1985, 19.

10 TT, 429-430; NN, 413, I-XVII, 3.

11 TT, 1964, II, 430; NN, 413, I-XVII, 3-4.

12 TT, 484; NN, 411-414, I-XVII, 5-6.

stvari samo onda ako te stvari posjeduju *djelovanja* (فعلية) i ako svaka nosi svoja vlastita djelovanja. Poricanje djelovanja unutar osjetilno-materijalnog i neposredno-iskustvenog (svijeta) dovodi do njegovog nepoznavanja: *nepoznato jest jednakо nebivstvuјućem*.

Svako nepoznavanje ili isključivanje iskustvenog onemogućava znanje i znanost. Ta šta bismo mi u tom slučaju uopće mogli znati? Znanost jeste znanje i spoznaja bivstvajućeg preko njegovih uzroka, stoga odbacivanje uzroka znači odbacivanje samog znanja i znanosti.

Svako ko ukida znanost onemogućio je znanstvenost vlastitog govora.

Nepriznavanje uzročnosti osjetilno-materijalnog svijeta ruši same temelje uređenosti (kosmos) i zakonitosti u svijetu.

Al-Gazālī nas uvjerava da Bog prihvata iskustvo/običajnost /naviku, ‘ādat (عادة) kao oblik djelovanja, da postupa prema njoj i da je ona dovoljan razlog za trajanje i održavanje zakona i zakonitosti u svijetu. On pobija filozofske pretpostavke o nevjerovatnim stanjima, smiješnim ‘golim nemogućnostima’ koje bi (kroz poricanje uzročnosti) nastajale, ali ipak, ostaje pitanje, kako Bog može ‘imati običajnost’, kako Bogu može pripadati navika/običaj(nost) kada se ona stiče samo ponovljivošću (jednog) djelovanja, a Božije djelovanje se ne ponavlja?

Bog posjeduje jednaku mogućnost i djelovanja i nedjelovanja - sagorijevanja pamuka pri doticaju vatre ili nesagorijevanja - i u svakom trenutku može nastupiti bilo koja od tih suprotstavljenosti. Ta činjenica obara svaku izvjesnost, svako sigurno i pouzdano znanje o bilo kojoj stvari/biću u svijetu.

Prihvatanje uzročnosti opažajno-iskustvenog je nužno da bi uopće moglo biti uzročnosti, da bi opstojao Bog kao uzrok, da bi postojalo samo to opažajno-iskustveno, da bi, na koncu, postojala znanost i zakonitost: svako osporavanje uzročnosti osporavanje je i svega ostalog.

Nadnaravno, *mu'ğiza* (عجزة) pripada načelima vjerozakona *śari'a* (شريعة). U ta načela se vjeruje i ona se ne propituju. U nadnaravno, "uz okultno, spada i ustanovljavanje vjerozakona koji

su saglasni u određenoj istini(tosti) i koji, kao takvi, koriste svakom stvorenju.”<sup>13</sup>

2. Al-Gazālī je u polemici sa filozofima, slijedeći aš-'arijski kalām, odbacio postojanje kauzaliteta u prirodi koji bi proizlazio kao rezultat nužne povezanosti uzroka i onoga čega je on uzrok, prouzročenog. Između uzroka i posljedice on ubacuje kategoriju običaja/iskustva koja omogućava izostanak posljedice jednog uzroka, ili njenu odgodu, ili pak njenog događanja istovremeno sa uzrokom, ali ona se ni u jednom slučaju da događa po samom tom uzroku. Tako on odnos uzroka i njegove posljedice svodi na izravno djelovanje samoga Boga. Ukupnost događanja ima samo jedan uzrok, a to je Božija volja i ako ”Bog želi”, nešto će se i dogoditi, a ako ne želi, to se neće dogoditi. Postoji samo Božija uzročnost, *as-sababiyya al-ilāhiyya* (السببية الالهية). Tako je Al-Gazālī opravdao postojanje poslaničkih mu'ġiza - o kojima govori Objava - i ustvrđio da one nisu suprotne zakonima koji vladaju u prirodi i kosmosu.<sup>14</sup>

Pojam uzročnosti zauzima centralno mjesto u filozofiji Ibn Rušda. On stoji na pozicijama strogog kauzaliteta koji, bezuvjetno, vlada u prirodi svijetu. Odnos između uzroka i njegovog prouzročenog je nužan, i svako odbacivanje postojanja djelatnih/aktivnih uzroka, koje promatramo u vanjskom, osjetilno-opažajnom svijetu i ljudskom djelovanju vodi odbacivanju izvjesnosti znanja i znanosti i predstavlja čisti sofizam.<sup>15</sup>

”Znanje/znanost je spoznaja *bītā*, *al-mawgūdāt* (الموجودات) po njihovim *uzrocima*, *asbāb* (أسباب)... i svako ko poriče uzroke, poriče i znanje/znanost”, ističe Ibn Rušd.<sup>16</sup>

I u ovom kao i u drugim pitanjima, Ibn Rušd izravno slijedi Aristotela i preko Ibn Sināova pojma uzroka - koji i sam u velikoj mjeri slijedi Aristotela - vrši kritiku *aš-'arizma* i samoga Al-Gazālīja kao i njegovo nastojanje ”da pojам *nužnosti*, *ad-durūra* (الضرورة) zamijeni pojmom običajnosti/iskustvenosti, *al-'āda* (العادة).”<sup>17</sup>

13 TTb, str. 516; Pogledati: Ibn Rušd, *Manāhiū al-adilla*, 31-45.

14 H. Šaraf ad-Dīn, *Ibn Rušd*, str. 72-73.

15 M. A. Al-Irākī, *Taġdīd*, str. ll2.

16 Ibn Rušd, TT, 481, NN, 414-415, I-XII, 7-8.

17 G. Guhāmī, *Mathhūm as-sababiyya bayn al-mutakallimīn wa al-falāsifa*, Bayrūt,

Pokušavajući da odredi koja je uloga ovog pojma običajnosti kod Al-Gazālīja i kome on pripada, Ibn Rušd iznosi nekoliko pretpostavki:

a) to je običajnost jedinog djelatnog/aktivnog činioca, a to je Bog,

b) običajnost nose bića/događanja u svijetu/prirodi,

c) to je običajnost našeg uma u prosuđivanju osjetilno-materijalnog svijeta.

Analizirajući te postavke, on utvrđuje: a) da nije moguće da Bog ima običajnost, zatim b) da bića/događanja u svijetu/prirodi ne posjeduju racionalne duše nego prirodu pa je običajnost kod njih priroda i zakon, i c) ako običajnost pripada nama, kao način djelovanja našeg uma "koji predstavlja mogućnost spoznaje bića po njihovim uzrocima", onda odbacivanje uzročnosti znači odbacivanje samoga uma (jer je uzročnost u umu jednaka uzročnosti u bićima).<sup>18</sup>

Odbacivanjem pojma *običajnosti* Ibn Rušd utvrđuje i prihvata nužnost konstantnih osobina i svojstava stvari/bića, odnosno svakog bića/predmetnosti. Taj stav ga vraća na posebne uzroke bića o kojima govori Aristotel.

On odbacuje izravno Božije djelovanje i pripisuje ga samoj materiji. "Nema sumnje da bića, između sebe, djeluju jedna na druga", kaže Ibn Rušd, a onda i sam, neočekivano, postavlja uvjet, "ali ona nisu, u tom djelovanju, dovoljna jedna drugima, ako ne postoji jedan izvanjski činilac djelovanja čije je djelovanje uvjet njihovog djelovanja, pa čak i njihove egzistencije"<sup>19</sup> (shema br. 2).

Ibn Rušd, dakle, smatra da postoje dvije vrste činilaca/faktora djelovanja, prirodni i voljni. Kod prvog, djelovanje proizlazi iz nužnosti koja je immanentna njegovoj biti, a kod drugog, djelovanje nije nužno i ovisi o nekom izvanjskom Počelu. U oba slučaja djelovanje predstavlja prelazak egzistencije iz *potencijaliteta* (بِالْقُوَّةِ) u *aktualitet* (الْفَعْلِ), a njen pokretač imenuje se uzrokom. Tako on uzročno djelovanje izdiže na ontološko-epistemološki nivo jer za njega, u krajnjoj instanci, *bivstvovanje znači djelovanje*.<sup>20</sup>

---

1985, str. 25.

18 M. A. Al-‘Irāqī, *Taġdīd*, str. ll5-ll7; H. Šaraf ad-Dīn, op. cit., str. 74-75.

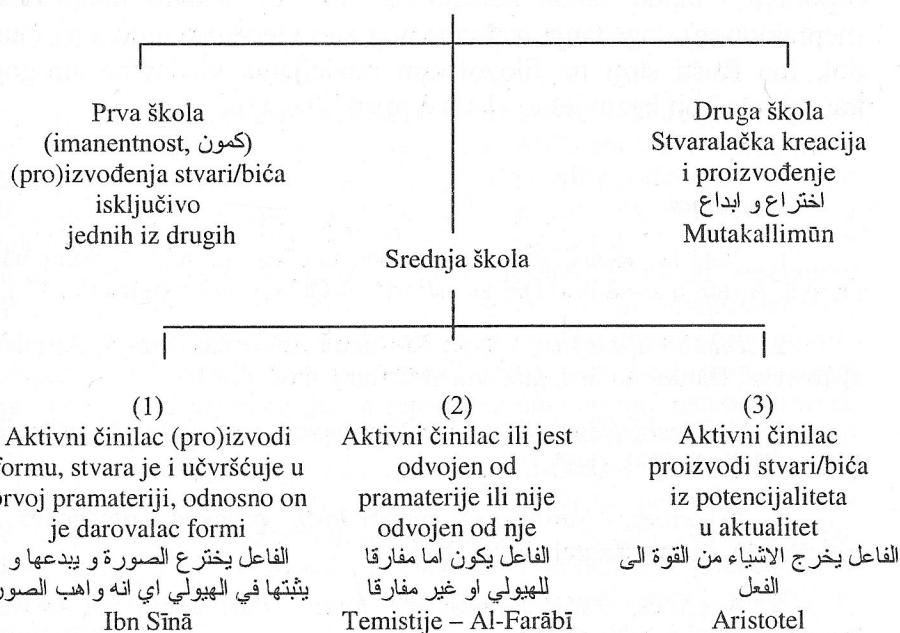
19 Ibn Rušd, TT, str. 787.

20 M. A. Al-‘Irāqī, *Taġdīd*, str. ll6-ll8.

Ova ‘dvostrukost djelovanja i razumijevanja’ dovodila je Ibn Rušda u poziciju da je, katkada, zamjenjivao razdvojena područja osjetilno-materijalne, *as-sababiyya al-hissiyya* (السيبية الحسية) i metafizičke uzročnosti, *as-sababiyya al-ilāhiyya* (السيبية الالهية). Ali to ne umanjuje njegov značaj s obzirom na razotkrivanja zabluda aš'arizma i njihovih sljedbenika. S druge strane, Ibn Rušd je iznova afirmirao kategoriju uma u vremenu kada je njegov značaj opadao i uspostavio vezu između uzroka i posljedice nakon što je ona bila ukinuta (Al-Gazālī).

Utoliko se Ibn Rušd (uz Ibn Haldūna) pojavljuje kao preteča novovjekovne racionalističke filozofije.

### مذاهب اصل الموجدات (Teorije o bićima u svijetu) kod Ibn Rušda



(Shema br. 2)

### *Zaključna misao*

Iz prethodnog komparativno-analitičkog izlaganja kao svoje-vrsnoj filozofskoj polemici između filozofa (Farābī i Ibn Sīnā), Al-Gazālīja i Ibn Rušda oko pojma uzročnosti (سببية الله) izlazi na vidjelo da je Al-Gazālī opovrgavao i odbacivao ne samo pojedina ključna filozofska stajališta unutar teorije kauzaliteta - za koja ga je Ibn Rušd i optužio da ih je, kao filozofska, kritikovao i odbacivao na temelju spekulativno-dijalektičke, tj. teološke argumentacije - nego da je tu teoriju odbacivao u cijelosti. Filozofi su poricali nadnaravno - kao teološki pojам i događaj - i tvrdili da ono predstavlja samo posebne prirodne moći, sposobnosti ili nadahnuća, koja mogu steći ili usposjedovati neki istaknuti pojedinci. Al-Gazālī, naprotiv, osporava i ukida zakon kauzaliteta kako bi ostavio mogućnost (neprekidnog) događanja nadnaravnog kao vjersko-religioznog čina dok Ibn Rušd stoji na filozofskim pozicijama vladavine strogog kauzaliteta koji bezuvjetno vlada u prirodi/svijetu.

#### *Literatura:*

1. *Tahāfut al-falāsifa*, Tahqīq wa taqdīm ad-duktur Sulaymān Dunyā, At-ṭab'a as-sādisa, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira, 1980; (u tekstu, TF).
2. *Tahāfut at-tahāfut*, Tahqīq ad-duktūr Sulaymān Dunyā, At-ṭab'a at-ṭāniyya, Dār al-ma'ārif, ġuz'āni, al-Qāhira, 1968. (TT).
3. Al-Gazali, *Nesuvislost filozofa*, prijevod, predgovor i bilješke, D. Bučan, Zagreb, 1993. (NF).
4. Averroes, *Nesuvislost nesuvislosti*, prijevod, predgovor i bilješke, D. Bučan, Zagreb, 1988. (NN).
5. Averroes, *Tahafot at-tahafot*. Texte arabe etabli par Maurice Bouyges, Beirut, 1930. (TTb).
6. Irāqī, M. A., *Tağdīd fī al-maḍāhib al-falsafiyā wa al-kalāmiyyā*, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira, 1983.
7. Šaraf ad-Dīn, H., *Ibn Rušd- aš-šu'ā' al-'āhar*, Bayrūt, 1982.



8. Šalība, Č., *Al-Mu'ğam al-falsafi*, I-II, Bayrūt, 1982.
9. Al-Guhāmī, G., *Mafhūm as-sababiyya bayn al-falsafa wa al-mutakallimūn*, Bayrūt, 1985.
10. Aristotel, *Metafizika*, Beograd, 1971.
11. Haverić, T., *Srednjovjekovno filosofjsko nazivlje u arapskom jeziku*, Sarajevo, 1990.

Orhan BAJRAKTAREVIĆ, M.A.

#### *Summary*

#### THE CONCEPT OF CAUSALITY (SABABIYYA ALLAH) BETWEEN AL-GHAZALI AND IBN RUSHD

In this comparative and analytical essay, which is a kind of philosophical debate between philosophers (Al-Farabi and Ibn Sina), Al-Ghazali and Ibn Rushd about the concept of causality (*sababiyya Allah*), it turns out that Al-Ghazali refuted and rejected not only some key philosophical opinions within the theory of causality – for which Ibn Rushd accused him of criticizing and rejecting them, as essentially philosophical issues, on the basis of speculative and dialectical, i.e., theological arguments – but that he rejected the theory of causality completely. Philosophers negated supernatural – as theological concept and event – and affirmed that it represents only special natural powers, extraordinary capabilities and inspirations, which could be possessed and acquired even by some gifted individuals. Al-Ghazali, on the contrary, refutes and abrogates the law of causality in order to open the possibility for the (continuous) happening of supernatural as religious act, while Ibn Rushd holds the philosophical opinion of the prevalence of strict causality which unconditionally rules in the material and social reality; in nature/world.

1860. The author's name is not mentioned.

The author of the present paper has been unable to find any reference to the species in the literature, and it is therefore described as new.

*Leptothrix* is a genus of small, slender, branching, epiphytic or terrestrial hyphomycetes, with a single genus of the same name, *L. longistriata*, described by Saccardo from Brazil. The genus is characterized by the presence of a single, long, narrow, elongated, slightly curved, somewhat flattened, longitudinal, transverse striation, which continues from the apex to the base of the hyphae, and which is composed of a series of small, rounded, irregular, transverse, slightly raised, tubercles, which are more or less confluent, and which are separated by deep, narrow, longitudinal, transverse grooves.

The author of the present paper has examined the type specimen of *L. longistriata* (Saccardo), and has found that it is in full agreement with the present species, and that it is best referred to the present species.

The author of the present paper has examined the type specimen of *L. longistriata* (Saccardo), and has found that it is in full agreement with the present species, and that it is best referred to the present species.

The author of the present paper has examined the type specimen of *L. longistriata* (Saccardo), and has found that it is in full agreement with the present species, and that it is best referred to the present species.

The author of the present paper has examined the type specimen of *L. longistriata* (Saccardo), and has found that it is in full agreement with the present species, and that it is best referred to the present species.

The author of the present paper has examined the type specimen of *L. longistriata* (Saccardo), and has found that it is in full agreement with the present species, and that it is best referred to the present species.

The author of the present paper has examined the type specimen of *L. longistriata* (Saccardo), and has found that it is in full agreement with the present species, and that it is best referred to the present species.

## **JEZIK I KNJIŽEVNOST**

PROLOGUE

# ARAPSKE FILOLOŠKE I GRAMATIČKE ŠKOLE KLASIČNOG PERIODA

Dr. Jusuf RAMIĆ, redovni profesor

## *1. Arapski jezik i njegovo područje*

Arapski jezik pripada semitskoj porodici jezika koja se dijeli na sjevernu i južnu grupu. U sjevernu grupu spadaju: hebrejski, fenički, aramejski i asirski, a u južnu: abesinski (etiopski) i arapski jezik. Neki od ovih jezika su davno izumrli kao npr.: asirski, babilonski, fenički, i do najnovijih vremena hebrejski, dok su arapski i abesinski jezik (u najnovije doba hebrejski) živi jezici.

Abesinski jezik je jedini od semitskih jezika u kome se pišu vokali u samom sklopu riječi. U vrijeme uspona islamskog kulturnog i političkog života, arapski jezik je bio politički, društveni i trgovачki jezik gotovo u svim zemljama Mediterana i Bliskog istoka. Arapski jezik je danas prihvaćen i kao zvanični jezik OUN-a. Međutim, Šaćir Sikirić smatra da se područje arapskog jezika danas jako suzilo, ali da se on ipak zadržao kao duhovna veza među muslimanima cijelog Svjijeta.<sup>1</sup>

Arapskim jezikom se danas govori u Arabiji, Iraku, Siriji, sjevernoj Africi, Egiptu i susjednim područjima oko ugla Nijagare te u Senegalu, zatim u zapadnoj Sahari, na području između Senegala i Maroka. Kolonije arapskog jezika nalaze se u Zanzibaru,

1 Šaćir Sikirić, *Arapska književnost*, (Skripta na Višoj islamskoj šeriatsko-teološkoj školi (VIŠT) u Sarajevu, 1.

na istočnoj obali Afrike sve do Malajskog arhipelaga. U srednjem vijeku arapski je bio u upotrebi u Španiji i u području zapadnog Mediterana te na Siciliji i Madagaskaru.

Današnji arapski jezik jednak je arapskom jeziku od prije dvije hiljade godina. Kur'an je zauvijek ozakonio stari, klasični arapski jezik. Jedna od glavnih karakteristika ovog jezika jeste njegova sposobnost za život. Za najmoderne pojmova i naučne termine on sebi sa lakoćom stvara izraze pa se tako stalno renovira prema vremenu i kulturnom razvoju.

Arapski jezik je zaista težak jezik, ali nije nesavladiv. Njegova gramatika i sintaksa nije onako teška kao kod latinskog jezika. Glavne teškoće ovog jezika, ističe Šaćir Sikirić, odnose se na njegovo pismo u kome se, kako je poznato, znakovi za vokale ne pišu. Prema tome, arapski pravilno može čitati samo onaj koji razumije šta čita. Sintaksa arapskog jezika je lahka, zato što ne poznaje duge složene rečenice, kakve npr. imamo u njemačkom i latinskom jeziku. Arapski jezik je gramatički i sintaksički najrazvijeniji od svih semitskih jezika. Tako npr. ovaj jezik pozna mnoge glagolske promjene koje u drugim jezicima nisu poznate. Arapski jezik se bitno razlikuje od indeoevropskih jezika i po tome što on u velikoj mjeri koristi imena, što mu daje mogućnost da lakše izrazi apstraktne pojmove. S druge strane, razvitak glagola nije u semitskim jezicima tako velik kao u indeoevropskim jezicima, pa su zato indeoevropski jezici sposobniji za finije izražavanje radnje, stanja i zbivanja. U arapskom jeziku nema bitne razlike između trajnih i trenutnih glagola. Ni vremena u arapskom jeziku nisu strogo precizirana kao u indeoevropskim jezicima.<sup>2</sup>

Počeci ispitivanja vlastitog jezika kod Arapa javljaju se sa pojavom islama. U vezi s njegovim širenjem, a naročito s tumačenjem Kur'ana i hadisa, razvila se islamska teologija, a kao jedan od njenih ogranka i arapska filologija. Ona je bila podstaknuta naročito potrebom utvrđivanja pravilnog izgovora i čitanja Kur'ana i njegovog ispravnog jezičkog tumačenja.<sup>3</sup>

Ovi počeci javljaju se prvo u Basri, a nešto kasnije i u Kufi, zatim u Bagdadu i drugim centrima islamske duhovnosti.

---

2 *Ibid*, str. 4

3 Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Sarajevo, 1998, 19.

## *2. Filološka i gramatička škola u Basri*

Basra se nalazi u južnom dijelu Iraka u ušću rijeke Eufrata i Tigrisa u Perzijski zaljev. Ona je bila više okrenuta pustinji nego moru. S njene zapadne strane su obodni dijelovi velike arapske pustinje. U njenoj neposrednoj blizini nalazio se Mirbed, sajmiste poezije, nešto poput Ukkaza, Midženne i Zu-l-Medžaza u predislamskom dobu. Mirbed je bio kapija Basre za izlazak u veliku arapsku pustinju i obratno. On je bio stanište onih plemena koja su prezirala život u urbanoj sredini.

Mnoga arapska plemena iz centralnih dijelova pustinje uzela su Mirbed i Basru za mjesto svoga stalnog boravka, kao što su Kajs i Temim, koji sa Huzejlom, Esedom, Tajjom i Kurejšom čine grupu arapskih plemena od kojih su prikupljeni gotovo svi uzorci u govoru.

Ostala arapska plemena koja su živjela na obodnim dijelovima velike arapske pustinje u neposrednoj blizini Egipta, Bizanta, Perzije i Abesinije, kao što su Lahm i Džuzam, Kuda'a i Gassan, Bekr i Taglib, Abdu-l-Kajs i Ezd, bila su manje interesantna za filologe i gramatičare Basre zato što je njihov jezik bio opterećen jezikom susjeda.

## *3. Prikupljanje jezičke građe*

Najveći broj onih koji su iz Basre preko Mirbeda krenuli u pustinju u sakupljanje jezičke građe bili su klijenti, oslobođeni robovi perzijskog porijekla, kao što je Hammad er-Rawija, Sivejeh, El-Ahfeš, Ez-Zedždžadž, Ebu Ali el-Farisi, Abdullah ibn Ishak, El-Kisai, El-Ferra', Ebu Ubejda, Isa ibn Omer, klijent Halida ibn Velida i mnogi drugi. Klijenti su odigrali vrlo važnu ulogu i u kiraetima, načinima čitanja kur'anskog teksta, koji se smatraju jednim vrlo važnim izvorom u izvođenju pravila arapske gramatike. Od sedam poznatih i priznatih škola u kiraetu samo su dvije osnovali Arapi (Ebu Amr i Ibn Amir). Svi ostali osnivači bili su nearapi. Među njima se nalaze i dvojica gramatičara koji su udarili temelje gramatičkim školama u Basri i Kufi.

U prikupljanju jezičke građe korišten je metod hadisa: riwajet (predaja) i isnad (lanac prenosilaca). Kasnije je ovaj metod napušten jer jezik nema onu važnost koju ima hadis Allahova Poslanika. Međutim, riječi su ipak redane po važnosti: pravilna riječ i ona koja je pravilnija (fesih i efsah), dobra riječ i ona koja je bolja (džejjid i edžved), slaba riječ i ona koja je slabija (da'if i ed'af) itd. Neki prenosioci su označeni kao povjerljivi ljudi (El-Halil ibn Ahmed, Ebu Amr), a drugi kao manje povjerljivi, npr. Hammad er-Rawaija i Halefu-l-Ahmer, koji su optuženi da fabrikuju stihove oa ih pripisuju čistokrvnim Arapima.<sup>4</sup>

Halefu-l-Ahmer je, ako je vjerovati El-'Asmeiju, cijelu jednu kasidu pripisao Šanfari. Ta kasida je poznata u historiji arapske književnosti pod imenom Lamijetu-l-'Areb, čiji početni stihovi glase:

Ekimu beni ummi sudure metijjikum  
Fe inni ila ehlin sivakum le emjelu

(Sedlajte konje, mog plemena ljudi,  
za drugim ljudima moje srce žudi!)

Ve li dunekum ehlune sejjidun 'amellesun  
ve erkatu zehlulun ve 'arfau dže'elu

(Osim vas ja imam dromedare ljute,  
grivaste hijene, leoparde žute.)

Humu-r-rehtu la mustevde'u-s-sirri ša'i'un  
ledejhim ve le-l-džani bima džerre juhzelu

(To su prijatelji, u njima tajna u grobu počiva,  
a prijestupnik ista prava k'o drugi uživa.)<sup>5</sup>

Qutrub je bio sklon laži. Sve što sam od njega zabilježio morao sam da odbacim, ističe Ibnu'l-Sikkit.

4 Ali Džundi i dr., *Etvaru-s-sekafe ve-l-fikri fī zilli-l-'urubeti ve-l-islami*, 2/447.

5 Prijevod stihova preuzet iz djela Klasična arapska poezija, 23.

Uzroci ovome su mnogobrojni. Između ostalog i želja za novim uzorcima u gramatici. Lahiki je Sibevejhu citirao izmišljeni stil koji je ovom trebao da posluži kao uzorak za fe'ilun, jedan od oblika pridjeva koji ne označavaju boju ili osobinu ljudskog tijela.

Ovo je bio povod Ibn Anbariju da sve riječi u arapskom jeziku podijeli na dvije kategorije: kategoriju mutewatira i kategoriju gajrmutewatir. U prvu kategoriju spadaju riječi Kur'ana i one koje se prenose od Allahova Poslanika vjerodostojnom predajom, zatim riječi iz govornog jezika arapskih plemena koje su stigle putem sigurne predaje. One imaju snagu nepobitnih dokaza. Sve ostalo spada u drugu kategoriju i nema tu snagu.<sup>6</sup>

#### *4. Izvori arapske gramatike*

U najvažnije izvore arapske gramatike koje su filolozi Basre koristili spadaju: Kur'an, Hadis, kiraeti, arapska književnost prije islama i u periodu muhadremuna, te jezik stanovnika pustinje.

##### *4.1. El-Kur'anu-l-kerimu*

Kur'an je jedan od najvažnijih izvora iz koga su crpljeni uzorci u normiranju gramatike arapskog jezika. Kur'an je Knjiga koja je objavljena poslaniku Muhammedu na arapskom jeziku u stilu koji je bio i ostao nedostižan za Arape i druge narode. On je obogatio arapski jezik novim terminima kao što su: salat, kijam, ruku', sudžud, muslim, mu'min, itd.

Kur'an je objavljen na jeziku plemena Kurejš, a jezik ovog plemena je još od tog vremena, zahvaljujući ekonomskoj, političkoj i kulturnoj dominaciji plemena Kurejš, bio jezik svih Arapa. Otuda ne treba da čudi što je halifa Osman ibn Affan prilikom kodifikacije Kur'ana naredio članovima komisije da, ako se u nečemu razidi, to napišu na jeziku plemena Kurejš. Jezik plemena Kurejš je bio najčistiji jezik jer su pripadnici ovog plemena bili u mogućnosti da biraju iz jezika onih koji su ih pohodili najbolje i najlakše riječi za

---

6 Ali Džundi i dr., *Etvaru-s-sekafe ve-l-fîkr...*, 2/448.

izgovor. Poslanikov govor je bio do te mjere tačan i jasan da su ga gotovo svi sa lahkoćom mogli napamet naučiti.

#### *4.2. Kiraeti, načini čitanja Kur'ana*

Kiraeti, načini čitanja Kur'ana, kao jedan od vrlo važnih izvora u normiranju gramatike arapskoga jezika, različito su tretirani od strane arapskih gramatičara klasičnog perioda.

Neki od njih su prihvatali kiraete kao izvor i koristili ih kao dokaze u gramatici. Drugi su odbili da to prihvate, dok su treći njihovo prihvatanje uvjetovali oslonom na arapsku predislamsku poeziju i na analogiju (kijas) koja, prema Raziju, gubi snagu pred snagom onoga što je mutewatir i što je upotreboom ozakonjeno. Bezbroj je primjera koji o tome govore. Da navedemo samo neke od njih:

“Ve-t-tekullahe ellezi tesa’elune bihi ve-l-erhami” (En-Nisa, 1).

“Ve kezalike zuijine li kesirin mine-l-mušrikine katlu evladehum šurekaihim” (El-En’am, 137).

“Ma ene bi musrihikum vema entum bi musrihiji inni kefertu bima ešrektumun” (Ibrahim, 22).

Prvo čitanje je čitanje Hamze ez-Zejjata, pročelnika jedne od sedam priznatih i poznatih škola čitanja Kur'ana. Ovo je ujedno i čitanje Ibrahima Neheija, Katadea, Jahjaa ibn Vesaba, A’meša i dr. Ono je naslonjeno i na poeziju, na stihove u kojima stoji:

Fe-l-jevmu karrebte tehdžuna ve teštimuna  
fezheb fe ma bike ve-l-ejjami min ‘ademi

Ukirru ‘ale-l-ketibeti la ubali  
e fiha kane hatfi em sivaha

Hella se’lte bi zi-l-džemadžimi ‘anhūm  
ve Ebi Nu’ajmin zi-l-liva’i-l-muhriki

Potrebno je obratiti pažnju na ove stihove u kojima je upotreboom ozakonjeno vezivanje imenice za zamjenicu u genitivu. Otuda rečenice merertu bike ve Zejdin postaje prihvatljivom

rečenicom. Međutim, protagonisti škole u Basri ovo pravilo ne prihvataju, a čitanje Hamze ez-Zejjata smatraju pogrešnim čitanjem.

Zedždžadž smatra da se ovdje ne radi samo o pogrešnom i ružnom čitanju, nego i o velikoj grešci u odnosu na temelje islamskog vjerovanja, jer je Poslanik u jednom hadisu rekao: "La tahlifu bi abaikum" (Nemojte se zaklinjati svojim očevima). Ako je vjerski zabranjeno da se zaklinjemo bilo čime osim Allaha, kako je onda dozvoljeno da se zaklinjemo rodbinskim vezama?

Ebu Dža'fer en-Nahhas<sup>7</sup> također smatra da oni koji ovo uzimaju kao zakletvu (Ve'l-erhami) grijše ne samo u značenju nego i u fleksiji (i'rabu) jer je hadisom Allahova Poslanika jasno stavljeno do znanja da se ovdje radi o padežnom nastavku akuzativa (Ve'l-erhame), a ne genitiva.

Od Džerira b. Abdullaha se prenosi da je rekao: "Bili smo kod Allahova Poslanika kada su mu došli pripadnici plemena Mudar, a bili su skoro goli i bosi. Allahov Poslanik je, kada ih je ugledao ovako gole i bose, naredio Bilalu da prouči ezan, a onda je, poslije namaza, prisutnima održao govor u kome je (ve'l-erhame) pročitao u akuzativu, nakon čega su neki od prisutnih dali svoj prilog u novcu, datulama, a drugi u odjeći, pšenici itd. To je bio podsticaj njima od strane Poslanika da ne prekidaju rodbinske veze i zato je (ve'l-erhame) pročitao u akuzativu. U drugom hadisu stoji: "Men kane halifen fela jahlib illa bi'l-lahi" (Ko hoće nešto zakletvom da potvrdi neka se ne kune ničim drugim osim Allahom).

Velika polemika oko ovog čitanja je nastavljena i kasnije. Ibn 'Atijja također ne prihvata ovo čitanje<sup>8</sup> Njega žestoko napada Ebu Hajjan<sup>9</sup> i kaže da mi ne robujemo mišljenjima škole u Basri, a ni drugima. Ovo je čitanje do nas stiglo sigurnom predajom. Ako je to tako, a jeste, onda je svaki napad na protagoniste ovog čitanja, ustvari, napad i na Allahova Poslanika.

Na čitanje Hamze ez-Zejjata ukazuje i Čaušević u fusnoti svoga prijevoda Kur'ana gdje kaže: "Arapi su običavali reći, kad bi od koga tražili da im ispuni njihovu želju ili povrati što im je pripadalo: Tražim ti to i to u ime Božije, ili: Zaklinjem te Bogom i

7 V. *I'arabu 'l-Kur'ani*, I/431.

8 V. *Tefsir*, II/484.

9 V. *El bahru 'l-muhiṭ*, III/159.

rodbinskom vezom.” Korkut i drugi su ostali dosljedni protagonistima gramatičke škole u Basri.

Drugo čitanje je Ibn Amira, pročelnika škole čitanja u Šamu, savremenika ashaba, drugova Allahova Poslanika. Kiraet je primio od Mugirea ibn Šihaba, a ovaj od Osmana ibn Affana, a Osman izravno od Poslanika. Međutim, gramatičari Basre i ovaj kiraet ne prihvataju. Ebu Ali el-Farisi smatra ovo čitanje ružnim, jer je objektom (el-mef'ulu bihi), a ne adverbom (ez-zarf) rastavljen prvi od drugog dijela genitivne veze (katlu evladehum šurekaihim).

Nahhas je također spremjan da ovo čitanje odbije čak i u poeziji koja je poznata po pjesničkoj slobodi. Donekle on iskazuje raspoloženje da ovo rastavljanje unutar genitivne veze prihvati adverbom. Svako drugo smatra lahnom, greškom u govoru.

Veliki gramatičar sa arapskog zapada Ebu Ganim Ahmed b. Hamdan smatra čitanje Ibn Amira pogrešnim. To je greška pročelnika škole čitanja u Šamu. Gramatičari to dozvoljavaju, ali samo u poeziji, kao npr. u stihu u kome stoji:

Kema hutta'l-kitabu bi keffi jevmen  
jehudijjin jukaribu ev juzilu

Pjesnik en-Numejri je ovdje rastavio regens od rektuma adverbom (jevmen), jer adverb (ez-zarf) u osnovi arapskog jezika nema funkciju rastavljanja (la jenfasilu).

Kušejni, međutim, ove izjave drži nelogičnim jer se radi o mutewatir kiraetu čiji lanac prenosilaca seže do Poslanika. Otuda ovo čitanje treba uzeti kao pravilno (fesih), a ne kao pogrešno (kabih) čitanje. Njega je u ovome podržao Ibn Malik, autor Elfije, koji ovo čitanje i čitanje Hamze ez-Zejjata smatra ispravnim i koji na njima gradi nova pravila u arapskom jeziku, gdje dozvoljava da se objektom rastavi jedan od drugog dijela genitivne veze i da se imenica može vezati za zamjenicu u genitivu bez ponavljanja prijedloga koji regira genitiv.

Treće čitanje je Ebu Amra, Hamze, A'meša i drugih. Ibn Me'in drži da je ovo čitanje ispravno (Inneha sevabun). Ono je upotreboz ozakonjeno, saglasno je sa analogijom i naslonjeno na poeziju kod pjesnika El-Agleba el-Idžlija.

Međutim, svi predstavnici Basre i neki gramatičari Kufe (El-Ferra') smatraju ovo čitanje pogrešnim. El-Ahfeš kaže da takvo nešto nije čuo od Arapa (Ma semiatu haza min ehadin mine-l-Areb). Zedždžadž ga uzima kao veoma loše čitanje (inneha redietun merzuletun). Muberrid je otisao još dalje. On je izjavio da bi napustio džamiju ako bi imam u namazu pročitao bi musrihiji. Inače, ovo je dijalekt plemena Benu Jerbu'. Protest protiv ovog dijalekta, koji ide uporedno sa kiraetom, ovdje je dosegao svoj vrhunac – izlazak iz džamije i napuštanje zajednice.

Potrebno je naglasiti da su gramatičari ovakav stav prema kiraetima zauzeli prije njihove kodifikacije da bi nakon toga kiraeti bili prihvaćeni (Ibn Hišam, Ibn Malik i dr.), naročito oni koji imaju snagu mutewatira.

#### *4.3. Hadis Allahova Poslanika*

Hadis Allahova Poslanika je također različito tretiran od strane arapskih gramatičara klasičnog perioda. Neki od njih su bili vrlo suzdržljivi prema hadisu i to zato što je ulema dala dozvolu da se hadis može prenositi i po značenju. Jedan događaj u vremenu Poslanika bio je prenošen različitim riječima, kao npr. hadis: "Zewwedžtukeha bima me'ake mine-l-Kur'an." U drugoj verziji: "Mellektuha bima me'ake", a u trećoj: "Huzha bima me'ake."

Međutim, predaje onih koji su povukli svoju dozvolu da se hadis može prenositi i po značenju, kao što je Ibn Sirin, Kasim b. Muhamed i dr., prihvачene su i ugrađene u gramatiku arapskoga jezika.

Ovome treba dodati i hadise koji govore o rječitosti Allahova Poslanika kao i one koji govore o te'abbudu (pobožnosti) ili kojima se naređuje pobožnost, zatim hadise u kojima se Poslanik obraća arapskim plemenima na njihovom dijalektu te hadise koje bilježe Malik ibn Enes i Imam-i Šafi, koji su odrasli u čistoj arapskoj sredini i bili također prihvaćeni i korišteni kao uzorci u normirajući gramatike arapskoga jezika.<sup>10</sup>

---

10 Muhammed Hidr, *Risaletun fi'n-Nahvi*, 20.

#### 4.4. Predislamska i književnost muhadremuna

Jedan od važnih izvora za arapske gramatičare bila je i poezija. Arapska poezija koju su oni koristili u normiranju gramatike bila je poezija iz vremena džahilijjeta i perioda muhadremuna.

Džerir, Ahtal, Ferezdek i drugi pjesnici iz vremena Benu Umejje nisu našli svoje mjesto kod utemeljivača arapske gramatike.

Prozni citati koje su gramatičari koristili kao materijal u ispisivanju arapske gramatike obuhvataju hutbe, poslovice, mudre izreke, anegdote itd. Ovaj materijal je korišten pod istim uvjetima kao i poezija.

Govor stanovnika pustinje koji su gramatičari koristili obuhvata govor arapskih plemena iz centralnog dijela pustinje. O tim plemenima i njihovo listi bilo je ranije govora. I ovaj kao i onaj prethodni materijal bio je vremenski ograničen. To je kraj drugog hidžretskog stoljeća.<sup>11</sup>

#### 5. Oslon na grčku logiku

Među greškama koje su filolozi i gramatičari Basre počinili, ističe Ibrahim Enis, jeste i njihov oslon na logiku mada jezik, objektivno gledano, nikada nije bio podložan pravilima formalne logike. Da bi potkrijepio tvrdnju da jezik ne podliježe pravilima logike, Ibrahim Enis je naveo nekoliko primjera između kojih izdvajamo dvije kategorije: kategoriju roda i kategoriju broja.

##### 5.1. Kategorija roda

Rod kao gramatička kategorija nalazi se u indeoevropskim i semitskim jezicima i u mnogim drugim porodicama jezika, a većinom se očituje u deklinaciji imenica, pridjeva i zamjenica te u njihovom slaganju. Može se pak razlikovati ili samo muški i ženski rod, kao u semitskim jezicima, ili muški, ženski i srednji rod kao u

11 Abdu-l-'Al Salim Mekrem, *El-Kur'anu ve eseruhu fi-d-dirasati-n-nahvijje*, str. 95; Ali Džundi i dr., Etvar..., 2/441; Ahmed 'Ilmuddin Džundi, *Es-Sira'u bejne-l-kurra'i ve-n-nuhat*, str. 82.

indoevropskim jezicima. Ima, međutim, jezika koji razlikuju živi i neživi rod imenica, kao bantu jezici, npr.

Postojanje gramatičkog roda, a to znači klasificiranje jedne ili više riječi prema rodu, bez obzira na logiku ili na prirodni spol osobe ili bića o kome se radi, prisiljava nas da priznamo tu opipljivu činjenicu u svim jezicima, tj. da se ideja ženskog i muškog roda pomiješala sa nekim elementima koji nemaju ništa zajedničko sa logikom. Da nije tako, ne bismo u arapskom jeziku susretali formulacije: el-mer'etu-l-ka'ibu (žena bujnih grudi) ili npr. el-mer'etu-l-hamilu (trudna žena) itd., ili riječi sebil, tagut i druge koje su čak u kur'anskom tekstu jedanput upotrijebljene u muškom (Juridune en jetehakemu ile-t-taguti ve kad umiru en jekfuru bihi - (En-Nisa, 60), a drugi put u ženskom rodu ("Ve-l-lezine-džtenebu-t-tagute en ja'buduha" - (Ez-Zumer, 17).

### 5.2. Kategorija broja

Gramatička kategorija broja pokazuje da li se riječ upotrebljava za označavanje jednog predmeta ili pojma (jednina), ili niza predmeta ili pojmove, (dvojina, trojina ili množina). Većina jezika zna za jedninu i množinu, što oni izražavaju različitim morfološkim sredstvima.

Odnos između broja i onoga što se nabraja u arapskom jeziku, ističe Ibrahim Enis, najbolji je dokaz da jezički fenomeni izlaze iz okvira racionalne logike, jer mi ono što nabrajamo upotrebljavamo u množini brojevima manjim od deset, pa kažemo npr. tri čovjeka ( selasetu ridžalin), a u jednini brojevima većim od deset, pa kažemo npr. sto ljudi (mi'etu redžulin), itd., što jasno pokazuje razliku između gramatičke i logičke množine.<sup>12</sup>

Iz svega izloženog možemo reći da je oslojn Basre na grčku logiku u gramatičkim studijama učinio njihova mjerila nejasnim, jer je očito da jezik ne podliježe zakonitostima logike.

---

12 Ibrahim Enis, *Min esrari-l-luga* u djelu Mesuda Hafizovića, *Lingvističko djelo Ibrahimina Enisa*, 104

### *6. Filološka i gramatička škola u Kufi*

Kufa se geografski nalazi sjeverno od Basre. Tri milje je udaljena od Kerbele, mjesto na kome je poginuo hazreti Husein. Temelje Kufe udario je Sead ibn Ebi Vekkas po naređenju Omera, drugog halife iz grupe hulefa-i rašidina. Bilo je to nakon bitke na Kadisijji 15./636. g. Stanovništvo Kufe činili su Arapi iz Jemena i sjevernih dijelova Arabijskog poluotoka.

Filološka i gramatička škola u Kufi nastala je stotinu godina poslije Basre. Basra je u to vrijeme doživjela svoj puni procvat u lingvistici. Ona je bila izvor za filologe Kufe i njihov glavni snabdjevač u jeziku. Utemeljivač filološke škole u Kufi, Ebu Dža'fer er-Ru'asi, bio je učenik Isaa ibn Omera, istaknutog filologa i gramatičara iz Basre. Nakon završenih nauka u Basri Er-Ru'asi je otišao u Kufu i тамо osnovao novi centar za filološka i gramatička istraživanja. Njegovi učenici su bili El-Kisai i El-Ferra', najveći filološki znalci toga vremena.

Kufa je bila prilično udaljena od velike arapske pustinje i čistokrvnih Arapa. Mali je broj stanovnika pustinje uzeo Kufu za mjesto svoga stalnog boravka. Otuda i njen liberalizam u filologiji i gramatici arapskog jezika. Između ova dva grada postojao je rivalitet u politici, filologiji i književnosti. Kufa je bila mjesto onih koji su uvažavali i poštivali Aliju ibn Ebi Taliba. U njenoj neposrednoj blizini poginuo je i Husein, drugi sin Alije ibn Ebi Taliba, dok je Hasan, njegov prvi sin, bio otrovan.

Basra je bila na samom početku centar haridžija, a nešto kasnije i Emevija. Ona je škola uzorkovanja i jezičke prakse, dok je Kufa bila škola kijasa (analogije).

Kufska gramatička škola je u ispisivanju pravila arapske gramatike koristila sve počevši od govora urbanih sredina preko tradenata Hammada er-Rawija i Halefu-l-Ahmera, koji su optuženi da fabrikuju stihove i pripisuju ih čistokrvnim Arapima do govora arapskih plemena čiji je jezik bio opterećen jezikom susjeda. Oni su bili vrlo liberalni i kada je riječ o tradiciji (hadisu) i kiraetima, načinima čitanja Kur'ana. Čitanje Ebu Dža'fera ibn El-Ka'ka': "Ve iz kulna li-l-melaiketu-s-džudu" (El-Bekare, 34) gramatičari Kufe prihvataju, dok to pripadnici škole iz Basre smatraju

pogrešnim jer je to dijalekt plemena Ezd, čiji je jezik bio opterećen jezikom susjeda.<sup>13</sup>

### *7. Filološka i gramatička škola u Bagdadu*

Bagdad se nalazi nedaleko od Kufe. Temelje ovom gradu udario je halifa El-Mensur 145./762. godine i od tada je Bagdad postao prijestolnica svih halifa iz dinastije Benu-l-Abbas. Prilikom postavljanja kamena temeljca halifa je zahvalio Allahu, a zatim proučio kur'anski ajet: "Zemlja pripada Allahu. On je daje u naslijede kome On hoće od robova Svojih, a lijep ishod će biti za one koji se budu Allaha bojali" (El-A'raf, 128) i izdao naredbu da se počne sa radom.

Bagdadska filološka i gramatička škola je škola eklekticizma. Oni nisu stvarali vlastiti sistem nego su birali iz sistema Basre i Kufe ono što im je izgledalo tačno, pa su od toga gradili cjelinu i sistem.

Među filozima i gramatičarima Bagdada koji su preferirali mišljenje gramatičke škole u Basri, prema navodima historičara, bili su: Zedždžadž, Ibn Serradž, Ebu Ali el-Farisi, Ibn Durustevehj i Sirafi, dok su među onima koji su forsirali mišljenje Kufe bili: Ibn Anbari, Ibn Halavejh i dr.

Treća grupa među filozima i gramatičarima Bagdada bila je grupa mješovitog smjera koja je uz to zapažena i po nekim vlastitim originalnim rješenjima. Glavni predstavnici ove grupe su: Ibn Kutejba, Ibn Kisan, El-Ahfeš el-Esgar i dr. Osim objedinjavanja gledišta, zasluga predstavnika bagdadske jezičke i gramatičke škole je i u njihovom nastojanju da se naučni rezultati upotrijebi i u praktične svrhe.<sup>14</sup>

### *8. Glavni predstavnici filološke i gramatičke škole u Basri*

Arapi su prije pojave islama živjeli izolovano od drugih naroda. Govorili su čistim arapskim jezikom u kome se nisu osjećali tragovi drugih jezika. Sa pojavom islama, njegovim širenjem i

13 Ahmed 'Ilmuddin Džundi, *Es-Sira*..., 83.

14 Abdu-s-Semi' Šabane, *Dirasatun tatbikijje fi-n-nahvi ve-s-sarfī*, str. 10-14; Muftić, ibid, 26.

osvajanjem novih teritorija došlo je i do miješanja Arapa sa drugim narodima. Ovo miješanje nosilo je sa sobom i pojavu lahna, gramatičkih grešaka u govoru. Još u ranom islamu Poslanik je upozorio jednog ashaba da griješi u govoru i naredio njegovim drugovima da ga upute jer je zалutao (Feršudu hu fe kad dalle).

Ebu-l-Esved ed-Dueli je nešto kasnije upozorio svoju kćerku da pripazi na vokale jer zamjena jednog vokala drugim često dovodi i do izmjene značenja. Kada se jednom prilikom vratio kući, ona ga je dočekala riječima: "Ma ahsenu-s-semai" (Šta je najljepše na nebu?). Na ovaj upit on je odgovorio: "El-Kevakibu" (Zvijezde), a ona je pojasnila da to nije htjela reći, nego je imala namjeru da izrazi svoje divljenje ljepoti neba. A to bi se reklo samo jednom izmjenom vokala: "Ma ahsene-s-semae" (Kako je divno nebo!).

Ovakvih primjera bilo je i kod čitanja kur'anskih tekstova. Ibn Selam el-Džumehi prenosi od Junusa ibn Habiba da je Hadždžadž upitao Jahjaa ibn Ja'mera da li je nekad od njega čuo da pogrešno čita Kur'an. "Da, jesam," odgovorio je Jahja ibn Ja'mer. "Riječ ehabbe koja se spominje u 24. ajetu sure Et-Tewbe, pročitao si sa padežnim nastavkom nominativa, ehabbu, a ne akuzativa, kako je treba čitati." "Nema problema," reče Hadždžadž. "Od danas više nećeš čuti nijedne moje gramatičke greške!" Nakon toga je Jahjaa ibn Ja'mera izmjestio u Horasan, jer je bio ljut na njega zbog ovog upozorenja.

Kur'anski ajet: Inne-l-lahe beri'un mine-l-mušrikine ve resuluhu (Zaista se Allah i Njegov Poslanik odriču idolopoklonika) neko je u prisustvu Ebu-l-Esveda ed-Duelija pročitao zamjenom jednog vokala drugim, što je dovelo do izmjene i samog značenja: "Zaista se Allah odriče idolopoklonika i Svoga Poslanika. (Inne-l-lahe beri'un mine-l-mušrikine ve resulihi).

Otuda je bilo neophodno da se uvedu vokali kako bi se izbjegle ove greške u čitanju kur'anskoga teksta. Taj zadatak je, po naređenju Omara ibn El-Hattaba ili Alije ibn Ebi Taliba, obavio Ebu-l-Esved ed-Dueli. On je riječi podijelio u tri kategorije: imena, glagole i partikule (ism, fi'l i harf). Nakon toga je definisao sve tri kategorije i imena podijelio na vidljiva (zahir) i nevidljiva (mudmer). Njegov rad na arapskoj gramatici, koji nije prekidan do kraja života, obuhvatio je zamjenice, veznike, atribute, glagole

kojima se iskazuje čuđenje i još neka poglavља neposrednih i posrednih padeža. Od tada je ova naučna disciplina dobila svoje ime ‘ilmu-n-nahvi (gramatika arapskog jezika).

Ebu-l-Esved ed-Dueli pripada prvoj generaciji gramatičara iz Basre. On se smatra i osnivačem ove gramatičke škole. Trebalo je da prođe dosta vremena da bi se ova škola jasno predstavila u liku Isaa ibn Omera es-Sekafija, koji je bio učitelj mnogim kasnijim gramatičarima i filologima Basre i Kufe. Među njima su svakako najvažnija imena: Halil ibn Ahmed, Sibevejh, Ebu ‘Ubejda, Ebu Zejd el-Ensari, ‘Asmei, Ibn Durejd, Muberred i dr.<sup>15</sup>

### 8.1. *Halil ibn Ahmed*

Halil ibn Ahmed el-Ferahidi el-Ezdi je najpoznatije ime filološke i gramatičke škole u Basri. Iz oblasti gramatike arapskog jezika napisao je nekoliko veoma značajnih djela između kojih izdvajamo: *Kitabu-l-‘avamili* (Knjiga iz sintakse), *Kitabu-l-džumeli* (Knjiga o rečenicama), *Šerhu-s-sarfi* (Komentar iz morfologije) itd.

Iz oblasti arapske leksikografije njegovo najpoznatije djelo je *Kitabu-l-‘ajni*, koje je počeo od najtežeg slova za izgovor – slova ‘ajn. Ovo djelo on je počeo da piše u Horasanu, a poslije njegove smrti rad na ovome djelu je nastavio njegov učenik Lejs.

Iz oblasti arapske metrike i rime Halil ibn Ahmed je napisao dva djela: Arapska metrika (‘ilmu-l-‘arudi) i Arapska rima (‘ilmu-l-kafija). Ispitivao je ritmičnost stare arapske poezije. Slušajući kovača, začela mu se misao o ritmičkoj izmjeni slogova. Drugi kažu da je neposredan uzrok nastanku metrike njegova posjeta jednoj školi u Medini na povratku sa hadža u kojoj je učitelj podučavao djecu ‘ilmi-ten’imu:

Ne’am la. Ne’am la la. Ne’am la. Ne’am la la.  
Ne’am la. Ne’am la la. Ne’am la. Ne’am la la.

Vratio se kući i postavio temelje ovoj naučnoj disciplini. Baveći se ovim predmetom, on je u arapskoj poeziji pronašao

15 Ali Džundi i dr., *Etvar...*, 35, 74.

petnaest metara, dok je šesnaesti, el-mutedarek, otkrio njegov učenik El-Ahfeš el-Evsat.

Halil ibn Ahmed je rođen u Basri 100./718. g. Tu je rastao, živio i bio jedan od njenih najvećih naučnika. Arapsku gramatiku, kiraete i hadis učio je pred poznatim naučnicima svoga vremena. Ebu Amr ibn el-Ala' je bio njegov učitelj u kiraetu, a Isa ibn Omer es-Sekafi u jeziku i gramatici. Njegovo pleme El-Ezd, koje je obitavalo u južnim dijelovima Arabijskog poluotoka, uzelo je Basru za mjesto svoga stalnog boravka. Njegovom ocu je bilo ime Ahmed i on je prvi koji je poslije Poslanika imanovan ovim imenom. Halil ibn Ahmed je umro u 74. g. života u Basri, gdje je i pokopan.

Često je preko Mirbeda odlazio u pustinju radi sakupljanja jezičke građe. Rezultat toga je i njegovo kapitalno djelo *Kitabu-l-‘ajni*, koje nije u cijelosti sačuvano. Neke fragmente iz tog djela nalazimo kod Sibevejha, njegovog učenika, te kod Sujutija u djelu *El-Muzhir*.<sup>16</sup>

### 8.2. *Sibevejh*

Sibevejh je rođen 148./765. g. Njegovo ime je Ebu Bišr Amr ibn Osman, dok je Sibevejh njegov nadimak koji na perzijskom jeziku znači onaj koji miriše na jabuku. Gramatiku arapskog jezika učio je kod Halila ibn Ahmeda, a jezik kod El-Ahfeša el-Ekbera. Umro je u četrdesetoj godini svoga života u Bejdi blizu Širaza gdje je i pokopan.

Njegovo najvažnije djelo je *El-Kitab*. Ima 720 poglavlja podijeljenih u dva dijela u kojima nema stroge podjele između morfologije (sarfa) i sintakse (nahva). Velika vrijednost ovog djela sastoji se u tome što su sva pravila, naročito u sumnjivim i spornim slučajevima, potkrijepljena ševahidima (od glagola šehide, svjedočiti), dokazima iz Kur'ana i stare arapske poezije. Sibevejh navodi nešto oko 1050 ovakvih dokaza. Mnogi primjerici ovog djela u rukopisu nalaze se u bibliotekama Evrope i Istoka. Djelo je štampano u originalu i prevedeno na njemački jezik. Mnogo je i

---

16 Ibid, 455; Jusuf Es'ad Dagir, *Mesadiru-d-dirasati-l-edebijje*, 100

komentarisano, a jedan od najboljih komentara je komentar Sirafija.<sup>17</sup>

### 8.3. *Ebu 'Ubejde*

Ebu 'Ubejde Mu'ammer ibn El-Musenna je rođen u Heratu u Perziji 110./728. g. Nakon početnih znanosti koje je stekao u Perziji, Ebu 'Ubejda napušta Herat i odlazi u Basru. Njegovi učitelji u Basri bili su: Junus ibn Habib, pred kime je učio jezik i gramatiku, Ebu Amr ibn El-Ala', za koga kaže da je bio jedan od najboljih poznavalaca arapskog jezika i književnosti, Kur'ana i poezije; Hišam b. 'Urve i Veki' ibn Džerrah, savremenici tabiuna. U njegovom djelu Medžazu-l-Kur'ani vidljivi su tragovi njegovih učitelja.

Preko Mirbeda išao je u pustinju. Jezičku građu je sakupljao od čistokrvnih i povjerljivih Arapa kao što je beduin Ebu Sevvar el-Ganevi i dr. Njegovi učenici su bili Ibn Sellam, El-Mazini, Ishak Movsili i dr. Bio je naklonjen haridžijama. Ebu Hatim Sidžistani ističe da je prema njemu bio jako susretljiv misleći da je on pripadnik haridžija Sidžistana. Često mu je citirao njihovu poeziju uz dužno poštovanje prema njima.

O tome Tewwezi kaže sljedeće: Jednom prilikom sam ušao u džamiju i našao Ebu 'Ubejdea kako sjedi i nešto čita. Kada sam ušao, podigao je glavu i upitao čiji su ovo stihovi:

Ekulu leha ve kad džeše'et ve džašet  
min-l-ebtali vejhaki len tura'i

(Zborim duši svojoj, što se izgubljeno otima  
pred junacima: O, ti, ne boj se!)

Fe inneki lev se'elti bika'e jevmin  
'ale-l-edželi ellezi leki lem tuta'i

(Kad bi iskala tek jedan dan više od  
dosuđenog ti kraja, ne bi uslišana bila.)

17 Ahmed Hasan ez-Zejyat, *Tarihu-l-edebi-l-'arebi*, str. 366; Jusuf Es'ad Dagir, *Mesadir...*, str. 103.

To su, rekao sam, stihovi Katarija ibn Fudža'a, pjesnika perzijskih haridžija, a on dodade: Allah ti usta pozlatio. Zašto ne reče: Emiru-l-mu'minin, vladar pravovjernih? Nakon toga mi reče da ovo što sam čuo zadržim i ja to, evo, sada, nakon njegove smrti, iznosim. - Umro je nasilnom smrću 211./826. g. u Basri, gdje je i pokopan.

Njegovi savremenici su bili: El-Asme'i i Ebu Zejd el-Ensari. Često je vodio polemiku sa njima. Napisao je više leksičkih monografija (o devama, konjima, zmijama, škorpionima, golubovima itd.) i poznata djela Medžazu-l-Kur'ani i Garibu-l-Kur'ani. Prvo djelo je štampano i ono pripada jezičkostilističkom tumačenju Kur'ana, a drugo je po svoj prilici izgubljeno ili je uključeno u prvo djelo.<sup>18</sup>

Prvo djelo je nazvano Medžazu'l-Kur'ani. Međutim, on pod imenom medžaz misli samo na jezičko, leksičko značenje riječi, a nikako na njeno preneseno, metaforičko značenje. On također ne pravi razliku između tešbiha i temsila. Tešbih, (poređenje), je, po njemu, sinonim riječi temsil. Obje kategorije on uzima samo u njihovom jezičkom, leksičkom značenju. Na isti način on govori i o metafori (isti'ari) i alegoriji (kinaji) u Kur'anu.

U ovome djelu, koje neki smještaju u djela iz oblasti stilistike, a drugi u djela iz oblasti tumačenja Kur'ana, on raspravlja i o fleksiji, a fleksija je grana gramatike koja se bavi promjenom oblika riječi kako bi se označili padeži, glagolska vremena itd.; zatim o partikulama, od kojih neke u Kur'anu nemaju svoga značenja, kao npr.:

Allah se ne ustručava da za primjer navede mušicu ili nešto sićušnije od nje (El Bekare, 26). Fema fevkaha, odnosno fema duneha.

I kad Allah reče: "O, Isa!" (Alu Imran, 55), odnosno: I Allah reče: "O, Isa!".

Mišljenje Ebu 'Ubejde da neke partikule u Kur'anu nemaju svoga značenja bilo je predmetom velike rasprave među arapskim

18 Ali Džundi i dr., *Etvar...*, 2/498. (Prijevod stihova preuzet id djela Istorija arapske književnosti, 91).

filozima i gramatičarima. To mišljenje Muberred ne prihvata. On smatra da partikule u Kur'anu imaju svoja značenja i da ništa u njemu nije bez razloga navedeno.

#### *8.4. Ebu'l-Abbas el-Muberred*

Ebu'l-Abbas el-Muberred je jedan od posljednjih velikih filologa i gramatičara Basre. Rođen je u Basri 210./825. g., a umro u Bagdadu 285./898. g. Bio je dobar poznavalac arapske sintakse i morfologije, jezika i književnosti, običaja i tradicije, kao što se jasno vidi iz njegovog djela *Kitabu-l-kamili*. Iz oblasti gramatike arapskog jezika je i njegovo djelo *El-Muktedab*. Polisemiju u Kur'anu tretirao je u djelu *Ma ittefeka lafzuhu ve ihtelefe me'nahu fi-l-Kur'ani*. Bavio se i historijom. Iz te oblasti je njegovo djelo o generacijama gramatičara Basre. Bio je povezan i sa stanovnicima pustinje. Komentarisao je uzorke u djelu Sivejha, *El-Kitabu*.<sup>19</sup>

### *9. Glavni predstavnici filološke i gramatičke škole u Kufi*

Kufa je dala veliki broj dobrih gramatičara i filologa. Među njima su najistaknutiji bili: El-Kisai, El-Ferra', Ibnu-l-Sikkit i Sa'aleb.

#### *9.1. El-Kisai*

Ebu-l-Hasan Ali ibn Hamza el-Kisai je porijeklom Perzijanac, klijent Benu Eseda. Početne znanosti učio je u Kufi. Kiraet je uzeo od Hamze ez-Zejjata da bi kasnije bio pročelnik škole čitanja u Kufi. Osnove gramatike arapskog jezika učio je kod Mu'aza Herra'a, jednog od osnivača gramatičke škole u Kufi. Kada je posjetio Halila u Basri, upitao ga je odakle mu ta nauka, a on je odgovorio da je sve to stekao u pustinji Nedžda, Hidžaza i Tuhamе. Tada se i on okrenuo pustinji koju je prošao uzduž i poprijeko, prikupio veliku jezičku građu, a onda otisao na dvor kao učitelj djece Haruna er-Rašida.

---

19 Abdu-s-Semi' Šabane, *Dirasat...*, 8.

Umro je u Rejju 189./804. g. kad i Muhamed ibn Hasan eš-Šejbani, učenik Ebu Hanife. Tada je halifa Harun er-Rašid rekao: "U Rejju smo pokopali i fikh i znanosti arapskog jezika."

Historičari navode da je napisao nešto oko dvadeset djela između kojih izdvajamo: Kitabu me'ani-l-Kur'ani, Kitabu-n-nahvi, Kitabu-n-navadiri, Kitabu-l-hidžai i traktat o greškama u vulgarnom jeziku (Risaletun fi lahni-l-'ammeti) koji je, izgleda, jedini sačuvan i koji je doživio nekoliko izdanja.

Njegovi učenici su El-Ahmer, El-Ferra', El-Lihjani, Et-Tuwal i dr.<sup>20</sup>

### 9.2. *El-Ferra'*

Ebu Zekerijja Jahja ibn Zijad el-Ferra' je rođen u Kufi 144./761. g. Bio je klijent Benu Eseda. Nauku iz arapskog jezika i gramatike uzeo je od El-Kisaja i dr. Bio je i u pustinji radeći na prikupljanju jezičke građe, a onda i na dvoru kao učitelj Me'munove djece. Na prijedlog halife Me'muna napisao je djelo iz oblasti gramatike arapskog jezika pod naslovom Kitabu-n-nahvi i drugo pod naslovom Me'ani-l-Kur'ani koje, gledano iz ugla jezika, upotpunjava djelo Medžazu-l-Kur'ani od Ebu 'Ubejdea. Obje studije su vezane za jezik i stil Kur'ana.

Među vrlo važnim i značajnim djelima iz oblasti arapske gramatike historičari navode njegova slijedeća djela: Kitabu-l-mesadiri fi-l-Kur'ani (Infinitivi u Kur'anu), Kitabu-l-džem'i ve-t-tesnijeti (Knjiga o množini i dvojini u arapskom jeziku), Kitabu-l-vakfi ve-l-ibtida'i (Knjiga o početnim i pauzalnim formama), Kitabu-n-navadiri itd. Umro je 208./823. g. na putu za Mekku.<sup>21</sup>

Njegovo djelo Me'ani'l-Kur'ani (Semantika Kur'ana) prvo je djelo te vrste u historiji arapske tefsirske literature, koje je u cijelosti sačuvano. Istina, na ovu temu je napisano još nekoliko djela. Međutim, ona su zagubljena. O semantici Kur'ana pisali su Ru'asi, Kisai, Junus ibn Habib, Muberred, Kutrub, Se'aleb i dr. Sve je to zagubljeno. Ostalo je samo ovo djelo u kome El-Ferra' objašnjava značenje neobičnih i rijetkih riječi u Kur'anu i govori o

20 Ez-Zejyat, *Tarih...* 367.

21 *Ibid*, 368.

fleksiji Kur'ana. Ovo djelo mnogi smještaju u tefsirsku literaturu. Međutim, ono više raspravlja o sintaksi i morfologiji jer je njegov autor jedan od vodećih gramatičara Kufe. On na kur'anske ajete gleda kroz prozor arapske gramatike.

#### *9.3. Ibnu-l-Sikkit*

Ebu Jusuf Ja'kub Ibnu-l-Sikkit je učenik El-Ferraov. Živio je u Bagdadu i bio na dvoru halife Mutevekkila kao učitelj njegovih sinova Mu'atezza i Muejjeda. Upitan od strane halife koga više voli, njegove sinove ili Hasana i Husejna, on je, kao zatočenik ši'itskog učenja, rekao da više cijeni Kambera, slugu Alije ibn Ebi Taliba, negooba njegova sina. Tada je i pogubljen. Bilo je to 243./858. g. Napisao je više djela među kojima Islahu'l-mantik (Ispravljanje govora), Kitabu'l-elfazi (Knjiga riječi) i dr.

#### *9.4. Se'aleb*

Ebu-l-Abbas Ahmed ibn Jahja, poznat kao Se'aleb, klijent je Benu Šejbana. Rođen je u Bagdadu i pripada petoj generaciji filologa i gramatičara Kufe. Njegovi učitelji su Ibnul 'Arebi, Ibn Sellam i Ibn Kadim. Uzima se kao posljednji veliki učenjak gramatičke i filološke škole u Kufi. Ono što je Muberred bio u Basri, to je Se'aleb u Kufi. Imao je jaku memoriju pa je otuda znao napamet gramatička i filološka djela Kisajja i Ferra'a. Njegovi učenici bili su Ibn Tahir i Ibnu'l-Mu'atez. Bio je na dvoru u Bagdadu i vodio polemiku sa Muberredom. Umro je u Bagdadu 291./903. g.

Najvažnije njegovo djelo je Kitabu'l-fesihi u kome objašnjava pravilnu upotrebu nekih sumnjivih riječi i izraza koje su bile u širokoj upotrebi. Drugo njegovo djelo je Ihtilafu'n-nahvijjine u kome objašnjava razilaženja gramatičara, zatim djelo Ma jensarifu ve ma la jensarifu (Promjenljive i nepromjenljive riječi), Hududu'n-nahvi (Granice gramatike) i Kavaidu's-ši'ri koje Muhammed Zoglu

Sellam svrstava u djela iz oblasti književne kritike. Sakupio je i izdao nekoliko divana poezije poznatih predislamskih pjesnika.<sup>22</sup>

### *10. Glavni predstavnici filološke i gramatičke škole u Bagdadu*

Od vremena kada je osnovana ova škola Basra i Kufa polahko gube svoj ugled. Gramatičari i jedne i druge škole iznenada su se našli u Bagdadu. Tu su pokušali da sjedine ove dvije kontraverzne tendencije u filologiji i nauci. Međutim, to objedinjavanje je išlo teško. Neki od njih su i dalje preferirali mišljenje jedne, a drugi druge škole. Poslije izvjesnog vremena pojavljuje se i treća grupa koja je bila mješovitog smjera. Njeni glavni predstavnici su: Ibn Kutejba, Ibn Kisan, El-Ahfeš el-Evsat i El-Ahfeš es-Sagir.

#### *10.1. Ibn Kutejba*

Ebu Muhammed Abdulah ibn Muslim ibn Kutejbe ed-Dinaweri je rođen u Bagdadu 213./828. g. Bio je porijeklom Perzijanac. Dugo je živio u Kufi, a zatim u Dinaweru kao kadija, a onda kao nastavnik u Bagdadu, gdje je umro 276./889. g. Mnogi ga smatraju jednim od najvećih arapskih filologa.

Napisao je mnoga djela između kojih ističemo: 'Ujunu'l-ahbari koje neki nazivaju hrestomatijom arapskog predislamskog pjesništva. Najnužnije znanje o jeziku i stilu za potrebe pisara dao je u djelu Edebu'l-katibi.

Iz oblasti jezičkog tumačenja Kur'ana napisao je dva djela: Garibu'l-Kur'ani i Muškilu'l-Kur'ani kao odgovor ortodoksnog islama na pojavu mutezilijskog racionalizma. Ovu polemiku je dopunio djelima: Te'vilu muhtelefi'l-hadisi i El-Mesailu ve'l edžvibe (Pitanja i odgovori).

Iz oblasti jezičkih znanosti značajna su mu djela: Knjiga rječitosti, O jezičkim greškama prostoga naroda i Ispravljanje govora.<sup>23</sup>

22 O Ibnu-l-Sikkitu i Se'alebu pogledati Goldziher, *Kratka povijest arapske književnosti*, 66-67, i Ali Džundi, *Etvar...*, 2/507, 513.

23 Muhamed Zoglul Sellam, *Eseru-I-Kur'ani fi tetawuri-n-nakdi*, 101.

### 10.2. *Ibn Kisan*

Ebul Hasan Muhammed ibn Ahmed ibn Ibrahim ibn Kisan je učenik Se'aleba i Muberreda. Umro je 320./932. g. Najvažnija njegova djela iz oblasti gramatike arapskog jezika su: *Ihtilafu'l-Basrijjine* vel *Kufijjine* (Razilaženja protagonista gramatičkih škola Basre i Kufe), *El-Kafi fi'n-nahvi* (Kratak udžbenik iz gramatike arapskog jezika) i *Kitabu't-tasrifī* (Knjiga o fleksiji).<sup>24</sup>

### 10.3. *El-Ahfeš es-Sagir*

U krugu arapskih gramatičara i filologa postoje tri ličnosti koje nose ime Ahfeš. Prvi među njima je Al-Ahfeš el-Kebir, učitelj Sibevejha. Drugi je El-Ahfeš el-Evsat, klijent, umro 211./826. g. i treći, El-Ahfeš es-Sagir, učenik Muberreda, umro u Bagdadu 315./927. god. Napisao je više djela između kojih ističemo djelo *Kitabu't-tesnijjeti vel džem'i* (Knjiga o dvojinama i množinama u arapskom jeziku).

Kada se u filološkoj i gramatičkoj literaturi spomene ime El-Ahfeš, lišeno atributa, onda se pod tim imenom ima podrazumijevati samo El-Ahfeš el-Evsat koji je među njima bio najpoznatiji i koji je napisao nekoliko djela iz ove oblasti kao što su *Kitabu'l-mekajisi* i *Kitabu'l-evsati*. On je, između ostalog, prihvatio i mnoga pravila iz oblasti arapske gramatike čiji su autori bili gramatičari iz Kufe.<sup>25</sup>

Filološka i gramatička škola u Bagdadu nije dugo trajala. Počela je da gubi svoj primat još od druge polovine četvrtog hidžretskog stoljeća kada su se u Bagdadu i skoro u cijeloj državi pojavili neredi. To je bio uzrok da su mnogi naučnici napustili Bagdad i otišli u druge pokrajine u kojima se njihovo razmišljanje promijenilo sa promjenom sredine. Na kraju je ipak filološko i gramatičko učenje Basre odnijelo pobjedu jer su ga mnogi naučnici u islamskim pokrajinama prihvatali kao svoju bazu za daljnja istraživanja u ovoj oblasti.

24 Abdu-l-'Al Salim Mekrem, *El-Kur'anu ve eseruhu...*, 150,

25 Abdu-s-Semi' Šabane, *Dirasat ...*, 2, 12.

U postklasičnom periodu susrećemo se sa još nekoliko slavnih imena koja su za predmet svoga istraživanja uzela arapsku jezikoslovnu znanost. Među njima se ističu Ez-Zamahšeri, Ibn Hadžib, Ibn Malik i Ibn Hišam.

Ez-Zamahšeri (umro 538./1143.) autor je nekoliko djela iz oblasti arapskog jezika među kojima i dva udžbenika Mufessal i Enmuzedž, koji su i komentarisani, a jedan od najboljih komentara je komentar Ibn Ja'iša (umro 643./1245.) pod naslovom Šerhu-l-Mufessala.

Ibn Hadžib (umro 646./1248.) također je napisao dva udžbenika iz arapskog jezika: El-Kafija iz sintakse i Eš-Šafija iz morfologije. Oba udžbenika su dugo vremena bila u upotrebi. Čak je arapski jezik u našim krajevima za vrijeme turskoosmanske i austrougarske uprave izučavan po ovim udžbenicima.

Temelje morfologije kao posebne naučne discipline udario je El-Mazini (umro 249./863.). On je među prvima raspravljao o morfološkom nivou jezika i njegovo djelo Et-Tasrif se smatra najstarijim samostalnim djelom iz ove oblasti. Do tada je morfologija izučavana u okviru sintakse arapskog jezika. Kada je jedan čovjek u njegovom prisustvu pročitao: Ve men jagve la ja'dimu 'ale-l-gajji laimen, on je upitao: "Hoćeš li da ispravim ili da te ostavim da lutaš?" "Više volim da me ispraviš nego da lutam," odgovorio je čovjek. "Ako je to tako, onda reci: Ve men jagvi. Zar ne vidiš da je Allah u Kur'anu rekao: Ve 'asa Ademu rabbehu fe gava ( I Adem ne posluša svoga Gospodara i skrenu s Puta Pravoga)" Glagol gava, koji spada u nepravilne krnje glagole, u svome korijenu ima slab suglasnik ja pa mu srednji suglasnik u imperfektu mora biti sa kesrom.

Među udžbeničkom literaturom svakako je najvažnije djelo Elfija Ibn Malika (umro 672./1273.) u kome su u stihovima sabrana sva pravila arapskog jezika. Ovo djelo je mnogo komentarisano, a jedan od najboljih komentara je Ibn Hišamov (umro 761./1359.) pod naslovom Evdahu-l-mesaliki ila Elfijeti Ibn Malik, po kome sam i ja učio arapski jezik dok sam svojevremeno studirao na El-Azheru.

Jusuf RAMIĆ, Ph.D.

*Summary*

ARAB PHILOLOGICAL AND GRAMMAR SCHOOLS OF THE  
CLASSICAL PERIOD

Arab language belongs to the Semitic group of languages. During the period of the rise of Islamic cultural and political life, Arabic was political, social and commercial language in almost all countries of the Mediterranean and the Middle East. Today, Arabic is one of the official languages of the OUN. One of the main characteristics of this language is its ability to survive.

Arabs started inquiries into their language with the rise of Islam. Arabic philology developed as a branch of Islamic theology, which flourished in connection with the spread of Islam and the interpretation of the Qur'an and Sunnah. It first started in Basrah and then in Kufah, and after that in Baghdad and other centers of Islamic spirituality.

According to many authors, the founder of the philological and grammar school of Basrah was Abu al-Aswad al-Du'ali. He divided words into three categories: names, verbs and particles. After that he defined each of the three categories. He continued working on the Arabic grammar until the end of his life. From that time on this science has been known as *'ilm al-nahw* (Grammar of the Arabic language).

The most important sources of Arabic grammar used by philologists and grammarians of Basrah, Kufah and Baghdad are: the Qur'an, Hadith, variant readings of the Qur'an (*qira'at*), pre-Islamic Arabic literature and the literature of *al-muhadramun*, and the language of the desert inhabitants.

Its main protagonists in Basrah were: Halil ibn Ahmad, Sibawayh, Abu 'Ubaydah, Mubarrad, and others. In Kufah they were: Al-Kisa'i, Al-Farra', Ibn al-Sikkit, and Tha'lab. Meanwhile, the philological and grammar school of Baghdad was of the mixed orientation. Its leading figures were Ibn Qutaybah, Ibn Kisan, Al-Ahfash al-Asgar, and others. This school did not last for long. It started to loose its prestige by the middle of the fourth Hijrah century when political disturbances erupted in Baghdad. During that period, many scholars left Baghdad and settled in other regions where they changed their attitudes together with the change of the environment.

In the postclassical period we encounter a number of famous scholars who spent their lives studying Arabic linguistics. Prominent among them are Al-Zamahshari, Ibn Hajib, Ibn Malik, and Ibn Hisham. Every one of them authored several textbooks in the field of Arabic morphology and syntax, which remained long in use. Even in our lands during the Osmanli and Austro-Hungarian periods Arabic language was studied from those textbooks.

## ARAPSKA POEZIJA PJESENICKINJA AL-ANDALUSA

Dr. Ismet BUŠATLIĆ, docent

Arapski izvori redovno, a moderni arabisti odskora, pod pojmom al-Andalus podrazumijevaju onaj dio Iberijskog poluotoka (danas Španije i Portugala) koji je bio pod vlašću muslimana i pod uticajem islama od 711. do 1492. g. Na tom prostoru u datom vremenu islamska civilizacija doživjela je svoje zvjezdane trenutke. Arhitektura, umjetnost, nauka, filozofija, misticizam, književnost općenito a poezija posebno dali su islamskoj kulturi i svjetskoj baštini nezaboravna djela i autore. Među imenima je nemali broj žena, a pjesnikinja, možda, ponajviše.

Arapska poezija pjesnikinja al-Andalusa do nas nije došla cjelovito sačuvana u obimnim divanima, kao što je slučaj sa pjesnicima, već fragmentarno u antologijama, bio-bibliografskim leksikonima, hronikama, historijskim i, čak, geografskim djelima, koja slavnim ženama, bile one pjesnikinje ili ne, posvećuju poneki odjeljak. Tako, npr., al-Maqqarī znatan broj strana četvrtog toma svoje pozamašne književno-historijske kompilacije ispisuje biografijama i stihovima pjesnikinja, dok je aš-Šuyūṭī, u svoju monografiju cjelovito posvećenu poeziji žena, među četrdeset odabranih pjesnikinja uvrstio čak šesnaest iz al-Andalusa.

Objavljenim klasičnim arapskim izvorima, srećom, možemo dodati i neke novije opće i pojedinačne studije i monografije evropskih arabista (Luis Gonzalvo y París, Luis di Giacomo, W. Hoenerbach, Elías Teres, J. M. Nichols, M. Sobh, T. Garulo) i

arapskih autora (H. Ziriklī, U. R. Kahħāla, M. M. ar-Raysūnī, ), što nam omogućava, ne bez poteškoća, dati jedan sumaran pregled arapske poezije pjesnikinja al-Andalusa.

Za trideset i devet žena al-Andalusa u izvorima se kaže da su bile pjesnikinje, da su sastavljale stihove ili da je od njih sačuvana neka pjesma, makar kratka i fragmentarna. Od tih pjesnikinja, četiri ih je od kojih se nije sačuvalo ni jedan stih: prva je Lubná (u. 394/1004), sekretarica halife al-Hakama II, za koju Ibn Baškuwāl izričito kaže da je „bila pjesnikinja, ekspert u gramatici, računu, metrici i kaligrafiji“, a to isto potvrđuje i aš-Šuyūtī, pozivajući se na as-Safadija; druga je Muhga bint 'Isām al- Ḥimyārī; treća je Nuḍār, kćerka slavnog gramatičara iz Granade Abū Hayyāna, i četvrta Warqā' bint Yintān.

### *Život i vrijeme*

Biografski podaci o pjesnikinjama, koje nalazimo u arapskim izvorima, veoma su oskudni. Nekim pjesnikinjama ne zna se ni vlastito ime i nazivaju se po patronimicima, kao al-Ballīsiyya (iz Velesa = Vélez-Málaga), aš-Šilbiyya (iz Silvesa), al-Gassāniyya (iz plemena Gassān), al-Baġgāniyya (iz Pećine = Pechina de Almería), ili se spominje samo ime njihovih očeva, kao Ibnat Ibn as-Sakkān i Ibnat Muḥammad b. Fierro.

Godine rođenja i smrti poznate su samo u slučaju jesnikinje Nuḍār (rođena je 702/1303. a umrla 730/ 1330.), kćerke Abū Hayyāna al-Garnāṭīja. Godine smrti precizno su navedene za: Ā'išu bint Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim al-Qurṭubiyu (u. 400/1009.), Ṣafiyyu bint 'Abd Allāh al-Rayyī (417/1027.), Ḥafṣu al-Raqūniyyu (u. 586/1190.) i Muḥḡu bint 'Isām al-Ḥimyariyyu (u. 617-18/1220-21.). Kod dvije pjesnikinje susrećemo se sa navođenjem različitih godina smrti: tako je Lubná umrla 374/984-5. ili 394/1004. g., a Wallāda „poslije 470/1077. ili 484/1091. g. Warqā' bint Yintān umrla je „poslije 540/1146.“, a Umm as-Sa'd bint 'Isām al- Ḥimyārī „oko 640/1242. g.

Za nekoliko pjesnikinja spominje se samo stoljeće u kome su živjele: Ḥafṣa bint Ḥamdūn al-Ḥiġāriyya u IV/X; al-Gassāniyya i

Umm al-‘Alā bint Yūsuf al-Ḥiġāriyya u V/XI; Ḥamda, njena sestra Zaynab, i Qasmūna u VI/XII

Datiranje po stoljećima dosta je neodređeno, jer se navodi da su u istom stoljeću živjele dvije pjesnikinje koje razdvaja i po 50 godina. Tako je npr., Ḥafṣa al-Ḥiġāriyya morala napisati svoje pjesme prije 976. godine kada umire Ibn Faraḡ, koji ih je uključio u svoju antologiju; dok je al-Gassāniyya aktivna u prvoj četvrtini XI st. kada je napisala pjesmu posvećenu Ḥayrānu, koji se osamostalio u Almeriji 1012. i umro 1028. g.

Neprecizan je i jedini datiran podatak vezan za Maryam bint Abī Ya‘qūb al-Faysūlī al-Anṣārī, u kome se kaže da je bila „poznata u Sevilji poslije“ atentata na ‘Abd al-Malika al-Muẓaffara, sina al-Manṣūrovog, 400/1009. g. O preostalim pjesnikinjama ne kaže se apsolutno ništa.

Vrijeme u kojem su živjele neke pjesnikinje, kada to u biografijama nije navedeno, moguće je odrediti prema poznatijim savremenicima sa kojima su bile u nekoj vezi. Tako se za Muhḡu al-Garnātiyyu kaže da je savremenica pjesnikinje Nazhūn, koja se suprotstavljala pjesnicima Ibn Quzmānu (u.1160.) i slijepom al-Maḥzūmīju, koji je, prema Ibn al-Ḥaṭību i al-Maqqarīju, doživio ulazak al-Muwaḥhidūna na poluotok 540/1146. g.

Za dvije pjesnikinje nije lahko znati ni epohu u kojoj su djelovale. Za prvu, Ibnat Ibn as-Sakkān, pjesnikinju iz Malage, koju spominje samo Yāqūt (u. 626/1229) u svom geografskom rječniku, može se samo prepostaviti da je živjela prije ili za vrijeme ovog autora; a kako biografiju druge, Zaynab al-Mariyye, navodi samo Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī (u. 703/1303-4.), možemo je smjestiti u prethodni period, možda, najprije, u XI st. kada je njen rodni grad doživio svoj puni literarni sjaj pod vladarima iz dinastije Banū Șumādiḥ (1038-1091.).

Podaci kojima raspolažemo bar donekle nam omogućavaju da pobliže odredimo vrijeme u kojem su živjele ostale pjesnikinje.

Krajem VIII i u prvoj polovini IX st. živi i pjeva Ḥassāna Tamīmiyya, koja svoje poeme upućuje emirima al-Ḥakamu I (796-822.) i ‘Abd al-Raḥmānu II (822-852.).

Narednom, IX st. pripadaju: u prvoj polovini, Mut'a, robinja i učenica Ziryābova, koja izjavljuje ljubav 'Abd al-Rahmānu II; a u drugoj, Qamar, robinja koju je iz Bagdada doveo Ibrāhīm b. Haġġāġ, gospodar Sevilje 286/899. - 298/910. g.

U X st. žive Ḥafṣa bint Ḥamdūn al-Ḥiġāriyya (umrla prije 976.); Lubnā, sekretarica halife al-Ḥakama II; Uns al-Qulūb, robinja al-Manṣūrova (976-1002.), i 'Ā'iša bint Aḥmad al-Qurṭubīyya (u. 400/1009.).

Vremenu prelaska X na XI st. pripadaju Ṣafiyya bint 'Abd Allāh ar-Rayyī (u. 1027); al-Gassāniyya, koja je hvalila Ḥayrāna al-'Āmirīja (umrla 1028), za koju se ne zná je li svoju aktivnost proširila i na vrijeme nezavisnih emira i sultana (Mulūk aṭ-ṭawā'if), iako je to moguće, i Maryam bint Abī Ya'qūb al-Fayṣūlī, poznata u Sevilji nakon 400/1009. g.

U XI st. žive al-'Abādiyya, robinja al-Mu'tađidova iz Sevilje (1042-1069.); Buṭayna, kćerka al-Mu'tamidova (1069-1091); Gāyat al-Munā, robinja al-Mu'tađima b. Šumādiha, gospodara Almerije (u. 1091.); Muhga al-Qurṭubīyya, štićenica princeze Wallāde; Umm al-'Alā' bint Yūsuf al-Ḥiġāriyya; Umm al-Kirām, kćerka gospodara Almerije i Wallāda (u. 1077. ili 1091). Iz ovog vremena bi mogla biti i Ibnat Ibna as-Sakkān, pjesnikinja iz Malage.

Tamīma, kćerka halife Yūsufa b. Tāšfīna (1061-1106.) i sestra 'Alija b. Yūsufa, koji je vladao između 1106. i 1142. g., na pragu je XI i XII st. Iz ove epohe trebale bi biti Ibnat Muḥammad b. Fierro, jer Abū l-'Abbās Ibni aş-Šaqr, koji prenosi jedinu sačuvanu poemu ove pjesnikinje, umire 559/1163. g. i Hind, koja stihovima odgovara na jedan poziv Abū 'Āmir Ibn Yannaqa (umro 547/1152.).

Tokom XII st. žive: Amat al-'Azīz, nana Ibn Dihye (rođen između 544-548./1149-1153., a umro (633/1235.); Asmā' al-'Āmirīyya, koja posvećuje nekoliko stihova halifi 'Abd al-Mu'minu (1130-1163.); Ḥafṣa al-Raqūniyya (u. 586/1190.); Ḥamda i Zaynab, kćerke Ziyāda b. 'Abd Allāha b. Bāqīja al-'Awfiya al-Mu'addiba; Muhga al-Garnātiyya; Nazhūn al-Qalā'iyya; Qasmūna; aš-Šilbiyya, koja posvećuje nekoliko stihova halifi Abū Yūsufu Ya'qūbu al-Manṣūru (1184-1199.), i Warqā' bint Yintān (umrla nakon 540=1146.). Moguće je iz ovog stoljeća i al-Ballīšiyya, čiju biografiju donosi aḍ-Dabbī (umro 1203.).

U XIII st. znamo za mnogo manje pjesnikinja. Iz prve polovine su Umm al-Sa'd (umrla oko 640/1242.) i Muhđa (umrla 1220.), kćerke 'Isāma al-Ḥimyarija. Nešto kasnije javlja se Sāra al-Ḥalabiyya, za koju, kako tvrdi Ibn a-Qādī, ne zna se kada je umrla, ali je bila učiteljica Ibn Salmūnu 669-741./1270-1340., i pjevala vladarima iz dinastija Ḥafṣi (u Tunisu), Benī Merīn (Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq, koji je vladao između 1258. i 1286.), Naṣrī i 'Aṣafī u Seuti, gdje je bila koncem VII/XIII st.

Iz XIII st. trebala bi biti i Zaynab bint Ishāq an-Nasrānī ar-Ras'anī, koju spominje Abū Ḥayyān al-Garnātī (umro 1344.) u svom velikom komentaru Kur'āna *al-Baḥr a-muḥīṭ*. Također je moguće da je iz ovog stoljeća Zaynab al-Mariyya, koju spominje Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī (umro 1303.), mada bi mogla biti i iz vremena nezavisnih emira i sultana (*Mulūk at-tawā'if*).

I, konačno, u XIV stoljeću žive Nuđār (1303-1330.) i Umm al-Hasan, kćerka kadije Abū Ča'far at-Tanğālīja, jednog od profesora Ibn al-Ḥaṭībovih (umro 1374.).

Nije čudo što najviše vijesti o pjesniknjama imamo u XI i XII st. budući je to, općenito, vrijeme najplodnije literarne produkcije u al-Andalusu.

U rijetkim slučajevima arapski izvori govore o životnoj dobi pjesnikinja. Dosta mlade umrle su Nuđār i Ṣafiyya bint 'Abd Allāh ar-Rayyī, koje nisu živjele ni po trideset godina. Također je mlada umrla Ibnat Muhammadi b. Fierro, kako nas obavještava Wallāda je živjela dugo, isto kao Maryam bint Abī Ya'qūb al-Fayṣūlī, koja govori u jednoj poemi o bremenu svojih godina, ili Ibnat Ibn as-Sakkān, o kojoj govore kao o starici, a ona u svojoj pjesmi sa nostalgijom pjeva o mladosti.

### *Porijeklo*

Arapski izvori nam, također, pružaju nešto podataka o društvenim slojevima iz kojih potječu pjesnikinje. Većina njih su slobodne žene, često iz važnih ili plemičkih porodica: Amat al-'Azīz, izdanak Poslanikove familije; Asmā' al-'Āmiriyā, iz al-Manṣūrove familije; 'Ā'iša bint Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim al-

Qurtubiyya, za koju se kaže da je jedna od plemkinja (Harā'ir) al-Andalusa; Ḥafṣa al-Raqūniyya, „čuvena po ljepoti, lozi i bogatstvu“ kao i sestre Ḥamda i Zajnab, ili čak princeze, kao Buṭayna, Tamīma, Umm al-Kirām i Wallāda.

Druge, također slobodne žene, nižeg su porijekla, kao Muhḡa al-Qurtubiyya, kćerka jednog prodavača voća.

Ima ih dosta koje potječu iz familija ljudi od pera ili pisaca, kao Buṭayna; ‘Ā’iša bint Aḥmad; Ḥamda i Zajnab, kćerke profesora književnosti; Ḥassāna Tamīniyya, kćerka nekog pjesnika, možda Abū al-Mahšīja; Nuḍār, kćerka najslavnijeg arapskog gramatičara svoje epohe; Qasmūna, čiji je otac bio pjesnik; Umm al-Ḥasan, kadijina kćerka, isto kao Umm as-Sa‘d al-Ḥimyariyya i njena sestra Muhḡa.

Iako su većina pjesnikinja al-Andalusa bile slobodne žene, među njima je bilo i robinja: al-‘Abādiyya, Gāyat al-Munā, Hind, Lubnā, ako se vijest koju preuzima as-Suyūtī odnosi na ovu ženu, što se čini vjerovatnim, Mut‘a, Qamar i Uns al-Qulūb.

Malo podataka pružaju izvori o građanskom stanju ovih pjesnikinja. Za neke nam kažu da se nikada nisu udavale, kao Wallāda i ‘Ā’iša bint Aḥmad. Za druge se zna da su u datom momentu bile samice: al-Ballišiyya je još bila djevojka i živjela je u očevoj kući kada je pisala stihove koji su se sačuvali; Ḥassāna je bila neudata kad joj je umro otac, ali kada traži pravdu od ‘Abd al-Rahmāna II, već govori o svojoj djeci; Qasmūna sastavlja pjesmu u kojoj aludira da je u dobi za udaju i da joj se otac brine za njen brak; Buṭayna traži od svojih roditelja dozvolu za udaju i sl.

Najviše pjesnikinja je iz Kordove, Sevilje i Granade, ili su razvijale svoju aktivnost u tim gradovima, što je sasvim logično budući da su to navažniji gradovi al-Andalusa. Prije svega Kordova u vrijeme emevijskih emira i halifa, kada pišu ‘Ā’iša bint Aḥmad; Ḥassāna, koja dolazi u Kordovu da bi razgovarala sa emirima (čini se da je živjela u Elviri blizu Granade); Lubnā, Muhḡa al-Qurtubiyya, Mut‘a, Uns a-Qulūb i Wallāda. Iz kasnijih perioda Kordovljanke su samo Umm al-Sa‘d bint ‘Isām al-Ḥimyari i njena sestra Muhḡa, koje su morale napustiti grad početkom XIII st. i umiru u Malagi.

U Sevilji piše Qamar na svršetku IX st.; ali u narednim epohama ima više pjesnikinja u ovome gradu: tokom rastakanja emevijskog hilafeta svoju aktivnost razvija Maryam bint Abī Ya‘qūb; u vrijeme ‘Abbādīja žive al-‘Abbādiyya i Butayna, i kasnije, u vrijeme al-Muwahhidūna, pjesme sastavljaju Asmā’ al-‘Āmiriyya i aš-Šilbiyya (koja je sigurno živjela u Silvesu).

Granada i njen region dobivaju važnost posebno sa al-Muwahhidūnima i zato iz XII st. imamo najviše pjesnikinja: Ḥafṣa al-Raqūniyya, Ḥamda bint Ziyād i njena sestra Zaynab, porijeklom iz Gadiksa (šp. Guadix); Muhḡa al-Garnātiyya, iz Kastarasa (šp. Cástaras), i Nazhūn. U XIV st. živi Umm al-Ḥasan, iz Lohe (ar. Lūša).

Iz Almerije su četiri pjesnikinje. Tri od njih žive u XI st.: al-Gassāniyya, porijeklom iz Pećine, u vrijeme Ḥayrāna al-‘Āmirija (umro 1028.). Gāyat al-Munā i Umm al-Kirām, pod vlašću porodice Banū Șumādīh. Za četvrту pjesnikinju Almerijanku, Zaynab al-Mariyya, ne zna se u kojoj je epohi živjela.

Gvadalahara je domovina Ḥafṣe bint Ḥamdūn (X st.) i Umm al-‘Alā’ bint Yūsuf (XI st.).

Iz Malage i njenog područja potječe: Ibnat Ibn as-Sakkān, čini se porijeklom iz Antekere; al-Ballīsiyya, iz Veles-Malaga, odakle se, izgleda, nije micala, i Ṣafiyya bint ‘Abd Allāh ar-Rayyī, kao što ukazuje patronim njenoga oca (ar. *al-Rayya* ili *Mālaqa* = Malaga).

Warqā’ bint Yintān, koja je živjela u Fesu, potječe iz Toledo.

Tudela je rodno mjesto Ibnat Muḥammad b. Fierro, koja je živjela u Marakešu.

Izvori ne govore gdje su živjele ostale pjesnikinje izuzev u slučaju Sāre Ḥalabiyye, sirijskog porijekla (iz Halepa), koja je živjela u Fesu. Kaže se da je posjetila gradove al-Andalusa hvaleći njihove vladare, ali da se nije zadržala mnogo vremena ni u jednome od njih.

### *Obrazovanje*

Ponešto je zabilježeno i o obrazovanju pjesnikinja al-Andalusa. Samo u jednom slučaju izvori izričito kažu da je

pjesnikinja bila nepismena. Analfabet (ummīyya) bila je samo Ballīšīyya. U dosta drugih prilika spominje se da su one imale posebno obrazovanje koje ih je formiralo kao pjesnikinje. Iako se uvjek ne kaže u čemu se sastojalo to obrazovanje, obično se podrazumijevaju osnove arapske gramatike, učenje Kur'ana i čitanje klasičnih djela.

Obrazovanje se posebno ističe u biografijama žena čija je znanstvena aktivnost smatrana važnijom od pisanja poezije, kao što je slučaj sa al-'Arūdiyyom, koja uči pred svojim gospodarem, Abū l-Mutarrifom 'Abd ar-Rahmānom b. Galbūnom al-Qurtubijem, gramatiku i leksikografiju, a predaje metriku ('arūd – odakle dolazi njen nadimak, a pravo ime joj je bilo Iṣrāq as-Suwaydā'). Abū Dāwūd Sulaymān b. Naġgāh studira sa njom *Kitāb an-Nawādir* Abū 'Alīja al-Qālija (u. 967.) i *al-Kitāb al-Kāmil* al-Mubarrada (u. 898.), dva filološka djela koja su u al-Andalusu bila na velikom glasu. Isto se događa u slučaju Nuḍār, čiji se učitelji spominju: Abū Ča'far b. az-Zubayr, koji joj je dao *iğāzu*; još je prisustvovala časovima ad-Dimyāṭija, a imala je i druge profesore Egipćane. Njeno obrazovanje čini se više gramatičkim nego literarnim.

Mut'a uči od svog dragog, slavnog pjevača Ziryāba, koji je poučava i sa njom uvježbava svoje najbolje pjesme. Umm as-Sa'd i Muhga, kćeri 'Isāmove, prenose saznanja od svoga oca, djeda i dvojice daidža: 'Amira i Abu Bakra, sinova Hišāma b. 'Abd Allāha al-Azdija.

Za Nazhūn se kaže da je studirala sa al-Maḥzūmijem (*qara'at 'alā al-M*), ali se čini da su odnosi pjesnikinje sa njim premašivali odnos profesor/učenica. Uvrede koje su razmjenjivali dosta su bile grube i proste.

Neki put, opet, samo se kaže da je „studirala književnost i savladala umijeće poezije“, kao Ḥassāna Tamīmiyya. Kćerka Abū Ča'fara at-Tanḡālīja, Umm al- Ḥasan, studirala je čak medicinu i qirā'at al-Qur'ān, kako navodi Ibn al-Ḥaṭīb.

Najčešće se spominje samo ona osoba koja se brinula o njihovom obrazovanju. Pa tako znamo da se Wallāda, oduševljena Muḥgōm al-Qurtubiyom, pobrinula da dobije solidno obrazovanje, dok se ona nije preobratila u pjesnikinju i iskoristila svoje umijeće u

satiriziranje svoje zaštitnice. Otac Qasmūne, pjesnik, potudio se da je obrazuje, isto kao što je učinio pjesnik Abū al-Mahšī sa svojom kćerkom Ḥassānom. Al-Mu'tasim b. Ṣumādīh, vidjevši talent svoje kćeri Umm al-Kirām, naredio je da dobije obrazovanje.

U većini slučajeva ne kaže se ništa o obrazovanju, ali postoje podaci koji dozvoljavaju pretpostaviti njegovo postojanje. Maryam bint Abī Ya'qūb predaje književnost ženama u Sevilji. Ḥamda i njena sestra Zaynab su kćerke profesora književnosti. Lubnā je bila sekretarica al-Ḥakama II i ekspert u gramatici, aritmetici, metrići, i još pjesnikinja. Warqā' bint Yintān je znala Kur'ān napamet. 'Ā'iša bint Aḥmad je sakupljala knjige, imala dobru i bogatu biblioteku, a prepisivala je i Kur'āne izvanrednim rukopisom.

Uistinu, i za neke druge pjesnikinje ističe se da su imale lijep rukopis, da su poznavale kaligrafiju i da je prepisivanje knjiga bilo često zanimanje među ženama al-Andalusa. To je slučaj sa 'Ā'išom, npr. Od Ḥafše al-Raqūniyye, jedna ugledna dama iz Granade (kćerka vezira Abū Bakra b. Yahyāa b. Muḥammada b. 'Umara al-Ḥamadānija) traži da joj napiše nešto svojom vlastitom rukom, i Ḥafṣa joj napiše nekoliko stihova. Lubnā je kaligraf (*hattāta*), Ṣafiyya bint 'Abd Allāh ar-Rayyī lijepo je pisala kaligrafski i naljutila se kada joj je jedna žena našla grešku u pisanju. Nešto slično doživjela je i Warqā' bint Yintān.

Međutim, kada bi se neko interesirao za rukopis Umm al-Ḥasan bint Abī Ča'far at-Tanḡālī, ona mu je odgovorila u stihu rekavši da je lijep rukopis samo suvišan ukras znanja.

### *Javni život i zanimanje*

Prije svega, ovdje treba imati na umu položaj žene u srednjovjekovlju i u islamu, pa tek onda ispitivati podatke koje o ovoj temi nude biografije pjesnikinja al-Andalusa. Na prвome mjestu, osnovna funkcija arapske poezije, panegirik, pretpostavlja recitiranje poeme u prisustvu emira kome se upućuje hvala, što će reći, javnu audijenciju.

Za neke od ovih pjesnikinja kaže se da su u pjesmama hvalile vladare svoga vremena: 'Ā'iša bint Aḥmad, al-Gassāniyya, Ḥafṣa

al-Raqūniyya, koja učestvuje u jednoj delegaciji pred halifom al-Muwaḥhidūna, Sāra al-Ḥalabiyya, koja je „došla u al-Andalus i hvalila (u pjesmi) njegove vladare“. U svim ovim slučajevima čini se da se treba pretpostaviti njihov javni nastup; iako je jedini panegirik ‘Ā'iše koji se cijelovito sačuvao, upućen al-Muẓaffaru (1002-1009.), sinu al-Manṣūra, recitiran u okolnostima koje podsjećaju na intimnu kućnu atmosferu.

Sačuvano je još panegirika drugih pjesnikinja koje ih nisu recitirale pred odgovarajućim emirima, npr., Asmā' al-‘Āmiriyya piše jednu pjesmu halifi ‘Abd al-Mu’minu očekujući da će izuzeti njenu familiju iz obaveze ugošćavanja vojnika u njenoj kući, koju završava pohvalom halife, ali se ne pojavljuje pred njim. Ḥassāna Tamīmiyya, nakon pojavljivanja pred ‘Abd ar-Rahmānom II tražeći neka prava koja joj je negirao upravitelj Elvire, i jedanput udovoljeno njenom zahtjevu, šalje mu pjesmu pohvalnicu. ‘Abd ar-Rahmān ju je primio čini se u privatnu audijenciju, gdje ju je uvela jedna od emirovih žena.

Aš-Šilbiyya, koja halifi Ya‘qūbu al-Manṣūru podnosi žalbu na upravu svoga grada, Silvesa, piše pjesmu izlažući situaciju i stavlja je pod halifinu sedžadu, da bi naredio da se ispita ovaj slučaj.

Ima, također, par panegirika sačuvanih fragmentarno, za koje ne znamo ni kome su upućeni ni u kojoj prilici su sastavljeni (recitirani?): jedan od Umm al-‘Alā bint Yūsuf al-Ḥigāriyye i drugi od Umm al-Ḥasan bint Abī Ča‘far at-Tanġālī. Pjesma koju Qamar sastavlja hvaleći svoga gospodara, Ibrāhīm b. Ḥaġġāga, iako je ovaj bio gospodar Sevilje, predstavlja drukčiji slučaj zbog jednostavne činjenice da je pjesnikinja njegova robinja.

Jedna od odrednica u klasičnim biografijama, kada se radi o ljudima od pera, je govor o susretima između pjesnika i razmjena u stihu tim povodom, prilikom posjeta mjestima za rekreaciju u gradovima: vrtovi, obale rijeka ili sastanci u kući nekog bogataša ljubitelja literature. Ove reference u biografijama pjesnikinja vrlo su rijetke. Pojavljuju se u Ḥafše al-Raqūniyye, koja se sastaje sa svojim voljenim Abū Ča‘farom Ibn Sa‘idom, također pjesnikom, u jednom vrtu Hawr al-Mu’ammala, poznatom mjestu odmora blizu

Granade, i u jednom vrtu u vlasništvu Abū Ča'fara, zvanom al-Kimāma, gdje dolazi da im dosađuje pjesnik al-Kutandī.

Opisujući Antekeru (Antequera) Yāqūt prenosi kazivanje Abū Bakra Yahyāa b. Muḥammada b. Yahyāa al-Anṣārīja al-Αntaqīrija o jednom susretu književnika kome je prisustvovala i pjesnikinja iz Malage Ibnat Ibn Sakkān.

U jednoj drugoj prilici, koju bilježe Ibn al-Ḥaṭīb i al-Maqqarī, na skupu pjesnika u kući upravitelja Granade Abū Bakra Ibn Sa'īda, prisustvovala je pjesnikinja Nazhūn i sa slijepim al-Maḥzūmijem razmijenila žestoke uvrede.

Wallāda se slobodno ponašala sa pjesnicima i književnicima koji posjećuju njen salon privučeni njenim prijatnim društvom, zbog čega joj savremenici prigovaraju na vladanju, što je davalо mјesta mnogim govorkanjima, jer se princeza željela provesti lijepo bez obzira na ustaljene društvene norme. Prigovor koji joj se najčešće upućuje je nedostatak vlastitog poštivanja (*tasāwun*) svoga kraljevskog porijekla.

Za druge dvije pjesnikinje, naprotiv, Ḥamda i Zaynab, kćerke Ziyāda b. ‘Abd Allāha al-Mu’addiba, kaže se da ih je interes za literaturu dovodio u vezu sa pjesnicima i ljudima od pera, ali se njihovo vladanje nikada nije činilo nepristojnjim. Jedina Ḥamdina pjesma koja ne izaziva probleme atribuiranja sastavljena je, prema podacima koje pružaju arapski izvori, o temi lijepе djevojke koju je vidjela u šetnji sa svojim prijateljicama, ili, kako kaže al-Maqqarī, o jednoj djevojci koja je išla sa njom i skinula se da bi unišla u vodu; sve podaci koji nas situiraju u isključivo ženski kontekst u kome nisu prisutni muškarci.

Na skupovima sa muškarcima nalazimo samo Ḥafšu al-Raqūniyyu, Nazhūn, Wallādu i Ibnat Ibn as-Sakkān, za koju se kaže da je bila u poodmakloj dobi. Za Ḥamdu i Zaynab samo znamo da su bile zainteresirane za kontakte sa pjesnicima, ali ih zadovoljavanje ove želje nije odvelo do gubljenja dostojanstva. To nas navodi na pomisao šta su dopuštala pravila susreta, ako ih je bilo, pjesnikinja i ljudi od pera, ili pjesnikinja sa emirima i vladarima kojima su upućivale svoje pohvale. U slučaju pjesnikinja klasični izvori ne kažu ništa, ali u drugima se govori, osim upotrebe

vela, da se žene, prilikom dolaska ljudi stranih familiji, povlače iza zastora ili primaju muškarce skrivene iza njega, kao što je to činila Dalfā', supruga al-Manṣūrova, a ima i žena koje su dobivale časove iza zavjese, kao Rayḥāna, koja je tako učila pred slavnim karijom Abū'Amr ad-Dānjem. Upotreba zastora iza kojeg se kriju žene tako je normalna da se pojavljuje u narodnim pričama. Prepostavlja se da su i pjesnikinje bile podložne ovom istom protokolu. U slučaju poučavanja, ne čini se da je uvijek bilo potrebno, brojni su slučajevi u kojima su rođaci muškarci koji poučavaju žene.

S druge strane, insistira se na važnosti *tasāwun-a* ili *siyāna*, ‘časti, poštenja, živjeti čuvane u kući’, ili ‘*iffa*, ‘nevinosti, pristojnosti’. Ove vrline spominju se izričito u biografijama ‘Ā’iše bint Aḥmad, sestara Ḥamde i Zaynab, Ibnat Muḥammad b. Fierro i Muḥga bint Ibn ‘Abd ar-Razzāq. Za Wallādu se kaže da joj je nedostajao vlastiti *tasāwun* svoga plemstva, iako as-Suyūṭī, (*Nuzha*, 77), kaže da su je, uprkos svemu, krasile *siyāna* i ‘*iffa*, ‘čast i nevinost’.

U drugim slučajevima, nastup pjesnikinja, čini se, dogodio se u porodičnom ambijentu. Na primjer, Amat al-‘Azīz recitira svoje stihove jednom svom bratiću. Ranije je spomenuta scena u kojoj je ‘Ā’iša bint Aḥmad recitirala jedan svoj panegirik. Ljubavna poema al-Ballīšiyye proizvodi određeno iznenađenje onome ko je prenosi, jer je djevojka koja poznaje samo roditeljsku kuću. Umm al-Hanā’, kćerka Ibn ‘Aṭīyye, svrstava se među pjesnikinje jer je, u jednoj porodičnoj situaciji, recitirala jedan veoma adekvatan stih.

Lagahno jadikovanje zbog osamljenosti čini se zamjetljivim u jednoj od Qasmūninih pjesama: upoređuje se sa gazelom koju su imali u kući, „uvijek u jednom vrtu“. Poznata nam je i tužna sudbina pjesnikinje Umm al-Kirām, kćerke vladara Almerije, čija je prirodna nadarenost učinila da joj otac da literarno obrazovanje do te mjere da je sastavljala kaside i moašahe, ali se zaljubila u jednog mladića iz Denije, po imenu as-Sammār, napisala nekoliko stihova povjera-vajući se, i kada je za sve to saznao al-Mu‘tašim, pobrinuo se da mladić nestane bez traga.

O ostalim slučajevima arapski izvori šute. To ne znači uvijek da nisu imale određenu sposobnost za djelovanje ili, u najmanju

ruku, sposobnost da utiču na ostale. Među pjesnikinjama to najbolje ilustrira slučaj ‘Ā’iše bint Aḥmad: Ibn Baškuwāl, (*Sīla*, br. 1.412,) ističe da je „stizala sa svojom elokvencijom dokle nisu stizali mnogi pisci njenog vremena i nije se odbijalo njeno posredovanje“.

Također ne znači da nisu održavale, pismeno, veze sa savremenim pjesnicima. Dobar dio sačuvanih pjesama ostaci su te korespondencije između pjesnikinja i ljudi od pera. ‘Ā’iše bint Aḥmad piše nekoliko stihova kao odgovor pjesniku koji joj je ponudio brak. Buṭayna piše svome ocu tražeći dozvolu za udaju, a sačuvani su stihovi u kojima izlaže svoju situaciju. Mnogo sačuvanih stihova Ḥafṣa al-Raqūniyye dio su njene korespondencije sa Abū Ğa‘farom Ibn Sa‘idom. Hindini stihovi su pismeni odgovor na jedan poziv. Sačuvane stihove Ibnat Muḥammad b. Fierro poslala je njena sestra jednom komšiji, Abū l-‘Abbāsu b. ‘Abd ar-Rahmānu Ibn as-Šaqrū, koji ih je pokazao autoru *Zayl-a*. Jedna od pjesama Maryam bint Abī Ya‘qūb pismeni je odgovor na pismo al-Muhannadu, koji joj je poslao nekoliko dinara. Muḥġa al-Qurṭubiyya odgovara pismeno jednom zaljubljenom odbijajući ga. Sāra al-Ḥalabiyya održava korespondenciju u stihu sa više pjesnika i pisaca svoga vremena: Mālik Ibn al-Murahħal, Ibrāhīm at-Tilimsānī, Abū Bakr Ibn al-Bawwāb, Abū ‘Abd Allāh Ibn Rušayd, itd. Wallāda piše Ibn Zaydūnu. Čak se panegirici i političke pjesme šalju pismeno, kao što čine Asmā’ al-‘Amiriyya, Ḥassāna Tamīmiyya i aš-Šilbiyya.

Ostaje još jedna aktivnost kojom su se bavile žene - poučavanje. Neke od ovih pjesnikinja također su mu se posvetile. Za neke se kaže direktno da su poučavale žene: Ḥafṣa al-Raqūniyya, koja je bila zadužena poučavanjem (*ta’līm*) princeza al-Muwaħħidūna u palači Ya‘qūb al-Manṣūra u Marakešu, a prema Ibn Baškwālu, bila je izuzetna profesorica. Maryam bint Abī Ya‘qūb al-Fayṣūlī predavala je literaturu (*adab*) ženama Sevilje, a čini se, također, i muškarcima, što se zaključuje iz al-Muhannadove pjesme kojom joj se zahvaljuje na predavanjima. Sāra al-Ḥalabiyya se svrstava među profesore Ibn Salmūnove (669-741/1270.-1340.): dala mu je iğāzu i zaogrmlula ga plastirom mistika (Ihāta, III, 402).

Iz ovog osvrta isključene su aktivnosti pjesnikinja koje su bile robinje, jer je njihova situacija različita od situacije slobodnih žena. Njihovo obrazovanje bilo je usmjereni na to da zabave svoje gospodare i daju sjaj proslavama, i vidimo ih na skupovima na kojima su one te koje služe piće i uveseljavaju svojim pjevanjem, ili svirajući zvanicama na raznim instrumentima. Hind odgovara u stihu prihvatajući poziv da ide da svira lutnju u jednoj kući. Scena u kojoj Mut'a otkriva svoju ljubav 'Abd ar-Rahmanu II predstavlja nam je dok pjeva i služi piće. Uns al-Qultib pjeva svoje stihove na jednom sijelu u al-Manšurovoj kući. Neki put nam arapski izvori pokazuju robinje u intimnijim scenama, kao što se događa sa al-'Abbādiyyom. Njihovo obrazovanje moglo se ispitivati prije kupovine, kao što je slučaj sa Gāyat al-Munā.

Arapski biografski izvori ne pružaju više detalja o životu pjesnikinja, osim u nekim veoma značajnim slučajevima, kao npr. kad nam pripovijedaju o Wallādinoj ljubavi sa pjesnikom Ibn Zaydūnom. Ili Ḥafṣe al-Raqūniyye sa Abū Ġa'farom Ibn Sa'īdom, čiju je smrt, 1165. g., naredio vladar Granade, Abū Sa'īd 'Utmān, sin halife 'Abd al-Mu'mina, također zaljubljen u Ḥafṣu. Općenito, izvori se više bave literarnim činjenicama, pa imamo dosta slučajeva u kojima, i kada ne kažu apsolutno ništa o životu pjesnikinje, trude se da sakupe što više njenih stihova. Također se zanimaju za situiranje nastanka pjesama koje prenose: momenat u kome se recitiraju, ko ih prenosi.

Stihove pjesnikinje Amat al-'Azīz prenosi njen bratić Ibn Dihya, koji je čuo dok ih je recitirala. Al-Ḥumaydī spominje da je o al-Gassāniyyi čuo od Abū l-Hasana 'Abd al-Rahmāna b. Rāšida, koji je slušao njenog komšiju Abū 'Alīja al-Baḡgānija dok je recitirao panegirik posvećen Ḥayrānu. Ibn al-Abbār je znao dvije, neznatno različite, verzije anegdote o Gāyat al-Munā, jednu koju je prenio as-Sālimī, a drugu kadija Abū l-Qāsim b. Ḥubays. Prenosilac stihova Ḥamde bint Ziyād je Ibn al-Barrāq, pjesnik također iz Gadiksa, ali je Ibn Dihya čuo njene stihove dok ih je recitirao Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī al-Hamadānī, koji ih je čuo od same Ḥamde itd. U većini slučajeva samo se ukazuje na pisani izvor odakle ih je uzeo posljednji biograf.

Više interesa privlačile su anegdote koje kazuju u kom momentu su sastavljene pjesme i sam njihov motiv. Ima dosta slučajeva u kojima nedostaje ova naznaka, a biograf ili antolog predstavlja pjesmu rekavši samo da je jedna od pjesama te pjesnikinje ona koju donosi u nastavku. Često kratki tekst koji objašnjava priliku u kojoj je pjesma sastavljena ukazuje na to da li se radi o odgovoru manje ili više uspješnom ili odgovarajućem na neko pitanje ili zahtjev, ili da je sastavljena imitirajući prethodnu poemu istoga žanra (npr., al-Gassāniyyina pjesma), ili čini dio korespondencije pjesnikinje sa drugim pjesnicima.

Ima slučajeva u kojima je ovo objašnjenje duže i bavi se problemom atribucije (Ḩamda), ili proces koji je doveo do upoznavanja sa pjesmom (Ibnat Muḥammad b. Fierro). Ova objašnjenja, ponekad, daju historijske podatke; npr., dramatičan kraj al-Mu'tamidove vladavine, čija je kćerka Buṭayna prodata kao robinja nakon osvajanja dvorca. Ili ilustriraju načine privatnog života koji nisu ušli u historijske hronike ili načine odnosa među pjesnicima.

U nekim slučajevima komentar koji prati stihove čitava je jedna dramatizirana scena koja se, zbog svoje kompleksnosti, skoro čini naknadno sastavljenom da bi se objasnio sadržaj pjesme. Jedan od takvih slučajeva nalazimo u biografiji Ḥafṣa al-Raqūniyye; al-Maqqarī, (*Nafḥ*, IV, 173-175,) predstavlja nam Abū Ğa'fara dok se udvara Ḥafṣi šaljući joj pjesme na koje pjesnikinja kasni odgovoriti i, na kraju, prvi sastanak, na kojem su prekinuti jednom neukusnom al-Kutandijevim ceduljom. Naracija služi kao okvir za uključivanje Abū Ğa'farove pjesme, Ḥafṣinog stihovanog odgovora, njenog dijaloga sa pismonošom, pismonoše sa Abū Ğa'farom, susreta ljubavnika i Ḥafṣinog literarnog citata za ušutkivanje prigovora pjesnika, al-Kutandijeve pjesme kojom najavljuje svoj dolazak, dijalogu zaljubljenih odlučnih da odgovore nametljivcu, Abū Ğa'farovog odgovora na al-Kutandijevu cedulju i jednog novog dijaloga sa pismonošom, koji priča nezgodu neumjesnog prijatelja, što daje mesta satiri protiv al-Kutandija koju sastavljaju udvoje Ḥafṣa i njen voljeni...

Mnogo literarniji karakter ima scena koja služi kao okvir za dvije pjesme pjesnikinje Uns al-Qulūb. Toliko literaran da se posumnja u njegovu historičnost. Scenu preuzima al-Maqqarī, (*Nafh*, I, 616-618), u vezi sa historijom az-Zāhire, grada koji je podigao al-Manṣūr. Izvrsna priča, djelo njenog prvog protagonista, pisca Abū l-Mugīre Ibn Ḥazma, rođaka poznatog Ibn Ḥazma iz Kordove, napisana je u rimovanoj prozi i predstavlja nam sijelo u jednoj od palaća az-Zāhire, gdje, snoćavši se, robinja pjeva neke ljubavne stihove; Abū l-Mugīra, osjećajući se pogodenim, odgovara drugim stihovima i al-Manṣūr, čuvši ih, rasrdi se i upita Uns al-Qulūb na koga aludira svojim stihovima. Robinja se ispričava argumentima da ljubav nije osjećaj koji bira voljeni i, plačna, recitira tri stiha tražeći oprost. Al-Manṣūr zatim pita Abū l-Mugīru, koji se opravdava istim razlozima kao i Uns al-Qulūb, i konačno, al-Manṣūr im opričava i poklanja robinju piscu. Čak i u slučaju da se sve to tako i dogodilo, pitanje je da li je Uns al-Qulūb bila u mogućnosti da improvizira stihove, preplašena pred srdžbom al-Manṣūrovom? Pretpostavljajući da ih je stvarno improvizirala, s obzirom na uvježbanost robinja pjevačica, stihovi koji se preuzimaju u ovoj vrsti *maqāma*, jesu li baš oni koje je tada recitirala? Ko je bio u stanju smjestiti ih u memoriju u jednom tako napetom trenutku? U kojoj mjeri ih je dotjerao Abū l-Mugīra prepričavajući scenu? Ili ih je, možda, on sam sastavio?

### *Poetski opus, žanrovi i teme*

Pojava ženskih poetskih radova u arapskim izvorima čini se slučajnom. Pjesme, kao i biografije, preuzimaju se sačuvane zahvaljujući pasiji muslimanskih autora za sakupljanjem biografskih rječnika; ali se čini da nikada nisu osjećali potrebu da to učine u nekom sistematicnjem obliku i daju impresiju da je ženska poezija pretrpjela sudbinu bezbroj drugorazrednih pjesnika, čiji su se divani, ako su i sakupljeni, zagubili i njihove pjesme moraju se pabirčiti iz antologija i klasičnih biografija. Štaviše, čini se da nije ni bilo pokušaja da se sakupe pjesme jedne žene al-Andalusa da bi se formirao jedan divan. Pokušaj Ibn al-Qādīja da to uradi sa

poezijom Sāre al-Halabiyye nije sasvim urođio plodom. Nakon savjesnih istraživanja sakupio je svega šesnaest pjesama i jednu *risālu* u rimovanoj prozi.

Arapski izvori prenijeli su stotinu i dvije pjesme koje se pripisuju pjesnikinjama al-Andalusa. Samo Sāra al-Ḥalabiyya i Ḥafṣa ar-Raqūniyya imaju nešto obimniji opus, od po šesnaest pjesama; Ḥafṣine, čije je prenošenje vezano za familiju Banū Sa’id, skoro bez izuzetka su veoma kratke pjesme, od dva do četiri stiha (ima jednu pjesmu od devet stihova), dok su Sārine, mnogo oficijelijne inspiracije (panegirici, naspram Ḥafṣinih ljubavnih pjesama), dosta duže.

Sačuvano je devet, veoma kratkih, Wallādinih pjesama; šest od Nazhūn; pet od Umm al-‘Alā’ al-Ḥiġāriyye; četiri od Ḥafše bint Ḥamdūn; po tri od ‘Ā’iše bint Aḥmad, Ḥamde bint Ziyād, Ḥassāne Tamīmiyye, Muhge al-Qurṭubiyye i Qasmūne. A po dvije pjesme su se sačuvale od Maryam bint Abī Ya’qūb, Qamar, Umm al-Hasan bint Abī Ča’far at-Tanḡalī, Umm al-Kirām, Umm as-Sa’d bint ‘Isām i Uns al-Qulūb.

Od preostalih poznatih šesnaest pjesnikinja samo je prenesena po jedna pjesma, dok se jedna te ista pjesma pripisuje trima pjesnikinjama: Zaynab bint Ziyād, Muhgi al-Garnātiyyi i Ḥamdi, na temelju koje nije lahko prosuditi literarnu sposobnost ovih triju žena.

Zbog svega navedenog, veoma je teško, da ne kažemo nemoguće, proučavati pojedinačno djelo svake pjesnikinje izuzev Ḥafše al-Raqūniyye i Sāre al-Halabiyye.

Također nije jednostavno odgovoriti na pitanja: koji su žanrovi najviše privlačili pjesnikinje, koje su literarne tradicije slijedile i šta su novo doprinijele poeziji al-Andalusa? Ono što se u klasičnoj arapskoj poeziji ponekad naziva žanrovima ispravnije je, možda, imenovati predmetom pjevanja (*agrād aš-ší’r*).

Panegirik (*madh*), najčešći žanr arapske poezije, žanr gdje se najbolje odražava društvena i politička funkcija ove poezije, također je zastupljen u poeziji žena al-Andalusa. Za četiri pjesnikinje se kaže da su hvalile vladare: ‘Ā’iše bint Aḥmad, al-Gassāniyya, Sāra al-Ḥalabiyya i Ḥafṣa ar-Raqūniyya, ali se od posljednje sačuvao

samo jedan kratak panegirik, tri improvizirana stiha posvećena 'Abd al-Mu'minu i nekoliko pozdravnih stihova upućenih Abū Sa'īd 'Uṭmān b. 'Abd al-Mu'minu povodom Bajrama. Od 'Ā'iše bint Ahmada sačuvan je samo jedan stih jednog panegirika i jedna pjesma od sedam stihova u kojoj hvali familiju 'Āmirī čestitajući joj na kvalitetima koje je prepoznala u jednom njihovom dječaku, sinu al-Mužaffara, nasljednika al-Manṣūrova.

Od al-Gassāniyye sačuvano je šest prvih stihova panegirika posvećenog Ḥayrānu al-'Āmiriju, gospodaru Almerije; stihovi koji se uokviruju u *nasīb*, tradicionalni ljubavni prolog u arapskoj kasidi. Ne može biti konvencionalniji: žali odlazak žena iz plemena, kao što bi učinio bilo koji pjesnik.

Najviše panegirika je od Sāre al-Ḥalabiyye zahvaljujući spomenutom Ibn al-Qādīju koji je učinio dosta napora da u biografijama i antologijama lokalizira najveći mogući broj njenih pjesama, a panegirike, zbog njihove političke funkcije, u lokalnim historijama i hronikama. Tako je do nas stiglo osam njenih panegirika posvećenih gospodaru Seute, Abū Ḥātimu Ahmаду b. Muḥammadu al-'Azafiju (1278-1316.) i raznim članovima njegove familije, sakupljenih zaslugom Ibn al-Qādīja; i fragmenti druga tri panegirika u kojima se hvale gospodar Tunisa al-Muntašir Billāh al-Ḥafṣī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Naṣr Ibn al-Āḥmar i Abū Yūsuf b. 'Abd al-Ḥaqq al-Marīnī, koje je sakupio Kaḥħāla pripisujući ih Ṣāri (sa harfom *ṣād*) al-Ḥalabiyyi. Panegirici ove pjesnikinje zamjenjuju tradicionalni *nasīb* sa nekoliko stihova u kojima razvija temu egzila i nostalgije za svojom domovinom i stranca koji zaslužuje gostoprимstvo gospodara koje hvali, jer su vrline koje veliča uobičajene u panegircima njenoga vremena. Jedna od njenih pohvala upućena je jednoj dami iz familije 'Azafī, ali slijedi šemu ostalih i hvali je u dosta despersonaliziranom obliku, zbog čega se spomenuta dama jednostavno čini osloncem vrlina ostalih članova familije. Zahvaljujući Sāri panegirik je žanr predstavljen sa najvećim brojem pjesama među pjesnikinjama.

Sačuvani su panegirici i drugih pjesnikinja, poput Ḥassāne Tamīniyye, posvećen 'Abd ar-Rahmānu II kao izraz zahvalnosti. Maryam bint Abī Ya'qūb je autor panegirika upućenog nekom

Muhannadu, u kojem mu zahvaljuje na nekoliko dinara koje joj je poslao kao znak priznanja za sve ono što ga je naučila. Ovaj podatak je interesantan jer nam govori kako je jedna žena, koja se bavi prosvjetom, zarađivala za život.

Jedan kratak panegirik Qamar je posvetila svome gospodaru, Ibrāhīmu b. Ḥaḡgāġu, slaveći njegovu velikodušnost. Među pjesmama Umm al-‘Alā’ al-Ḥiġāriyye nalazi se fragment panegirika za koji se ne zna kome je upućen i jedna kratka pjesma u kojoj se izvinjava nekome u čiju plemenitost se nada da će joj oprostiti. I, konačno, Ibn al-Ḥatīb prenosi jedan kratak panegirik od dva stiha pjesnikinje Umm al-Ḥasan bint Abi Ča‘far at-Tanġālī u kojem slavi vrline hāġiba Rīdwāna (Iḥāṭa, I, 506-513).

Ima još nekih drugih pjesama koje, iako nisu panegirici kao takvi, upućenih emirima i halifama u kojima se zahtijeva pravda ili traži neka usluga, zbog čega također odražavaju političku funkciju poezije. To su: pjesma u kojoj Asmā’ al-Āmiriyya traži od halife ‘Abd al-Mu’mina da izuzme njenu familiju iz obaveze ugošćavanja vojnika u njenoj kući i podigne zabranu sa njenih dobara; pjesme Ḥassāne Tamīmiyye u kojima se, nakon smrti svoga oca, stavlja pod zaštitu al-Ḥakama I i, nešto kasnije, traži pravdu od ‘Abd ar-Rahmāna II kada upravitelj Elvire odbija da ispuni naredbe prvog; i pjesma aš-Šilbiyye upućena halifi Ya‘qūbu al-Manṣūru u kojoj mu izlaže situaciju svoga rodnog grada Silvesa, žrtve nepravednog upravitelja.

Poslije panegirika, najčešće tretirana tematika je ljubavna (*gazal*). Susrećemo je kod većeg broja pjesnikinja nego panegirik, ali je njihova produkcija skromnija. O ljubavi govore stihovi Amat al-‘Azīz i al-Ballīsiyye. Tri od četiri pjesme Ḥafše bint Ḥamdūn su ljubavne. Jedna pjesma Ḥamde bint Ziyād (ili njene sestre Zaynab, ili Muhğe al-Garnātiyye) ljubavne je tematike i u njoj nalazimo tipične figure koje, u arapskoj poeziji, okružuju zaljubljene: klevetnike, uhode itd. Pjesma koja se pripisuje samo Ḥamdi opis je jedne djevojke, koja joj je srcu prilegla, i više je mjerilo njene ljepote nego izraz ljubavnoga osjećanja. Stihovi Mut‘e otkrivaju njenu ljubav spram ‘Abd ar-Rahmāna II. Jednu ljubavnu pjesmu

ima Nazhūn, a po dvije Umm al-Kirām, Uns a-Qulūb, i Zaynab al-Mariyya.

Tri Wallādine pjesme su ljubavne, od kojih u jednoj izražava osjećaj ljubomore, kao što to čini i Ḥafṣa al-Raqūniyya u jednoj svojoj pjesmi. Ova pjesnikinja ima najviše ljubavnih pjesama (jedanaest), od ukupno šesnaest njenih sačuvanih pjesama. Njima bi se mogle možda dodati još dvije u kojima replicira ili kontrira Abū Ča'faru Ibn Sa'īdu.

Općenito, sve ove pjesme izražavaju žal, tipično ženski, zbog odsustva ili kašnjenja voljenog, čežnja za minulim časima u njegovom društvu, želja da se nasamo sa njim razgovara; veličaju njegovu ljepotu, ponekad u dosta naivnom obliku, i veličinu ljubavnog osjećaja. Nema ni jedne pjesme koja opisuje voljenog kao tiranina ili izražava beznadežnu ljubav, u stilu poezije dvorske inspiracije, svojstvene muškom ljubavnom izrazu. Ljubavne pjesme Ḥafṣe al-Raqūniyye i Wallāde karakteristične su kao dio korespondencije sa njihovim voljenim, sa kojima ugavaraju sastanke ili insistiraju da ne otéžu da ponovo dođu da ih vide.

Sa njima ulazimo u jednu kategoriju pjesama u kojima se poezija preobratila u sredstvo komunikacije, identifikacije, između otmjениh i učenih slojeva.

Mimo ljubavnih stihova Ḥafṣe al-Raqūniyye i Wallāde, u ovu grupu ulaze stihovi 'Ā'iše bint Aḥmad koja odgovara jednom pjesniku kome nije sklona; Hindina dva stiha kao odgovor na jedan poziv. Druga pjesnikinja koja se dopisuje u stihu sa pjesnicima i ljudima od pera je Sāra al-Ḥalabiyya, koja upućuje svoje pjesme Māliku Ibn Murah̄halu, Ibrāhīmu at-Tilimsāniju, Abū Bakru Ibn al-Bawwābu, Abū 'Abd Allāhu Ibn Rušajdu i drugim sekretarima (*kuttāb*) čija se imena ne spominju. Također je pismo u stihu pjesma koju je Buṭayna napisala svome ocu, al-Mu'tamidu, upoznavajući ga sa svojom žalosnom sudbinom i tražeći dozvolu da se vjenča sa sinom trgovca koji ju je kupio.

Satira (*hiğā*), jedan od najvažnijih žanrova arapske poezije, također je prisutna među pjesnikinjama al-Andalusa, iako nije previše onih koje su se njome bavile. Ḥafṣa bint Hamdūn u jednoj kratkoj satiričnoj pjesmi žali se na svoje robeve. Jedina pjesma

Ibnat Muḥammad b. Fierro je satira protiv jednog od njenih srodnika, koji se pokazao lakovim. Umm al-‘Alā’ al-Hiġāriyya satirizira jednog pomalo vremešnog prosca. Replika ‘Ā’iše bint Ahmad nekom pjesniku koji je prosi ima također satiričan karakter, dok Ḥafṣa al-Raqūniyya, u saradnji sa Abū Ĝa‘farom Ibn Sa‘idom, sastavlja jednu zlobnu satiru protiv al-Kutandija.

Pravu satiru gaje Wallāda, Nazhūn i Muhga al-Qurtubiyya od koje su sačuvane samo tri pjesme, a dvije su dosta okrutne satire; jedna protiv Wallāde, jedno vrijeme njene zaštitnice, a druga protiv nekog zaljubljenog koji joj je poslao jednu breskvu. Prema Ibn Sa‘idu, (*Mugrib*, 143), njene satire ne zaostaju za satirama Ibn ar-Rūmija (u. 986.), jednog od velikih arapskih pjesnika, za koga se kaže da je ubijen zbog svojih satire.

Četiri od devet sačuvanih Wallādinih pjesama su satire; tri protiv Ibn Zaydūna i jedna protiv nekog al-Asbahija. Kao i u Muhginom slučaju, seksualna aluzija je osnova satire. Isto biva sa nekim pjesmama pjesnikinje Nazhūn u njenoj kontroverziji sa slijepim al-Mahzūmijem, koji joj, također, nije ostao dužan uvreda u stihu i prozi.

Opće je poznato da je arapska poezija imala i funkciju svojevrsne društvene igre, svojstvene obrazovanim slojevima, a da su ljudi (i žene) od pera uvijek bili spremni na razmjenu pozdrava (ili uvreda) u stihu, pa su se sačuvale brojne pjesme ili stihovi sastavljeni u ovim prilikama ili kada se od jednog pjesnika tražilo da dopuni stih koji je započeo drugi. Pjesnikinje al-Andalusa dale su svoj doprinos i ovoj vrsti poezije. Takvi su jedini stihovi koji su do nas stigli od al-‘Abbādiyye, koja odgovara na stih al-Mu‘tađida i Gayat al-Munā’, koja je osvjetlala obraz kada je propitivana njeni pjesnička sposobnost. Nazhūn odgovara, nastavljajući se na al-Mahzūmiyu, na prvi hemistik jednog stiha koji recitira al-Kutandī.

Ovaj tip poezije veoma je povezan sa improvizacijom koja je izazivala veliki interes među arapskim autorima, koji su mukotrpno sakupljali brojne poeme koje su, kažu, bile improvizirane. Ovaj modalitet u kompoziciji afektira sve poetske žanrove, pa se improviziraju panegirici koliko i deskriptivne pjesme ili satire.

Sačuvana je samo jedna religiozna pjesma u kojoj Umm as-Sa'd bint 'Isām, pred slikom Poslanikovih naluna, razmišlja o svojim očekivanjima u Džennetu. To je također pjesma koja nastavlja stih sastavljen od drugog pjesnika. Ovaj nedostatak religioznih pjesama neki objašnjavaju činjenicom što su ove teme cvjetale u kasnim epohama u kojima nalazimo vrlo malo pjesnikinja.

Među pjesme koje za temu imaju vrijeme i dob smješta se jedna kratka pjesma Maryam bint Abī Ya'qūb u kojoj aludira na krhkost starosti. Također na dob aludira Ibnat Ibn as-Sakkān u pjesmi nadahnutoj pojavom jelena čija boja podsjeća na kose u mladosti. O prolasku mladosti govori se i u jednoj Qasmūninoj pjesmi, ali njen melanholični ton ne dolazi od bremena godina, već od straha koji je obuzima vidjevši da mladost prolazi, a da u životu i ljubavi uživala nije. To je pjesma o samoći na koju se žali kao i u ranije spomenutoj pjesmi u kojoj se obraća gazeli, samoj, zatvorenoj u vrtu, sa kojom se identificira.

Opise prirode (*wasf*) nalazimo samo u par pjesama: u jednoj od Ḥamde bint Ziyād, i drugoj od Umm al-'Alā' al-Ḥiġāriyye u kojoj ukratko opisuje jedan vrt. Njoj pripada i prva pjesma u kojoj se aludira na vino, a da se ne radi o poređenju sa voljenim, kao što je slučaj sa jednom pjesmom Ḥafṣe bint Ḥamdūn i dvije Ḥafṣe al-Raqūniyye, koja u jednoj uključuje i poređenje sa sobom samom. U jednoj pjesmi Uns al-Qulūb, unutar općeg opisa situacije i momenta - jedno sijelo -, opisuje se i vino.

Ranije je spomenuto da Sāra al-Ḥalabiyya koristi preludij svojih pjesama da govori o čežnji za svojom domovinom, Sirijom. Druga pjesnikinja strankinja u al-Andalusu, Qamar, piše jednu pjesmu odajući silnu nostalгију za Bagdadom i Irakom, a najviše za ambijentom robinja pjevačica, nježnih i tankočutnih, u što se trebala razviti ili za što je bila odgajana.

Ima nekoliko pjesama u kojima se izražava ponos (*fahr*), samohvalisanje, svijest o vlastitoj vrijednosti, tema tako česta u arapskoj poeziji, općenito vezana za panegirik. Obuzete ljubomorom, Ḥafṣa al-Raqūniyya i Wallāda, plemenitog roda i lijepog izgleda, prigovaraju svojim voljenima što daju prednost

robinji nad njima. U nekim stihovima Ḥafṣa se predstavlja svome dragom kao skup svih željenih savršenstava. U jednom konvencionalnom opisu Nazhún hvali samu sebe, a u drugoj pjesmi hvališe se muškošću svojih stihova, iako su djelo jedne žene. Sa izrazom ponosa susrećemo se i u pjesmi koju Ṣafiyya bint ‘Abd Allāh al-Rayyī sastavlja da pokaže svoj lijep rukopis, kao i u Tamīminoj pjesmi kojom pokazuje razliku koja je odvaja od jednog sekretara u nju zaljubljenog, i Umm al-Hasan kada se hvališe svojim zanimanjem za nauku, ali i kod ‘Ā’iše bint Aḥmad koja odbija jednu bračnu ponudu.

Među djelima pjesnikinja al-Andalusa ne nalazimo nijednu pravu elegiju (*rītā*). To donekle iznenađuje budući da je to tema u kojoj su se isticale arapske žene, posebno u predislamskom periodu, kojima je al-Hansā najbolji predstavnik.

Kroz poeziju koju su pisale žene moguće je pratiti literarnu evoluciju u al-Andalusu. Počevši od stihova Ḥassāne Tamīmiyye, sastavljenih pomalo na stari način emevijskih dvorskih pjesnika ili plemenskih pjesnika, u kojima još nema znakova „modernih“ pokreta, preko pjesama Mut‘e i Qamar, koji odražavaju poeziju određenu za pjevanje, kratkog metra, veoma muzikalnu, punu ljukosti i hitrine, veoma svojstvenu robinjama pjevačicama do pjesama Ḥafṣe bint Ḥamdūn, ‘Ā’iše bint Aḥmad i al-Gassāniyye, u kojima se vide dominantna, obilježja neoklasične poezije, koja je bila preovlađujuća počevši od polovine IX st. za izraz panegirika.

Nešto slobodnija poezija nastaje u XI i XII st. Savladvši tradicije kako moderne, tako i neoklasične, pjesnikinje odaju utisak spontanijeg ponašanja u literarnim očitovanjima i možda njemu dugujemo ushit i draž posebno ljubavnih pjesama, obilje pjesnikinja i mogućnost pribjegavanja starome stilu da bi se jadikovalo nad skorašnjim nesrećama domovine, kao što čini aš-Šilbiyya.

Trinaesto stoljeće označava nagli kraj literarne euforije prethodna dva stoljeća i dvije-tri pjesnikinje koje pišu u njemu samo su najava pedanterije koja se javlja sa Umm al-Hasan u slijedećem, posljednjem, stoljeću u kome susrećemo pjesnikinje u al-Andalusu.

### Zaključak

Rad je napisan na temelju klasičnih arapskih izvora i savremenih studija o ovoj temi.

U njemu je prikazana poezija koju su, na arapskom jeziku, pisale žena al-Andalusa u periodu od 711-1492. godine. Uključuje podatke o životu pjesnikinja, njihovom porijeklu, obrazovanju, javnom životu, zanimaju, poetskom opusu i, na kraju, žanrove kojima pripada ova poezija i osnovne teme kojima se bavila.

### Literatura

*Aḥbār mağmū'a* (Colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI, dada a la luz por primera vez, traducida y anotada por D. Emilio Lafuente Alcántara, Madrid, 1967.

Aḥmad Ḥalīl Gumu'a, *Nisā' min al-Andalus*, al-Yamāma, Bejrut, 2001.

Alarcón, M., y González Palencia, C., "Apéndice a la edición Codera de la *Tecmila* de Aben al-Abbar", *Miscelánea de estudios y textos árabes*, Madrid, 1915. (Junta para Ampliación de estudios e investigaciones científicas, Centro de Estudios Históricos), 149-690.

Ad-Dabbī, *Kitab bugyat al-multamis fī ta'rīh riğl ahl al-Andalus*, izd. Francisco Codera y Julián Ribera, Madrid, 1885.

*Encyclopédie de l'Islam*, 1. izd., Lajden-Pariz, 1913-1942, 4 vol. i 1 supl.

*Encyclopédie de l'Islam*, (2. izd.) nouvelle édition, Lajden-Pariz, u procesu izdavanja od 1954.

García Gómez, E., *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī*, Antología de poemas arábigoandaluces, editada por primera vez y traducida con introducción, notas e índices, Madrid, 1942; 2. izd. sa novim prologom, Barcelona, Seix Barral, 1978, korišteno ovo izdanje.

Garulo, Teresa, *Diwān de las poetisas de al-Andalus*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1997.

Gonzalvo y París, Luis, *Avance para un estudio de las poetisas musulmanas en España*, Madrid, 1905.

al-Humaydī, *Ǧadwat al-muqtabis fī dikr wulāt al-Andalus*, izd. Muhammad Ben Tāwīt, Kairo, 1372/1952.

- Ibn al-Abbār, *Kitāb at-Takmila li-kitāb as-Sīla*, izd. Francisco Codera, Madrid, 1887-1889, 2. vol.
- ... *Mu'jam fī ashāb al-qādīl-imām Abū 'Alī as-Sadafī*, izd F. Codera, Madrid, 1885.
- Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ad-Dayl wa-t-Takmila*, t. V, izd. Ihsān 'Abbās, Bejrut, Dār at-taqāfa, 1965.
- Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ad-Dayl wa-t-Takmila*, t. VIII, 2. dio, izd. Muḥammad Ben Šarīfa, Rabat, 1984.
- Ibn Baškuwāl, *Kitāb as-Šīla*, izd. Codera, Madrid, 1882-83, 2 vol.
- Ibn Bassām, *Ad-Dahīra fī mahāsin ahl al-Ğazīra*, izd. Ihsān 'Abbās, Bejrut, Dār at-taqāfa, 1399/1979.
- Ibn Dihya, *Al-Mutrib min aš-ār ahl al-Magīb*, izd. Ibrāhīm al-Abyārī, Hāmid 'Abd al-Māgid i Aḥmad Aḥmad Badawī, Kairo, al-Matba'a al-Amīriyya, 1954.
- Ibn al-Faradī, *Tarīh 'ulamā' al-Andalus*, izd. F. Codera, Madrid, 1890-1892.
- Ibn Farḥūn, *Ad-Dībāğ al-madhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-madhab*, izd. Muḥammad al-Aḥmadī Abū n-Nūr, Kairo, Dār at-turāt, 1972, 2 vol.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Ad-Durar al-kāmina*, Hajdarabad-Dekan, 1929-1931.
- Ibn Ibrāhīm, al-'Abbāsī, *I'lām bi-man halla Marrākuš wa Agmāt min ahl al-a'lām*, izd. 'Abd al-Wahhāb Ben Manṣūr, Rabat, 1403/1983.
- Ibn 'Idārī al-Marrākušī, *Al-Bayān al-mugrīb*, izd. R. Dozy, Lajden E. J. Brill, 1948-1951; prijevod E. Fagnan, Alžir, 1901-1904.
- Ibn Ḥāqān, al-Fathī, *Qalā id al-'iqyān* (separat iz Journal arabe *Le Birgys*), Pariz, bez godine izdanja.
- Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Garnāṭa*, izd. Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, Kairo, Maktabat al-Hānqī, I, 1973, II, 1974, III, 1975, IV, 1977.
- ... *Libro de la magia y de la poesía*, izdanje i prijevod na španski jezik J. M. Continente Ferrer, Madrid, IHAC, 1981.
- Ibn al-Qādī al-Miknāsī, Aḥmad, *Ǧadwat al-iqti'bās fī dikr man halla min al-ażlām madīnat Fās*, Rabat, Dār al-mansūr li-t-tibāża wa-l-wirāqa, 1973-1974.
- Ibn Sažid, *Al-Mugrib fī hulā al-Magrib*, izd. Šawqī Dayf, Kairo, Dār al-ma'ārif, I, 1978 (3. izd.), II, bez godine izdanja (2. izd.).
- ... *Ihtisār al-Qidh al-mu'allā fī tarīh al-muħallā*, izd. Ibrāhīm al-Abyārī, Kairo, 1959.
- Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, izd. Muḥammad Muhyī d-Dīn 'Abd al-Hamīd, Kairo, Maktabat an-nahda al-misriyya, 1951-1953, 2 vol.

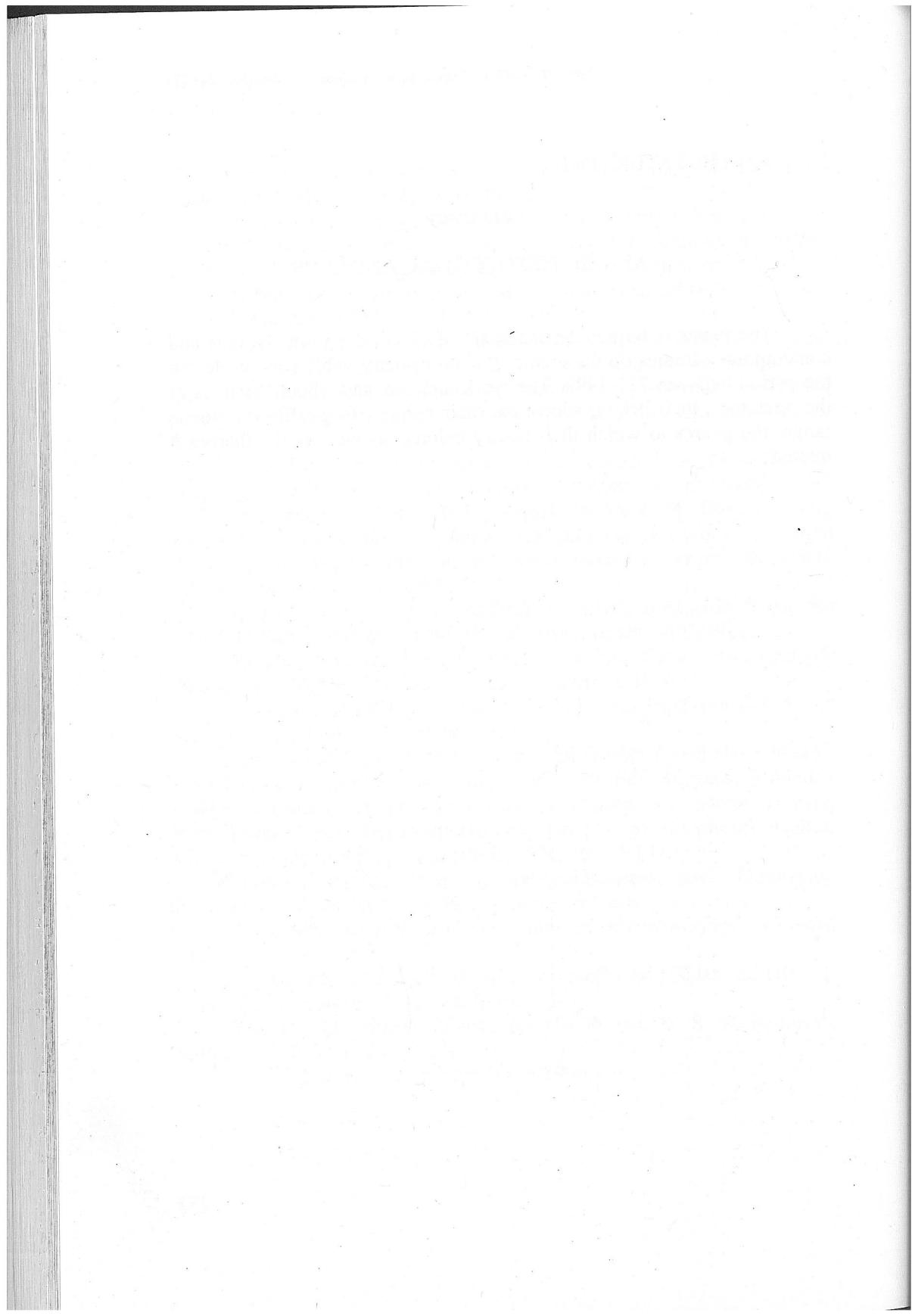
- Kahħāla, ‘Umar Ridā, *A'lām an-nisā'* fī ‘ālamay al-‘arab wa-l-islām, Bejrut, Mu’assasat ar-risāla, 1982.
- al-Makkārī (al-Maqqarī), *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, publiés par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, Lajden, 1855-1861, 2 vol. (preštampano Amsterdam, Oriental Press, 1967).
- Al-Maqqarī, *Nafḥ at-tīb min gusn al-Andalus ar-raqīb*, izd. Ihsān ‘Abbās, Bejrut, Dār Sādir, 1388/1968, 8 vol.
- ... *Nafḥ at-tīb min gusn al-Andalus ar-raqīb wa dīkr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn al-Hatīb*, izd. Muhyī d-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Kairo, 1949, 10 vol.
- Molina, Luis, *Una descripción anónima de al-Andalus*, izdanje, prijevod sa uvodom, bilješke i indeksi, Madrid, CSIC (Instituto Miguel Asín), 1983.
- Pérdz, H., *La poésie andalouse en arabe classique au Xie siècle. Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2. izd, Adrien-Maisonneuve, Pariz, 1953; španski prijevod M. García-Arenal, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temasy su valor documental*, Libros Hiperión, Madrid, 1983.
- al-Qādī ‘Iyād, *Tartīb al-madārik wa takrīb al-masālik li ma'rīfat a'lām madhab Mālik*, izd. Sažīd Ahmad Ażrāb, Rabat, 1402/1982.
- Ramón Guerrero, Amelina, *Ibn Haddād (s. XI) y otros poetas de Guadix (s. XII)*, Universidad de Granada, Granada, 1984.
- Aş-Şafadī, *Al-Wāfi bi-l-wafayāt*, 9 vol., izd. Josef van Ess, Franz Steiner Verlag GMBH, Visbaden, 1974.
- Aş-Šaqundī, “Elogio del Islam español (Risāla fī fadl al-Andalus)”, u *Andalucía contra Berbería*, reedicija prijevoda Ben Hayyāna, Šaqundijā i Ben al-Hatība, sa prologom koji je napisao E. García Gómez, Publicaciones del Departamento de Lengua y Literatura Árabes, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1976, str. 43-141.
- Sobḥ, Maḥmūd, Poetas árabigoandaluzas, izd. Diputación Provincial de Granada, Granada, bez godine izdanja.
- As-Suyūṭī, *Bugyat al-wu'ā fī tabaqāt al-lugawiyān wa-l-nuhā*, Kairo, 1326/1908.
- ... *Nuzhat al-Ǧulasā'* fī aš-ṣār an-nisā', izd. Salāh ad-Dīn al-Munağgid, Dār al-kitāb al-ġadīd, Bejrut, 1978.
- Yāqūt, *Iršād al-arīb ilā ma'rīfat al-adīb*, izd. D. S. Margoliouth, Kairo, 1923-1930. (t. IV, 1927).
- ... *Mu'ǧam al-buldān*, Kairo 1324/1906.

Ismet BUŠATLIĆ, Ph.D.

*Summary*

ARABIC POETRY OF AL-ANDALUS

The paper is written on the basis of classical Arabic sources and contemporary studies on the theme. It shows poetry, which was written in the period between 711-1492. The work includes data about the lives of the poetesses, their origin, education, their public life, profession, poetic range, the genres to which their poetry belongs as well as the themes it treated.



# BOSANSKOHERCEGOVAČKA ARABISTIKA IZMEĐU BOŠNJAČKOGA OKRILJA I JUGOSLAVENSKOG POKROVITELJSTVA

Dr. Mehmed KICO, docent

## *UVOD*

I ne pomišljamo da ovako kratkim osrvtom možemo nuditi metodološko ili programsko rješenje, već želimo iznijeti svoj utisak da se i u bosanskohercegovačkoj arabistici može prepoznavati odražavanje politike i vladajuće ideologije na istraživačko planiranje. I tu se mogu uočavati tragovi višedecenijskih propusta svojstvenih članovima bošnjačke zajednice, propusta koji su usporavali njeno kulturnopovjesno sazrijevanje. Nesumnjivo se radi o propustima zbog kojih sada, nakon suvišnog zalaganja za ideju jugoslavenskog zajedništva, Bošnjaci tek uspijevaju predosjetiti kakva su dobra trošili za ono čiji ciljevi su zasnivani upravo na njihovome kulturnopovjesnom nestajanju.

Naslijedivši iste greške, brojni Bošnjaci sada ne uspijevaju prepoznati da je prilikom vrednovanja duhovnog doprinosa ovdašnjih zajednica njihovom narodu bilo određivano mjesto u potrošnoj rezervi, kojom su se namirivali drugi, u trci za supremacijom vlastite kulture. Zato ni sada nisu rijetki oni koji ne znaju da su im preci na mnogim poljima manifestiranja društvene misli i općeg napretka bivše jugoslavenske državne zajednice davali

srazmjerno veliki doprinos, unatoč činjenici što su potomci, zbog svoje političke indiferentnosti i tuđih vješto vođenih političkih igara, bili lišavani baštinja i elementarnih civilizacijskih tekovina.

Premda je njegovanje mita o zaslugama predaka pojava svojstvena duhovno manje potvrđenim zajednicama, nije suvišno navesti neka svjedočenja o značajnom učešću Bošnjaka na mnogim poprištima borbe za mir i odbranu državnih granica. Sve kad bi stoljetno vrijeme proteklo od tada moglo opravdavati Bošnjake što nedovoljno pamte Gradačevićevu borbu za autonomiju i bitke protiv austro-ugarske vojske kod Dubice i Banje Luke, u kojima su krv za Bosnu lili jedino njihovi preci, neshvatljivo je kako se malo činilo da se objektivno rasvijetle važna događanja iz novije povijesti, u kojima su Bošnjaci imali aktivno učešće, ali se ne spominju u afirmativnom kontekstu.<sup>1</sup>

Stoga, pred neizbjježnim pitanjem kako je bilo moguće, uprkos i velikodržavnim političkim igram, da Bošnjaci budu isključeni iz konteksta svake borbe za Bosnu, odgovor treba tražiti i u njihovom prešutnom pristanku na to, bilo zbog neukosti njihovih predstavnika u politikama ovog podneblja, ili zbog, rijetko u svijetu sličnog, nebrojeno puta potvrđenog odsustva želje istaknutijih njegovih predstavnika iz javnog života za kolektivnom saradnjom za dobrobit zajednice.

Na naznačenom pravcu se i bosanskohercegovačka arabistika može prepoznati kao poprište na kojem su Bošnjaci važne poslove izvršavali za druge, više nego za sebe, a da toga nisu bili svjesni.

---

1 Britanski historičar i publicist Noel Malcolm, npr., pronicljivo uočava da je srpska propaganda nevjerovatno vješto koristila "slučaj muslimanske SS divizije u Drugom svjetskom ratu kao primjer kojim daje na znanje da su bosanski muslimani ili nacisti ili fundamentalisti, ili i jedno i drugo. A onima koji su zatečeni usred tih raspri, muslimanima i/ili onima koji vjeruju u pluralističku Bosnu, prepušteno je da njeguju one utješne mitove koji su im preostali: mit o bogumilima, mit o trajnom miru i harmoniji u Bosni ili mit o Titu" (v. Noel Malcolm, *Povijest Bosne*, str. XXIV). Ovome se može dodati i proizvođena "istorijska krivica" Bošnjaka zbog višestoljetne potčinjenosti ovih krajeva jednoj imperiji s čijom se religijskom pripadnošću Bošnjaci poistovjećuju.

### *Predmetni okviri arabistike*

Namjera da se govori o naučnoj grani koja još ni u stručnim krugovima nije razriješila nazivna pitanja nužno nalaže definiranje njome obuhvaćenih aktivnosti.<sup>2</sup> U slučaju bošnjačke kulturne baštine očuvane na različitim orijentalnim jezicima, kao svršeniku studija arapskog jezika, bliže nam je da govorimo samo o onom što je pisano arapskim jezikom, premda je ostavština Bošnjaka na sva tri orijentalna jezika daleko značajnija nego što je može predstaviti literatura pisana samo na arapskom.

Ni manje upućenima nije teško dokučiti da među humanističkim naukama ima više prepletanja srodnih grana i da u njihove nazive u pojedinačnim sredinama i izdvojenim slučajevima ulaze i specifični sadržaji, u ovisnosti prvenstveno o tome ko se i s kakve udaljenosti ophodi prema naslijeđu neke izvanske kulturne povijesti. U tradiciji bavljenja evropskih zemalja Istokom arabistika se prakticira kao grana orijentalistike, ali, po razmjeru s kojim ona tu učestvuje, arabistika se nadaje kao djelatnost s više samostalnosti.

Najživlje bavljenje Evrope Istokom odvijalo se u doba kolonijalizma, kroz razvoj komparativnih izučavanja kultura, religija i jezika u kontaktu. U središtu pažnje su bila učenja islama i fenomen što su prethodno zaostali Arapi za samo nekoliko decenija u okrilju islama stigli na vodeću poziciju globalne kulturnopovijesne scene.

U skladu sa značajem uloga u povijesti islama, u zbiru sa arapskom, pažnju su privlačile i turska i iranska povijest, u programima teorijski prikrivene a u strategijskoj praksi razvidno prisutne islamistike, čiju zastupljenost ne dovode u pitanje ni, na

---

<sup>2</sup> Zanimljivo je da ni u radovima iz jugoslavenskih vremena, kad se držalo do primjene naučnog aparata, nije bilo rasprava o samom nazivu, već se ostavljala mogućnost da se, na bazi različitih autorskih mjerila i pojedinačnog odabira, samo prepostavi što može ući u okvire njenih aktivnosti (v. Sulejman Grozdanić, *Arabistika u Socijalističkoj Jugoslaviji*, "Orijentalistika", Ljubljana, 1975, I; Darko Tanasković, *Naša arabistika i arapska gramatika*, "Živi jezici", Beograd, 1972, IV, br. 1-4).

planu jezičkih istraživanja, jasno profilirane specijalističke grane: arabistika, turkologija i iranistika.

Kao što je arapska kulturna povijest, pod okriljem islama, usko povezana s turskom i iranskim, tako se ona, u području jezičke baštine, živo prepleće s hebrejskom, kao kulturom rijetkog među preživjelim narodima s tog terena, ulazeći s njom u predmet semitistike, koja se bavi jezicima i kulturama semitskih naroda.

Bez dubljeg zalaženja u objektivnost obimnih istraživanja, koja se kreću u rasponu od sasvim korektnih do onih sa zaključcima izvedenim s predvišnjajem, u programima orijentalistike nije teško uočiti ni često nastojanje da se o predmetnim kulturama i narodima, sa stanovišta pripadnosti nadmoćnijoj civilizaciji, govori kao o nečemu tuđem, prevaziđenom i podređenom. To za posljedicu ima činjenicu da Evropa obilato koristi tekovine društvene misli istočnih naroda, obmanjujući svijet dokazivanjem da sve preuzeto odvajkada baštini u svojoj kulturnopovjesnoj riznici.

Unatoč vjekovnom njegovovanju u Evropi uporne težnje o podjeli Starog svijeta na Oksident i Orient, na razvijeni i zaostali dio Svijeta u kontaktu, granicu strogog razdvajanja nije moguće odrediti u konačnom smislu, jer se ona premešta u ovisnosti od toga ko se i prema kome na istočnoj strani distancira. Tako se na Sorboni, npr., i jezici južnoslavenskih naroda izučavaju u korpusu studija orijentalne filologije.

Sasvim neupitno je arabistika najzastupljenija specijalistička grana u sklopu ovih opsežnih istraživanja, jer su Kur'an i hadis, kao primarni izvori islamskog učenja, na arapskom jeziku.

Kako sistemi obrazovanja kod Arapa, u okrilju islama, nisu znanosti stoljećima dijelili strogo na vjerske i svjetovne, i u zahvatima evropskih istraživača vrlo često je teško prepoznati bavi li se primarno islamom ili nekim svjetovnim aspektom arapske kulture. Tu se predmetno razgraničenje može postavljati prema prednosti koja se daje duhovnom ili svjetovnom području, ali zahvat na nekom pitanju iz bilo koje skupine nužno zahtijeva dobro poznavanje arapskog jezika. Stoga se slobodno može reći da se dobar znalač islamskog učenja, pod uvjetom da zna arapski jezik, može smatrati i arabistom, dok arabista svjetovnjak treba ispunjavati daleko više uvjeta da bi se mogao smatrati islamistom.

Bez obzira na raznolikost sadržaja koji mogu biti predmet arabistike, upravo nagoviještenu njenim prepletanjem s islamskičkim granama kroz zahvat arapskih izvora, potrebno je razumijevati opoziciju između njenih zadataka u globalnim filološkim okvirima, kojim se ima u vidokrugu cijelokupna pismenost zabilježena arapskim jezikom, na jednoj strani, te njenih zadataka svedenih na jezikoslovna ispitivanja, na drugoj strani. Upravo na ovakvoj dihotomiji temelje se programi studija arabistike u evropskim visokoškolskim ustanovama, kroz koje se na prvim godinama polaznici ukratko upoznaju s osnovnim postulatima ukupne arapske kulturne povijesti, dok se na završnim godinama predaju dubljem izučavanju samo arapskog jezika i književnosti.

U vezi s poželjnim razumijevanjem raznolikih sadržaja arabistike, a u skladu s našim kulturnopovijesnim prilikama, sugestivno može poslužiti klasifikacija takovrsnih radova koju smo mi sačinili prilikom izrade magisterske teze o temi Arabistika u Prilozima za orijentalnu filologiju 1950. do 1975. godine.<sup>3</sup> Pored priloga o arapskom jeziku (lingvistika, primijenjena lingvistika i leksikologija), o arapskoj književnosti (književna historija, klasična i moderna književnost te arapska književna kritika), o općoj i kulturnoj povijesti arapskog svijeta (arapskoislamska filozofija, pravo i umjetnost), što ulazi u sadržaje arabistike i u drugim evropskim zemljama, s jednakom pažnjom smo obuhvatili i radeve o orijentalnim zbirkama i arhivima (poseban naglasak smo stavili na dokumente kao izvore opće povijesti Bosne i Hercegovine), o očuvanim arhitektonskim spomenicima iz otomanskog perioda, o prelasku naših predaka u islam, o našoj književnosti na arapskom jeziku i o alhamijado književnosti,<sup>4</sup> što, sve skupa, jasno govori šta su posebni zadaci arabistike u Bosni i Hercegovini.

3 Teza je odbranjena na Filološkom fakultetu u Beogradu (aprila, 1980. g.). Jedan njen dio je objavljen u Prištini 1981. (v. Mehmed Kico, *Studij arapskog jezika u Prilozima za orijentalnu filologiju 1950. do 1975. godine*, "Studia philologica", br. 1-2, Priština, 1981, str. 245-257).

4 Sa sadašnjim iskustvima bi ista klasifikacija bila reducirana za literaturu na bosanskom jeziku pisano arapskim pismom, jer treba vjerovati da bi o tom dijelu naše baštine mogli kompetentnije govoriti profesori bosanskoga jezika i književnosti nego arabisiti.

### *Bošnjačko okrilje i jugoslavensko pokroviteljstvo*

Poznavanje jezika je elementarna pretpostavka naučnom ispitivanju date kulture i civilizacije, a u Bosni, još od 15. stoljeća, postoji aktivna potreba i želja stanovništva za učenjem arapskoga jezika. "Pad Bosne pod osmansku vlast tokom 15. i 16. st. izazvao je velike promjene u privrednom, društvenom i kulturnom životu ove zemlje (jer) sa svojom vlašću Osmanlije su donijeli svoje državno i društveno uređenje, islamsku vjeru i civilizaciju, (a) pod uticajem raznih faktora najveći dio autohtonog stanovništva u Bosni, u prvom redu pripadnici bosanske crkve (...), prešao je u islam, uključio se u novo političko uređenje (...), ali je pri tome ljubomorno čuvaо svoj jezik, narodne tradicije i ostale atribute svoje narodnosti".<sup>5</sup> Masovan ulazak Bošnjaka u okrilje islama već tada je najavljivao da će naši obrazovani preci uzore tražiti među velikanima iz kulturne povijesti kolijevke islama.

Ekonomski napredak zemlje, s izrazito razvijenim zanatstvom i trgovinom, omogućavaо je u tim vremenima, naročito gradskom stanovništvu, da sebi uređuje ljepši i kulturnim sadržajima popunjениji život. S narastanjem duhovnih potreba išao je i razvoj pismenosti, nauke i književne djelatnosti. Naši preci su, kao i drugi narodi iz kruga nadmoćne islamske civilizacije, svoju misaonu djelatnost uklapali u okvire islamske kulture, a ona je na različitim poljima djelovanja isticala značaj triju jezika: arapskog na planu nauke i teologije, turskog na planu svjetovne književnosti i persijskog u oblasti vrhunskih poetskih ostvarenja.

Misaona djelatnost naših predaka je kulturi svoga novog okrilja dala mnoga značajna imena. Prema rezultatima vršenih istraživanja u istočnjačkim književnostima se ogledalo preko dvije stotine naših pisaca,<sup>6</sup> od kojih je jedan stanovit broj zauzimao

5 Hazim Šabanović: *Književnost Muslimana Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo, 1973. 13.

6 H. Šabanović u citiranom djelu navodi 239 pisaca, a Mehmed Handžić, četrdeset godina ranije, u *Al-Ğawhar al-asnā fi tarāğim 'ulama' wa šu 'ara' Bosna* (Kairo, 1930) navodi 223 pisca.

visoko mjesto u osmanskoj književnosti iz njenoga zlatnog doba. Na značajno prisustvo naših pisaca u osmanskoj književnosti prvi je široj javnosti ukazao bečki orijentalist Josef von Hammer-Purgstall u djelu *Die Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (Pešta, 1840-1848).

Poznato je da su i drugi znameniti orijentalisti, učitelji generacijama potonjih istraživača dragocjene podatke za svoja znamenita djela nalazili ovdje ili u orientalnim zbirkama izvan naše zemlje prelistavajući pisanu ostavštinu naših predaka na arapskom i turskom jeziku. Prije svih tu spadaju Franz Babinger, Otto Blau i Aleksandar Giljferding, iz čijih djela su i Zmaj Jova Jovanović i Stojan Novaković crpili građu za svoje nakane da ove pisce strpaju u srpski nacionalni koš.<sup>7</sup>

Ne može ostati neprimijećeno, premda su im bili bliži isti izvori, da su se prvi Bošnjaci čitavih nekoliko decenija kasnije počeli zanimati za stvaralaštvo svojih predaka. Budući da su prvi takvi pokušaji, krajem prošlog stoljeća, pisani na turskom jeziku, namijenjeni užem krugu čitalaca obrazovanih u tradicijama školstva islamskih zemalja, bili su nepristupačni široj bošnjačkoj kulturnoj javnosti.

Prvi veći, u mnogim elementima do sada neprevaziđen, zahvat na materijalima iz ove književnosti, sačinjen na našem jeziku, uradio je Safvet-beg Bašagić u djelu *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*.<sup>8</sup> "Pošto se Bašagić, i sam pjesnik, u prepjevavanju intimno držao originala (za njegove zahvate se može reći da) predstavljaju panoramu oblika, motiva, senzibiliteta, načina poetske transpozicije i metaforično-simbolične izražajnosti".<sup>9</sup> U

7 Ilustrativno o tome govori i sam naslov Novakovićevog eseja *Srbi Muhamedovci i turska pismenost*, objavljen u "Glasniku srpskog naučnog društva", (knj. IX, sv. XXVI, Beograd, 1869, 220-255).

8 Djelo je kod nas objavljeno pod punim naslovom *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti: prilog kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine*, u izdanju Zemaljske štampatrije, u Sarajevu 1912. g., a predstavlja neznatno dorađen prijevod autorove doktorske teze iz filozofije i islamistike, rađene na njemačkom jeziku pod naslovom *Die Bosniaken un Hercegovcen auf dem Gebiete der islamischen Literatur*, odbranjene u Beču 1910. g.

9 Muhsin Rizvić: Behar - *Književnoistorijska monografija*, Svjetlost, Sarajevo, 1973., 76.

brojnim kasnijim Bašagićevim radovima iz ove oblasti, objavljinim u Zagrebu, urednici i izdavači su znali, i bez pristanka oboljelog autora, s ciljem da bošnjačko naslijeđe smjeste u hrvatsku nacionalnu riznicu, izmijeniti i naslove i kompletne predgovore.<sup>10</sup>

Od tada je uloženo dosta napora da se nešto bolje rasvjetli ovaj dio našeg kulturnog života i stvaralaštva, ali ne i dovoljno. "Prije svega treba reći da većina do sada izvršenih istraživanja i objavljenih rezultata ima bibliografski karakter, tako da se danas može govoriti da je izvršen znatan dio primarnih istraživanja, prikupljanje građe, evidentiranje, provjera i obrada podataka o pojedinim autorima i njihovim djelima (...). Međutim, danas se pred istraživače kao sve češći zahtjev postavlja izrada studija o pojedinim kulturnim problemima prošlosti, o pojedinim (...) oblastima stvaralaštva koje bi, sa svoje strane, proizvele pretpostavke da se cijelokupna baština može kulturno-historijski i znanstveno vrednovati, te da se da što je moguće temeljiti slika bogatstva i složenosti kulturne povijesti Bosne i Hercegovine.<sup>11</sup> Ljubović ovdje opravdano ističe potrebu za sistematizacijom ove ostavštine u narednom periodu pokazujući svojim djelom kako se građa treba svrstavati u tematski srodne cjeline.

Unatoč činjenici što su Bošnjaci pisci na arapskom jeziku u radovima evropskih orijentalista, uz prešutan pristanak Bošnjaka arabista na to, svrstavani u pregledе osmansko-turske književnosti, za ovu oblast se može reći, kad se imaju u vidu posebni njeni dometi i specifični zadaci u našim ukupnim kulturnopovijesnim uvjetima, da predstavlja najsvjetlijе njene stranice. Data građa je već u zavidnoj mjeri filološki obrađena, a za njen knjižvnoestetsko vrednovanje u bošnjačkom kulturnopovijesnom ozračju potrebno je da se neposrednije uključe Bošnjaci stručno opredijeljeni za izučavanje i njegovanje bosanskog jezika i bošnjačke književnosti.

Daleko skromniji rezultati su ostvareni u očuvanju i zaštiti tog blaga kad su ta pitanja prevazilazila ovlasti stručnih djelatnika. I kad se ne bi uzimao u obzir sam raspad bivše Jugoslavije i time

---

10 V. H. Šabanović, op. cit., 21.

11 Amir Ljubović: *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Orijentalni institut, Sarajevo, 1995., 9.

nastao odliv pozamašnih dijelova ovog blaga, valja pretpostaviti da zbirke rukopisa izvan Bosne i Hercegovine, s porijeklom iz naše zemlje, čine fond veći od onoga koji posjeduju naše stručne ustanove, posljedicom tužne istine da izabranici ovog naroda u politikama Balkana uglavnom nisu bili kadri razumijevati preporuke naučnika da se ovi rukopisi adekvatno zaštite. Presudnom greškom politike je, npr., bogata zbirka rukopisa, iz posjeda nasljednika Safvet-bega Bašagića, jeftino odnesena u Bratislavu.

Naprijed istaknuto pokazuje da je arabistika u Bosni i Hercegovini, što je umnogome ovisilo od stručnih djelatnika, odgovorno ispunjavala specifične zadatke, a globalan uvid u izdavačku djelatnost i preko pet decenija neprekidnog izdavanja stručnog orientalističkog časopisa, koji približno polovinu svojih stranica ustupa razradi pitanja iz arabistike, dokazuje da ona uspijeva pratiti domete istoimene oblasti u razvijenim evropskim zemljama. I u vremenima kada je bila inkorporirana u djelatnost pod jugoslavenskom nazivnom oznakom, navedeni časopis *Prilozi za orientalnu filologiju*, kao glasilo Orijentalnog instituta u Sarajevu, bio je jedino stručno glasilo za sveukupan bivši jugoslavenski prostor.<sup>12</sup> Gotovo sve vrijedno, urađeno i objavljeno u vidu cjelovitih autorskih djela, imalo je presudan bošnjački udio i bosansko porijeklo.<sup>13</sup> Apsolutna većina nosilaca razvoja arabistike i iz jugoslavenskih vremena je, također, bila regrutirana iz reda Bošnjaka, a logistička podrška edicijama je dolazila gotovo isključivo iz Bosne i Hercegovine.

Šta je bosanskohercegovačka arabistika predstavljala u korpusu istoimene djelatnosti u jugoslavenskoj zajednici može se prepoznavati i iz iskaza izrečenog od strane utemeljivača ruske

12 Istina, u Ljubljani je 1975. g. održan naučni skup s ciljem da se dobije preporuka za pokretanje orientalističkih studija u Sloveniji. Referati su objavljeni u zborniku radova naslovlenom nazivom *Orijentalistika*, na čijim koricama je bila i oznaka knj. I, što je najavljivalo izlaženje časopisa s tim nazivom, ali je na tome sve stalo.

13 Rijedak izuzetak, svojom ukupnom vrijednošću, predstavlja *Udžbenik arapskog jezika sa vježbom i čitankom*, prof. Rada Božovića (Sarajevo, 1984), za čije izdavanje je troškove, opet, podnijelo Starješinstvo islamske zajednice za BiH, Hrvatsku i Sloveniju.

arabistike, Kračkovskog, prije više od pedeset godina u glasovitom djelu Nad arapskim rukopisima, gdje veliki ruski orijentalist mladim arabistima i studentima sugerira kako "na srpskom jeziku postoji ne samo obimna literatura posvećena razvitu arapske pismenosti u Bosni i Hercegovini, već je tokom posljednjih decenija objavljen dobar broj radova koji se tiču opštih pitanja arabistike".<sup>14</sup>

Povoljne ocjene o bosanskoj arabistici, sa stajališta ukupnih rezultata, ne bi mogle biti dovedene u pitanje, čak ni kad bi se radilo o zahvatima na kakvim se drugdje zasnivaju projekti namijenjeni istraživačkim timovima. Međutim, sa stanovišta neizbjježne i poželjne spekulacije može se reći da je, u specifičnim jugoslavenskim kulturnopovijesnim okolnostima, regionalna bosanskohercegovačka arabistica imala podređenu ulogu, posebno u oblasti njenoga formalnog predstavljanja, kasneći za nastavnim aktivnostima na univerzitetskoj razini četvrt stoljeća za beogradskom arabistikom. Štete posljedice kolektivnih propusta, u slučaju bosanskohercegovačke arabistike, može u izvjesnoj mjeri dočarati primjer intelektualnog transfera prof. Fehima Bajraktarevića iz rodnog Sarajeva u Beograd. Vjerovatno zbog toga što je u svojoj sredini, kao renomiran naučnik, bio ignorisan, Bajraktarević je 1926. g., poduze vrijeme nakon što je u Beču stekao zvanje doktora nauka, prihvatio poziv iz Beograda i ponudu da na Beogradskom univerzitetu pokrene studij orijentalne filologije.<sup>15</sup> Njegov prelazak u Beograd i ugled u evropskim stručnim krugovima su za posljedicu imali to da je studij orijentalistike u Beogradu za četvrt vijeka prethodio njegovome početku u Sarajevu. Decenijama je prof. Bajraktarević bio usamljen arabist na tom univerzitetu, dok je Sarajevo na okupu imalo desetke znanstvenika iz ove oblasti. Ni čekanje na istek šezdesetih godina prošlog stoljeća, kada su počeli pristizati prvi značajniji arabisti iz tamošnje sredine, beogradsku katedru nije sprečavalo da zadugo postoji kao jedino mjesto sticanja diploma o visokoj spremi iz ove

14 I. J. Kračkovski: *Nad arapskim rukopisimi*, Moskva - Lenjingrad, 1954., str. 79.

15 Više o životu i djelu Fehima Bajraktarevića v. u: Marija Đukanović, *Dr Fehim Bajraktarević - Povodom sedamdesetogodišnjice*, "Prilozi za književnost, jezik i folklor", sv. 3-4, Beograd, 1959; Marija Đukanović, *Profesor Fehim Bajraktarević*, "Anal Filološkog fakulteta", sv. 10, Beograd, 1970.

oblasti. Približnu vremensku prednost ta katedra bilježi i u pokretanju studija za sticanje najviših naučnih zvanja, budući da je postdiplomski studij iz ove oblasti na Filozofskom fakultetu u Sarajevu pokrenut tek školske 1997/98. g.

Za najveću prazninu u bosanskohercegovačkoj univerzitetskoj arabistici, koju je za sobom ostavljalo pomanjkanje odgovarajućeg udžbenika arapske gramatike, moglo bi se reći da se ne popunjava izravnom posljedicom nedovoljne saradnje vodećih bosanskohercegovačkih arabista u timskom radu za zajedničku dobrobit. Pojava jednog udžbenika arapske gramatike za niži stupanj izučavanja, npr.,<sup>16</sup> i polemike oko njega<sup>17</sup> osvijetlile su, nažalost, ne samo težinu ovog pitanja, već su pokazale i vjerovatnu suprotstavljenost među arabistima Bošnjacima, podijeljenim na one koji su znanja sticali školjući se u evropskim zemljama i one koji su se školovali u arapskom svijetu.

### *Zaključak*

U završnoj riječi ćemo pokušati svoja iskustva iz arabistike smjestiti u okvire prigodnih iskaza jednog broja istaknutih naučnika i spisatelja Bošnjaka, na temelju kojih se može stići pouzdan utisak o sadašnjem kulturnopovijesnom trenutku. Vrijeme kolektivnog kulturnopovijesnog šoka, koji su raniji Bošnjaci proživiljavali nagodbom velikih sila o odvajanju od duhovne matice s Istoka i izručenjem pred udare rasplamsalih nacional-romantičarskih pokreta u zajednicama iz bližeg okruženja, kao i o njihovom nesnalaženju u izmijenjenim društvenopolitičkim okolnostima, dobro ilustrira Bašagićeva lamentiranje nad sunarodnicima kao narodom s "kratkim pamćenjem", a ovo bi se dalo poistovjetiti upravo s onim što marksisti nazivaju "prividom stvarnosti". U

16 Riječ je o *Gramatici arapskog jezika za I i II razred klasične gimnazije*, od Besima Korkuta (Sarajevo, 1952).

17 V. F. Bajraktarević: *Besim Korkut, Gramatika arapskog jezika za I i II razred klasične gimnazije*, "Prilozi za orijentalnu filologiju", III-IV/1952-53., Sarajevo, 1953. (prikaz na str. 640-643); Besim Korkut: *Odgovor dr Fehimu Bajraktareviću*, "Prilozi za orijentalnu filologiju", V/1954-55., Sarajevo, 1955, 331-338.

kolektivnom životu Bošnjaka ima nebrojeno primjera kad opasnosti po svoj opstanak nisu bili u stanju sagledati, kao da im se to samo priviđalo.

Kad se ima u vidu da je absolutna većina aktera arabistike u jugoslavenskim vremenima bila iz reda Bošnjaka, da su autori gotovo svih značajnih djela Bošnjaci i da su sva izdanja finansirale bošnjačke nacionalne ustanove, a da su, uprkos svemu, u međunarodnim relacijama i nastavnoj djelatnosti na univerzitetskoj razini, jugoslavensku arabistiku duže zastupali predstavnici Beogradske katedre, krivica se ne može pripisati isključivo vodećoj politici i vladajućoj ideologiji, ma kako svjesni bili da nauka nigdje u svijetu nije absolutno neovisna od pokroviteljstva politike. Drugdje se i oko manje vrijednih ostvarenja diže "medijska prašina", a naša publicistica se i o projekte od nacionalnog kulturnog značaja često doslovno ogluši.

Kako bi u narednom periodu trebalo raditi na obradi naše baštine pisane orijentalnim jezicima, na njihovom kulturnopovijesnom i književnoestetskom vrednovanju, kao putokaz mogu služiti djela Muhsina Rizvića iz drugih perioda naše nacionalne književnosti.

Što čvršća bude saradnja zastupnika različitih struka i djelatnika na zajedničkim istraživanjima naše kulturne povijesti, manje će biti potreba za vanserijskim pojedincima. Tako bi i Bošnjaci bili spremniji za međunarodne kulturnopovijesne utakmice, po čijim zahtjevima u nastavak takmičenja prolaze "timovi s jakom kolektivnom igrom". To bi ujedno davalо nade da ubuduće neće biti tako velikog odliva bošnjačke pametи u druge sredine, niti posljedicom toga tako brojnih samodovoljnih pojedinaca kojima se, nažalost, i dalje opravdano, čini da važne zadatke u nauci mogu iznijeti sami.

### *Literatura*

Ašković, Katarina: Bibliografija radova prof. Dr Fehima Bajraktarevića, "Anal Filološkog fakulteta", Beograd, 1970, sv. 10.

Babinger, Franz: Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, Otto Harrasowitz, Leipzig, 1927.

Bajraktarević, Fehim: Besim Korkut, Gramatika arapskog jezika za I i II razred klasične gimnazije, Sarajevo, 1952, "Prilozi za orijentalnu filologiju", III-IV/1952-53., Sarajevo, 1953, 640-643.

Bašagić, Safvet-beg: Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti: prilog kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine, Zemaljska štamparija, Sarajevo, 1912.

Božović, Rade: Udžbenik arapskog jezika sa vježbom i rječnikom, Starještvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984.

Đukanović, Marija: D-R Fehim Bajraktarević - Povodom sedamdesetogodišnjice, "Prilozi za književnost jezik i folklor", Beograd, 1959, sv. 3-4.

Đukanović, Marija: Profesor Fehim Bajraktarević, "Anal Filološkog fakulteta", sv. 10., Beograd, 1970.

Filipović, Muhamed: O pojmu književnosti u primjeni na istraživanje naše duhovne baštine, "Prilozi za orijentalnu filologiju", XXXIX/1989., Orijentalni institut, Sarajevo, 1990.

Filipović, Nenad: Književna baština bosanskih Muslimana na orijentalnim jezicima u svjetlu evropske orijentalistike, "Prilozi za orijentalnu filologiju", XXXIX/1989., Orijentalni institut, Sarajevo, 1990, 153-160.

Grozdanić, Sulejman: Arabistika u Socijalističkoj Jugoslaviji, "Orijentalistika", I, Ljubljana, 1975.

Grozdanić, Sulejman: O književnosti Muslimana Bosne i Hercegovine na arapskom jeziku, "Treći program Radio-Sarajeva", br. 19, Sarajevo, 1978.

Hammer, Josef von Hammer-Purgstall: Die Geschichte der osmanischen Dichtkunst, Pešta, 1840-48.

Handžić, Mehmed: Al-đawhar al-asna fi tarađim žulama' wa šužara' Bosna, Kairo, 1930.

Kico, Mehmed: Studij arapskog jezika u Prilozima za orijentalnu filologiju od 1950-1975. godine, "Studia philologica", br. 1-2, Priština, 1981, 245-257.

Korkut, Besim: Gramatika arapskog jezika za I i II razred klasične gimnazije, Svjetlost, Sarajevo, 1952.

Korkut, Besim: Odgovor dr Fehimu Bajraktareviću, "Prilozi za orijentalnu filologiju", V/1954, Sarajevo, 1955, 331-338.

Kračkovski, I. J.: Nad arabskim rukopisimi, Moskva – Lenjingrad, 1954.

Ljubović, Amir: Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku, Orijentalni institut, Sarajevo, 1995.

Malcolm, Noel: Povijest Bosne, kratki pregled, Prijevod Zlatko Crnković, Zagreb, 1995, (Prijevod djela: Bosna - a short history).

Rizvić, Muhsin: Komparativno istraživanje muslimanske orijentalne književnosti, "Prilozi za orijentalnu filologiju", XXXIX/1989., Orijentalni institut, Sarajevo, 1990, 37-46.

Rizvić, Muhsin: Panorama bošnjačke književnosti, Ljiljan, Sarajevo, 1994.

Rizvić, Muhsin: Behar - Književnoistorijska monografija, Svjetlost, Sarajevo, 1973.

Rizvić, Muhsin: Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda 1887-1918., Drugo izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 1990.

Sikirić, Šaćir: Divan Mehmeda Rešida, "Prilozi za orijentalnu filologiju", VI-VII/1956-57., Orijentalni institut, Sarajevo, 1958.

Sikirić, Šaćir, Handžić Mehmed, Pašić Muhamed: Gramatika arapskog jezika za niže razrede medresa i srednjih škola, Vakufska direkcija u Sarajevu, Sarajevo, 1936.

Šabanović, Hazim: Književnost Muslimana Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima, Svjetlost, Sarajevo, 1973.

Tanasković, Darko: Naša arabistika i arapska gramatika, "Živi jezici", IV, br. 1-4. Beograd, 1972.

Mehmed KICO, Ph.D.

### Zusammenfassung

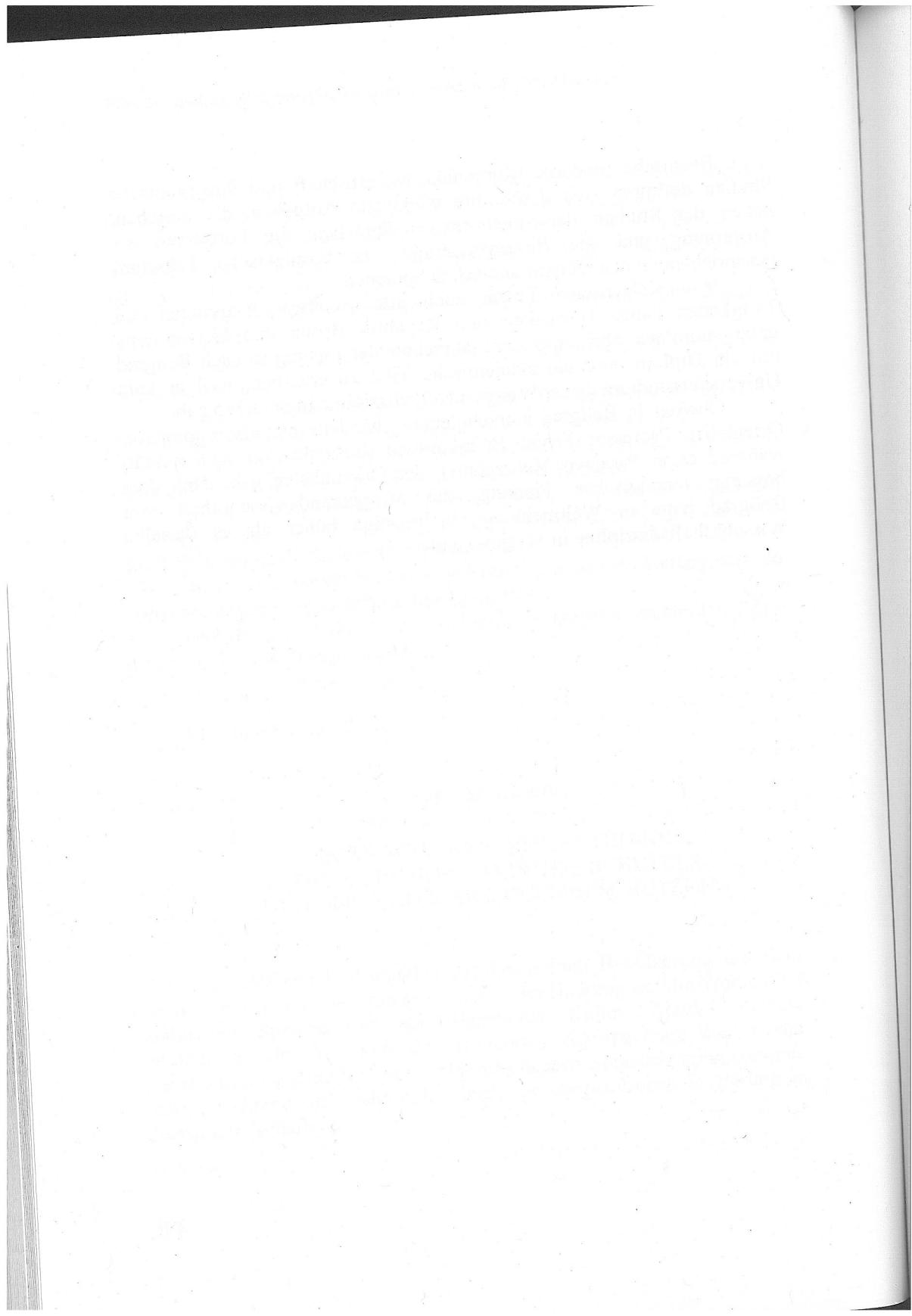
## BOSNISCHE ARABISCHE STUDIEN ZWISCHEN BOSNIAKISCHES SCHUTZES UND DER JUGOSLAWISCHEN BESCHUTZUNG

Seit der ersten Kontakten der bosnischen Bevölkerung mit dem Islam gab es ein aktives Interesse dieser Bevölkerung um die Studien der arabischen Sprache und der islamischen Kultur. Dieses Interesse verursachte ein Auftreten der Hunderten Schriftstellern die in der islamischen Literatur auf der morgenländischen Sprachen teilgenommen haben, während der mehrjahrhunderlange ottomanischen Regierung in diesen Landschaften.

Bosnische moderne Morgenländswissenschaft und ihre arabische Studien definieren sich durch ihre wichtigste Aufgaben, die bestehen, neben der Studien der zugehörenden Sprachen, die Fortsetzung der Auslernung und die Sistematisierung der bosniakische Erbschaft geschriebene in den morgenländischen Sprachen.

In Jugoslawischen Zeiten, auch, alle wichtigste Aktivitäten und Tätigkeiten haben Bosniaken und Republik Bosna und Herzegovina untergenommen, aber, trotz dem jahrzehntenlang geng es nach Belograd um ein Diplom oder ein akademische Titel zu erverben, weil es kein Universitätsstudium dieser Wissenschaftsdisziplne in Sarajevo gab.

Obwohl in Belograd jahrzehntenlang handelte nur ein renomierter Orientalist, Professor Fehim Bajraktarević (bosniakischer Nationalität) während es in Sarajevo Mehrzehnten der Orientalisten gab, dank dem besseren strategischen Planung, die Morgenlandswissenschaft von Belograd hatte in Weltmeinung ein Prestige höher als es dieselbe Wissenschaftsdisziplne in Sarajevo hatte.



## FANTAZIJA U FOSTEROVIM ROMANIMA

Dr. Murat DIZDAREVIĆ, docent

Edvard Morgan Foster (Edward Morgan Forster, 1879-1970) jedno je od najznačajnijih imena engleskog romana XX vijeka. On pripada onoj grupi pisaca intelektualaca okupiranih problemima ranog XX vijeka i zajedno sa Džojsom (Joyce), Virdžinijom Vulf (Virginia Wolf) i Hakslijem (Huxley) jedan je od utemeljivača modernog engleskog romana. On također i kao teoretičar uživa visoki ugled, koji se temelji na jednoj od najpoznatijih engleskih studija o romanu pod naslovom *Aspekti romana* (*Aspects of the Novel*). Ova knjiga, objavljena 1927. godine, a nastala je kao rezultat predavanja koje je Foster držao na univerzitetu u Kembriđu (Cambridge) u proljeće iste godine.

Naslov *Aspekti romana*, kako sam kaže, odabrao je baš zbog toga što riječ "aspekt" nije naučna te mu daje maksimum slobode u pristupu romanu, kao i zbog činjenice da se ta riječ ne može definirati kao ni sam roman. Već iz same te primjedbe jasno je da Foster nije želio pisati o romanu kao kritičar-teoretičar, nego kao kritičar-praktičar, tj. kao romanopisac.

Roman, prema njemu, ima sedam aspekata i to: priču, ljude, zaplet, fantaziju, proročanstvo, uzorak i ritam.

Aspekt fantazije i fantastičkog u većoj ili manjoj mjeri prisutan je u skoro svim romanima. Kod nekih je to bitan aspekt romana kao kod Virdžinije Vulf, Džojsa, Lorensa, Swifta i drugih. Poseban problem je kako to postići u romanu. Vels (Wells) smatra

da se taj fantastički element uvodi pomoću magije koju treba smjestiti u ljud-ski realne okvire. Ajris Merdok (Iris Murdoch) u vezi sa tim kaže da

"stvarni ljudi uništavaju mit, vjerovatnoča uništava fantaziju i utire put mašti... Sviše vjerovatnoće može pretvoriti umjetnost u žurnalizam. Ali pošto je stvarnost nepotpuna, umjetnost se ne smije sviše plašiti nepotpunosti. Književnost mora uvijek predstavljati stvarnu borbu između stvarnih ljudi i vizija."<sup>1</sup>

Fantazija zahtijeva od čitalaca posebno prilagođavanje smatra Foster jer "jedni su čitaoci uzbudučeni, a drugi uplašeni", jer se susreću sa nečim što se ne događa u stvarnom životu. Uz fantaziju Foster spominje i proročanstvo, pa kaže da su ta dva aspekta slična po tome što imaju božanstva, a različita po božanstvima koja imaju. U oba aspekta prisutno je mitološko osjećanje. Tako u ime fantazije, kako to Foster kaže, "prizivamo sva bića koja nastanjuju niže sfere, plitke vode, i manje bogove, sve Faune i Drijade, i omaške memorije, sve verbalne koincidencije, sve panove i igre riječi, sve što je srednjevjekovno s ovu stranu groba."<sup>2</sup> On ovdje šaljivo govori o fantastičkim licima bajke i mitologije kada ih ne shvatamo sviše ozbiljno, a uz to spominje i hirove i šale vezane uz ljudsku psihu i upotrebu jezika.

Kad se radi o proročanstvu, onda su u pitanju sva ona mitološka bića koja vezujemo uz nešto uzvišenije kao što su božanstva Judeje, Indije, Skandinavije, Grčke, i sve ono, što je za razliku od puke fantazije, "srednjevjekovno s ovu stranu groba."<sup>3</sup> Foster definira fantaziju kao nešto što "implicira natprirodno, ali ga ne mora izraziti". Za najveći od svih "fantastičnih" romana Foster

1 Ajris Merdok , "Protiv suvoće", u knjizi *Roman* iz trilogije *Rađanje moderne književnosti*, (u daljem tekstu *Roman*), priredio Aleksandar Petrov, Nolit, Beograd, 1975., str.49. Svi tekstovi u ovoj knjizi su sa orginala prevedeni na srpski jezik, a ja sam citirane dijelove za potrebe ovog rada preveo na bosanski jezik, kao i citate iz svih ostalih knjiga izdatih na srpskom jeziku.

2 Edward Morgan Forster, *Aspects of the Novel*, Penguin Books, Harmondsworth, 1974, str. 115. Svi citirani prevodi sa engleskog su moji.

3 *Ibid.*, str. 115.

smatra *Tristrama Šendija* (*Tristram Shandy*), jer u njemu natprirodno nije prisutno već samo nagoviješteno, te se kao takvo podrazumijeva.

Očito je da pod pojmom "fantazija" Foster podrazumijeva elemente koji roman udaljuju od realizma, ali ga ipak ne uzdižu do mistične i poetske cjelevitosti - što je efekt "proročanstva". On ima na umu četiri vida fantazije koji, zapravo, pripadaju različitim kategorijama.

Prva dva pripadaju sferi mogućeg sa stajališta sadržaja, tj. bave se problemom uvođenja izmišljenih bića u tzv. stvarni svijet, i obrnuto, uvođenjem ljudskih bića u nestvarni svijet.

Treći tretira ono što nazivamo "interiorizacijom" romana, dakle, pripada psihologiji modernizma, koja uključuje maštanja i snove, ali vjerovatno i funkcioniranje podsvijesti.

Četvrti vid fantazije je literarno-stilski. Tu prije svega Foster misli na parodiju i adaptaciju. Pisac fantasta uzima za "svoju mitologiju" neko ranije napisano djelo koje mu služi kao povod ili okvir za iznošenje svojeg viđenja svijeta. Tako je, barem u svojoj namjeri, Fildingov (Fielding) *Džozef Endrjus* (*Joseph Andrews*) parodija Ričardsonove (Richardson) *Pamele* (*Pamella*). Parodija i adaptacija pružaju ogromne mogućnosti piscima koji u sebi nose bogat književni genij, ali koji lahko ne stvaraju likove. Zato je njime i potreban neki uzor, njih nadahne neko već stvoreno djelo ili lik. To je, zaključuje Foster, bio slučaj i sa Džojsom (*Joice*) koji je "kao vodič i metu imao svijet *Odiseje* kada je stvarao svoga *Uliksa* (*Ulysses*).<sup>4</sup>

U fantaziju spada "mnoštvo raznovrsnih stvari" koje u nama izazivaju strah, divljenje, čuđenje ili zbumjenost. Šta nam sve od toga nudi Foster u svojim romanima? Kakve to natprirodne sile, kakva mitološka bića žive u njegovim romanima? Odgovor na ta pitanja djelimično nalazimo kod Lajonela Trilinga (Lionel Trilling) koji kaže: "...Čovjek zna šta Foster čini sa svojim nebom i paklom, svojim Drijadama i Panovima... on pokušava da moderni život

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 117.

izrazi terminologijom grčke mitologije".<sup>5</sup> Ali Fosterova mitologija je nepodesna za teme koje obrađuje, misli Triling. Ona je suviše literarna, konvencionalna i akademska, i iz nje proizlazi ton koji je u suprotnosti sa intencijom priče. Stoga je Foster, misli dalje Triling, morao pronaći "sredstvo bolje od fantazije i alegorije mada sroдno njima; u svome prvom romanu on je morao otkriti zaplet i tako svojim idejama dati snagu koju im fantazija nije mogla priskrbiti u onoj mjeri u kojoj je on to želio".<sup>6</sup>

Ovaj rad predstavlja pokušaj da se pokaže koliko se sam Foster držao vlastite teorije u svojim romanima. Pojam fantazije se obrađuje kao vid romana u Fosterovom smislu riječi i to u svakom romanu posebno, onim redom kako su romani i objavljivani.

### *Gdje se anđeli plaše da kroče (Where Angels Fear to Tread)*

Fantazija u romanu *Gdje se anđeli plaše da kroče (Where Angels Fear to Tread)*, doprinosi njegovom potpunijem značenju. No mora se priznati da su elementi fantazije teško uočljivi. Potrebno je romanu se vraćati i tek onda je moguće shvatiti da ništa nije slučajno, da je sve isplanirano. Tako Foster prilikom opisa malog italijanskog grada Monteriana spominje i put kojim se do njega stiže, a on prolazi od željezničke stanice kroz šumu punu ljubičica. Na prvi pogled ništa neobično, ali kad se na tom istom putu u olujnoj noći prevrnu kola i dijete pogine, sjetimo se još jednog detalja kojim nas pisac priprema za ovaj događaj. To je razgovor o vremenu i kišama koje dolaze. Tek kad sva ova tri elementa povežemo biva nam jasno da vode ka istom cilju, a to je da u nama izazovu divljenje, a zatim i strah pred neumitnim silama prirode.

Drugi jedan takav skoro nevidljiv tračak svjetlosti jeste onaj što pvezuje Đina (Gino) sa Filipom (Philip). Đino je prilikom prvog susreta bio veoma grub prema Filipu. Drugi susret, međutim, sasvim je drukčiji, čak prijateljski. Đino žali što je bio grub, a i Filip se mijenja, nije više ljut ni na koga. Nakon posljednjeg susreta sa

5 Lionel Trilling, *E.M. Forster*, The Hogarth Press, London, 1969., str. 49.

6 *Ibid.*, str. 50.

Đinom Filip je srećan iako je pretrpio dosta fizičkog bola. "Tiho, bez histeričnih molitvi ili odbacivanja snova on se promijenio. Bio je spašen."<sup>7</sup>

### *Najduže putovanje (The Longest Journey)*

Roman *Najduže putovanje (The Longest Journey)* obiluje mnoštvom autobiografskih detalja koji se ponekad nameću kao estetski ili fantastični elementi. Tako pojava Pana i Rikijevih (Rickie) fantastičnih priča asocira na neke priče samoga Fostera. Čak i sami naslov Rikijeve posthumno objavljene zbirke *Pan Pipes (Panove gajde)* asocira na neizbjegnu sličnost sa nekim Fosterovim pričama u ovom žanru.

U Fosterovoj priči *Drugo kraljevstvo (The Other Kingdom)*, gospođa Bomont (Beaumont) pretvara se u drvo. I u Rikijevoj (Rickie) priči koju on priča Agnesi (Agnes) za vrijeme šetnje u okolini Kembridža (Cambridge), događa se isto. Ali Riki priznaje da je to samo fantazija.

To se ne može dogoditi. Na primjer, jedan glupi prosti čovjek zaručen je sa jednom divnom mladom damom. On želi da žive u gradu, ali ona jedino voli šumu. Ona ga šokira svojim postupcima, ali on je postepeno ukroćuje, i čini je skoro isto tako glupom kao što je i on. Jednog dana ona eksplodira, oko nekih glupih svadbenih poklona, i izleti kroz prozor dnevne sobe vičući: "Sloboda i Istina". Blizu kuće bila je jedna mala zelena dolina obrasla jelovom šumom, i ona bježi u nju. Već sljedećeg trena on stiže za njom. Ona je nestala... postala je Driada... pretvorila se u drvo.<sup>8</sup>

Agnesa, međutim, može biti bilo šta samo ne Drijada. I ona dolazi u tu istu čarobno lijepu dolinu, ali ne pokušava da se pretvori

7 E.M.Forster, *Where Angels Fear to Tread*, (u daljem tekstu WA), Penguin Books, Harmondsworth 1973., str., 150.

8 E.M. Forster, *The longest Journey*, (u daljem tekstu LJ), Penguin Books, Harmondsworth, 1964., str. 76-77.

u drvo, već poziva Rikija da joj se pridruži. U Rikijevoj fantastičkoj priči djevojka se pretvara u drvo da bi pobegla iz okova konvencionalnog malograđanskog društva. Agnesa, naprotiv, želi da takve okove namtne Rikiju i sve dok on na to ne pristane ona ne napušta tu začaranu dolinu. Ali i ona se mijenja, ne u drvo već u zlo. Riki već tada u njenom glasu čuje "glas đavola", ali nema snage da mu se odupre. Ona u početku podstiče Rikija da piše fantastične priče, a kasnije se čudi "kako bi Riki ili bilo ko drugi mogao živjeti govoreći da su grčki bogovi živi ili da se mlade dame mogu pretvarati u drveće". Tako se Agnesa od simbola herojske ljubavi i ispunjenja muških želja pretvara u simbol uništenja Rikijevih idea i malograđanske učmalosti.

### *Soba s pogledom (A Room With a View)*

Sam naslov romana *Soba s pogledom (A Room With a View)* nosi u sebi izvjesnu simboliku. Nju nije teško zapaziti, jer leži na površini i može se utisnuti u čitaočevo pamćenje a da ovaj nije ni svjestan toga. Na samom početku romana spominje se soba sa lijepim pogledom, koja se kasnije pretvara u simbol otvaranja pogleda prema lijepom životu. Osim tog "lijepog pogleda iz sobe", ima u romanu još mnogo pogleda. Njima se Foster vraća vrlo često i to ne bez određenog cilja. Oni najčešće imaju proročansku notu.

Ali osim "pogleda" po kojima se bitno razlikuju dva čovjeka, u životu glavne junakinje Lusi (Lucy), Foster uvodi još jedan element da bi tu razliku još jednom naglasio. Dok Sesil (Cecil) upoređuje Lusi sa Leonardovim slikama, a Džordža sa Mikelanđelovim skulpturama, dotle joj Džordž nudi jedan prirodniji, romantičniji život pun ljubavi, što ona i prihvata. Ona hoće život a ne sliku života. Ali ni sama Lusi nije sposobna sagledati realitet života sve dok je stari Emerson ne podsjeti na lijepi pogled na Firencu sa obronaka Fiesola koji je dijelila sa njegovim sinom: "Sada je sve tama. Sada izgleda kao da ljepota i strast nikada nisu postojali. Znam. Ali, sjetite se planina iznad Firence i vidika sa njih". Osim Emersona, Foster uvodi još jedan lik koji pomaže Lusi u njenom preobražaju. To je mladi kočijaš preko

kojega Foster priziva u pomoć grčku mitologiju, jer izletnike je na Fiesole vozio...

...Faeton, mladić, oličenje neodgovornosti i vatre, goneći bezobzirno konje svoga gospodara uz kameniti brijeg. Gospodin Bib (Beebe) odmah ga je prepoznao. Ni Doba Vjere ni Doba Sumnje ne bijahu na njega uticali; bio je to Faeton u Toskani koji vozi fijsaker".<sup>9</sup>

Taj isti Faeton kasnije vodi Lusi kod Džordža iako je ona tražila da je odvede kod "dobrog čovjeka", odnosno sveštenika Biba. Ali njegov ideal "dorog čovjeka" razlikuje se od Lusinog, te je on vodi pravo Džordžu u naručje uzvikujući u tom trenutku: "Hrabro!... Hrabro i puno ljubavi". Tako je ustvari ovaj mladi kočijaš bio prvi koji je ukazao Lusi na prave životne vrijednosti i radosti.

Foster se još na puno mjesta vraća mitološkim temama mada uzgredno i nemametljivo. Pa ipak svima će pasti u oči da Foster prilikom opisa onih "armija usnulih" kao razloge njihovog stradanja navodi njihove grijehe protiv Erosa i Atine, i upozorava da će ova "saveznička božanstva biti osvećena, ne nekom nebeskom intervencijom, nego običnim tokom prirode".<sup>10</sup>

### *Kraj Hauarda (Howards End)*

Ako se imaju u vidu one Fosterove riječi da fantastički elementi treba da u nama izazovu različita osjećanja kao što su strah, zbumjenost, divljenje, čuđenje, onda se može reći da je ovaj

9 E.M.Foster, *Soba sa lepim izgledom*, (u daljem tekstu *SLI*), prevela Ljubica Bauer-Protić, Rad, Beograd, 1969, str., 57. Ljubica Bauer -Protić je naslov *A Room With a View* prevela kao *Soba sa lepim izgledom*, što je, po mojoj uvjerjenju pogrešno. Jer, ne radi se tu o lijepom izgledu unutrašnjosti sobe već o lijepom pogledu koji se iz sobe može vidjeti. Unutrašnjost sobe skoro da nije ni spomenuta, ali se zato s prozora sobe vidjela panorama grada. Soba je, dakle, imala lijep "pogled" a ne "izgled".

10 *Ibid.*, str. 143.

vid romana naročito došao do izražaja u romanu *Kraj Hauarda (Howards End)*.

Prije svega u oči pada simbolika muzike, odnosno Betovenove Pete simfonije, koja je, po Fosteru, "najuzvišenija buka koja je ikada prodrla u ljudsko uho". Izvođenjem ove simfonije pisac uvodi frazu "panika i praznina" i kroz jedinstvo zvuka i riječi iznosi dilemu civiliziranog čovjeka da u ovom svijetu "gnjeva i telegrama" uskladi zahtjeve svoje duhovno i fizički podijeljene ličnosti.

...Muzika je počela sa jednim vilenjakom koji je lagahno hodao preko univerzuma, s kraja na kraj. Drugi su ga slijedili. Nisu to bila agresivna stvorenja; i to je baš bilo ono što ih je činilo strašnim u Heleninim očima. Oni su samo u prolazu odozgo primijetili da na svijetu nije bilo takvih stvari kao što su sjaj i heroizam... Helena im se nije mogla suprostaviti, jer u svakom slučaju, ona je osjećala isto, vidjela je kako se pouzdani oslonci mladosti ruše. Panika i praznina! Panika i praznina! Vilenjaci su bili u pravu.<sup>11</sup>

Ovi zloslutni vilenjaci koji na svijetu vide samo paniku i prazninu izazivaju u Heleni želju da se bori protiv takvog svijeta. Betovenova peta simfonija otkriva Helenin heroizam, njenu želju da se bori za jedan bolji i pravedniji svijet bez panike i praznine. Zato ona i pokušava da pomogne Bastu, u kojemu, uprkos svim nedaćama koje su mu se sručile na glavu, ima nečega herojskog. Tako se muzika povezuje sa životom, odnosno pokušava da bude njegov sastavni dio. I kad dođe vrijeme da se Helenino dijete upusti u vrtlog života, da okusi ljepotu, da se upusti u avanture što mu ih život nudi, i ono će kao i njegova majka u Betovenovoj muzici čuti "duhove sjaja i heroizma, mladosti, veličanstvenosti života i smrti". Biće u njemu dovoljno je one hrabrosti koja je prigušena ležala u njegovom ocu, i bar će jedan dio nje izbiti na vidjelo.

---

11 E:M:Forster, *Howards End*, ( u daljem tekstu HE) Penguin Books, 1971, str. 32-33.

Drugi simbol svakako je kuća po kojoj je roman i dobio ime. To je kuća Fosterovog djetinjstva. Naravno ne pod istim imenom, ali prepoznatljiva. Njegova rodna kuća je još postojala u vrijeme kad je on pisao ovaj roman i bila je ista onakva kako Helena opisuje Hauards End (Howards End), samo bez briješta što natkriljuje kuću i kao takav predstavlja "genius loci" ovoga djela. Okolina te kuće već je bila naseljena, jer London se nezadrživo širi. Pa ipak Hauards End nije obična kuća već je to "simbol lične slobode i nade za budućnost". Stara gospođa Vilkoks (Wilcox) obožavala je svoje imanje, i jedino se tu osjećala "kao kod kuće". U mirisu poljskog cvijeća i sa rukama punim trave osjećala se nekako sigurnije nego u Londonu, gdje se, naprotiv, osjećala izgubljenom i usamljenom. Ali ova kuća, ovo cijelo imanje, na izvjestan način predstavlja i simbol razlika između Šlegela (Schlegel) kao predstavnika intelektualne Engleske sa početka XX vijeka i Vilkoksa kao predstavnika engleske seoske aristokratije koja je snažno vezana za zemlju.

U ovom romanu nema mitoloških bića kao u ostalim Fosterovim romanima. Čini se da se on zasitio rimske i grčke mitologije kad se pita:

"Zašto Engleska nema veliku mitologiju? Naš folklor nije otisao dalje od nježnosti, a sve veće melodije o našem seoskom životu date su kroz grčke gajde. Duboka i istinska, kakva samo rođena imaginacija može biti, ovdje je potpuno zakazala. Zaustavila se na vilama i vješticama. Ona ne može oživjeti i nadahnutini ni djelić ljetnog seoskog pejsaža niti dati imena polovini tuceta zvijezda".<sup>12</sup>

U nedostatku domaće mitologije Foster je u ovom romanu pokušao stvoriti svoju vlastitu. Stvorio je mitologiju o Hauards Endu. Postoji magična misterija u ovoj kući. Ona ima svoju dušu, ona prihvata ili odbacuje. Kuća otvara vrata Margareti, ali ta ista vrata su zatvorena za Henrija Vilkoksa (Henry Wilcox). Kuća je kao stvorena za šlegelovski namještaj dok joj vilkoksovski ne

---

12 *Ibid*, str. 249.

odgovara. Pa i sami brijest ima neku magičnu moć da liječi ne samo zubobolju nego i bilo šta drugo. U tom ambijentu se čak i Helenino i Bastovo dijete, koje ustvari predstavlja sintezu šlegelovske intelektualnosti i bastovske ruralnosti, osjeća kao kod kuće. Ali Foster je to tako želio, jer on je budućnost svijeta vidio u vraćanju zemlji i nastavljanju tradicije. Po njegovom mišljenju "...samo je takav život dostojan čovjeka. Moderan čovjek se od njega odvojio na svoju štetu i postao je lutalica bez korijena, bez prošlosti, doma, porodične tradicije, predaka koji i posle smrti utiču na život potomaka".<sup>13</sup>

### *Put u Indiju (A Passage to India)*

Fosterov, po mnogima, najbolji roman *Put u Indiju (A Passage to India)* krcat je "fantastičkim" elementima u piščevom smislu te riječi. Ima tu dosta i natprirodnog, koje je najizrazitije otjelovljeno u gospodi Mur (Moore). Ona izgleda kao da je nadarena nadljudskom mudrošću, nekom čak natprirodnom mističnom moći da stvari sagleda i osjeti iako ih nije nikada ni vidjela. Tako ona nakon nezgode u kolima Navaba Bahadura (Nawab Bahadhur) "osjeća" da je nezgodu izazvao duh mada o tome niko nije govorio. Kasnije se ispostavi da je to i "stvarno" bio duh čovjeka kojega je Bahadur ranije pregazio i usmratio, i koji pokušava da mu se osveti. Adela također vjeruje u nadnaravnu moć gospode Mur, tj. vjeruje da ona može komunicirati putem telepatije. Činjenica je da gospođa Mur i nakon smrti utiče na Adelu i ostale likove, a tako i na dalji tok događaja u romanu. Njen duh kao da je uvijek prisutan i ona postaje neka vrsta božanstva "Esmis Esmoor", čime pomaže Adeli da razriješi svoju dilemu. Zanimljivo je primijetiti da je nastanak "kulta" "Esmis Esmoor" prikazan vrlo ležerno pa i ironično. Tako su naime u buci Marabarskih pećina Indusi čuli odjeke dozivanja imena gospode Mur (Misiz Mur) što predstavlja karakteristično fosterovsku protivtežu "proročanskoj"

---

13 Vida Marković, *Engleski roman XX veka*, knj. I, Naučna knjiga, Beograd, 1968., str. 65.

starni romana ali je ni po čemu ne pobija. Gospođa Mur je prisutna tokom cijele knjige, ako ne lično, a ono kao nekakav odjek njene ličnosti.

Ima, međutim, više odjeka u romanu *Put u Indiju*, ali dominantan je onaj što ječi u tami Marabarskih pećina, u Adelinoj glavi, u cijelom biću gospođe Mur i kroz zloslutno "ou-boum" ili "bou-oum" izaziva paniku i prazninu u dušama i glavama likova. Neki kritičari smatraju da je Adelin doživljaj te zloslutne jeke u pećinama mučniji i teži od Heleninog doživljaja Betovenove muzike u Hauards Endu. K. W. Gransden o tome doslovce kaže: "To je panika i praznina Betovenove Pete simfonije kako je čuje Helena Šlegel, ali ona je i više od toga, jer ona je konačna, to je Kijametski Dan: sve različitosti, sve superstrukture stvorene ljudskim umom i ponosom, svedene su na ništavilo".<sup>14</sup>

I Lajonel Triling (Lionel Trilling), kao i Gransden, vidi sličnost između gospođe Mur i Helene, ali on u poređenju ide još dalje. Njega ta negativna zbrka pećina podsjeća i na Đina iz Fosterovog prvog romana *Gdje se anđeli plaše da kroče*.

Negativna i poništavajuća zbrka pećina podsjeća nas i potpuno poriče zbrku one sobe u kojoj Karolina Abot (Caroline Abbott) zatiće Đina sa njegovim djetetom. Jer onda je ta zbrka bila izvor života i nade, i u njoj je to malo dijete raslo; Karolina je pogledala u sobu kroz garderobu recepcije, a "svjetlost u sobi bila je istovremeno blaga i jaka kao da je dolazila iz nekog uzvišenog otvora". To je, čovjek bi mogao reći, slika majčinske utrobe i obećanog života. Postoji također dijete i u zbrci Mrabarskih pećina - ali to "jadno golo stvorenje" postavljeno kao jastuče, po riječima gospođe Mur je "jadna mala beba, na boku svoje majke".<sup>15</sup>

Ima sličnosti, to je očigledno, ali ima i razlike, jer u Marabarskim pećinama nema ni tračka svjetlosti ovozemaljske koja je prisutna u Đinovoj sobi. A kad dođe posjetilac i kresne šibicu, on

14 K.W. Gransden, *E.M. Forster*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1970., str. 94.

15 Lionel Trilling, *A Passage to India*, a selection of critical essays, ed., Malcolm Bradbury, The Macmillan Press, London, 1975., str. 88.

bar za trenutak odagna taj vječiti svijet mraka i smrti u kojemu su sve stvari iste: "Zanos, pobožnost, hrabrost - oni postoje, ali su identični, a takođe i prljavština, sve postoji, ali ništa nema vrijednosti".<sup>16</sup> U tom mraku što otkriva nedokućivo tajanstvo Indije, zagonetnih tajni prirode, života i ljudskih odnosa, koji ujedno predstavlja žeđ za svjetlošću, čak i religija predstavlja "siroto malo kršćanstvo, a ona (gospođa Mur) znala je da se sve božanske riječi od 'Neka bude svjetlost' do 'Svršeno je' samo skupljaju u 'boum'"<sup>17</sup>.

Foster i u ovom romanu poseže u svijet mitologije. U sceni suđenja prisutno je mnogo svijeta, ali Adela prije svih primjećuje "najponiznjeg od svih koji su bili prisutni, jednu osobu koja nije imala službenog uticaja na suđenje: čovjeka koji je vukao veliku platnenu lepezu". On je otjelovljenje ljepote, jedna vrsta indijskog Apolona. On postoji, realan je, pa ipak nosi u sebi nešto nestvarno, fantastično, vanzemaljsko. On, zaista, kako Foster kaže, nema nikakvog uticaja na tok suđenja, ali je njegovo prisustvo od ogromnog značaja. Njegova "božanska" pojava zasjenjuje svu zbrku u Adelinoj glavi, oslobađa snagu koja je podsjeća na gospođu Mur i raspršuje mračni oblak nerealnog što joj je pomutio razum.

Kad čovjek već shvati simboliku ove figure, zajedno sa tokom mentalnog preobražaja koji se pojavljuje, postaje jasno da Adelino novo stanje uma nije i ne može biti još jedno histerično stanje: to je ustvari oporavak od histerije. Važno je ne ono što se dogodilo u pećini nego ono što se događa Adeli".<sup>18</sup>

Hinduistički festival koji dominira trećim dijelom knjige takođe doprinosi fantastičnom i proročanskom aspektu romana. Profesor Godboul (Godbole), inače centralna figura festivala, ponaša se kao klovn kad pleše, kad priziva boga, kad se poistovjećuje s njim, a to je izgleda u skladu sa Fosterovom

16 E.M.Forster, *A Passage to India*, (u daljem tekstu PI), Penguin Books, 1974., str. 147.

17 *Ibid*, str. 147-48.

18 J.B.Beer, *The Achievement of E.M.Forster*, Chato and Windus, London, 1963, str. 153.

ironičnom vizijom čovjeka. Taj ironični aspekt, međutim, nužno ne briše neke ozbiljnije konotacije te religije. Nije slučajno ni što se taj festival održava u rodnom mjestu boga Krishne, indijskog boga ljubavi. Pjesma Radhakrishna djeluje umirujuće, kao neka vrsta analgetika za mržnju, i za one koji ne pripadaju toj religiji. Tako Aziz zaboravlja Marabarske pećine i suđenje i sjeća se nečega mnogo prijatnjeg, susreta sa gospodom Mur.

Smrt starog onemoćalog vladara ima također svoju simboliku. Zatim prevrtanje čamca. Svi se valjaju u blatu i vodi (od blata smo sazdati). Kiše koje dolaze život znače. A Ronijeva (Ronny) i Adelina pisma što plivaju po prljavoj vodi na svoj način govore o harmoniji koja je uspostavljena ali u okviru iste rase i iste nacije. Ali i ostali su na izvjestan način ujedinjeni:

Hindusi i muslimani, bramani i ne-bramani prikazani su tako daleko jedni od drugih kao što su daleko Indusi od Engleza, iako se muslimani i Englezi sretaju na poplavljenoj rijeci u toku hinduističke religiozne groznice; i sve je obuhvaćeno u duhu gospođe Mur, pomiješano sa vizijom potpunog ništavila, sa rođenjem Krishne i sa uživanjem u kišama koje život znače.<sup>19</sup>

Džamija je također simbol mogućnosti uspostavljanja odnosa među ljudima. Ona simbolizira i trijumf Islam-a. Uvjerenje koje Aziz dijeli sa svojim priateljima muslimanima da će Indija uvijek biti jedna, sjedinjena u Islamu. No to uvjerenje ne traje dugo. Stvarnost je ipak nešto drukčija.

Fantazija, po Fosteru, ima i svoj literarno-stilski aspekt. Tu prije svega on svrstava parodiju koja sama po sebi razgoličuje način konvencionalnog pripovijedanja, ali tu spadaju i upotreba metafore i alegorije, igra riječi, kojima njegovi romani obiluju i koji vode nekom dubljem skrivenom značenju. No, međutim, jedno treba istaći. Foster nigdje u *Aspektima romana* ne govori o ironiji, a skoro na svakoj stranici njegovih romana možemo naći njegove ironične komentare o čovjeku, kao i o svemu što ga obuzima i okružuje.

---

19 Lionel Trilling, *op. cit.*, str. 90.

Da bi shvatio sve te "fantastične" elemente u Fosterovim romanima čitalac se mora prilagođavati, jer oni često odstupaju od realizma i imaju neko dublje simboličko značenje. Zato je za razumijevanje tih simbola potrebno poći dublje u psihu i šire u univerzum. Dublje u psihi živi podsvijest i instinkt kojima Foster daje svoje nešto; šire u univerzumu postoje velike i male stvari koje afirmiraju možda i slijepu životnu energiju pojedinog čovjeka, i isto tako slijepu i ne nužno "dobru" ustrajnost i otpornost neba i zemlje. Osa u *Putu u Indiju* i vlat trave i *Hauards Endu* simboliziraju ono što je izvan dohvata i pukog razuma i puke estetike, a to isto simboliziraju i "veliki" simboli drevnog tla Indije i Marabarskih pećina. Red koji Margareta uspostavlja među ljudima u *Hauards Endu*, uz pomoć uspomena na prvu gospodju Vilkoks, i utisak makar i privremenog i ironično osvijetljenog zajedništva koji dobijamo u hinduističkoj svečanosti u *Putu u Indiju*, ne ovise samo o svjesnom pojedincu, niti o čovjekovoj društvenoj svijesti, premda su bez njih nezamislivi. Oni su širi, djeluju na nas i poetsko-stilskim sredstvima i u tom pogledu su modernistički.

### *Zaključak*

E. M. Foster, jedan od najvećih engleskih romansijera XX vijeka, napisao je pored ostalog i jedno teorijsko djelo o romanu. Roman, po njemu, ima sedam aspekata i to: priču, ljude, zaplet, fantaziju, proročanstvo, uzorak i ritam.

Ovaj rad predstavlja pokušaj da pokaže koliko se sam Foster držao svoje teorije pišući svoje romane, iako su *Aspekti romana* objavljeni nekoliko godina nakon što je napisao svoj posljednji roman. Ovdje je obrađen samo jedan vid roman pod naslovom "Fantazija".

Murat DIZDAREVIĆ, Ph.D.

Summary

FANTASY IN FORSTER'S NOVELS

E. M. Forster, one of the greatest English novelists of the 20<sup>th</sup> century, among many other things, wrote a theoretical work about novel. According to him a novel has seven aspects and they are: story, people, plot, fantasy, prophesy, pattern and rhythm..

This paper presents an attempt to show to what extent Forster has applied his theory to his novels, although his book *Aspects of the Novel* was published a few years later than his last novel. Only "fantasy" as an aspect of the novel is shown here.



بسم الله الرحمن الرحيم

تراثِكَبْ نحويَةُ  
الجمل العربية و معانيها و اعرابها

Sana'a Abdulfettah EL-ADLY - VEJZAGIĆ

المعروف أن أية لغة في العالم عبارة عن كلمات ومن تلك الكلمات تكون الجمل، والغرض من الجملة توصيل معنى معين أو معلومة إلى السامع أو القاريء، وكذلك في اللغة العربية الجملة تكون من كلمات بطريقة خاصة لتوصيل المعنى المراد إلى السامع أو القاريء ، فالجملة العربية تؤدي وظيفة وفق نظام في ترتيب عناصرها ، و إن تغير المعنى تغير ترتيب العناصر فكان تأخير المقدم و تقديم المؤخر مثل وجوب تقديم الخبر وتأخير المبدأ وأيضا وجوب تقديم المفعول على الفاعل ، فعناصر الجملة العربية تقدم وتتأخر وفق المعنى الذي يريد المتكلم أو الكاتب توصيله إلى المتلقى . كما أن لترتيب الكلمات في الجملة دوراً كبيراً في فهم الجملة ومعرفة الفاعل من المفعول، مثلاً كما هو في حالة اختفاء الحركات "الفتحة والضمة" وهو ما يسمى بالرتبة مثل كلمات ( عيسى وموسي و أخي وأبي ) .

وهذه تراكيب نحوية للجمل العربية وإعراب تلك الجمل تبعاً لمعناها لأنه ان صحَّ المعنى صحَّ الإعراب. و تكون الكلمة في اللغة العربية من ثلاثة حروف أو أكثر ، أما اذا قلت عن ذلك فهي لا تعتبر كلمة بل حرفاً مثل حروف الجر "من ، على ، في ، الى ...."

والجملة العربية لها ركناً أساسياً هما: الجملة الاسمية والجملة الفعلية.

الاسمية ، وهي سميت بهذا الاسم لأنها تبدأ باسم ويسمى المبتدأ ، وهو الشيء المهم في الجملة الاسمية ، كما يسمى "المتحدث عنه" فإذا قلنا (عليٌ مجتهدٌ) "فعليٌ" هنا هو المبتدأ أي بدأنا به الجملة ونريد أن نتحدث عنه ، والشيء الذي سنقوله عن هذا المبتدأ بسمي "خبراً". اذن فالخبر هو كل ما نريد أن نخبر به عن المبتدأ.

والاسم شيء يدل على معنى غير مقترب بالزمن أي لا زمن له ؛ غير الفعل الذي يدل دائماً على معنى مقترب بالزمن (ماض أو مضارع أو مستقبل) كما أن الاسم فيه الشّبات والاستمرار وعدم التّغير.

وما هو معروف عند العرب أو في التّحو العربي أن المبتدأ لا يكون نكرة بل معرفة ؛ فمثلاً (محمد) اسم علم معرفة ، و (الكتاب) اسم معرف بـأـل فأصبح معرفة ، لذا لا يصح أن نقول: "كتابٌ على المنصة" بل نقول "على المنصة كتابٌ" أو أن نقول "الكتابُ على المنصة" .

والجملة الاسمية التي تكون من مبتدأ وخبر ، الخبر فيها يتغير فيكون:

إسماً فقط مثل: طارق مهندسٌ أو

جملة اسمية مثل: الفتاة شعرُها طويلاً أو

جملة فعلية مثل: محمدٌ يذاكرُ دروسه .

إذا كان الركناً الأساسيان في اللغة العربية هما الجملة الاسمية والفعلية ، اذن متى نبدأ الجملة باسم ومتى نبدأها بفعل ؟ أي متى نقول: البيتُ سُرقَ أو سُرقَ البيتُ ، أو محمدٌ يجتهدُ أو يجتهدُ محمدٌ

القاعدة: العرب يبدأون كلامهم دائمًا (بالأهم)

ففي المثل الاول هل البيت هو المهم أم السرقة ؟ وفي المثل الثاني هل محمد هو المهم أم الاجتهد؟ فعندما يدخل الشخص بيته ويجده خاليًا من كل شيء فسيكون البيت وما فيه من أشياء هو المهم فيقول: البيت سُرِقَ ويقدم البيت على السرقة . أما اذا كان البيت قد سرقت منه أشياء قليلة والبيت ليس خاويًا ، في هذه الحالة ليس البيت مُهماً فيقول: سُرِقَ البيتُ و يُؤخِّرُ البيت.

وفي المثال الثاني اذا كان مُحَمَّداً هو المهم ويراد التحدث عنه فيقال: مُحَمَّدٌ يجتهدُ  
اما اذا كان الاجتهد هو المهم ويراد التحدث عنه فيقال : يجتهدُ مُحَمَّدٌ  
ومن الطريف ما حدث لاحدي المثلاط المصريات عندما سُرقت مجوهراتها  
عالية القيمة والثمن، حوالي مليون جنيه مصرى أنها قالت "سُرقتْ مجوهراتي" ولم تقل  
"مجوهراتي سُرقتْ" لأن قيمة المجوهرات العالية بالنسبة لها شيء بسيط بسبب ثرائها  
الفاхش. أما اذا وُجِّهَ السؤال إلى فتاة فقيرة لماذا هي حزينة هكذا؟ ففأها سترد على  
الفور قائمة "خاتمي سُرِقَ" لأن الخاتم بالنسبة لها ذو قيمة كبيرة ب رغم تفاهة ثمنه .  
وحتى ترتيب الأهمية نلاحظه واضحًا في آيات القرآن الكريم ويعطي المفسرون له  
أهمية خاصة أثناء تفسيرهم للقرآن الكريم مثل قوله تعالى ( المال والبیون زينة الحياة الدنيا ) فهناأتي اسم  
المال قبل البین لأن أهمية المال عند كل انسان سواء أكان عنده البنون أم لا .

اذن ... عند العرب الكلام يبدأ "بالأهم" . كما أن "المعلوم" عند العرب ( لا  
يُذْكُر ) مثلا اذا سأله أحدُهم الآخرَ كيف حالك؟ فانه سيرد بقوله "بِخَيْرٍ" لأن "أنا" هنا  
معلومة ولذلك حُذفت، فلا يُقال "أَنَا بِخَيْرٍ" ، أما الخير وهو الشيء المجهول فيُذْكُر ويُقال  
"بِخَيْرٍ" وأيضا إذا سأله أحدُهم صديقه "أَتَنْزَرُ جُهْنَمًا وَإِنْ كَانَ قَبِيْحًا؟" فيرد قائلًا "وَإِنْ"  
فقط أو يقول "وَلَوْ" لأن باقي الجملة "كانت قبيحة" معروفة ومفهوم ولذلك حُذف

واكفي بكلمة "إن" أو "أو" فالمعلوم عند العرب لا يذكر. وبالتالي نستطيع حذف أداة او كلمة او جملة او حتى عدة جمل.

### الاعراب تبعاً للمعنى

جملة "كان محمود مجتهداً" ، نجد أن "كان" لها معنيان:

(أ) في الماضي ، بمعنى حدث وانتهي ولا يوجد الآن في الحاضر ولا في المستقبل ، مثل "كان مطر بالامس" فكان هنا معناها حدث أو نزل أو سقط ، وهي هنا  فعل قائم ، أي يتم المعنى بالمفهوم الذي بعدها وتسمى قامة .

(ب) تفيد الاستمرار مثل "كان الله غفوراً رحيمًا" فكان هنا تفيد معنى "استمر" وتسمي كان الناتحة أو الناقصة ، فالفعل في الشكل هو "ماض" لكنه في المعنى يفيد "الاستمرار" . اذن في جملة كان محمود مجتهداً حيث "كان" هنا فعل يفيد الماضي ويلزمها فاعل وهو "محمود" فمجتهاها هنا تكون "حالاً" فالمهم هنا هو معرفة المعنى ، فان كان في الماضي فان اعراب "مجتهاها" يتغير تبعاً للمعنى المراد . اما في كان الله غفوراً رحيمًا ، فان "كان" هنا تفيد الاستمرار ويلزمها "اسم وخبر" واسم الجملة هنا "الله" هو اسم كان ، و "غفوراً رحيمًا" خبر كان .

والفرق في المعنى بين جملتي "أحمد مجتهد" و "كان أحمد مجتهداً" بأن الاجتهاد في الجملة الاولى يفيد الاستمرار في الماضي والحاضر فقط ، اما في الجملة الثانية فان "كان الناتحة" تفيد الاستمرار في الماضي والحاضر والمستقبل . اذن ، اذا كانت كان واخواتها تفيد الاستمرار فيكون لها اسم وخبر ، اما اذا كانت "كان" تفيد الماضي فيكون لها في تلك الحالة فاعل وحال .

القاعدة: "كان" تأتي:

1- فعلا تاما ، يعني حدث أو حصل ، وذلك اذا خلص الزمن للماضي بقرينة من القرائن مثل ( أمس - البارحة - آنذاك .. ) أخ

2- فلا ناقصا يرفع المبتدأ وينصب الخبر ، ويفيد انتقال الزمن من الماضي الى المستقبل ، نحو: كان المطر منهما . وقد تفيد مع القريبة الاتصال الدائم نحو قوله تعالى ( وكان الله علیمًا حکیما ) ، أو تفيد معنى "صار" نحو قوله تعالى ( فكان من المقربين ) . وكما تعمل "كان" ماضيا مثل قوله تعالى " وكان الله قویاً عزیزاً " تعمل أيضاً مضارعا نحو المثال أعلاه و نحو قوله تعالى " ولم أکُ بعیاً " .

3- أمرا مثل قوله تعالى " قُلْ كُوئُوا حِجَّارَةً " .

4- مصدرا مثل قول الشاعر: بِذَلِيلٍ وَحَلْمٍ ساد في قومه الفتى وَكَوْنُكَ إِيَاهُ عليك يسیر (كونك) مبتدأ مرفوع بالضمة الظاهرة ، والكاف ضمير متصل مبني في محل جر مضارف اليه ، وهو اسم المصدر (كون) .

5- اسم الفاعل كتقول الشاعر:

وَمَا كُلَّ مَنْ يُبَدِّي الْبَشَاشَةَ كَانَنَا أَخَاكَ اذَا لَمْ كَلَّفْهُ لَكَ مُنْجَداً .

#### التأكيد

التأكيد عند العرب درجات ، أقلها ان تقول "لَمْ مُحَمَّدٌ مجتهدٌ" فاللام هنا "لام المبتدأ" وتفيد التأكيد . ونقول أيضاً "إِنْ مُحَمَّدٌ مجتهدٌ" فإن هنا تهيد التأكيد وتأتي لتأكيد الكلام . أما التأكيد الأكبر فهو أن تقول "إِنْ مُحَمَّدٌ لَمُجتهدٌ" ، ففي هذه الجملة تأكيدان هما "إن" واللام هنا تسمى "اللام المزحلقة" فبسبب وجود "إن" في الجملة تزحلقت اللام من محمد وأدت مع الخبر "مجتهد" ولذا يقال "إِنْ مُحَمَّدٌ لَمُجتهدٌ" .

أما نهاية التأكيد في اللغة العربية فهو "القسم" فيقال "وَاللهِ إِنْ مُحَمَّدٌ لَمُجتهدٌ" . اذن متى يقال "إِنما" "محمد مجتهد"؟ قبل ان نجيب على السؤال يجب أن نعرف معنى "إنما". كلمة "إنما" مكونة من جزعين ، "إن" للتأكيد و "ما" التي تسمى "ما الكافية او إنما" .

"العزلة" وهي هنا أيضا فاصلة و كافة التأكيد ، "فاغا" هنا أداة حصر و قصر، "فان" تؤكد الاجتهد لـ محمدٍ و "ما" تحصر الاجتهد في محمدٍ. اذن... اغا هنا هي أداة قصر وحصر .

نعود مرة ثانية الى الجمل الاتية التي وان كانت في الظاهر متشابهة الا انها في الحقيقة تختلف في المعنى :

- (أ) على مجتهد
- (ب) على يجتهد
- (ج) يجتهد على
- (د) كان على مجتهداً
- (ه) إن علياً مجتهد
- (و) إنما على مجتهد

في الجملة الاولى الاجتهد موجود فعلا عند علي ، أما الاجتهد في الجملة الثانية فهو غير موجود بل إن عليا يحاول الاجتهد ومن الممكن أن ينجح أو لا ينجح ، والاجتهد في الجملة الثالثة موجود وعلى درجة أعلى من الجملة الاولى ، أما في الجملة الرابعة فهناك معنيان ، اذا كان في الماضي فالاجتهد لم يعد له وجود في الحاضر ولا في المستقبل ، واذا كان بمعنى الاستمرار فالاجتهد موجود في الازمنة الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل وفي الجملة الخامسة الاجتهد موجود ويؤكد علي وجوده بالادلة "إن" وفي السادسة يحصر ويقتصر الاجتهد في علي لا في غيره.

ثانيا ... الجملة الفعلية واركانها وسميت بهذا الاسم لابتداء الجملة بفعل .  
واركانها كالتالي:

1 - فعل وفاعل فقط ، والفعل في تلك الجمل يسمى لازما ، أي يلزمته فاعل فقط مثل : سافر محمد و نام الطفل و لعبت البنت

## 2 - فعل وفاعل ومحض الفعل

به مثل: ذاكر التلميذ الدرس و ضرب الولد أخاه و شاهد سمير الفيلم

## 3 - فعل وفاعل ومحض الفعل به اول وثان او اول وثان وثالث

مثل: ظن الطالب السفر قريبا و علم الاستاذ التلميذ الدرس . فالسفر والتلميذ مفعولان أولان ، و قريبا والدرس مفعولان ثانيان

وفي المثلين التاليين

وأعلم الاستاذ الطلاب السفر قريبا و أنها الآباء أولاده الخبر حاليا

نجد ان :

الطلاب وأولاده مفعولان أولان ، والسفر والخبر مفعولان ثانيان ، وقريبا وحاليا مفعولان ثالثان والأفعال التي لها مفاعيل ثلاثة هي أعلم و علم و أنها و تباً و آخر و خبر .

## 4 - فعل ونائب فاعل

وذلك في حالة عدم معرفة الفاعل أو غيابه فلا يكون هناك فاعلا ولا مفعولا بل يكون هناك فقط "نائب الفاعل" أي اذا غاب الفاعل جاء

نائبه مثل:

أكلت التفاحه و سرق البيت و ضرب الولد

فالتفاحه و البيت و الولد كلها "نائب فاعل"

يمكن تحويل الفعل اللازم الي فعل متعدد ، مثلا "فرح محمد بالخبر" فرح هنا فعل

لازم نجعله متعدد بـأن نقول "فرح محمد أحمد بالخبر"

### أنواع المفاعيل

1 - مفعول به

2 - مفعول مطلق

3 - مفعول لأجله

4 - مفعول فيه

## ٥ - مفعول معه

**١ - المفعول به:** وهو ما يقع عليه فعل الفاعل ، مثل "بَنِي عَادُ الْبَيْتَ" فالبيت هنا مفعول به حيث وقع عليه فعل البناء ، و " كَسَرَ الْوَلْدُ الزُّجَاجَ " فالزجاج هنا مفعول به حيث وقع عليه فعل الكسر .

**٢ - المفعول المطلق :** وهو يأتي لتأكيد الفعل لكثرته ، وهو مصدر الفعل ويكون منصوبا مثل "جَرِيَ الشَّابُ جَرِيًّا" و "مَشَى الرَّجُلُ مُشَيًّا" و "يَجْبَونَ الْمَالَ حَبًّا جَمًّا". والمفعول المطلق مهم جدا في اللغة العربية لتأكيد و للغرابة و للندرة و للشك و للخصوصية . اما اذا كان المفعول من معنى الفعل مثل "جَلَسْتُ قُعُودًا" فقعدوا هنا نائب عن المفعول المطلق . وكذلك اذا بينت العدد فهي أيضا نائب عن المفعول مثل "ضَرَبَتُه ضَرَبَتَيْنِ او ضَرَبَتُه كَفَّا او سَوْطًا .

**٣ - المفعول لأجله :** وهو ما يكون سببا لوقوع الفعل ، وهو الإجابة عن "لماذا" ، ويكون منصوبا مثل: قام الطالب احتراما و جئت الي مصر لأنني أتعلم اللغة العربية او جئت الي مصر تعلم اللغة العربية او جئت الي مصر سياحة . فالذى يبين سبب الفعل هو مفعول لأجله لأنه إجابة عن "لماذا" .

**٤ - المفعول فيه:** وهو ظرف الزمان والمكان، مثل "نَامَ الْطَّفْلُ مَسَاءً" و "إِنْتَقَيْتُ عَلَيَا ظَهِيرًا" فكلمة "مساء و ظهر" تعرّب ظرف زمان أو مفعول فيه لأنه بإمكاننا أن نقول "في المساء أو في الظهر" و ( صباحاً و ظهراً و عصراً و مساءً ) نسميها ظروف متصرفة لأنها بالإمكان القول ( هذا صباح جيل ) فصبح في هذه الجملة تعرّب "خبرًا" للمبتدأ "هذا" .

الفرق بين كلمة "يوم" في الأمثلة التالية:

- ١- يخافون يوماً
- ٢- يخافون من يوم القيمة
- ٣- يخافون في يوم القيمة....

في المثال (١) يوم هي مفعول به ، وكذلك "من يوم" في المثال (٢) هي أيضاً مفعول به لأنها بمعنى يحافون يوم القيمة ، أما "في يوم" في المثال (٣) فهي ظرف لأن "يوم" مرتبطة بحرف الجر "في" . اما الكلمات "برهةً ولحظةً" فهي ظروف غير متصرفه . و الكلمة ( عند ، بين ، قبل ، بعد ) هي ظروف زمان ومكان في نفس الوقت ، أى حسب الكلمة التي تأتي بعدها ، مثلاً "انتظرني عند الصباح" و "انتظرني عند الباب" نجد أن "عند" في المثال الاول "ظرف زمان" لأن كلمة "الصباح" جاءت بعدها وهي ظرف زمان ، اما في المثال الثاني فهي ظرف مكان . وكذلك كلمة "بين" في المثالين التاليين : "قابلته بين الظهر والعصر" و "قابلته بين الجامعة والمركز" نجد أن "بين" في المثال الاول ظرف زمان ، وفي المثال الثاني ظرف مكان ، وكذلك إذا قلت ( قبل الجامعة أو بعد الجامعة ) فان "قبل" و "بعد" هنا ظرف مكان .

وأهم ظروف المكان هي الظروف التي تسمى بالجهات الست وهي ( فوق - تحت و أمام - خلف و يمين - يسار ) .

٥ - المفعول معه: مثل جاء سالم والكلب أو سرت والنيل فحرف "الواو" الذي جاء قبل الكلب والنيل ليست لها عالمة العطف ولذلك تسمى "واو المعية" وأصبحت علاقة معية وليس علاقة عطف ، والكلب والنيل هنا مفعول معه منصوب بالفتحة .

اما "واو العطف" فهي كالآتي: رأى عليّ محمدًا و سيرًا و محمودًا... فالواو هنا "واو العطف" وسيراً معطوفة على محمد ، و "واو العطف" هي للمساواة بين ما قبلها وما بعدها في "الضبط والنكرة والمعرفة" والواو هنا ( للجمع ) أو ( مطلق الجمع )، وليس للترتيب ، وان أردنا الترتيب فيجب استخدام "الفاء" و "ثم" . الفاء للترتيب والسرعة و ثم للترتيب والتراخي .

الصفة

الصفة هي الاجابة عن السؤال (من) لأننا اذا قلنا "محمد مسافر" وسألتني من هو محمد فسيكون الرد "محمد الطويل النحيل الاسمر ..." وبذلك تكون الجملة "محمد الطويل النحيل الاسمر مسافر" فالطويل والنحيل و... و .. كلها صفات وكلها اجابة عن السؤال (من) والصفة والموصوف "الذي هو محمد" في مثلكنا هذا دائما يكون بينهما تطابق ولا يختلفان (تطابق في التذكير والتأنيث والمعروفة والتكررة وفي العدد اذا كان مفردا او مثنا او جمعا).

اما الاجابة عن السؤال ماذَا أو ماله تكون خبرا . لأننا اذا قلنا "محمد" فقط فسيسأل ماله؟ فنقول : مسافر اي "محمد مسافر" ومسافر هنا خبر المبدأ محمد .

تقديم المفعول به على الفاعل

عادة ما نقول "كتبَ محمدَ الدرسَ" الفعل كتب اولا ثم الفاعل محمد، وفي النهاية يأتي المفعول به وهو هنا الدرس، ويكون الترتيب الفعل ثم الفاعل ثم المفعول به .

اذن متى يأتي المفعول قبل الفاعل ؟ يأتي المفعول قبل الفاعل في الحالات التالية:

1 - الاحساس بأهمية المفعول به على الفاعل مثل "كتبَ الدرسَ محمد"  
 فالدرس هنا مفعول به مقدم للحساس بأهمية الدرس ، ومحمد فاعل مؤخر . وكذلك في المثال "قطعَ الثوبَ المسمار" جاء المفعول به مقدما لأهمية الثوب ، أما اذا قلنا "الثوب قطعه المسمار" فهنا جاء "الثوب" في البداية للأهمية الشديدة لقطعه ، كما قلنا سابقا بأن العرب يبداؤن كلامهم دائما بالأهم ويندمون الأهم سواء أكان فاعلا أو مفعولا .

2 - لاحترام المفعول على الفاعل كما في الآية "إِنَّمَا يُخْتَسِي اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" فاسم الجلالـة كـمفعول جاء قبل الفاعـل لاحترامـه كـمصدر للعلم ، كما جاءـت الكلـمة "من عـبادـه" بين اسـم الجـلالـة والـعلمـاء لاـدرـاك المسـافـة بـين عـلـم اللـه وـعلـم الـعلمـاء .  
ملحوظـة: لاحـترام اسـم الجـلالـة "الـله" لا يـقال مـفعـول بـه بل يـقال "مـفعـول عـلـيـه" الـتعـظـيم" .

3 - اذا كان المفعول ضمير نصب متصل والفاعل اسمـا ظـاهـرا مثل "هـذـاك اللـه".

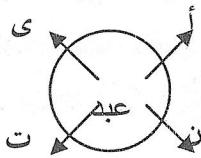
4 - اذا كان مقصورا مثل "ما كـتبـ المـقالـة إـلا خـالـد".

5 - اذا كان بالـفاعـل ضـمير يـعودـ عـلـيـ المـفعـول نـحـو "أـخـذـ الكـتابـ صـاحـبـه".

لكـن متـى يـأتـي المـفعـول بـه فـي الـبـداـيـة ثـم الفـاعـل ثـم الفـعل فـي النـهاـيـة ؟ وـهـذا ما نـراه وـاضـحا فـي سـورـة الفـاتـحة "... إـيـاـك نـعـبـدـ وـإـيـاـك نـسـتـعـينـ" وـهـذا الـاسـلـوب يـسمـي "اسـلـوب قـصـرـ أي فـقـطـ" أـي قـصـرـ العـبـادـة فـقـطـ لـه سـبـحـانـه وـتـعـالـي وـقـصـرـ الـاستـعـانـة بـه وـحـدهـ . وـلـأنـه اذا تـأـخـرـ المـفعـول صـحـ العـطـف عـلـيـه يـعـني انه اذا قـلـنا "نـعـبـدـكـ" فـي الـمـكان اـضـافـةـ وـالـشـمـسـ وـالـقـمـرـ وـ.. ( معـاذ اللـه ) فـتـكـونـ "نـعـبـدـكـ وـالـشـمـسـ وـالـقـمـرـ وـ.." كـمـا فـي حـالـةـ "أـكـلتـ خـبـزاـ وـسـمـكـاـ وـ.." لـذـلـكـ أـهـلـ الـإـيمـانـ دـائـماـ يـقـولـونـ "إـيـاـكـ نـعـبـدـ وـإـيـاـكـ نـسـتـعـينـ" وـفي "نـعـبـدـكـ" الـكـافـ ضـميرـ متـصلـ ، اـما "إـيـاـكـ نـعـبـدـ" فـاـيـاـكـ ضـميرـ منـفصـلـ . جـملـةـ "الـلـهـ أـسـأـلـ" اللـهـ هـنـا لا تـكـونـ مـبـتـداـ بلـ هيـ مـفعـولـ عـلـيـ التـعـظـيمـ لـأـنـ الفـعلـ "أـسـأـلـ" فـعلـ متـعدـى أـيـ يـلـزـمـهـ مـفعـولـ ، وـلـفـظـ الـجـلالـةـ هـنـا مـفعـولـ مـقـدمـ .

### الفـاعـلـ المـسـتـيرـ وـجـوبـاـ وـالـمـسـتـيرـ جـواـزاـ وـالـفـرقـ بـيـنـهـما

لـتـوضـيـحـ ذـلـكـ خـذـ مـثـلاـ الفـعلـ ( عـبـدـ ) وـضـعـهـ فـي دـائـرـةـ كـمـاـ هوـ مـوضـحـ بـالـرسـمـ ، وـضـعـهـ فـي دـائـرـةـ حـرـوفـ الـمـضـارـعـةـ ( أـ نـيـتـ "أـنـ إـتـ" ) وـقـسـمـ الدـائـرـةـ قـسـمـيـنـ



فسيكون هناك على اليمين "أَعْبُدُ وَنَعْبُدُ" وعلى اليسار "يَعْبُدُ وَتَعْبُدُ". والعرب يقولون "أَعْبُدُ اللهُ وَنَعْبُدُ اللهُ" ولا يقولون "أَنَا أَعْبُدُ اللهُ أَوْ تَحْنُّ نَعْبُدُ اللهُ وَبِنَا" (أنا ونحن) الفاعل هنا لا يأتي ظاهرا بل يكون مخفيا أي مستترا وجوبا، يعني ان الفاعل لا يأتي وجوبا بل يكون ضميرا مستترا تقديره "أنا أو نحن".

اما في المثال "محمدٌ يَعْبُدُ اللهُ" أو "ساميةٌ تَعْبُدُ اللهُ" فالفاعل هنا لا يظهر جوازا حيث يظهر في البداية كمبتدأ، ولذا نقول في تلك الحالات : الفاعل مستتر جوازا تقديره هو أو هي. وبذا يكون الفاعل على يمين الدائرة مستترا وجوبا وعلى يسارها مستترا جوازا .

### الحال

جملة "جَلَسَ الطَّالِبُ" هي جملة مفيدة من فعل وفاعل ، ولكن جملة "جَلَسَ الطَّالِبُ مُسْتَرِيًّا" نجد ان "مستريحا" هنا حال وليس مفعولا به لأنها توضح حال او هيئة الطالب في جلوسه ، والحال هنا منصوب بالفتحة . كما أن الحال هو في الحقيقة الاجابة عن "كيف" أي كيف جلس؟ فنقول : جلس مستريحا أو جلس مبتسما وهكذا أو نقول "وهو مستريح" . وجملة "وهو مُسْتَرِيًّا" جملة اسمية حال والتاءو تسمى واو الحال . أو نقول "يُسْتَرِيَّ" فيكون الحال جملة فعلية . أو نقول "جلسَ فِي الْمَاضِيَّةِ"

وتكون "في المخاضرة" هنا حال أيضاً لكنها من جار ومحور "شبه جملة" ، أي الحال هنا شبه جملة . والحال يأتي بعد اتمام الجملة أي بعد وجود أركانها الرئيسية

### القرينة

بسمي العرب "الفتحة والضمة" باسم القرينة أي العالمة "علامة الاعراب" أما القرينة الفعل أو المعنى فهو فهم الشيء ، بمعنى أنه واضح من الجملة من الفاعل ومن المفعول به لوجود قرينة الاعراب من الفتح والضم، إذن كيف تفهم الجملة اذا كانت تلك القرينة غير واضحة كما في الجمل الآتية:

1 - ضرب عيسى موسى و 2 - ضرب أي أخي

ففي المثال الاول والثاني لا توجد ضمة على الفاعل "عيسى و أي" ولا توجد فتحة على المفعول به "موسى" في المثال الأول و "أخي" في المثال الثاني . في مثل تلك الحالات تأتي قرينة الترتيب أو الرتبة ؛ أي أن الفاعل هو الذي يأتي أولا ثم المفعول به وبذل يكون "عيسى" في المثال الأول و "أبي" في المثال الثاني هما الفاعل وموسى وأخي هما المفعول به .

والقرينة اذا اختلفت اختلاف المعنى ، فليست سرقة بالفتحة علي السين مثل سرقة بالضمة عليها ، ففي الاولى يُعرف الفاعل "أي السارق" أما في الثانية لا يعرف الفاعل أي لا يعرف السارق .

### الاعراب تبعاً للمعنى

مثلاً جملة ... فَارْتَدَ بَصِيرًا  
ارتدى هنا لها معنيان :

الاول يعني رجع والآخر يعني صار . فان كان المراد : معنى رجع بصيرا ، فان بصيرا هنا حال ، أما اذا كان المراد: صار بصيرا فان بصيرا هنا خبر لارتد التي هي يعني صار . لأنه إن صح المعنى صح الاعراب ، وإن كان هناك أكثر من معنى يكون هناك أكثر من اعراب .

وكما هو في حالة الفعل كما في قوله تعالى "وَأَغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي" أو "اللَّهُمَّ أَعْطِنِي الصَّحَّةَ وَالْعَافِيَةَ" نجد أن مثل تلك الافعال لا تُعرب ( فعل دعاء و رجاء ) .  
المعقول أو الأدب أن يأمر العبد ربّه سبحانه و تعالى ، بل تُعرب ( فعل دعاء و رجاء ) .  
أما بالنسبة لفعل الامر من "سَأَلَ" فهناك ( سَلْ و اسْأَلْ ) ، "سَلْ" تأتي في بداية الجملة نحو "سَلْ مُحَمَّداً عن الخبر" ، أما "إسْأَلْ" فاتها تأتي بعد حروف العطف مثل " جاءَ مُحَمَّدٌ فاسْأَلْهُ عَنِ الْخَبَرِ" أو "عندما تَرَى مُحَمَّداً تَكَلَّمْ مَعَهُ ثُمَّ اسْأَلْهُ عَمَّا حَدَثَ" .

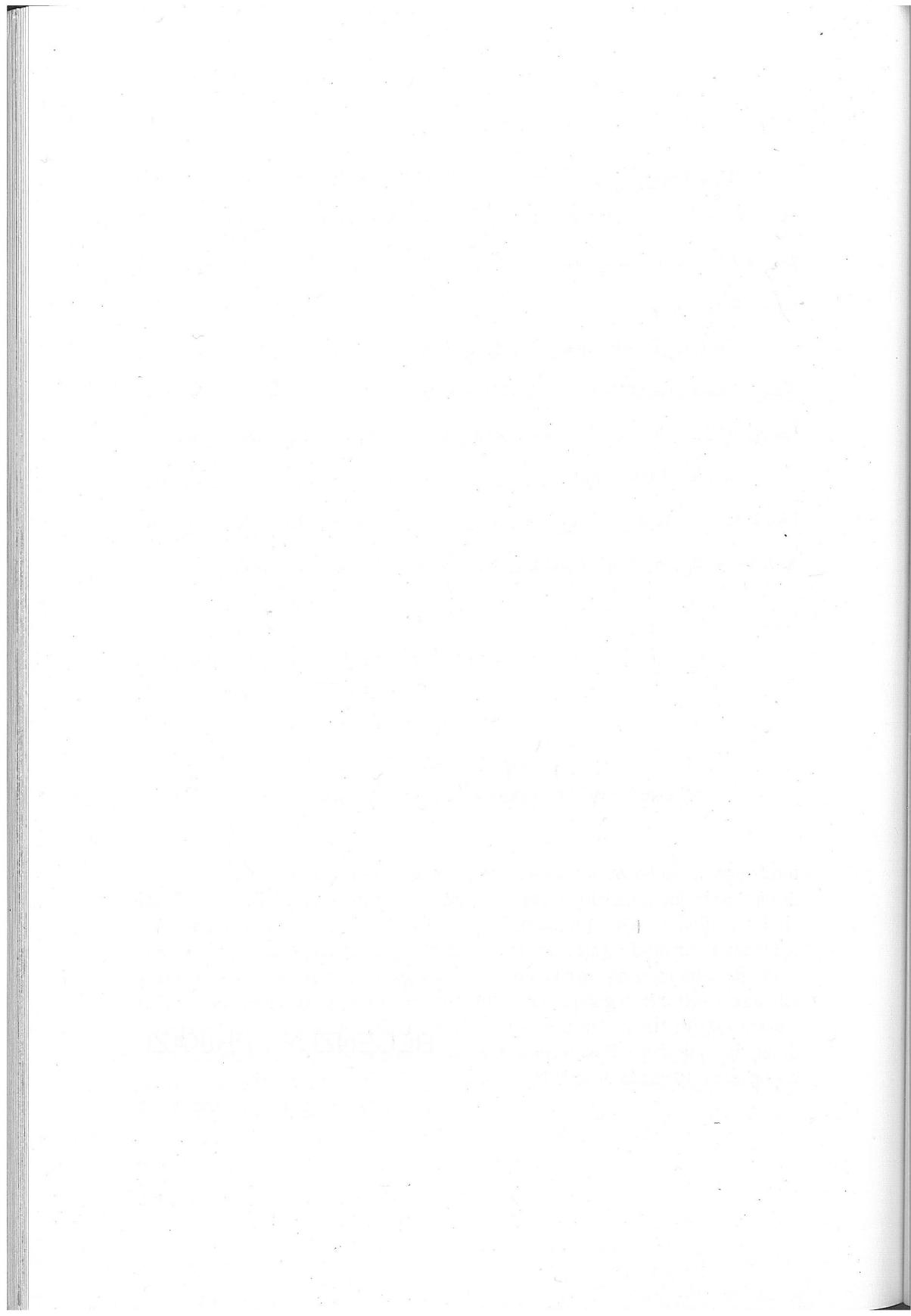
Sena' Abdulfettah AL-ADLI - VEJZAGIĆ

*Rezime*

SINTAKSIČKE STRUKTURE  
(Arapska rečenica, njena značenja i promjene)

U ovome radu govori se o specifičnostima rečenice u arapskom jeziku, njenoj kompoziciji i značenju, koja, s obzirom na broj njenih sastavnih dijelova, može biti prosta i proširena, a prema funkciji: uzvična (rečenice osjećanja, želje, zabrane i poticanja), izjavna (imenska, glagolska sa dodacima, glagolska sa imenskim predikatom) niječna, upitna i rečenica izuzimanja. Autor polazi od općega pravila da arapska rečenica počinje sa onim što je najvažnije i da u njoj nema mjesta onome što je samo po sebi već poznato. Kroz brojne različite primjere arapskih rečenica pokazano je mnoštvo varijacija u njihovome značenju zavisno od promjena u njihovoj strukturi.

## **RECENZIJE I PRIKAZI**



## MULTEKA NA BOSANSKOM JEZIKU

Ibrahim el-Halebi, *Multeqa'l-ebhur (Stjecište mora)*, I,  
Fakultet islamskih nauka, s arapskog preveli O. Nakičević,  
E. Ljevaković i Dž. Latić, Sarajevo, 2002, 357 str

Fakultet islamskih nauka je prošle godine kao izdavač, objavivši prijevod djela *Muletaka l-ebhur*, načinio ogroman iskorak u pokušaju popunjavanja praznine u pogledu prijevoda klasičnih fikhskih djela. *Muletaka l-ebhur* je sasvim sigurno jedno od najpoznatijih djela na arapskom jeziku među Bošnjacima od njenog pojavljivanja pa do danas. U narodu je i danas ovo djelo poznato pod imenima *Multeka* i *Halebjija*, što predstavlja među ulemom popularne skraćenice koje se vezuju ili za riječ iz naslova djela ili za ime autora.

Pisac je Burhanuddin Ibrahim b. Muhamed b. Ibrahim el-Halebi. Rođen je u Halepu gdje stiče osnovno obrazovanje, a zatim prelazi na studije u Kairo gdje mu je jedan od učitelja bio i čuveni Dželaluddin es-Sujuti. Ibrahim Halebi se potom nastanjuje u Istanbulu gdje je u narednih četrdeset godine radio i djelovao kao imam i hatib džamije sultana Mehmeda II Fatiha i profesor

učenja Kur'ana na medresi Daru'l-kurra'. Bio je duboko verziran u arapskom jeziku, tefsiru, kiraetu i hadisu, a posebno u fikhu. Život mu je posvećen učenju, podučavanju i pisanju. Umro je 956/1549.

Pisac je više knjiga od kojih je svakako najpoznatija *Multeka*. Rad na *Multeki* Ibrahim Halebi je završio 923/1517. i gotovo da je doživjela trenutni uspjeh. Odmah je uvedena kao udžbenik u medresama. Štaviše, u stepenovanju medresa *Multekom* je određivan početni nivo ili niža medresa te je bilo dovoljno kazati da se radi po *Multeki* i da se zna koji je nivo medrese. Potražnja za ovim djelom je rezultirala mnogobrojnim prijepisima, komentarima ali i prijevodima. Tako je Muhamed Mevkufati oko 1050/1640. preveo *Multeku* na turski i na istom jeziku je prokomentarisao, a već davne 1882. u Marseju je objavljen djelomičan prijevod *Multeku* na francuski jezik.

*Multeka* je poznati hanefijski pravni zbornik pisan sa ciljem da bude

udžbenik u medresi. Sam autor kaže da je ovo djelo napisao na traženje svog studenta kojim bi kompiliralo građu iz poznatih djela hanefijskih pravnika i tako studentima olakšao učenje. Riječ je o djelima:

*El-Kuduri*, sažetak o fikhu što ga je napisao Ahmed b. Muhammed b. Džafer b. Hamedan el-Bagdadi zvani Kuduri (362-428/1039.);

*El-Muhtar*, čiji je pisac Ebu'l-Fadl Medžuddin Abdullah b. Muhammed b. Mevdud El-Musili (595-683/1284.);

*El-Kenz* ili *Kenzu'd-dekaik* od šejha Hafizuddינה Ebu Berekata Abdulla b. Ahmeda b. Mahmuda en-Nesefija (u. 10/1310.),

*El-Vikaje* što ga je napisao Mahmud b. Ahmed b. Ubejdullah b. Ibrahim Tadžuš-šeria Mahbubi (u. 781.)

Kako sam Ibrahim Halebi navodi, svoje je djelo naslovio kao *Multeka'l-ebhur* (Stjeciše mora), jer je uspio da ova velika četiri kitaba, koja on metaforički naziva morima, svede ili dovede na jedno mjesto, tj. da se oni na jednom mjestu susreću i dotiču, odnosno, čitaju.

Vrijeme života autora ovog djela umnogome govori i o samom načinu njegova pisanja. Riječ je, shodno periodizaciji historije šeriatskog prava, o periodu slijepog slijedenja pravnih škola, tj. taklidu. Pravnici iz ovog perioda su se iscrpljivali u pisanju komentara, glosa, kompendija i zbornika fetvi.

Shodno ovome, oni uglavnom pišu komentare na poznata djela ili siže, što apriori ne mora značiti manjkavost ili nedostatak. Međutim, to isključivo vezanje za djela prethodnika unutar jedne pravne škole rezultirat će posrednim saznavanjem izvora prava (Kur'ana i Sunneta), gdje se između pravnika i izvora javlja stoljetna naslijedena pravna građa. Tako će čitalac *Multeke* biti zatečen da njen autor ne navodi ajete ili hadise Božijeg Poslanika, a.s., kao da autor nema vremena za dodatno pisanje jer on piše siže namijenjen učenicima u medresi. S druge strane, pozivanje na izvore je neophodno kada se radi o argumentaciji vlastitih stavova, a u tom periodu pravnici polaze sa stanovišta potpune uvjerenosti u pravilnu i valjanu argumentaciju, rekli bismo, neupitnu pouzdanost stavova pravne škole kojoj pripadaju.

Drugi interesantan moment kod čitanja *Multeke* je svakako stil i jezik kojim je pisana. Opet je period života autora utjecao i na jezik i stil djela. Naime, u ovom periodu fikh kao nauka postaje domen interesa ali i znanja pravoznalača. Jezik je štur, suhoparan, precizan, pravnički, sa zasebnom terminologijom koja je poznata znalcima ove oblasti. Njeno čitanje u originalu zahtjeva ozbiljan napor, pa je zato potrebno pored dobrog poznavanja arapskog jezika i dobro poznavanje materije. To je, naravno, prenijeto i

na njen prijevod te se *Multeka* ne može "neobavezno" čitati sa sendvičem u ruci, nego je za njeno stvarno čitanje i razumijevanje neophodan budan čitalac. Međutim, ako je čitalac ovog prikaza imao priliku slušati svršenika neke naše medrese u kojoj se fikh izučavao po *Multeki*, bit će zatečen sa kakvom lakoćom se čita i razumije tekst, odnosno, na koji način je izučavana u našim medresama.

*Multeka* je pisana uobičajenim rasporedom, gdje je prvo poglavlje rezervirano za govor o čistoći, a zatim slijede ostala poglavlja iz obredoslovlja (ibadata): propisi o namazu, o zekjatu, o postu i, na kraju, o hadžu. Naravno, ovo nije prikaz cjelokupne *Multekte* već je riječ o prijevodu na bosanski jezik gdje je do sada objavljen samo prvi tom od ukupno četiri. U nastavku originala, Ibrahim Halebi piše o bračnom pravu i tako redom o ostalim granama šerijatskog prava te je, stoga, *Multeka* zbornik hanefijskog fikha.

Vrijednost ovoga prijevoda ogleda se u tome što su prevodioci odabrali izdanje *Multeka* koje je priredio poznati alim Vehbi Sulejman Gavedži el-Albani, donedavno ugledni profesor u Saudijskoj Arabiji, gdje je živio i preselio na ahiret. Inače, kao što smo već rekli, *Multeka* je do sada mnogo komentarisana, a ovaj je trenutno posljednji. Autor komentara je koristio brojnu relevantnu literaturu,

a u podnaslovu se sam ograničio nazvavši svoj komentar kraćim. Međutim, njegov "kraći" komentar čitaocu mnogo pomaže da razumije tekst.

Izdavač bosanskog izdanja prijevoda *Multekte* preuzeo je tehnički obrazac iz originala, tako da je na vrhu stranice tekst *Multekte* (metn), a ispod u fusnotama komentar (šerh), što bosanskom izdanju daje posebnu draž i upoznaje naše čitatelje sa takvim vidom organizacije teksta, odnosno stilom jednog vremena. Doduše, nekada čitanje takvog teksta zna da odvuče pažnju čitaoca, ali, kako smo ranije rekli, tematika je takva da joj se nužno maksimalno posvetiti radi njen razumijevanja.

Metodološki, komentator Vehbi Sulejman Gavedži vrlo često prekida tekst sa svojim komentarima koji su neophodni. U komentaru on citira i ajete i hadise na kojima se bazira određeni stav ili tretman nekog djela, tako da njime razbijja "monotoniju" *Multekte*. Iza hadisa navodi iz koje hadiske zbirke ga navodi i ko ga još bilježi. Nekada, ako postoji određeni spor među muhadisima oko ocjene hadisa, Gavedži i tome, između zagrada, daje prostora. Na kraju komentara vrlo često ali ne i uvijek navodi i djelo na koje se poziva.

Dok Ibrahim Halebi u *Multeki* s vremenom na vrijeme zna iznijeti različite stavove ili neslaganje između Ebu Hanife i njegovih

učenika o određenom pitanju, Gavedži u komentaru navodi, doduše rjeđe, i stavove drugih pravnih škola i pravnika. Time komentator čitaocu *Multeka* nudi mnoštvo pojašnjenja i navoda, ali i različitih slučajeva tako da umnogome proširuje opseg samog djela. U nekim slučajevima komentator ocijenivši da Ibrahim Halebi, nije dovoljno ili nije nikako elaborirao određenu problematiku, koristi prostor svog komentar da pod "Napomenom" dopiše željeni dodatak. Tako npr. nakon što je Halebi završio svoje pisanje o uzimanju abdesta, a Gavedži svoj komentar, komentator naknadno ubacuje napomene od šest tačaka koje se odnose na adabe abdesta. Takav slučaj je i kad Ibrahim Halebi govori o i'tikafu, Gavedži koristi priliku da dopiše napomene o Lejletu'l-kadru i sl.

Neupućenom čitaocu može biti neshvatljivo pisanje o pojedinim temama poput toga da li se abdest može uzeti sokom, pitanje namaza na *jahalici*, korištenje fukšije i inih "prevaziđenih" tema. Naravno, ovakve teme su djelimično prevaziđene, jer životne situacije u kojima se nađe čovjek nisu birane našim stavom o (ne)prevaziđenosti neke teme, nego se naprsto čovjek nađe u njoj. Tada je relevantno samo pitanje kakvo je šeriatsko pravilo o toj situaciji, a ne naše iščuđavanje da se u 21. vijeku može tako što

desiti. *Multeka* je klasično djelo, svjedok jednog vremena i duha. Prevodioci dr. Omer Nakičević, dr. Enes Ljevaković i dr. Džema-ludin Latić su ovim prijevodom odškrinuli vrata u klasičnu islamsku pravnu misao. Ovo je prvo klasično djelo iz šeriatskog prava na bosanskom jeziku. Klasika nam je neophodna, ne da bismo živjeli u njoj, nego da bismo bolje sagledali našu stvarnost i našu budućnost.

S druge strane, jedan narod se cijeni onoliko koliko poznaje i čuva svoju prošlost. Ibrahim Halebi nije iz Bosne, ali se *Multeka* izučavala u bosanskim medresama i bila jedan od osnovnih udžbenika. Generacije naših predaka, softi, obrazovale su se na ovom djelu. Ovo djelo nalazimo u mnogim privatnim zaostavštinama, ne samo uglednih alima nego kompletног umeđanskog staleža, od imama i muallima pa do kadija, muftija i drugih obrazovanih muslimana.

Prevodioci su se prijevodom, kao i Fakultet islamskih nauka objavljuvajući ovog prijevoda prvog toma *Multeka* dijelom odužili za sviju nas našim precima, Ibrahimu Halebiju i našoj baštini.

Mustafa HASANI

Džemaludin Latić  
STIL KUR'ANSKOGA IZRAZA

(Sarajevo, El-Kalem, 2001, str. 425)

Stil kur'anskoga izraza doktorska je disertacija Džemaludina Latića odbranjena na Fakultetu islamskih nauka uoči ramazana 1420. h.g./8. decembra 1999. g. Riječ je o uvodu i pregledu najvažnijih tema i problema stilistike Kur'ana (*belagatu 'l-Kur'an*). Sam autor kaže da je ovo sinteza najraskošnije od svih znanosti Kur'ana. To ovaj rad nimalo ne obezvrađuje jer bez imalo rezerve možemo kazati da je njime dr. Latić, ako ništa više, udario znanstvene temelje stilistici Kur'ana na bosanskom jeziku. Pod tim prije svega mislimo na uglavnom uspješno rješavanje najvećeg metodološkog problema u ovakvim studijama: usaglašavanje ključnih termina u različitim znanstvenim tradicijama, u ovom slučaju arapskoj i zapadnoevropskoj. Dr. Latić je taj dio zadatka izvanredno obavio. Studija (a ova knjiga to uistinu jeste) sastavljena je od uvida, sedam poglavlja, zaključnih raz-

matranja, liste naziva, bibliografije, sažetaka na engleskom i arapskom i indeksa imena. Ona obiluje i bilješkama, arapski termini su uglavnom doneseni ili na arapskom ili u vrlo čitljivoj transliteraciji.

Glavno štivo je moguće podjeliti u tri cjeline. Prvu cjelinu (1. poglavlje) čini kratka historija najznačajnijih uvida u nadnaravnost kur'anskoga teksta koja počinje sa Džahizom i Khattabijem a završava sa Feridom Vedždijem i Ebu Zehreom, te evaluacijom nekoliko teorija o statističkoling-vističkoj nadnaravnosti Kur'ana (broj devetnaest). Drugu cjelinu čine poglavlja 2-5, koja redom govore o fonostilistici (*el-huruf ve 'l-asvat*), morfo- i semanto-stilistici, tropici (*'ilmu 'l-bedi*) i sintaktostilistici (*'ilmu 'l-me'an*) kur'anskoga izraza. Ovaj dio je ujedno i najzahtjevniji za čitanje, ali je ujedno i najsigurniji ključ za otvaranje tajni kur'anskoga stila i poimanje veličine njegove

nadnaravnosti. Ova poglavlja su ugrađena školski, sa mnogo pojmove (donesenih i u originalu), njihovih ekvivalenta u zapadnoevropskoj stilistici i primjera iz Kur'ana. Konačno, treća i za čitanje najzahvalnija jeste cjelina u kojoj profesor Latić praktički pokazuje koristi onoga o čemu je govorio na prethodnih 270 strana (6. i 7. poglavlje). Govoreći o poetici kur'anskih kazivanja i stilistički analizirajući nekoliko karakterističnih sura i ajeta iz Kur'ana, dr. Latić na brilljantan način uspijeva da nam približi smisao nadnaravnosti kur'anskoga izraza. Nemoguće je nakon čitanja Latićeve stilističke analize sure *El-'Adijat*, npr., to kur'ansko poglavlje nakon ponovnog čitanja ne doživjeti mnogo jače i dublje. Po našem mišljenju, vrhunac ove studije jeste stilistička analiza 44. ajeta sure *Hud* koji u sedamnaest riječi udomljuje dvadeset i jedan stilom! "I bi rečeno: 'O, zemljo, gutaj vodu svoju, a ti, o, nebo, prestani!' I voda se povuče i ispuni se odredba, a lađa pristade na planini Džudi, i bi rečeno: "Daleko nek je narod nevjernički!" Nema sumnje da nas je profesor Latić ovim djelom napisanim pjesničkim jezikom sve zadužio, a posebno one koji nisu kadri ljestvu kur'anskoga "ekspresivnog

sistema" kušati izravno na arapskom. Čini nam se da će se sada i oni moći napojiti sa toga vrela. Kao pjesnik Latić nam je uspio približiti ne samo teoriju i znanost o stilistici Kur'ana već i ono suštinsko u stilistici: ljestvu izraza. Neka slijedeća rečenica posluži kao ilustracija ljestve samoga jezika ove studije: "Kazivanje o Musau – rasuto u mnoštvu sura, poput arhipelaga u moru – u biti je jedna duga dramska radnja sa više činova" (str. 331).

Mnogo je bisera i dragoga kamenja u ovoj ogrlici koju je autor pažljivo nizao godinama da bismo ih sve ovdje pobrojali. Zato neka nam bude dopušteno da čitatelja izravno uputimo na djelo, a ovdje da još samo donešemo neke od najvažnijih zaključaka studije:

1. Kur'an je nadnaravan ne samo kao cjelina već i u svakom svome ajetu;
2. Kur'an se služi svim formama stilski organizirana jezika, ali se ne može svesti ni na jednu od tih formi. On nije ni proza ni poezija;
3. Kur'anska metaforika nadilazi svaku drugu po svojoj impresivnoj snazi; po tome što je rudnik njihova značenja neiscrpni i po tome što njegove metafore ne može iscrpiti protok vremena;
4. Kur'anski glasovi, pravilno izgovoreni, nanizani su u jednom

umilnom eufonijskom (a po potrebi i kakofonijskom) redu koji odgovara univerzalnoj ljudskoj prirodi;

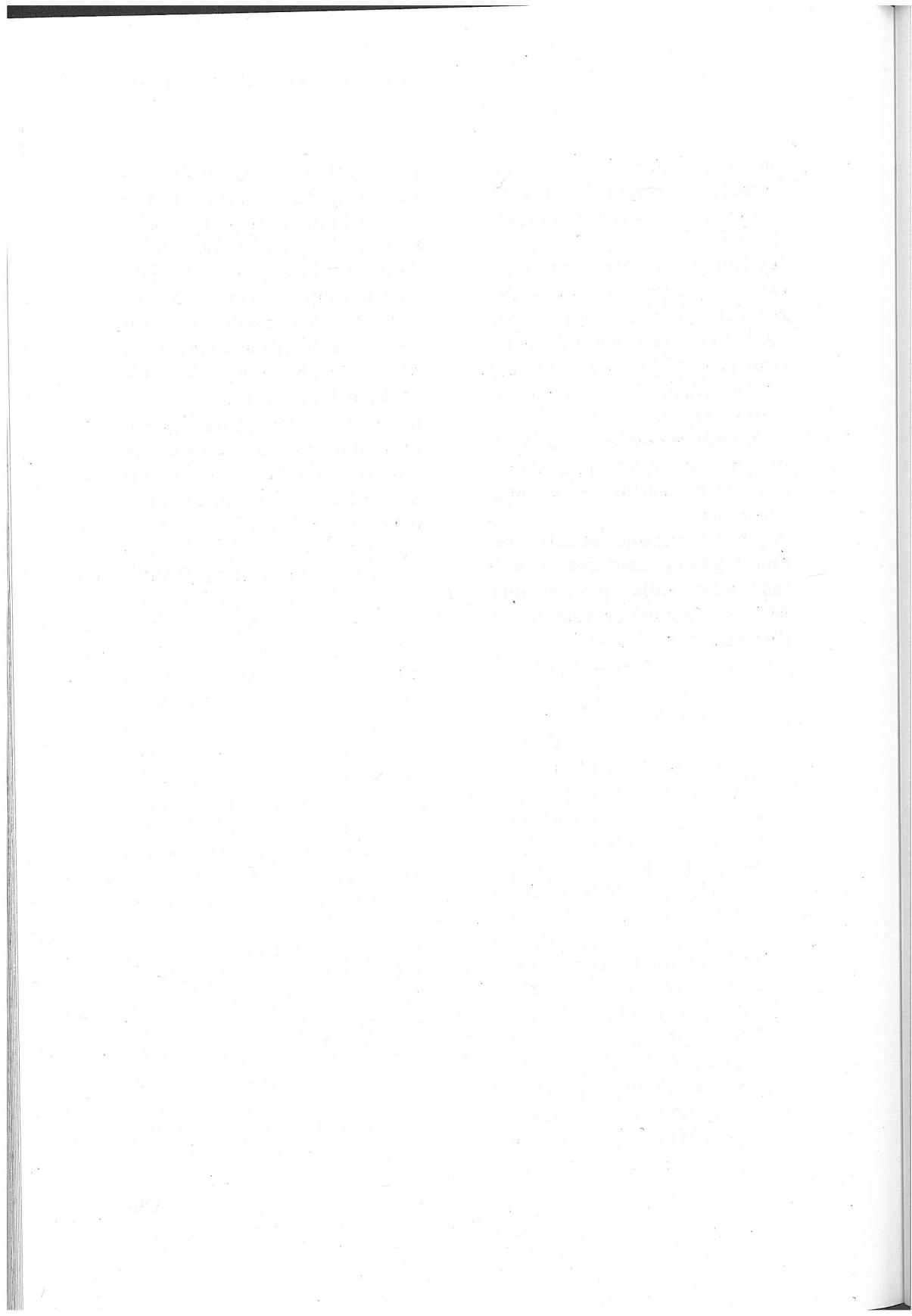
5. Kur'anske riječi imaju i osnovno i pomična, relacijska značenja do kojih se dolazi intuicijom. Sva ona su okupljena oko značenjske ose Kur'ana, imena Allah koje vrhuni u Božijoj Knjizi;

6. Nikada ponovljeno kazivanje nije isto kazivanje - jer nigdje nije istaknut isti lik, isti dijalog, ista poruka;

7. Stil Kur'ana nije dat radi stila, radi estetskog naslađivanja, već radi višeg cilja: približavanja Božanske poruke čovječanstvu i džinima.

Kako važna znanstvena ostvarenja ne nastaju u vakumu i kako svi veliki ljudi stoje na rama nima svojih predaka, kažimo još da je objavlјivanjem ovoga djela na najbolji način krunisan dosadašnji rad naših autora na uvoj oblasti (Pandža-Čaušević, M. T. Okić, Š. Hodžić, O. Nakićević, J. Ramić i, u ovoj oblasti nezaobilazni, dr. Enes Karić). Profesoru Latiću čestitke za izvanredan doprinos kur'anskim znanostima, a čitateljima prijatno čitanje.

Ahmet ALIBAŠIĆ



## EVROPA BEZ OBALA: POVRATAK ISLAMSKOG

(U povodu objave djela A. M. Schimmel *Odgometanje Božjih znakova* na bosanskom jeziku, El-Kalem, 2001.)

Na jednoj od stranica izvanrednog djela Anatola Fransa "Na bijelom kamenu" jedan od historičara pita madam Navazie: "Koji je najsretniji dan u historiji Francuske?"

Nije odgovorila! Nije ni znala koji je to dan?! Onda joj on reče: "Bila je to godina 732. u kojoj se desila bitak kod Poatjea; godina kada je arapsko-islamska kultura uzmakla pred francuskim varvarizmom".

R. Garodi, *Doprinos islamske kulture svjetskoj kulturi*

Djelo *Odgometanje Božjih znakova* Annemarie Schimmel, danas jednog od najpoznatijih orijentalista u Njemačkoj i u Evropi, zauzima istaknut i poseban položaj unutar savremenih orijentalističkih studija na Zapadu. To je jedna duboka i odgovorna interpretacija islama od strane jedne "druge Evrope" (M. Forman, E. Morin), Evrope koja napokon samokritički gleda na svoju cjelokupnu povijest, na svoj odnos spram religija, a posebno islama i tradicionalnog muslimanskog svijeta, jedne Evrope protiv Evrope, Evrope bez evropocentrizma kao centra svijeta, ose civilizacije, kraja historije.

Većina Evropljana, unutar danas dominantne judeo-kršćanske kulture, nije valjano procjenila uticaje i doprinose koje su primili i koje primaju od islama, islamske kulture i civilizacije. Nisu ni mogli jer nastava historije na evropskim, a posebno balkanskim školama i univerzitetima vrlo malo o tome kazuje. Naprotiv, istine koje bi se o tome i oko toga morale izreći najčešće se umanjuju, izvrću ili, pak, sistemski uklanjaju i prešućuju.

Izostanak takvih znanja, istinitih znanja o islamu doveli su do toga da su terimini kao što su ratnička religija, orijentalizam, fatalizam, panislamizam, islam-

ski fundamentalizam, sveti rat, džihad, islamski terorizam i slični pojmovi i izrazi preplavili savremenu evro-američku literaturu i medije kada je riječ o islamu i muslimanima u modernom dobu. Svjedoci smo činjenice da je poslije 11. septembra svakodnevni život jednog muslimana u Americi neposredno ugrožen jer on ne može putovati avionom samo zato što je musliman, dok muslimanka ne može biti poslužena u samoposlugama samo zato što je obučena tako kako je obučena.

Ovaj autor, Annemarie Schimmel, i njeno djelo *Odgonetanje Božijih znakova* krenuli su drugim putem, sa drugom sviješću: islamsko vje-rovanje i povijesna ostvarenja islamske kulture i civilizacije treba predstaviti Svetiju, a prije svega razvijenoj Evropi i Americi i evro-američkim narodima onakvima kakvi oni jesu, "po svojim istinskim i autentičnim namjerama i ostvarenjima, a ne na način na koji ljudska slabost i zloba mogu falsificirati i osakatiti njegove ideale", ističe A. M. Schimmel.

Problem je, međutim, kao dati vjernu sliku religije koja se, historijski gledano, proteže iz svoje kolijevke, Arabije, na istok kroz veći dio Azije, u centralnu Kinu, Indoneziju i na Filipine, i na zapad preko Turske i dijela Balkana do Centralne i Sjeverne

Afrike, a onda Evrope i Amerike. Kako sagledati mnoštvo različitih naroda i raznolikih jezika, među kojima arapski jezik kur'anske Objave zauzima važno mjesto, kako pratiti bogatstvo i širinu djela i studija iz brojnih područja islamskog stvaralaštva; filozofije, teologije, prava, književnosti i umjetnosti i, posebno, sufizma. Kako ovu religiju smjestiti i razumijevati unutar opće povijesti religija? – pita se A. M. Schimmel.

A. M. Schimmel moćno i suvereno prati centralne tokove kako klasične, tako i savremene kulture islama: njen jezik i terminologija omogućavaju ključne uvide u objektivni svijet religije, u povijesne i metapovijesne dimenzije islama, islamske doktrine i prakse.

Ajet, znak, tevhid, unutrašnje jez-gro srca, svijet religijskog isku-stva, svijet religijske imaginacije, koncepcija Objave i smisao namaza, biljke i životinje i njihovi simboli, simbolički jezik, sufiskska odjeća i boje, sveti prostor i vrijeme, sveti čin i simbolizam, čišćenje, svetost brojeva, riječ Bogu i riječ o Bogu, Bog i Njegova stvorenja... samo su neki od termina i terminoloških sklopova koje potanko i naširoko obrađuje ovo djelo. Islamski mislioci su uvijek promišljali odnos između vanjskih manifestacija i same Biti na

osnovu kur'anskih riječi iz sure *Objašnjenje* (41/53): *Pokazatćemo im Naše znakove na horizontima svemirskim, a i u njima samima...*

To duhovno iskustvo može biti pokrenuto i vanjskim iskustvom čula: cvjetom, mirisom, oblakom ili osobom. I to je ono što, prema Ikbalu, uveliko razlikuje islamsku sliku svijeta od starogrčke, evropske ili neke druge.

"Bog je lijep i voli ljepotu", veli Muhammed (alejhis-selam), a Božija ljepota samoiskazuje se i odražava posvuda, kao što se Mjesec odražava u svakoj vodi. Tako Rumi, na kojega se A. M. Schimmel gotovo neprekidno poziva, govori:

Tražiš Ga visoko na Njegovom nebu –  
On sija poput Mjeseca u jezeru,  
Ali ako uđeš u vodu,  
On će odletjeti na nebo...

Muslimanu gotovo sve može poslužiti kao ajet, znak od Boga, i Kur'an uvijek i iznova ponavlja ovu istinu upozoravajući one koji ne vjeruju u Božije znakove ili ih poriču. Stvorena su znakovi; smjena dana i noći je znak, ljubavno sastajanje muža i žene je znak; i čuda su znakovi: sve to svjedoči i dokazuje da postoji Bog, Stvoritelj svega što egzistira. Ovi znakovi ne postoje samo u svijetu i na njegovim

"horizontima", tj. u stvorenom svemiru, već i u ljudskim dušama, odnosno u ljudskoj sposobnosti da razumijeva i da razumije, da se divi; u ljubavi, čežnji i značitelji; u svemu što se može osjećati, misliti, iskušavati. Svijet kao takav otvorena je knjiga u kojoj oni koji imaju oči da vide i uši da čuju prepoznaju Božije znakove, a zatim u toj svijesti i samosvijesti bivaju vođeni i dovedeni do samog Stvoritelja. Islamski mistici, Ibn Farid, Ibn Arebi, Mevlana Dželaludin Rumi, M. Ikbal i drugi i njihova djela na kojima se zasniva ovo djelo uvijek su ponavljali: zaljubljenost je zaljubljenost u Voljenu, u Apsolut, a ne u ljubav koja je samo osjetilna; treba to sačuvati ali prevladati. Tako na vidjelo izbjiga želja za odricanjem od ovo-svjetovnog, za punom čistotom, za neizrecivim. A šta će voljeti ako ne ono metafizičko, rekla bi A. M. Schimmel.

Ove i slične elemente, ezoteričke dubine povijesnog svijeta islama sa velikim poznavanjem ističe A. M. Schimmel. Tako islamska umjetnost svagda ističe prvenstvo Božije, pa je i umjetnik, autor, samo kalem, olovka u zbilji sveprisutnosti Božijeg stvaralačkog čina. Taj čin kao samoočitovanje svekolikih dimenzija egzistencije iskazuje se i kroz Božija lijepa imena i

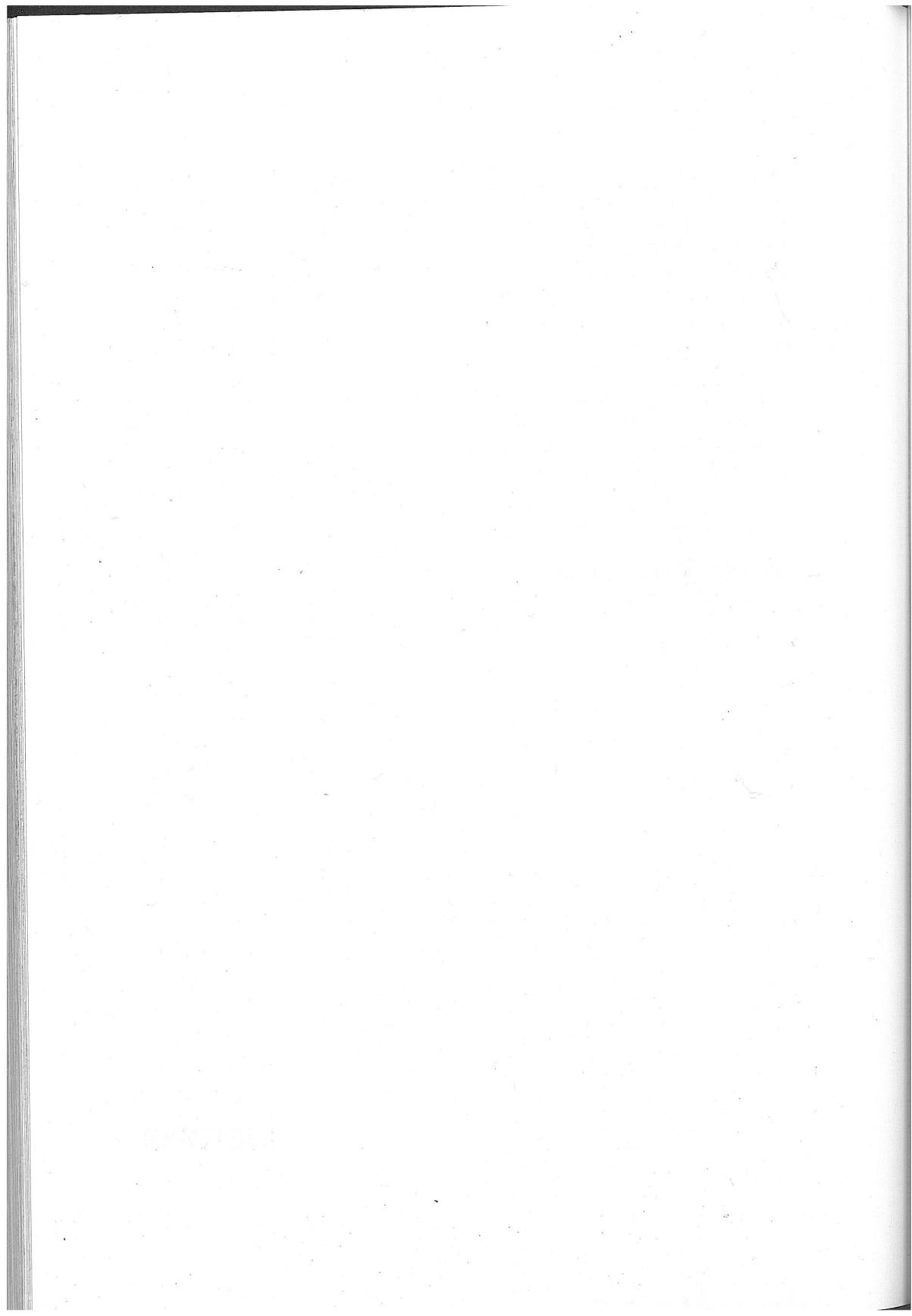
atribute kao što su: Život, Vječnost, Jednoća, Pravičnost, Ljubav, Dobro. Sami po sebi oni iznose najviše ljudske težnje i ideale unutar ovoga svijeta. Stoga se islamska misao kroz povijest, za razliku od kršćanske na primjer, nikada nije bavila pitanjima o samome Bogu, a prema hadisu Muhammeda (alejhis-selam): "Razmišljajte o onome što je Bog stvorio, a ne razmišljajte o samome Bogu".

A. M. Schimmel ističe da je svjesna ovoga bitnog stava u islamu oko koga su objedinjeni i teolozi i filozofi i sufije; to iskazuje sam podnaslov ovoga djela Fenomenološki pristup

islamu. Međutim, naglašavajući ezoterijskosufijsku dimenziju islama i njene trans/povijesne i umjetničke horizonte, ona to pomalo i gubi iz vida. Utoliko ovo djelo i ovaj autor, unutar drugih orijentalističkih studija i naspram drugih orijentalista, Nikolsona, Masinjona, A. Nadira, Genona, Eve Mejerević, Bukharta, Gibba, M. Watta, F. Bajraktarevića, S. Grozdanića, N. Filipovića, E. Durakovića i dr. predstavlja još veći izazov za savremenog čitaoca u Bosni.

Orhan BAJRAKTAREVIĆ

**LJETOPIS**



## IZ LJETOPISA FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA 2001.-2002. G.

Proteklu školsku godinu obilježili su brojni doktorati, magistrati i diplomski radovi. Sudeći po tome, ovo je bila najplodnija godina u dosadašnjem dvadesetpetogodišnjem radu Fakulteta. Ovdje donosimo kratku informaciju o svakom od njih.

### *Doktorati*

1. Osmog maja 2002. g. doktorirao je mr. Enes Ljevaković, predavač na katedri za Fikh i Usuli fikh uspješnom odbranom disertacije o temi "Qijas (analogija) u teorijskopravnim djelima Mustafe Ejubovića-Šejha Juje" pred komisijom u sastavu: prof. dr. Adnan Silajdžić (predsjednik), prof. dr. Enes Karić (mentor-član), prof. dr. Fikret Karčić (član) i prof. dr. Rešid Hafizović (član).
2. Mr. Mehmed Kico, predavač arapskoga jezika na Fakultetu, doktorirao je 26. 6. 2002. g. o temi "Općelingvistička utemeljenja i specifična određenja arapske jezikoslovne znanosti" pred komisijom u sastavu: prof. dr. Adnan Siladžić (predsjednik), prof. dr. Rešid Hafizović (član), prof. dr. Muhammed Ždralović (član), dr. Naila Valjevac (član) i prof. dr. Jusuf Ramić (mentor-član).
3. Mr. Ibrahim Džananović, predavač islamskog prava, doktorirao je 1. 7. 2002. g. o temi "Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda (1918-1946)" pred komisijom u sastavu prof. dr. Jusuf Ramić (predsjednik), prof. dr. Ismet Dautbašić (član), prof. dr. Adnan Silajdžić (član) i prof. dr. Omer Nakičević (mentor-član).

## *Magisteriji*

U godini iza nas na FIN-u su magistrirali:

1. Sead Seljubac 5. 11. 2001. g. o temi "Semantička razina filološke metodologije u Allamekovoj glosi na Širvanijev komentar sure el-Feth" pred komisijom u sastavu: prof. dr. Jusuf Ramić (predsjednik), prof. dr. Enes Karić (mentor-član) i prof. dr. Omer Nakičević (član).

2. Mustafa Hasani, asistent na Fikhu i Usuli fikhu, 14. 11. 2001. g. o temi "Uloga muftije i fetve u društvenom i vjerskom životu muslimana Bosne i Hercegovine" pred komisijom u sastavu: doc. dr. Ismet Bušatlić (predsjednik), prof. dr. Jusuf Ramić (mentor-član), mr. Ibrahim Džananović (član) i mr. Enes Ljevaković (član).

3. Ferid Dautović 29. 11. 2001. g. o temi "Šukrija Alagić: doprinos islamskim znanostima s posebnim osvrtom na tefsir" pred komisijom u sastavu: prof. dr. Enes Karić (predsjednik), prof. dr. Jusuf Ramić (mentor-član) i prof. dr. Omer Nakičević (član).

4. Hfz. Džemail Ibranović 5. 2. 2002. g. o temi "Porodica Korkut i njen doprinos našoj kulturnoj baštini" pred komisijom u sastavu: prof. dr. Adnan Silajdžić (predsjednik), prof. dr. Jusuf Ramić (mentor-član) i doc. dr. Ismet Bušatlić (član).

5. Ahmed Adilović 17. 4. 2002. g. o temi "Rukopis Mehmeda Handžića: 'Tefsir ayat al-ahkam min surah al-Nisa'" pred komisijom u sastavu: prof. dr. Rešid Hafizović (predsjednik), prof. dr. Enes Karić (mentor-član) i mr. Ibrahim Džananović (član).

6. Ejub Dautović 18. 6. 2002. g. na temu "Analiza tefsirskog mišljenja Husein-ef. Đoze u VIS-ovom komentaru Kur'ana" pred komisijom u sastavu: prof. dr. Jusuf Ramić, prof. dr. Omer Nakičević i prof. dr. Enes Karić.

7. Nusret Abdibegović 10. 7. 2002. g. o temi "Neki serijatskopravni aspekti u djelima Mustafe Pruščaka" pred komisijom u sastavu: Dr. Enes Ljevaković (predsjednik), Dr. Ibrahim Džananović (član) i prof. dr. Omer Nakičević (član- mentor).

*Diplomski radovi*

Od juna 2001. g. na Fakultetu su diplomirali:

1. Edin Mehanović (13.6.2001)
2. Mirza Mešić (12.7.2001)
3. Admir Mušić (13.9.2001)
4. Dženan Imamović (1.10.2001)
5. Muhamed Šarić (4.10.2001)
6. Saida Hadžić (5.10.2001)
7. Zinaid Delibašić (18.10.2001)
8. Rifet Šahinović (22.10.2001)
9. Smajo Mustafić (7.1.2002)
10. Kemal Čemo (16.1.2002)
11. Samija Pojata (27. 3. 2002)
12. Nezira Imamović (2. 4. 2002)
13. Saida Ribo (24. 4. 2002)
14. Dženan Kaljanac (24. 4. 2002)
15. Mukača Amir (24. 4. 2002)
16. Abdulkadir Kadrić (10. 5. 2002)
17. Muhamed Velić (16. 5. 2002)
18. Hatidža Kahriman (16.5.2002)
19. Sead Hodžić (16.5.2002)
20. Azra Ibrahimović (17. 5. 2002)
21. Edin Mezit (17. 5. 2002)
22. Emina Zukorlić (15. 6. 2002)
23. Mersiha Čolakhodžić (24. 6. 2002)
24. Bakira Halilović (10. 7. 2002)
25. Edina Efendić (11. 7. 2002)
26. Mirsad Kalajdžić (12. 9. 2002)
27. Samira Botonjić-Šljivić (21.10. 2002)
28. Bahrudin Omeragić (24.10. 2002)
29. Ramiza Bandić (25.10. 2002)
30. Emir Džanbegović (28.10. 2002)

U školskoj 2001./2002. g. upisano je 56 redovnih i 42 vanredna studenta. Ukupno je dosad na Fakultetu diplomiralo 220 studenata i studentica.

### *Upravni odbor u novom sastavu*

Sedmog februara 2002. g. održana je konstituirajuća sjednica UO u novom sastavu: mr. Hilmo Neimarlija (predsjednik), prof. dr. Rešid Hafizović, prof. dr. Amir Ljubović, mr. Orhan Bajraktarević i gosp. Muhamed Salkić (članovi).

### *Promocije nastavnika FIN-a*

Savjet Fakulteta (sada Upravni odbor) je na svojoj 3. redovnoj sjednici 14. juna 2001. g. je prihvatio prijedlog NNV Fakulteta da se vanredni profesor dr. Rešid Hafizović promakne u zvanje redovnog profesora, docent dr. Adnan Silajdžić u vanrednog profesora a predavači dr. Džemaludin Latić i dr. Ismet Bušatlić u zvanje docenta. Na istoj sjednici je dr. Ismet Bušatlić izabran za prodekana Fakulteta. Upravni je odbor na svojoj redovnoj sjednici 4. 4. 2002. g. potvrdio izbor mr. Nedžada Grabusa i mr. Mustafe Hasanija u zvanje predavača, te prof. Sene al-Adly u zvanje višeg lektora. Konačno, Upravni odbor je na svojo četvrtoj sjednici 11. 9. 2002. g. dr. Ibrahima Džananovića, dr. Enesa Ljevakovića i dr. Mehmeda Kicu promakao u zvanje docenta, a magistra Ahmeta Alibašića u zvanje višeg asistenta.

Od 16. oktobra 2001. g. dr Mehmed Kico radi na Fakultetu kao predavač na predmetu Arapski jezik. Od 15. 8. 2002. g. Fakultetu se u svojstvu sekretara pridružila i gosp. Emina Muderizović. Od 1. septembra 2002. g. na katedri islamskog prava Fakulteta ponovo radi prof. dr. Fikret Karčić.

### *Saradnja sa IPA Zenica*

Članovi NNV Fakulteta i predstavnici Islamske pedagoške akademije održali su konsultativni sastanak 28. januara 2002. g. na FIN-u. Tom prilikom pokrenuta je inicijativa za formiranje zajednice visokoškolskih institucija IZ-e u BiH. Oformljena je i radna grupa koja će raditi na pripremi prijedloga za pokretanje te zajednice.

### *Profesori FIN-a na konferencijama*

Ponajprije zbog tragičnih događaja od 11. septembra 2001, godine profesori i saradnici Fakulteta su ove godine bili kao nikada ranije prisutni na naučnim forumima u zemlji i inostranstvu. Između ostalog, uzeli su učešća u radu konferencija, simpozija i okruglih stolova u SAD, Velikoj Britaniji, Italiji, Njemačkoj, Španiji, Iranu, Norveškoj, Mađarskoj i drugim zemljama.

### *Promocije knjiga*

U protekloj školskoj godini održane su promocije slijedećih knjiga:

1. Fikret Karčić (priređivač), *Muslimani Balkana: "Istočno pitanje" u XX. vijeku* (Tuzla: Behram-begova medresa, 2001). Promocija je održana 6. novembra 2001. g., a promotori su bili dr. Enes Karić, Hadžem Hajdarević i prof. Mustafa Spahić. Skupu se obratio i dr. Fikret Karčić. Koorganizator promocije je bila Behrambegova medresa iz Tuzle.

2. Ihsan Kasim Salihu, *Bediuzzeman Said Nursi* (Sarajevo, Ljiljan, 2002). Promocija je održana 21. maja 2002. g. a promotori su bili: prof. dr. Omer Nakićević, prof. dr. Abdulaziz Shahbar (Maroko), doc. dr. Džemaludin Latić i mr. Muharem Omerdić.

3. Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman* (Sarajevo, Udrženje ilmijje, 2002). Promocija je održana 15.10. 2002., a promotori su bili dr. Fikret Karčić, mr. Ahmet Alibašić, prof. Dževad Hodžić i sam autor.

### *Okrugli stolovi i javna predavanja*

FIN je u saradnji sa Centrom za interdisciplinarne postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu i Fondacijom Konrad Adenauer 15.10. 2002. g. organizovao okrugli sto na temu "Uloga crkvi i religijskih zajednica u državi i društvu. Predavači su bili prof. dr. Wernwr Schiffauer (Fakultet kulturnih nauka Europa – Univerzitet Viadrina / Frankfurt na Odri), prof. dr. Zdravko Grebo (direktor Centra za interdisciplinarne postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu i mr. Ferid Dautović (glavni imam Medžlisa IZ Sarajevo). Moderator je bio mr. Nedžad Grabus.

Fakultet je u suorganizaciji sa istraživačkim centrom Ibn Sina i Bošnjačkim institutom organizirao dva naučna simpozija na kojima su uzeli učešće i profesori Fakulteta. Prvi simpozij o iranskom filozofu i komentatoru Kur'ana Et-Tabatabaiju održan je 19. marta 2002. g. u prostorijama Fakulteta, a drugi o Ehlu-l-bejtu 24. i 25. maja 2002. godine u prostorijama Bošnjačkog instituta.

### *Na Fakultetu su organizirana slijedeća predavanja:*

1. Prof. dr. Fikret Karčić održao je 6. novembra 2001. g. članovima NNV i studentima predavanje o temi "Islamske studije danas: glavne tendencije i modeli".
2. Prof. dr. Gema Martin Munoz, profesorica sociologije arapskog i islamskog svijeta sa Autonomnog univerziteta u Madridu (Universidad Autonoma de Madrid) održala je 30. maja 2002. g. javno predavanje na temu "Zapadna politika u muslimanskom svijetu: odgovornosti i posljedice".
3. Mr. Christian Moe sa Instituta za ljudska prava Univerziteta u Oslu održao je 28.10. 2002. g. Predavanje na temu "Religijske studije u Norveškoj".

### *Predavanja i seminari u organizaciji udruženja studenata*

1. U novembru 2001. g. Organiziran je seminar o savremenom islamskom buđenju u okviru koga su predavanja

održali prof. dr. Enes Karić, doc. Dr. Džemaludin Latić, dr. Enes Ljevaković i mr. Ahmet Alibašić.

2. Hfz. Sulejman Bugari održao je 30. januara 2002. g. Predavanje o temi "Metodologija da've".

3. U povodu eskalacije izraelskog nasilja nad Palestincima palestinski ambasador Gamal Al-Garidli održao je predavanje na temu "Aktualna politička situacija u Palestini" 11. aprila 2002. godine.

4. Prof. dr. Zdravko Grebo je održao 17. aprila 2002. g. Predavanje na temu "Posljedice ustavnih promjena na političku situaciju u BiH".

5. Udruženje studenata je 21. 5. 2002. g. u atriju Fakulteta organiziralo zapaženu postavku "Islam u dnevnoj i sedmičnoj štampi" koja je sumirala rezultate dvomjesečnog praćenja pisanja naših medija o islamu (1. 2. – 31. 3. 2002.g.).

### *Studenti FIN-a na studijskom boravku u Egiptu*

Uz pomoć i saradnju Ambasade Arapske Republike Egipta i egipatskog ambasadora gosp. Salaha El-'Ašrija četrdeset studenata završne godine Fakulteta u pratinji dva profesora boravili su na četrdesetodnevnom studijskom boravku u Egiptu. Boravak se sastojao od studija arapskog jezika na Kairskom univerzitetu i edukativnih posjeta Luksoru, Gizi, Aleksandriji i drugim znamenitostima Egipta.

### *Sjećanje na rahmetli profesore Nijaza Šukrića i Mesuda Hafizovića*

U povodu godišnjice smrti mr. Mesuda Hafizovića 26. 5. 2002. g. na Fakultetu je proučena i poklonjena hatma pred njegovu dušu.

U petak 30. 8. 2002. g. učenjem i poklanjanjem hatme u amfiteatru Fakulteta uposleni na Fakultetu i drugim institucijama Islamske zajednice sjetili su se svoga kolege i prijatelja, rahmetli mr. Nijaza Šukrića u povodu desete godišnjice od njegove smrti.

Deset godina ranije on i njegov sin Muhammed nastrandali su od četničke granate kod Skenderije. Prije toga profesor Šukrić je bio u srpskom logoru na Kuli.

*Izdavačka djelatnost Fakulteta*

U prošloj godini Fakultet je objavio prijevod prvog dijela veoma poznatog fikhskog djela *Multeqa 'l-ebhur* Ibrahima ibn Muhammeda el-Halebjia. Prijevod su sačinili dr. Omer Nakičević, dr. Enes Ljevaković i dr. Džemaludin Latić.

*Dr. Ibrahim Džananović imenovan za v.d. dekana*

Upravni odbor Fakulteta je na svojoj redovnoj sjednici 12. 9. 2002.g. imenovao dr. Ibrahima Džananovića za vršioca dužnosti dekana. Prof. Džananović je dužnost preuzeo 30. 9. 2002.g., a svečana primopredaja je obavljena 4. 10. 2002.g. kojom prilikom je dosadašnjem dekanu prof. dr. Jusufu Ramiću Reisu-l-ulema uručio prigodnu zahvalnicu. Prof. Džananović je završio islamsko pravo u Bagdadu, magistrirao u Beogradu, a doktorirao na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu.

Ahmet ALIBAŠIĆ

## SADRŽAJ

UVOD ..... 7

### EGZEGEZA I PREDAJA

Mr. Fadil FAZLIĆ  
TAĞWİD MUDERRISA DERVIŞ EF. SPAHIĆ ..... 11

Dr. Džemaludin LATIĆ  
"ME'ANİL-QUR'AN" EL-AHFEŠA EL-EVSATA ..... 25

Mr. Zuhdija HASANOVIĆ  
NORMATIVNOST POJEDINAČNE PREDAJE HADISA ..... 41

### PRAVNA MISAO

Dr. Ibrahim DŽANANOVIĆ  
IZ SUDSKE PRAKSE VRHOVNOG ŠERIATSKOG SUDA ..... 75

Dr. Enes LJEVAKOVIĆ  
ŠERIATSKOPRAVNE POSLJEDICE MEDICINSKE  
DIJAGNOZE O SMRTI MOZGA ..... 87

Mr. Mustafa HASANI  
KATEGORIJE LICA KOJIMA SE DAJE ZEKJAT ..... 99

### POVIJEST I KULTURA

Mr. Ahmet ALIBAŠIĆ  
STANOVNICI SOFE POSLANIKOVE  
DŽAMIJE – EHLU'S-SUFE ..... 121

Dr. Omer NAKIČEVIĆ  
HARIDŽIJE I PITANJE HILAFETA ..... 141

Mr. Nedžad GRABUS  
EL-BAGDADIJEVO UČENJE O TEMELJIMA IMANA .....165

Dr. Adnan SILAJDŽIĆ  
ISLAM U DJELIMA RANIH KRŠĆANSKIH PISACA.....179

Mr. Orhan BAJRAKTAREVIĆ  
POJAM UZROČNOSTI IZMEĐU GAZALIJA  
I IBN RUŠDA.....205

## JEZIK I KNJIŽEVNOST

Dr. Jusuf RAMIĆ  
ARAPSKE FILOLOŠKE I GRAMATIČKE ŠKOLE  
KLASIČNOG PERIODA .....221

Dr. Ismet BUŠATLIĆ  
ARAPSKA POEZIJA Pjesnikinja AL-ANDALUSA .....247

Dr. Mehmed KICO  
BOSANSKOHERCEGOVAČKA ARABISTIKA  
IZMEĐU BOŠNJAČKOG OKRILJA  
I JUGOSLAVENSKOG POKROVITELJSTVA .....275

Dr. Murat DIZDAREVIĆ  
FANTAZIJA U FOSTEROVIM ROMANIMA ..... 291

Sana'a EL-ADLY-VEJZAGIĆ  
TARĀKIB NAÝWIYYA .....307

## RECENZIJE I PRIKAZI

M. HASANI  
I. El-Halebi, MULTEQAL-EBHUR (Stjecište mora).....323

A. ALIBAŠIĆ  
Dž. Latić, STIL KUR'ANSKOG IZRAZA.....327

O. BAJRAKTAREVIĆ	
A. M. Schimmel, ODGONETANJE BOŽIJIH ZNAKOVA .....	331
LJETOPIS	
A. ALIBAŠIĆ	
IZ LJETOPISA FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA.....	337
SADRŽAJ .....	345

## الفهرس

### مقدمة ..... ص6

#### التفسير و الحديث

م. فاضل فضليتش  
كتاب التجويد للمدرس درويش سباهيتش ..... ص11

د. جمال الدين لاتيش  
معاني القرآن للأخفش الأوسط ..... ص25

م. زهدي حسانووتش  
حجية خبر الأحاد ..... ص41

#### الفقه الإسلامي

د. إيراهيم جنانووتش  
من تطبيقات المحكمة الشرعية العليا في سراييفو ..... ص75

د. أنس ليواكرووتش  
الحكم بموت دماغ الإنسان و آثاره في الفقه الإسلامي ..... ص87

م. مصطفى حساني  
المستحقون للزكاة ..... ص99

## التاريخ و الحضارة

- م. أحمد عليباشيش  
أهل الصفة ..... ص 121
- د. عمر نقبيشيفيتشر  
الخوارج و مسألة الخلافة ..... ص 141
- م. نجاد غرابس  
أركان الإيمان في فهم البغدادي ..... ص 165
- د. عدنان سيلانيجيتش  
الإسلام في مؤلفات الكتاب المسيحيين القدماء ..... ص 179
- م. أورهان بايراكتا رفيتش  
مفهوم السببية بين الغزالي و ابن الرشد ..... ص 205

## اللغويات و الأدب

- د. يوسف راميتش  
المدارس اللغوية و النحوية العربية القديمة ..... ص 221
- د. عصمت بوشاتليتش  
الشعر العربي لشاعرات الأندلس ..... ص 247
- د. محمد كينسو  
العلوم العربية في البوسنة و الهرسك بين احتضان البوشناق و رعاية اليوغسلافيين ..... ص 275

د. موراد دزداروينتش  
خيال في روایات فوستير ..... ص 291

ثناء العدلي - ويزاغيتش  
تراكيب نحوية ..... ص 307

### نظرة إلى الكتب الجديدة (عرض ونقد)

مصطفى حساني  
ابراهيم الحلبي، ملتقى الأبحر ..... ص 323

أحمد عليباشيش  
جمال الدين لاتيش،  
أساليب القرآن الكريم في التعبير ..... ص 327

أورهان باير اكتار فيتش  
ام. شيميل، كشف علامات الله ..... ص 331

### حولية كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو

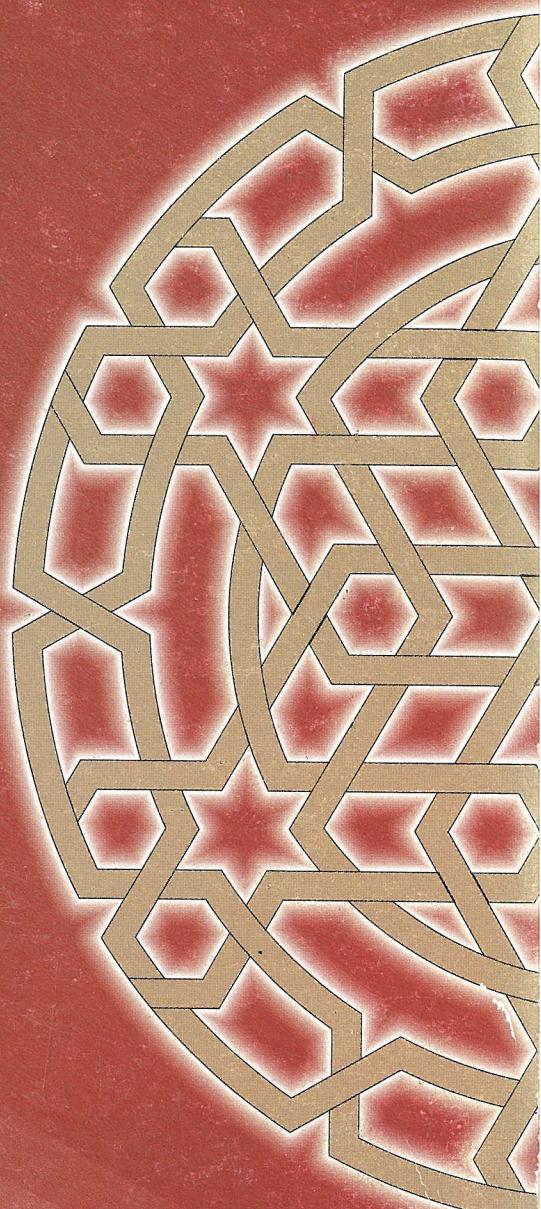
أحمد عليباشيش  
من حوليات كلية الدراسات الإسلامية ..... ص 337

الفهرست



Fakultet islamskih nauka, 71000 Sarajevo, Ćemernica 54, tel. 232-982, 232-983, sekretarijat, 232-987, fax 232-981, E-mail:  
[finbih@yahoo.com](mailto:finbih@yahoo.com)

P 39/8<sup>a</sup>



ISSN 1512-7648

A standard one-dimensional barcode.

9 771512 764001