

METONIMIJA U HADISIMA: METONIMIJSKE ZAMJENE KAO HERMENEUTIČKO SREDSTVO U TUMAČENJU HADISA

Fadilj MALJOKI

UDK 811.411.21'373.612.2:28-23
DOI 10.26340/muallim.v21i83.1813

SAŽETAK: U ovom radu govori se o metonimiji kao hermeneutičkom sredstvu u tumačenju hadisa. U prvom dijelu rada razmatra se metonimija u (kognitivnoj) lingvistici: njena definicija, tipologija, kognitivnolingvistička načela vezana za metonimijske zamjene/prijenose, te njene funkcije na retoričko-stilskoj i semantičko-pragmatičkoj ravni. Drugi dio rada tretira zastupljenost metonimije u hadisima. Navedeno je pet reprezentativnih primjera koji pokazuju da su hadiski učenjaci prepoznali metonimijske zamjene u verbalnom sunnetu. Treći, zadnji i bazični dio ovog rada bavi se metonimijom kao hermeneutičkim sredstvom, odnosno značajem prepoznavanja metonimije za ispravno tumačenje hadisa. U ovom dijelu, u svjetlu zadate teme, analizirali smo hadis: “*Ko promijeni vjeru, ubijte ga*”, i hadise u kojima se govori o tome da će onaj ko *posvjedoči da nema drugog boga osim Allaha* ući u Džennet. Podrobnom analizom došli smo do zaključka da ovi hadisi, uslijed metonimijskih zamjena do kojih je u njima došlo, ne mogu imati doslovno značenje.

Ključne riječi: metonimija, sinegdoha, hadis, sunnet, Kur'an, kontekst, (kognitivna) lingvistika, promjena vjere/apostazija, svjedočenje da nema boga osim Allaha

Uvod

Ovaj rad, pod naslovom “Metonimija u hadisima”, obrađuje zastupljenost metonimije u hadisima i njen značaj kao hermeneutičkog sredstva u tumačenju hadisa. Naime, metonimija se u lingvistici definira kao zamjena jednog izraza drugim izrazom na temelju bliskosti / logičke veze između ta dva izraza. Ona predstavlja jedan od vidova nastanka polisemije u jeziku. Važnost ove teme ogleda se u tome što je doslovno tumačenje određenih hadisa u kojima se Poslanik, s.a.v.s., izrazio metonimijski uveliko doprinijelo i doprinosi pogrešnoj interpretaciji hadisa,

a, samim tim, i njihovoj pogrešnoj primjeni. Pored toga, takvo tumačenje poslužilo je mnogim muslimanima kao opravdanje za otklon od hadiske tradicije i relativiziranje njene autentičnosti.

Pored značaja ove teme za ispravno tumačenje hadisa, na pisanje ovog rada nagnalo nas je odsustvo zasebne studije o ovoj temi koja se usredsređuje na njen hermeneutički aspekt. Premda su hadiski učenjaci prepoznali metonimijske zamjene i obrasce i bavili se ovim pitanjem u okviru širih ili bliskih pitanja, nismo uspjeli pronaći studiju u kojoj se elaborira metonimijsko značenje kao zasebna vrsta prenesenog značenja kroz prizmu

tumačenja hadisa koji ne nerijetko pogrešno razumijevaju i, posljedično tome, predstavljaju osnovu za napad na Poslanikovu, s.a.v.s., zaostavštinu.

U ovom radu razmatrane hadise analizirali smo u skladu s tri temeljna hermeneutička načela: 1) Hadisi jesu podređeni Kur'anu i moraju biti u skladu s njim; 2) Među hadisima postoji značenjska koherentnost, i 3) Kontekst hadisa, tekstualni, situativni i širi društveno-kulturni, mora se uzeti u obzir kako bi se odredilo njihovo namjeravano značenje i intencija. Koristeći spomenuta načela, nastojat ćemo identificirati poruku koju razmatrani naizgled problematični hadisi nose.

1. O metonimiji i sinegdohi

Metonimija dolazi od grčke riječi *metonymía*, što znači zamjena imena. Ona u lingvistici i njenim disciplinama označava upotrebu izraza u prenesenom značenju na način da se značenje jednog izraza prenosi na drugi na osnovu određenih stvarnih/logičkih veza između tih izraza. Sinegdoha potiče od grčke riječi *syn*, što znači zajedno, i *ekdékhomai*, što znači uzimam, te predstavlja podvrstu metonimije u kojoj se dio uzima za cjelinu, jednina umjesto množine, određeni broj umjesto neodređene količine i obratno.¹ Obije ove stilske figure se u arapskom jeziku nazivaju jednim imenom: *al-mağāzu l-mursal*.

Kognitivna lingvistika sagledava metonimiju kao kognitivni proces koji se reflektira u jeziku. Ona, ustvari, proučava metonimiju kao sastavni dio našeg konceptualnog sistema koji nam govori *zašto* se izražavamo na određeni način i *kako* stvaramo određene jezičke izraze.² Kada se o ovoj figuri govori kao o kognitivnom mehanizmu, na nju se referira kao na konceptualnu/pojmovnu metonimiju. U literaturi iz kognitivne lingvistike mogu se pronaći brojne definicije metonimije, a jedna od njih, koju je dao mađarski lingvista Zoltan Kovečes/Kövecses (r. 1946.), glasi: "Metonimija je kognitivni proces u kojem jedan pojmovni entitet, *sredstvo*, omogućava mentalni pristup drugom pojmovnom entitetu, *cilju*, unutar istog

domena, ili idealiziranog kognitivnog modela (IKM)."³ Drugim riječima, metonimija je u kognitivnoj lingvistici prvenstveno vezana za mišljenje i razumijevanje odnosno konceptualizaciju. U njoj se povezanost izvornog entiteta/entiteta koji zamjenjuje i ciljnog entiteta/entiteta koji se zamjenjuje dešava prvenstveno unutar uočene pojmovne strukture.

Za razliku od metaforičkih prijenosa koji podrazumijevaju određenu formu sličnosti ili analogije, metonimijski prijenosi temelje se na logičkoj vezi koja proizlazi iz nekog vida dodirivanja, susjedstva ili blizine entiteta.⁴ Poznati arapski lingvista Dželaluddin el-Kazvīni (u. 1338.), definirajući metonimiju i praveći distinkciju između metonimije i metafore, kaže: "Metonimija se ogleda u tome da veza između značenja u kojem je riječ upotrebljena i njenog konvencionalnog značenja počiva na asocijativnosti, a ne na sličnosti" (*Wa huwa mā kānat al-'alāqatu bayna mā ustū'mila fihī wā mā wuđī'a lahū mulābasatun gayru t-tašbih*).⁵ U arapskoj lingvistici se za bliskost dvaju entiteta na temelju kojih dolazi do metonimijskih prijenosa koriste izrazi *mulābasah* (asocijativnost/semantičko prerusavanje) i *muğāwarah* (susjednost/kontigvitet).⁶

S obzirom na prirodu odnosa između entiteta koji zamjenjuje/izvornog entiteta i entiteta koji se zamjenjuje/ciljnog entiteta govori se o više vrsta metonimije. U nastavku

ukazat ćemo na neke od tipologija koje su zastupljene u literaturi.

Neki autori tvrde da ne treba klasificirati metonimijske obrasce, već samo imati u vidu da postoji određena vrsta kontinuuma od konvencionalnih do kreativnih (*ad hoc*) metonimija.

Tipologija koja stavlja fokus na ontologiju metonimija nastoji rasvijetliti koji su to odnosi unutar konceptualnih domena/idealiziranih kognitivnih modela koji dovode do metonimijskih procesa. Spomenuti Kevečes u svojoj tipologiji metonimije koristi idealizirane kognitivne modele (IKM) kao osnovu za klasifikaciju metonimijskih obrazaca u zasebne kategorije. Po njemu, svi metonimijski obrasci mogu se svesti na dvije grupe: 1) metonimije pomoću kojih pristupamo dijelu jednog IKM-a posredstvom njegove cjeline (cjelina za dio metonimije) ili cjelini jednog IKM-a posredstvom jednog njegovog dijela (dio za cjelinu metonimije), i 2) metonimije pomoću kojih pristupamo jednom dijelu IKM-a posredstvom drugog njegovog dijela. On potom navodi obrasce koji potpadaju pod ove dvije šire kategorije, navodeći primjere za svaku od njih iz engleskog jezika.⁷

Kako bismo ilustrirali ponuđenu klasifikaciju, uzet ćemo za primjer idealizirane kognitivne modele triju entiteta: restoran, vjenčanje i prst.

U sastavne dijelove IKM-a restorana, pored ostalog, spadaju i gosti i

¹ Milivoj Solar (1997). *Teorija književnosti*. Zagreb: Školska knjiga, str. 77-78.

² Snježana Babić (2018). Uloga konceptualne metafore, metonimije i konceptualne integracije u hrvatskom političkom diskursu. Doktorska disertacija odbranjena na Sveučilištu J.J. Strossmayera. Osijek: Filozofski fakultet, str. 5.

³ Miloš Tašić, Dušan Stamenković (2014). Metonimija: Od marginalizovanog tropa do centralnog pojmovnog mehanizma. Biljana Mišić-Ilić, Vesna Lopčić, ur. *Jezičnik, književnost, marginalizacija: Jezička istraživanja*. Niš: Univerzitet u Nišu, str. 253. Idealizirani kognitivni model je koncept ili skupina koncepata koji organiziraju naše znanje. On daje izrazima konceptualni sadržaj i predstavlja zbir naših iskustava i saznanja o svijetu

organiziran konceptualnim kategorijama. Treba istaći da su IKM-ovi dinamični, odnosno da se razvojem znanja i iskustava mijenjaju te da su ovisni o kulturnom modelu kojem ljudi pripadaju i njihovoj ličnoj perspektivi. Dakle, IKM čine kako zajednička, tako i individualna iskustva i informacije. Tako bi, naprimjer, neko ko ne podnosi vožnju u IKM-u auta imao mučninu, nelagodu, povraćanje i tome sl., a profesionalni vozač rute i cestarine. Više v.: S. Babić. Uloga konceptualne metafore, metonimije i konceptualne integracije u hrvatskom političkom diskursu. str. 37-38. U literaturi se za idealizirani kognitivni model koriste i izrazi domena, okvir i scenarij. Ovi izrazi se ponekad koriste kao sinonimi, a ponekad među njima postoje razlike.

O značenjima ovih izraza i određenim razlikama između njih v.: Ljiljana Šarić, Maja Brala-Vukanović (2019). *Slike jezika: Temeljne kognitivnolingvističke teme*. Zagreb: Jasenski & Turk, str. 174-175.

⁴ Katarina Rasulić (2010). "Aspekti metonimije u jeziku i mišljenju". *Theoria*, 53(3), str. 51.

⁵ Munir Mujić (2017). Susret arapske logike i ilm al-kalama u arapskoj retorici. Sarajevo & Dubai: Centar za napredne studije & Kalam Research, str. 118.

⁶ Munir Mujić (2011). Tropi i figure u arapskoj stilistici. Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, str. 105.

⁷ Više v.: M. Tašić, D. Stamenković. Metonimija: Od marginalizovanog tropa do centralnog pojmovnog mehanizma. Str. 254-256.

jela koja se u njemu poslužuju. Kada se na gosta referira izrazom koji u svom doslovnom značenju upućuje na jelo, na djelu je metonimija u kojoj dio IKM-a (jelo) stoji umjesto njegovog drugog dijela (gost). Ovakva metonimija prisutna je u rečenici: “Janjetina traži račun”, gdje se izrazom *janjetina* upućuje na *gosta kojem je poslužena janjetina*.

U sastavne dijelove IKM-a vjenčanja (kod kršćana, jevreja i pripadnika nekih drugih religija) spada i stajanje pred oltarom. Ukoliko se na vjenčanje (događaj) upućuje stajanjem pred oltar (poddogađaj), riječ je o metonimiji gdje dio IKM-a (stajanje pred oltarom) stoji umjesto njegove cjeline (vjenčanje). Ovakvu metonimiju imamo u iskazu: “Oni su stali pred oltar”, gdje *stajanje pred oltar* upućuje na *vjenčanje*.

Vrh prsta predstavlja dio IKM-a prsta. Ukoliko se upotrijebi izraz *prst* u značenju *vrha prsta*, govorimo o metonimiji u kojoj cjelina IKM-a (prst) stoji umjesto dijela IKM-a (vrh prsta). U izrazu: “Kada čujem grmljavinu, stavljam *prste* u uši”, izraz *prsti* upućuje na *vrhove prstiju*.

U literaturi je zastupljena i podjela bliskih pojmovnih odnosa na temelju kojih dolazi do metonimije, a kod kojih pristupamo jednom dijelu IKM-a posredstvom drugog njegovog dijela, na: 1) suprisutne/koprezentne, i 2) susljedne/sukcesivne. Suprisutni pojmovni odnosi temelje se na sinhronizmu njihovih elemenata. Jedan od obrazaca ovakvih odnosa je sadržavatelj – sadržaj. Kada kažemo da smo pojeli tri *tanjira*, mi pod tim podrazumijevamo da smo pojeli *jelo koje se nalazi u tri tanjira*. Susljednim pojmovnim odnosima imanentne su vremenske, prostorne i logičke sekvence. Odnosi pisac – njegovo djelo

i predmet – aktivnost koja se njime vrši primjeri su za odnose ovakvog tipa. Primjer za prvu vrstu odnosa je: Studirao sam *Ibn Hadžera*, pod čim se podrazumijeva da sam studirao *djelo / djela Ibn Hadžera*. Druga vrsta odnosa može se ilustrirati frazama *uzeti pero, latiti se pera* ili *živjeti od pera*, gdje pero označava aktivnost koja se njime vrši – *pisanje*.⁸

S obzirom na pragmatičko-funkcionalni aspekt, razlikuju se tri vrste metonimije: 1) Referencijalna metonimija; 2) Predikacijska metonimija, i 3) Ilokucijska metonimija.⁹

Referencijalne metonimije jesu one metonimije u kojima se jedan referirajući izraz koristi umjesto drugog. U primjeru: “*Washington* prijeti *Moskvi* prekidom saradnje u Siriji” zastupljena je referencijalna metonimija tipa mjesto umjesto institucije/odgovornih, tj. metonimija gdje je *Washington* upotrijebljen za *predstavnik američke vlade*, dok je *Moskva* upotrijebljena za *predstavnik ruske vlade*.

U predikacijskim metonimijama koristi se jedan tip predikacije umjesto drugog. U primjeru: “Golman je *tri puta izvadio loptu iz mreže*” zastupljena je predikacijska metonimija tipa dio događaja umjesto cijelog događaja, odnosno metonimija u kojoj poddogađaj *vađenje lopte iz mreže* stoji umjesto događaja *primanje gola*. U iskazu: “*Mogu čuti buku*” zastupljena je predikacijska metonimija tipa potencijalni umjesto stvarnog događaja, tj. metonimija u kojoj *mogućnost čuvenja* stoji umjesto *stvarnog čuvenja*.

U ilokucijskoj metonimiji upotrebljava se jedna ilokucijska snaga umjesto druge. Tako, naprimjer, pitanje: “*Možeš li otvoriti prozor?*” u metonimijskom prijenosu ima značenje imperativa: “*Otvori prozor!*”¹⁰

ili nešto, predicira ili izvodi ilokucijski čin. Karakterističan gramatički oblik za činove referencije i činove predikacije je dio rečenice: vlastite imenice, zamjenice i određene druge vrste imenskih sintagmi za činove referencije i gramatički prekidati za činove predikacije, dok je karakterističan gramatički oblik ilokucijskog čina

U lingvističkoj literaturi na arapskom jeziku govori se o nekoliko relacija koje vladaju između doslovnog i prenesenog u metonimiji. Treba istaći da te relacije ne izlaze iz okvira već navedenih klasifikacija metonimijskih obrazaca. Za ovu priliku bit će dovoljno da navedemo određeni broj tih relacija, a to su:

- a) uzrok – posljedica (*as-sababiyya*), gdje se umjesto izraza koji u doslovnom smislu označava posljedicu upotrebljava izraz koja označava uzrok. Tako se, naprimjer, kaže: “Zbog teške *suse*, Sudanu prijete glad”, gdje *susa* označava *nedostatak hrane*;
- b) posljedica – uzrok (*al-musabbabiyyah*), gdje se umjesto izraza koji označava uzrok upotrebljava izraz koja označava posljedicu. Primjer za ovu vrstu relacije je: “Moj prijatelj *me je strpao u zatvor*”, u značenju: *Moj prijatelj me je natjerao da učinim kazneno djelo zbog kojeg sam kažnjen zatvorom*;
- c) dio – cjelina (*al-ğuz'iyyah*), gdje se dio upotrebljava u značenju cjeline, kao, naprimjer: Imam trideset *ljeta*, u značenju: Imam trideset *godina*;
- d) cjelina – dio, gdje se cjelina upotrebljava da označi samo jedan njen dio, kao, naprimjer: *Bosna i Hercegovina* je pobijedila u fudbalu, pod čim se misli na to da su *igrači reprezentacije Bosne i Hercegovine* pobijedili u fudbalu;
- e) mjesto – ono što se u njemu nalazi (*al-mahalliyyah*), kada se mjesto upotrebljava kao zamjena za ono što se nalazi u/natome mjestu, poput: *Morao sam popiti tri čaše* kako bih ugasio

potpuna rečenica (koja se može sastojati i od samo jedne riječi). V.: John Rogers Searle (2018). *Govorni činovi*. S engleskog prevela: Nikolina Palašić. Zagreb: Matica Hrvatska, str. 32.

¹⁰ Adisa Imamović (2011). *Metonimijski procesi u nominalizaciji: Kognitivno-lingvistička analiza*. Tuzla: OFF-SET Tuzla, str. 48.

⁸ Nada Vajs (2000). “Metonimija i sinegdoha”. *Filologija*, 35, str. 132-135.

⁹ Mario Brdar, Rita Brdar-Szabó, Gabrijela Buljan (2011). “Tipologija metonimija i njihova obrada u jednojezičnoj i dvojezičnoj leksikografiji”. *Filologija*, 36-37, str. 76-77. Ova tipologija uzima u obzir da li se metonimijskim izrazima referira na nekoga

- žeđ, gdje *čāše* označava *vodu koja se nalazi u tim čašama*;
- f) sredstvo – rezultat/cilj (*al-āliyyah*), gdje se sredstvo upotrebljava da se označi rezultat, ili cilj koji se njime postiže, ili, pak, radnju koja se njime vrši, poput: Kazna za izdaju je *metak*. Riječ *metak* je u potonjoj rečenici metonimijski upotrebljena da označi *smrt*.
- g) ono što je bilo – ono što jeste (*al-māḍawīyyah/i'tibāru mā kāna*) – Pod ovim metonimijskim odnosom misli se na to da se umjesto izraza koja označava stanje stvari upotrijebi izraz koji referira na stanje te stvari u prošlosti, kao, naprimjer: Ljeti oblačimo *pamuk*, u značenju: Ljeti oblačimo *odjeću od pamuka*;
- h) ono što će biti – ono što jeste (*al-mustaqbalīyyah/i'tibāru mā yakūnu*) – Ova metonimijska zamjena podrazumijeva obratnu relaciju u odnosu na prethodnu, a odnosi se na slučaj kada se izraz koji označava trenutno stanje stvari supstituira izrazom kojim se referira na stanje te stvari u budućnosti. Primjer za ovu vrstu relacije je: Cijedim *sok*, gdje *sok* ima značenje *voća od kojeg će se dobiti sok*.¹¹

U literaturi je zastupljena i podjela metonimije na: 1) Prostu metonimiju (*al-maḡāzu l-mursalu l-mufrad*), i 2) Složenu metonimiju (*al-maḡāzu l-mursalu l-murakkab*). Pod ovom drugom vrstom metonimije podrazumijeva se ilokucijska metonimija, odnosno metonimija u kojoj se jedna ilokucijska snaga zamjenjuje drugom ilokucijskom snagom, kao, naprimjer, u ajetu u kojem stoji da je 'Imrānova žena, obraćajući se Allahu, rekla: "...Gospodaru moj, rodila sam žensko... a žensko nije kao muško..."

(3:36), u kojem izjavna rečenica ima značenje uzvične rečenice (obavijest umjesto izražavanja čežnje i tuge).¹²

U kognitivnoj lingvistici navodi se pet načela koja su vezana za izbor izvornog entiteta/entiteta koji zamjenjuje: 1) Ljudsko iskustvo – Ovo načelo podrazumijeva da su ljudska bića sklona da svijet posmatraju u odnosu na sebe i iz svoje perspektive. Tako se, naprimjer, daje prednost ljudskom u odnosu na ne-ljudsko u metonimiji: Čitam *Mešu Selimovića*, metonimiji gdje *autor* stoji umjesto *djela*; 2) Selektivnost percepcije – Ovo načelo odnosi se na to da lakše uočavamo i doživljavamo ono što je u našoj blizini, što je uočljivije i što ima jasne granice. U podlozi je ovog načela, primjera radi, metonimija tipa tjelesna reakcija umjesto emocije, kao u iskazu: *Pocrvenio je*, gdje se metonimijski referira na sadržaj *posramio se*; 3) Kulturne preferencije – Pod ovim načelom misli se na preferencije određenog kulturnog kruga. Tako se, naprimjer, aspirin koristi u značenju svih tableta protiv bolova u onim sredinama gdje je on rasprostranjen; 4) Komunikacijska načela jasnoće i relevantnosti, koja podrazumijevaju da se prednost u komunikaciji daje jasnom u odnosu na ono što je manje jasno, kao i relevantnom u odnosu na ono što je nevažno ili manje važno. Kada konobar u restoranu kaže: *Stol broj dva traži račun*, on koristi situaciono i kontekstualno relevantnu referencijalnu tačku za pristup cilju, i 5) Faktori koji nadjačavaju sva druga načela, pod čim se podrazumijeva upotreba metonimije kao retoričkog sredstva u situacijama kada je odstupanje od navedenih načela nužno, kao za izražavanje humora, kao i kada se želi odvratiti pažnja od kulturološki nepoželjnog ili neprihvatljivog izraza, što je, ustvari, suština eufemizama. Primjer za to je

iskaz: *Gdje mogu oprati ruke?*, gdje se zanemaruje relevantan dio radnje na koju se upućuje, a to je *uriniranje*.¹³

Metonimijom se na retoričko-stilskoj ravni ostvaruje jezička ekonomija, tj. izostavlja ono što nije nužno za međusobno razumijevanje, proizvodi individualizacija i variranje izraza, privlači se pažnja slušateljstva/čitateljstva, aludira, pojednostavljuje, uvjerava, naglašava i manipulira.¹⁴ Metonimija ima tri važne uloge u stvaranju značenja: 1) proširivanje značenja – Putem metonimijskih preslikavanja/prijenosa riječi dobijaju nova značenja. Tako, naprimjer, jedno od mogućih značenja polisemne lekseme *lice* je *ljudska jedinka, osoba, ličnost*; 2) konstruiranje situaciono uvjetovanog značenja – Naprimjer, konobar može gosta u restoranu metonimijski konceptualizirati posredstvom naručene hrane, pa kazati: *Pileći sendvič traži račun*. Ovakve kreativne metonimije izmiču ustaljenim metonimijskim obrascima, i 3) nametanje značenja – Kada se, naprimjer, čovjek metonimijski predstavlja kao vršilac složenih radnji u kojima predstavlja samo jednog od vršilaca, on time, ustvari, ističe svoju odgovornost ili zasluge. Primjer za navedenu ulogu metonimije je: *Ove godine snimat ću film u BiH*.¹⁵

Metonimija jeste jezički mehanizam višeznačnosti i, samim tim, ima interpretativni potencijal, što je naročito važno za temu našeg rada. Hermeneutički krug, kojeg čini kontekst u najširem smislu riječi treba (de)legitimirati upotrebu izraza u doslovnom odnosno metonimijskom značenju, ukoliko je validno upotrebljavati ga u određenom jeziku u oba značenja.

2. Metonimija u hadisima

Učenjaci, među koje ubrajamo i lingviste, prepoznali su metonimijske obrasce u hadisima i spominjali ih u njihovim komentarima, ali ih,

¹¹ Usp. M. Mujić. Tropi i figure u arapskoj stilistici. Str. 103-105.; Teufik Muftić (1995). Klasična arapska stilistika. Sarajevo: El-Kalem, str. 96-98.

¹² 'Abduhū 'Abdul'azīz Qalqīlah (1412/1992). Al-Balāḡatu l-iṣṭilāhiyyah. Kairo:

Dāru l-fikri l-'arabi, str. 87.

¹³ S. Babić. Uloga konceptualne metafore, metonimije i konceptualne integracije u hrvatskom političkom diskursu. Str. 41-42., 178-181; Lj. Šarić, M. Brala-Vukanović, Slike jezika: Temeljne

kognitivnolingvističke teme. Str. 177-181.

¹⁴ Krešimir Begić (2012). Rječnik stilskih figura. Zagreb: Školska knjiga, str. 203.

¹⁵ Katarina Rasulić, "Aspekti metonimije u jeziku i mišljenju", str. 65-67.

razumljivo je, nisu označavali terminima koji su kasnije razvijani i konvencionalizirani. Za potrebe ovog poglavlja bit će dovoljno da navedemo nekoliko hadisa iz čijih će komentara postati bjelodano da su hadiski učenjaci držali da je Poslanički diskurs prožet elementima ove stilske figure.

- 1) Tumačeći hadis: "Naređeno mi je (stanovanje) u *naselju* koje će ovladati drugim naseljima. (Dvoličnjaci) govore "Jesrib", a to je Medina. Ona od sebe odstranjuje zao svijet kao što kovačka mješina odstranjuje trosku od željeza",¹⁶ El-Hattābī kaže: "Pod izrazom '(naselje) koje će ovladati drugim naseljima' (*ta'kulu l-qurā*) misli se na to da će Allah pomoći islam stanovnicima Medine odnosno ensarijama. Njih će Allah počastiti time da ovladaju drugim naseljima i dati im plijen kojim će se oni hraniti. Ovakvim načinom izražavanja proširuje se značenje (*al-ittisā*) i ostvaruje jezička ekonomija (*al-iqtisār*), kao što je slučaj s ajetom u kojem stoji: 'Pitaj grad u kome smo boravili...' (12:82), gdje *grad* označava *stanovnike grada*, i ajetom: 'A koliko je bilo nevjernih sela i gradova koje smo uništili...' (21:11)"¹⁷
- 2) Prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., upitao ensarije: "Hoćete li da vas obavijestim o najboljim *ensarijskim kućama*"

"Hoćemo", rekli su oni. "To su *kuće* plemena en-Nedžžār, zatim *kuće* plemena 'Abdulešhel..., rekao je Poslanik, s.a.v.s."¹⁸ Ibn el-Esīr tvrdi da je u izrazu *ensarijske kuće* (*dūru l-anšār*) izostavljen prvi član genitivne veze (*al-mudāf*), te da, stoga, on upućuje na *one koji u tim kućama žive* (*ahlu d-dūr*).¹⁹

- 3) Tumačeći hadis: "Ne nazivajte prvi selam *jevrejima*. Kada ih susretnete, natjerajte ih da prođu tamo gdje je najteže",²⁰ Ibn Tejmijje kaže da se on odnosi na *jevreje iz plemena Kurejza koji su u toku Bitke na Hendeku počiniли izdaju i ušli u savez s neprijateljima muslimana*.²¹
- 4) Od 'Abdullāha b. 'Amra prenosi se da je rekao: "Allahov Poslanik, s.a.v.s., kazao je da u najteže grijeha spada *proklinjanje/vrijeđanje svojih roditelja*. 'Allahov Poslanice, kako neko može proklinjati svoje roditelje?', upitao je neko. "Tako što uvrijedi oca drugog čovjeka, pa i ovaj uvrijedi njegovog oca, i tako što uvrijedi nečiju majku, pa i ovaj uvrijedi njegovu majku", odgovorio je."²² U komentaru ovog hadisa Ibn Hadžer kaže: "U svom odgovoru on (Poslanik, s.a.v.s.) je objasnio da, iako čovjek uglavnom ne vrijeđa svoje roditelje, on često biva uzrokom tome (vrijeđanju svojih roditelja)."²³

- 5) Od Poslanika, s.a.v.s., prenosi se da je rekao: "Ko na mene namjerno slaže, neka pripremi sebi mjesto u Džehenemu."²⁴ Govoreći o tumačenjima ovog hadisa, En-Nevevī kaže: "Neki učenjaci su kazali da je u ovom hadisu obavijest (*ḥabar*) iskazana u imperativnoj formi (*bi-lafzi l-amr*), tj. da je njegovo značenje da će biti u Vatri onaj ko počini takvo djelo, te da se takav za svoje mjesto u njoj treba pripremiti."²⁵

Svi navedeni primjeri jasno ukazuju na metonimijske zamjene u verbalnom sunnetu. Iz ovih komentara može se zaključiti i da su hadiski učenjaci koristili druge izraze da označe sadržaje koji su u kasnijem periodu potpali pod ono što su učenjaci nazvali metonimijom (*al-mağāzu l-mursal*). Neki od tih izraza su *al-ittisā* (proširivanje značenja), *al-iqtisār* (sažeto izražavanje) i *al-kināyah* (aluzija), podrazumijevajući pod potonjim šire značenje od onoga koje se kasnije ustalilo.²⁶ Konačno, u njima možemo prepoznati tipove metonimijskih prijenosa kojima smo se bavili u prethodnom poglavlju ovog rada.

Tako, u prvom (*naselje* umjesto *stanovnika naselja*) i drugom primjeru (*kuće* umjesto *onih koji u njima žive*) možemo prepoznati metonimijski tip mjesto za ono što se u njemu nalazi (*al-maḥalliyah*), u trećem primjeru (*jevreji* umjesto *određenih jevreja*) tip cjelina za dio (*al-killiyah/*

¹⁶ Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Odluke Medine, O odluci Medine i o tome da ona, zaista, od sebe udaljava zao svijet*, br. 1871. Ovaj hadis od autora "Šest temeljnih hadiskih zbirki" bilježe i Muslim i At-Tirmidī.

¹⁷ Abū Sulaymān al-Ḥattābī (1402/1982), *Garību l-ḥadīṭ*. Stručna obrada: 'Abdulkarīm Ibrāhīm al-'Azbāwī. Tri toma. Meka: Ġāmi'atu Ummi l-kurā, tom I, str. 434-435.

¹⁸ Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Zekat, O procjenjivnju datula na stablu*, br. 1481.

¹⁹ Ibn al-Aṭīr al-Ġazārī (1383/1963). *An-Nihāyatu fi garību l-ḥadīṭ*. Stručna obrada: Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī i Maḥmūd Muḥammad at-Ṭanāhī. Pet tomova. Al-Ḥalabī, tom II, str. 139.

²⁰ Muslim, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Selam, O zabrani da musliman prvi nazove selam* *Sljedbenicima knjige i o tome kako im odgovoriti kada nazovu selam*, br. 2167.

²¹ Ibn Qayyim al-Ġawziyyah (1418/1997). *Aḥkāmū ahli d-dimmah*. Stručna obrada: Abū Barā' Yūsuf b. Aḥmad al-Bakrī & Abū Aḥmad Šakir b. Tawfiq al-'Arūrī. Tri toma. Damam: Ramādī li n-našr, tom III, str. 1326.

²² Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Etika, Čovjek ne smije vrijeđati svoje roditelje*, br. 5973. Od autora "Šest temeljnih hadiskih zbirki" ovaj hadis bilježe i Muslim, Abū Dāwūd i At-Tirmidī.

²³ Ibn Ḥağar al-'Asqalānī (bez godine izdanja). *Faṭḥu l-Bārī bi-šarḥi "Ṣaḥīḥi*

l-Buḥārī". Stručna obrada: 'Abdul'aziz b. 'Abdullāh b. Bāz i dr. Dvadeset tri toma. Kairo: al-Maṭba'ātu s-salafiyatu wa maktabatuhā, tom X, str. 403-404.

²⁴ Hadis je *mutawātir*. V. naprimjer: Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Dženaza, Pokušeno je naricati nad mrtvacem*, br. 1291.

²⁵ Yahyā b. Šaraf an-Nawawī (1414/1994). *Al-Minhāğū fi šarḥi "Ṣaḥīḥi Muslim b. al-Ḥağğāğ"*. Osamnaest tomova. (2 izdanje). Muassasatu Qurṭubah, tom I, str. 105.

²⁶ Više v.: Rihām 'Abduššāfi as-Sayyid 'Abduššāfi (2019). *Al-Ab'ādu d-dilaliyyatu li-l-mağāzi l-mursal fi ta'wili garību l-ḥadīṭ. Mağallatu kulliyati t-tarbiyati* (Ġāmi'atu 'Ayni Šams), 25, sv. III, str. 34-35., 42-47.

al-‘umūmiyyah), u četvrtom primjeru (*vrijedanje roditelja* umjesto *vrijedanja tuđih roditelja/uzrokovanja tog vrijedanja*) tip posljedica za uzrok (*musabbabiyyah*), a u petom primjeru (*zapovijed* umjesto *obavijesti*) tip uzrok za posljedicu (*as-sababiyyah*). U prva tri primjera upotrebljena je referencijalna, u četvrtom primjeru predikacijska, a u petom primjeru ilokucijska metonimija.

3. O semantičko-pragmatičkom aspektu metonimije u hadisima

Pitanje metonimijskih prijenosa, prema našim saznanjima, nije zasebno tretirano u teoriji tumačenja u hadiskoj nauci. Metonimijom su se učenjaci bavili unutar elaboracije znatno širih hermeneutičkih načela pod koje metonimija potpada, poput *kontekstualnog tumačenja hadisa* i *razlikovanja doslovnog i figurativnog jezika u hadisima*. Njome su se oni bavili i unutar proučavanja vrsta značenja, navodeći određene vrste značenja pod koje se određene metonimijske zamjene mogu podvesti.

U narednim retcima cilj nam je ukazati na značaj prepoznavanja metonimije za ispravno razumijevanje hadisa. Dva reprezentativna primjera koja ćemo elaborirati pokazat će da neprepoznavanje metonimije može dovesti do tumačenja koja su u koliziji s kategorički ustanovljenim principima vjere. Navedene hadise ćemo tumačiti prvenstveno kroz prizmu Kur’ana, polazeći od temeljnog načela prema kojem sunnet predstavlja idealnu primjenu kur’anskog učenja. To, pored ostalog, podrazumijeva i da je Kur’an nadređen sunnetu te da između ova dva vjere ne može

biti nikakve kontradiktornosti. Usto, budući da su hadisi vrlo često urojeni u kontekst i da se mnogi od njih tiču specifičnih situacija, prilikom tumačenja razmatranih hadisa ukazat ćemo na (mogući) kontekst njihovog izricanja.

3.1. “Ko promijeni vjeru, ubijte ga”

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ.

Od Ibn ‘Abbāsa prenosi se da je rekao: “Ko *promijeni vjeru*, ubijte ga.”²⁷

Postavlja se pitanje na koji način se ovaj hadis može uskladiti s Kur’anom i praksom Poslanika, s.a.v.s., budući da ova dva primarna izvora, ali i opći principi izvedeni iz njih, kao što ćemo to kasnije vidjeti, ne predviđaju nikakvu zemaljsku kaznu za čin promjene vjere.

Naprotiv, u Kur’anu nalazimo na desetine ajeta koji afirmiraju slobodu vjere, a neki od njih su: “U vjeru nije dozvoljeno silom nagoniti...” (2:256), “... pa ko hoće – neka vjeruje, a ko hoće – neka ne vjeruje...” (18-29), i “Da Gospodar tvoj hoće, na Zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici?” (10:99). Kur’an na nekoliko mjesta potcrtava da je kazna za neispravno vjerovanje rezervirana samo za Allaha (naprimjer: 3:86-87, 5:54, 73:11), a da je jedina obaveza Poslanika, s.a.v.s., i vjernika da mudro i na lijep način pozivaju na put Gospodara svoga. Stoga, nije teško zaključiti da u Kur’anu nije predviđena nikakva zemaljska kazna za otpadništvo od vjere.

Cjelokupna Poslanikova, s.a.v.s., praksa u suprotnosti je s navedenim hadisom ukoliko ga shvatimo na

način da se u njemu propisuje kazna za promjenu vjere kao takvu. Naime, Poslanik, s.a.v.s., nije nijednog apostatu kaznio smrtnom kaznom zbog apostazije, iako su zabilježeni brojni slučajevi apostazije za njegova života. Neki od primjera apostazije za njegova života jesu: a) nakon Israa i Mi’radža mnogi su se odmetnuli od islama zbog toga što nisu povjerovali da je Poslanik, s.a.v.s., mogao za samo jednu noć prevaliti toliku razdaljinu; b) ‘Ubaydullāh b. Džahš je kao musliman učinio je hidžru u Abesiniju i tamo postao kršćanin; c) čovjek iz plemena en-Nadždžar vratio se kršćanstvu nakon što je prihvatio islam i bio jedan od Poslanikovih, s.a.v.s., pisara, i d) ‘Abdullāh b. Sa’d b. Ebī Sarh vratio se idolopoklonstvu nakon što je prihvatio islam i bio jedan od Poslanikovih, s.a.v.s., pisara. On se, čak, vratio u Meku i udružio s najvećim neprijateljima islama, ali mu je Poslanik, s.a.v.s., bez obzira na to, nakon oslobođenja Mekke zagarantirao zaštitu nakon što se Osmān b. ‘Affān zauzeo za ovog apostatu. Postoje slučajevi kada je Poslanik, s.a.v.s., naredio da se ubije apostata, ali sama apostazija nije bila razlogom Poslanikove, s.a.v.s., odluke, već kazneno djelo koje je uz nju počinjeno. Tako je, naprimjer, Poslanik, s.a.v.s., prilikom oslobođenja Meke naredio da se kazni smrću Mikjes b. Subābe el-Lejsi, koji je napustio islam i vratio se u Mekku kao mnogobožac nakon što je bespravno ubio jednog ensariju. Nadalje, nelogično je da bi Poslanik, s.a.v.s., kaznio smrću apostatu samo zbog toga što je napustio islam, a da istovremeno ne kazni smrću licemjere u Medini, koji su mu bili poznati i koji su predstavljali veću opasnost od

²⁷ Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Džihad i vojni pohodi, Zabranjeno je kažnjavati Allahovom kaznom*, br. 3017. Ovaj hadis je Al-Buḥārī zabilježio i pod rednim brojem 6922. Pored njega, ovaj hadis bilježe svi autori “Šest temeljnih hadiskih zbirki” osim Muslima. Treba imati u vidu da su upućivane primjedbe na račun vjerodostojnosti ovog hadisa, prvenstveno zbog toga što se u njemu nalazi ‘Ikrimah, štićenik Ibn ‘Abbāsov,

koji je među hadiskim kritičarima vrlo kontroverzan prenosilac. Više v.: Tāhā Ġābir al-‘Alwānī (1432/2011). *Apostasy in Islam*. S arapskog prevela: Nancy Roberts. London & Washington: The International Institute of Islamic Thought, str. 77-96. Međutim, kako ne bismo prekoračili okvir ovog rada, time se nećemo baviti i prihvatit ćemo da je navedeni hadis vjerodostojan, imajući u vidu da je

riječ o pojedinačnom predanju, tj. predanju čija vjerodostojnost nije kategorički ustanovljena. Sama ova činjenica nameće još jedan problem koji se može sažeti u pitanju: Koliko je opravdano važna pitanja, kao što je pitanje oduzimanja nečijeg života, argumentirati hadisima spekulativne izvjesnosti, pogotovo ako su takvim hadisima i/ili njihovim prenosiocima upućivane kritike?!

deklariranih nevjernika i apostata koji nisu skrivali da više nisu muslimani. Konačno, jedna od tačaka Ugovora na Hudejbiji je indikativna u kontekstu govora o kazni za apostaziju. Ta tačka predviđa da Kurejšije nisu dužne vratiti Muhammedu, s.a.v.s., one koji iz njegovog tabora pribjegu njima, a da je Muhammed, s.a.v.s., dužan njima vratiti one koji iz njihovog tabora pribjegu njemu. Ova tačka implicira da Muhammed, s.a.v.s., nije imao pravo kazniti one koji napuste islam. Zar bi Poslanik, s.a.v.s., pristao na nešto što je u suprotnosti s Allahovim propisom?! Sve navedeno jasno ukazuje na to da Poslanik, s.a.v.s., nije nikoga kaznio smrtnom kaznom zbog apostazije kao takve.²⁸

Usto, kažnjavanje apostate isključivo zbog promjene vjere nema nikakvo dublje teološko niti racionalno opravdanje, i u suprotnosti je s temeljnim načelima vjere. Na tom tragu, na primjedbe koje proizlaze iz ovakvog propisa ne može se dati nikakav iole argumentiran odgovor, a te primjedbe su: Zar vjerovanju ne treba biti imanentna sloboda izbora?! Da li vjerovanje koje nije utemeljeno na potpunoj slobodi izbora implicira odgovornost i posljedice koje iz nje proizlaze? Zar se u Kur'anu ne tvrdi da vjernici mogu zanijekati Allaha ako na to budu prisiljeni?! Zašto se apostata uopće kažnjava ako je njegov jedini grijeh nevjerovanje, grijeh za koji će uslijediti kazna na Sudnjem danu? Kakva se korist kažnjavanjem apostate ostvaruje? Da li se on time pročišćava od grijeha, kao što je slučaj s drugim propisanim kaznama? S obzirom da to ne može biti slučaj, kakva se onda korist ostvaruje ovom kaznom?!

S obzirom na sve kazano, jasno je da je postojao kontekst koji opravdava

ovakav Poslanikov, s.a.v.s., nalog. U takvom kontekstu, zasigurno, apostazija nije predstavljala isključivo promjenu vjere, već se asocijala s namjerom da se muslimanska zajednica destabilizira i/ili djelima koja su je pratila, a koja su sama po sebi kažnjiva. Takav kontekst, po našem mišljenju, nije bio opći, tj. Poslanik, s.a.v.s., razmatrani hadis nije izrekao zbog toga što je u njegovom vremenu apostazija nužno podrazumijevala veleizdaju i udruživanje s neprijateljima islama, jer, da je tako bilo, on bi izvršavao smrtnu kaznu nad onima koji su se odmetnuli od islama i licemjerima, te ne bi potpisivao ugovor koji se suprotstavlja ovom principu. Stoga, takav kontekst držimo specifičnijim i relevantnim samo za određenu fazu Poslanikovog, s.a.v.s., života, u kojoj su on i njegovi ashabi bili suočeni s ozbiljnim sigurnosnim prijetnjama iznutra.

Postoje jake indicije da je Poslanik, s.a.v.s., mogao izreći ovaj hadis zbog toga što su jevreji formalno prihvatili islam kako bi ga napustili, a namjera im je bila da time poljuljaju vjerovanje muslimana, o čemu govori i Kur'an (3:72). Štaviše, Kur'an eksplicitno naznačava da "licemjeri i oni čija su srca bolesna i oni koji po Medini laži šire", trebaju biti uhvaćeni i ubijeni ako se ne okane (33:60-61). Dodatna indicija jeste to što je Mu'az b. Džebel ovaj hadis citirao u kontekstu smrtnu kaznu koja se izvršila nad jevrejom. Taj jevrej je primio islam, da bi se nakon toga vratio svojoj prijašnjoj vjeri. Nad njim je izvršena smrtna kazna nakon što je dva mjeseca odbijao da se vrati islamu.²⁹

Tumačenje koje smo naveli, pored ostalih, zastupa i Tahā Džābir el-'Alwānī (u. 2016.). Nakon što je obrazložio svoj stav, on zaključuje:

njih, O stavu islama o odmetnicima i odmetnicima od islama i načinu na koji se oni pozivaju na pokajanje, br. 6923.; Muslim, Aṣ-Ṣaḥīḥ: Upravljanje, Zabranjeno je tražiti i žudjeti za vlašću, br. 1824. Važno je ovdje naglasiti da smrtnu kaznu o kojoj je riječ nije izvršio Poslanik, s.a.v.s., već njegov namjesnik u Jemenu – Abū Mūsā al-Aš'arī.

³⁰ Al-'Alwānī. Apostasy in Islam. Str. 70.

Stoga, ako je Allahov Poslanik naredio kažnjavanje smrću onih koji su promijenili vjeru kako bi islamu nanijeli štetu iznutra, nastojeći pokolebati muslimane, a posebno one koji su tek prihvatili islam, šireći laži po Medini s ciljem izazivanja podjela, i kujući zavjere kako bi muslimane uništili, onda njegova naredba treba biti sagedavana s aspekta sigurnosnih problema, i ona je, stoga, opravdana.³⁰

Ako Poslanik, s.a.v.s., i nije izrekao citirani hadis zbog ovog razloga i ako je on vjerodostojan, sasvim je izvjesno da ga je izrekao u nekoj drugoj prilici i kontekstu u kojem se promjena vjere nije sagedavala samo kao pitanje savjesti.

Svaka drugačija interpretacija dovodi u pitanje autentičnost ovog hadisa zbog njegove nekompatibilnosti s kur'anskim učenjem, ali i sa sunnetom Poslanika, s.a.v.s., shvaćenim kao integralna cjelina.

Atomistički pristup vjerskim izvorima, koji se po pitanju ovog hadisa ogleda u tome da se on doslovno razumijeva i/ili razmatra neovisno o Kur'anu i sunnetu te mogućem kontekstu u kojem je iskazan, jedan je od osnovnih razloga zbog kojih su brojni učenjaci tvrdili i tvrde da se osoba isključivo zbog promjene vjere treba kazniti smrtnom kaznom.

Drugi razlog ovakvog stava jeste to što se apostazija u predmodernom dobu asocijala s veleizdajom. Drugim riječima, apostazija nije predstavljala samo promjenu vjere, već pobunu protiv države i društva. Odmetnik je, prema tome, bio jednak izdajici koji izda svoju zemlju/zajednicu muslimana i udružuje se s neprijateljem u doba rata.³¹ Tome treba pridodati i vanjske utjecaje na muslimane, a posebno utjecaj jevrejske kulture u kojoj se apostazija kažnjavala smrću.³²

²⁸ Za više detalja o apostaziji u praktičnom sunnetu v.: Al-'Alwānī. Apostasy in Islam. Str. 42-66.

²⁹ *Musnadu Ahmad b. Hanbal: Musnadu Mu'ad b. Ğabal*, br. 22438. Ovaj hadis bilježe i Al-Buḥārī i Muslim, s tim što se u verzijama koje oni navode ne spominje dio: "Ko promijenio vjeru, ubijte ga": Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Pozivanje na pokajanje odmetnika i buntovnika i borba protiv*

³¹ Mohammed Abed al-Jabri (2009). Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought. London: I.B. Tauris, str. 199.

³² O utjecaju kojeg su jevreji izvršili na islamsku misao v.: Tahā Ğābir al-'Alwānī (1427/2006). *Lā ikrāha fi d-dīn*. Kairo & Herndon: Maktabatu š-šurūqī d-dawliyyah & Al-Ma'hadu l-islāmī li-l-fikri l-islāmī, str. 65-81.

Kako ne bismo prekoračili okvir ovoga rada, razmotrit ćemo ukratko pristup Ebū Bekra i Omera, prve dvojice halifa, Ibrāhīma en-Nehā'ija (u. 96. po H.) i El-Evzā'ija (u. 157. po H.), dvojice znamenitih učenjaka, te stav hanefijskih učenjaka. Iz svega navedenog postat će bjelodana uska veza između veleizdaje i prelaska na neprijateljsku stranu, s jedne, i odmetanja od vjere, s druge strane. Pored toga, stavovi Omera i još nekih učenjaka jasno ukazuju na to da o kažnjavanju apostate odlučuju predstavnici vlasti, tj. da kazna za ovaj čin ne spada u kazne koje su šerijatom precizirane (*al-ḥudūd*).

Odluka Ebū Bekra da se suprotstavi odmetnicima i onima koji su odbili dati zekat jeste politička odluka usmjerena ne samo protiv onih koji su se odmetnuli od islama, već prvenstveno protiv onih koji odbacili centralizirani autoritet Medine. Ebū Bekr je imao za cilj da očuva taj autoritet i održi zajedništvo Arapa, držeći da čin otpadništva ne podrazumijeva prostu promjenu vjere, već odricanje od političkog autoriteta.³³

Postoji nekoliko predanja koja se vezuju za Omera, a iz kojih se može zaključiti da on nije odobravao kažnjavanje smrću onih koji su se odmetnuli od islama, pa čak ni kada je odmetanju pridruženo udruživanje s neprijateljima muslimana. Kada je obavješten da je jedan apostata ubijen, rekao je: "Teško vama! Zar ga niste mogli držati u zarobljeništvu tri dana i davati mu nešto hrane, pa da prihvatite njegovo pokajanje ako se pokaje, a da sa sebe skinete odgovornost ako se ne pokaje?! Allahu moj, nisam tome svjedočio, niti sam to naredio, niti sam zadovoljan bio kada sam o tome obavješten."³⁴ Druge prilike je, nakon što je obavješten da su šesterica

apostata iz plemena Bekr b. Vāil ubijeni u bitci nakon što su se udružili s mnogobošcima, rekao: "Bilo bi mi draže da ih u miru mogu zarobiti od zlata i srebra koje Sunce obasjava." Kada je upitan: "Zar za njih postoji drugo rješenje osim smrti?", odgovorio je: "Postoji! Ja bih im ponudio da se vrate islamu, pa ako odbiju, stavio bih ih u zatvor."³⁵ Zar bi Omer zauzeo ovakve stavove da postoji Allahov propis o ovom pitanju?!

Svemu navedenom možemo dodati i to da su neki učenjaci, poput En-Nehā'ija i El-Evzā'ija, tvrdili da se od odmetnika traži da se pokaje sve dok to ne učini (*yustatābu abadan*),³⁶ tj. da se on ne treba ubiti, već kazniti zatvorom sve dok se ne pokaje. Ako se pažljivo razmotre stavovi pravnih škola, kako sunijskih tako i šijskih, doći će se do zaključka da brojni učenjaci apostaziju sagledavaju u terminima političke izdaje. Zar se propis da se žena ne kažnjava smrću, kojeg nalazimo u hanefijskom mezhebu, može na drugačiji način objasniti izuzev činjenicom da žene ne ratuju i da, stoga, ne predstavljaju jednaku opasnost po zajednicu muslimana kao muškarci. Zbog toga, hanefije u svojim djelima ovo pitanje ne razmatraju u poglavljima o šerijatom preciziranim kaznama (*al-ḥudūd*), već u poglavljima koji se tiču džihada, vojnih pohoda i tome sl.³⁷ Uostalom, zašto bi neko javno obznanjivao svoje nevjerovanje i odbijao da se deklarativno izjasni kao musliman ukoliko zna da će zbog toga biti kažnjen smrću, izuzev ako njegovo odmetništvo nije u vezi s otvorenim neprijateljstvom prema političkom sistemu kojeg su muslimani izgradili i muslimanima općenito?!

Prema tome, u ovom hadisu promjena vjere metonimijski označava

niz aktivnosti koje su sa njom u datom trenutku bile povezane. Drugim riječima, *promijeniti vjeru* ne znači počinuti prostu apostaziju, već u datom kontekstu *imati određene namjere* (na primjer, sijanjanje smutnje i odvratanje muslimana od islama) i *poduzimati još neke aktivnosti koje prate čin apostazije* (organizirano i kooperativno djelovanje na ostvarenju takvih namjera, licemjerno prihvatanje islama, širenje laži i tome sl).

3.2. Ući će u Džennet onaj ko kaže / posvjedoči da nema drugog boga osim Allaha

Brojni su hadisi koji prenose poruku da će onaj ko kaže ili posvjedoči da nema drugog boga osim Allaha ući u Džennet odnosno da neće ući u Vatra. Neki od tih hadisa su:

- 1) 'Itbān b. Mālik prenosi da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Niko od onih koji posvjedoče da nema boga osim Allaha i da sam ja Allahov poslanik neće ući u Vatra, niti će njime biti nahranjena Vatra."³⁸
- 2) Od Mu'āza b. Džebela prenosi se da je rekao: "Ko iskreno posvjedoči da nema boga osim Allaha i da je Muhammed Allahov poslanik, Allah će ga sačuvati Vatre." U nastavku hadisa stoji da je Poslanik, s.a.v.s., posavjetovao Mu'āza da ne prenosi taj hadis kako se ljudi ne bi na to oslonili (i zapostavili činjenje dobrih djela).³⁹
- 3) Od Ebū Zerra el-Gifarija prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Došao mi je izaslanik Gospodara moga i obradovao me da će onaj iz mog ummeta koji umre, a ne

³³ V. naprimjer: Aslan Reza (2011). *No God but God – The Origins, Evolution and Future of Islam*. London: Arrow Books, str. 121.

³⁴ Ibn 'Abdulbarr al-Qurtūbī (1387-1412 po H.). *At-Tamhīd*. Stručna obrada: grupa istraživača. Dvadeset šest tomova. Maroko: Wizāratu l-awqāfi wa š-šūni l-islāmiyyah, tom V, str. 307.

³⁵ Al-Bayhaqī, *As-Sunanu l-kubrā: Odmjetnik, Dokaz(i) onih koji tvrde da se odmetnik treba držati u zatvoru tri dana*, br. 16989.

³⁶ 'Abdurrazzāq aš-Šan'ānī, *Al-Mušannaḥ: Nađena stvar, O nevjerovanju nakon vjeroovanja*, br. 18775.

³⁷ Al-'Alwānī. *Apostasy in Islam*. Str. 100-101.

³⁸ Muslim, *Aš-Šaḥīḥ: Vjerovanje, Argument da će onaj ko umre kao vjernik ući u Džennet*, br. 33.

³⁹ Al-Buhārī, *Aš-Šaḥīḥ: Nauka, O onom ko pruži znanje jednim ljudima mimo drugih bojeći se da ga oni ne shvate pogrešno*, br. 128-129. Od autora "Šest temeljnih hadiskih zbirki" bilježe ga i Muslim i Ibn Mağah.

bude Allahu pripisivao sudru-
ga, ući u Džennet.” U nastav-
ku hadisa stoji da će takav ući
u Džennet čak i ako je činio
blud i krao.⁴⁰

- 4) Od Osmana prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: “Ko umre a bude znao da nema drugog boga osim Allaha, ući će u Džennet.”⁴¹
- 5) Od Džābira b. ‘Abdullāha prenosi se da je rekao: “Neki čovjek je došao Vjerovjesniku, s.a.v.s., i upitao ga: ‘Koje su dvije istine sasvim izvjesne (po pitanju ulaska u Džennet i Džehennem)?’ Odgovorio je: ‘Ko umre, ne pripisujući Allahu ništa ravnim, ući će u Džennet, a ko umre, smatrajući nešto ravnim Njemu, ući će u Vatru!’”⁴²
- 6) Od ‘Ubāde b. es-Sāmīta prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: “Ko svjedoči da nema boga osim Allaha, Jednog, koji nema sudruga, i da je Muhamed Njegov rob i Njegov poslanik, i da je ‘Isā Njegov rob i Njegov poslanik, i riječ Njegova koju je Merjemi dostavio, i da mu je Allah život udahnuo, i da je Džennet istina, i da je Džehennem istina, Allah će ga uvesti u Džennet, shodno njegovim djelima.”⁴³
- 7) Od Ebū Hurejre prenosi se da mu je Poslanik, s.a.v.s., rekao: “Idi s ove dvije moje papuče, pa koga god izvan ovog voćnjaka sretnes da iskreno svjedoči da nema boga osim Allaha, obraduj ga Džennetom.” Nakon Omerovog prigovora da bi se ljudi na to mogli osloniti,

tj. zapostaviti činjenje dobrih djela, Allahov Poslanik, s.a.v.s., je odustao od svog nauma.⁴⁴

U hadiskoj literaturi najfrekventnija su slijedeća tumačenja navedenih i sličnih hadisa:

- 1) Oni su izrečeni u prvo vrijeme islama, prije nego što su ustanovljene norme. Ovo mišljenje se pripisuje nekim učenjacima prvih generacija, poput Se‘īda b. el-Musejjeba (u. 94. po H.) i Ibn Šihāba ez-Zuhrija (u. 124. po H.);
- 2) Oni se ne odnosi samo na svjedočenje riječima, već podrazumijevaju i postupanje u skladu s tim svjedočenjem. Ovakvo mišljenje se pripisuje Hasanu el-Basriju (u. 110. po H.);
- 3) Oni podrazumijevaju onoga ko izgovori ove riječi kajujući se. Ovo mišljenje zastupa El-Buhārī (u. 256. po H.);
- 4) Poruka ovih hadisa je da će oni koji iskreno posvjedoče da nema drugog boga osim Allaha neće vječno ostati u Džehennemu, tj. da će i oni koji čine grijeha i ukoliko im Allah ne oprostiti te grijeha ući u Džennet nakon što budu određeni period boravili u Vatri. Ovaj stav se pripisuje Se‘īdu b. Džubejru (u. 95. po H.) i Ibrāhīmu en-Neha‘īju, a od učenjaka kasnijih generacija, pored ostalih, zastupa ga i En-Nevevī (u. 676. po H.);⁴⁵
- 5) Ovi hadisi ukazuju na ono je preovladavajuće, budući da oni koji svjedoči da nema boga osim Allaha uglavnom čine dobra djela, a izbjegavaju grijeha.⁴⁶

Prvo tumačenje nije argumentirano zbog toga što su neki od propisa postojali od samih početaka Poslaničke misije. Ni u prvoj fazi širenja vjere prihvatanje islama nije podrazumijevalo isključivo negiranje bilo kojeg božanstva mimo Allaha. Poslanik, s.a.v.s., i ashabi obavljali su namaz još od početaka islama, premda on nije bio propisan u formi u kojoj je bio propisan u toku Israa i Mi‘radža. Idolopoklonici Meke nisu se usprotivili Muhammedu, s.a.v.s., zbog njegove tvrdnje da ne postoji božanstvo mimo Allaha, već zbog svih implikacija takvog svjedočenja na različite segmente života. Nadalje, što primjećuje i En-Nevevī, ovaj hadis ne može biti iskazan u prvo vrijeme islama jer su ga od Poslanika, s.a.v.s., čuli ashabi koji su u medinskom periodu Poslaničke misije prihvatili islam, poput Ebū Hurejrea, koji je islam prihvatio 7. godine po H.⁴⁷ Napokon, u gore spomenutom hadisu kojeg prenosi Ebū Zerr el-Gifārī spominje se da će onaj ko ne pripisuje Allahu sudruga ući u Džennet, čak i ako je blud činio i krao.

Držimo da je i četvrto tumačenje, premda je pretežirajuće prema mnogim hadiskim učenjacima, nedovoljno argumentirano. Naime, ne postoji nikakva indicija u tekstovima navedenih hadisa koja bi ukazivala na to da je poruka ovih hadisa da će svako ko izjavi/ posvjedoči da nema drugog Boga osim Allaha u konačnici ući u Džennet, bez obzira na to da li će prethodno biti kažnjen ili ne. Štaviše, prvospomenuta dva hadisa eksplicitno upućuju na to da će takav biti sačuvan Vatre.

Smatramo da se u navedenim hadisima svjedočenje da nema drugog

⁴⁰ Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Dženaza, Šta se prenosi o džhenazi i onome kome zadnje riječi budu “Lā ilāha illa ‘llāh”*, br. 1237. Al-Buhārī je ovaj hadis zabilježio i pod rednim brojevima 2388, 3222, 5827, 6268, 6443, 6444, 7487. Od autora “Šest temeljnih hadiskih zbirki” bilježe ga i Muslim i At-Tirmidī.

⁴¹ Muslim, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Vjerovanje, Argument da će onaj ko umre kao vjernik ući u Džennet*, br. 26.

⁴² Ibid., *Argument da će onaj ko umre, ne pripisujući Allahu sudruga, ući u Džennet, a da će onaj ko mu pripisuje sudruga ući u Vatru*, br. 93.

⁴³ Al-Buhārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Kazivanja o vjerovjesnicima, Riječi Uzvišenog: “O, Sljedbenici knjige, ne zastranjajte u svom vjerovanju...”*, br. 3435. Od autora “Šest temeljnih hadiskih zbirki” bilježe ga i Muslim i At-Tirmidī.

⁴⁴ Muslim, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Vjerovanje, Argument*

da će onaj ko umre kao vjernik ući u Džennet, br. 31.

⁴⁵ Muḥammad ‘Abdurrahmān al-Mubārakfūrī (bez godine izdanja). Tuḥfatul-aḥwādī: šarḥu “Ġāmi‘i t-Tirmidī”. Dvanaest tomova. Damask: Dāru l-fikr, tom VII, str. 393-395.

⁴⁶ Ibn Ḥaḡar. Fatḥu l-Bārī. Tom I, str. 226.

⁴⁷ An-Nawawī. Al-Minhāḡu fi šarḥi “Ṣaḥīḥi Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ”. Tom I, str. 304.

Boga osim Allaha treba tumačiti u okviru tri preostala tumačenja, koja ne isključuju jedno drugo, s tim što ćemo ova tumačenja unekoliko modificirati. Shodno kazanom, razmatrani hadisi mogu se protumačiti na slijedeće načine:

- 1) Svjedočenje da nema drugog boga osim Allaha/Nepripisivanje Allahu sudruga metonimijski označava prihvatanje islama i pokajanje. U ovakvim i sličnim hadisima Poslanik, s.a.v.s., je htio potaknuti svoje savremenike da prihvate islam i govorio o onima koji se pokaju nakon što su bili nevjernici i činili velike grijeha. To ni na koji način ne upućuje na to da je Poslanikova, s.a.v.s., intencija bila da ukaže na to da je isključivo vjerovanje da nema drugog boga osim Allaha dovoljno za čovjekovo spasenje ili, štaviše, da potcijeni značaj činjenja dobrih i suzdržavanja od loših djela. U skladu s kazanom, primjera radi, treći hadis koji smo naveli sugerira da će onaj ko prihvati islam i umre u takvom stanju biti sačuvan od Vatre, pa makar prije prihvatanja islama činio velike grijeha. Ovaj hadis pojašnjava njegovu drugu verziju u kojoj stoji: "Nema toga ko izgovori: *Lā ilāha illā ʾllāh*, i na tome umre, a da neće ući u Džennet."⁴⁸

Ovakvo tumačenje je, kao što smo već spomenuli, zastupao El-Buhārī, koji je, nakon što je naveo spomenuti hadis, kazao: "Ovo se odnosi na onoga ko se u trenutku umiranja ili prije toga pokaje i zamoli za oprost, izgovorivši: *Lā ilāha illā ʾllāh*. Takvome će biti oprošteno."⁴⁹ Drugim

riječima, ovakvi hadisi, pored ostalog, prenose poruku da su vrata pokajanja uvijek otvorena i da su prihvatanje islama i iskreno pokajanje razlozi zbog kojih čovjeku biva oprošteno.

Ovo tumačenje u potpunom je skladu sa slijedećim ajetima: "I oni koji, kad udjeluju, ne rasipaju i ne škrtare, već se u tome drže sredine; i oni koji se mimo Allaha drugom bogu ne klanjaju, i koji, one koje je Allah zabranio, ne ubijaju, osim kada pravda zahtijeva, i koji ne bludniče; a ko to radi, iskusit će kaznu, patnja će mu na onome svijetu udvostručena biti i vječno će u njoj ponižen ostati; ali onima koji se pokaju i uzvjeruju i dobra djela čine, Allah će njihova hrđava djela u dobra promijeniti, a Allah prašta i samilostan je; a onaj ko se bude pokajao i dobra djela činio, on se, uistinu, Allahu iskreno vratio." (25-67-71) "Allah prima pokajanje samo od onih koji učine kakvo hrđavo djelo samo iz laskosmislenosti, i koji se ubrzo pokaju; njima će Allah oprostiti. A Allah sve zna i mudar je. Uzaludno je kajanje onih koji čine hrđava djela, a koji, kad se nekom od njih približi smrt, govore: 'Sad se zaista kajem!', a i onima koji umru kao nevjernici. Njima smo bolnu patnju pripremili." (4:17-18)

- 2) Svjedočenje da nema drugog Boga osim Allaha metonimijski podrazumijeva bivanje vjernikom u najširem smislu te riječi.

Ovakvo tumačenje podupire Kur'an, koji na nemalo mjesta spominje vjernike kao one čije je vjerovanje u neraskidivoj vezi sa svim što to vjerovanje podrazumijeva, poput iskrenosti, čvrstog uvjerenja i pokornosti svemu što Allaha naredi i zabrani. Sām Kur'an ponekad vjernike opisuje navodeći samo jednu od njihovih

karakteristika. U Kur'anu stoji: "Onima koji govore: 'Gospodar naš je Allah' pa poslije ostanu pri tome, dolaze meleki: 'Ne bojte se i ne žalostite se, i radujte se Džennetu koji vam je obećan.'" (41:30) Niko iz spomenutog ajeta nije razumio da je Džennet obećan onima koji samo izgovaraju ove riječi i ustraju na njihovom izgovoru.

Tome možemo pridodati i brojne hadise u kojima se govori o kažnjavanju vjernika koji su činili velike grijeha. U prilog ovom tumačenju idu i hadisi u kojima se specificira šta svjedočenje da nema drugog osim Allaha podrazumijeva, a koje smo naveli, pa se u drugom i sedmom hadisu govori o onome ko *iskreno* posvjedoči, u četvrtom o onome ko *zna* da nema drugog Boga osim Allaha, a u šestom da će Allah čovjeka uvesti u Džennet shodno njegovim djelima. Nadalje, Poslanik, s.a.v.s., nije dozvolio Mu'āzu b. Džebel i Ebū Hurejru da prenose ovaj hadis ljudima zbog toga što bi oni iz njega mogli razumjeti da je isključivo takvo svjedočenje dovoljno za ulazak u Džennet. Konačno, u petom hadisu se onaj ko ne pripisuje Allahu druga stavljajući nasuprot onome ko mu pripisuje sudruga, iz čega se može zaključiti da svjedočenje da je samo Allah Bog upućuje na koncept islama kao takav.

- 3) Neki od navedenih hadisa nisu apsolutni iskazi, već govore o jednom od najvažnijih razloga ulaska u Džennet. Na tom tragu, oni su slični slijedećim hadisima: "Ko klanja sabah i ikindiju, ući će u Džennet."⁵⁰ "*Sayyidu l-istigfār* (Najodabranija dova za traženje oprosta) je: 'Allahu moj, ti si moj Gospodar...' Ako neko izgovori ovu dovu kad omrkne, pa umre, ući će u Džennet... A ako neko izgovori ovu dovu kada osvane,

⁴⁸ Al-Buhārī, *As-Šaḥīḥ: Odjeća, Bijela odjeća*, br. 5827.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Al-Buhārī, *As-Šaḥīḥ: Namaska vremena, Važnost sabah-namaza*, br. 574. Ovaj hadis od autora "Šest temeljnih hadiskih zbirki" bilježi i Muslim.

pa u tom danu umre, imat će isto.”⁵⁰ Na isti način treba razumijevati i hadise u kojima se govori o djelima koja biva ju uzrokom oprosta grijeha, a koji, također, nisu apsolutni, već upućuju na opću poruku da dobra djela potiru loša djela ukoliko se za to ispune određeni uvjeti i otklone zapreke. Takav hadis je, naprimjer: “Ko provede ramazan u ibadetu, vjerujući u Allaha i računajući na Njegovu nagradu, bit će mu oprosteni ranije učinjeni grijesi.”⁵¹ Primarna funkcija ovakvih i sličnih hadisa je da potiču na činjenje određenih dobrih djela obećavanjem nagrade, a ne da pasiviziraju one kojima su upućeni niti da reduciraju sveobuhvatnu poruku islama na samo neke od njenih segmenata.

Tumačenje koje objedinjuje sva tri spomenuta tumačenja dao je Vehb b. Munebbih (u. 114. po H.), znameniti tabiin, koji je, nakon što je upitan: “Zar *Lā ilāha illā ʾllāh* nije ključ Dženneta?”, rekao: “Svakako, ali nema ključa bez zubaca, pa ako doneseš ključ koji ima zupce, bit će ti otvoreno, u protivnom, neće ti biti otvoreno (*Balā, wa lākin laysa*

miftāhun illā lahū asnānun, fa-in ǧi'ta bi-miftāhin lahū asnānun futiḥa laka, wa illā lam yuftah laka).”⁵²

Zaključak

Metonimija, pod koju potpada i sinegdoha, označava upotrebu izraza u prenesenom smislu na način da se jedan izraz upotrebljava umjesto drugog na temelju bliskosti/logičke veze između ta dva izraza. Na semantičko-pragmatičkoj ravni, metonimijom se proširuje značenje, konstruira situaciono uvjetovano značenje te nameće značenje.

Učenjaci su prepoznali metonimijske zamjene u verbalnom sunnetu, s tim što ih nisu označavali terminima koji su kasnije ustanovljeni i konvencionalizirani. Oni su se pitanjem metonimije bavili u okviru širih ili srodnih pitanja i tipologizacije značenja. Važnost prepoznavanja metonimije u hadisima ogleda se prvenstveno u tome što literalističko čitanje određenih hadisa u kojima je došlo do metonimijske zamjene izraza rezultira iskrivljanjem Poslanikove, s.a.v.s., čiste zaostavštine. Takvo čitanje je nerijetko samo oružje u rukama osporavatalja tradicije, kako onih iz reda muslimana tako i onih iz reda nemuslimana.

Uzimajući u obzir sve navedeno i primjenjujući holistički pristup, hadis: “Ko *promijeni vjeru*, ubijte ga”, protumačili smo na način da je on izrečen u situaciji kada apostazija nije predstavljala isključivo promjenu vjere, već se asocijala s namjerom da se muslimanska zajednica destabilizira i/ili djelima koja su je pratila, a koja su sama po sebi kažnjiva. Najvjerojatnije je da se ovaj hadis odnosi na jevreje koji su na početku dana prihvatili islam da bi se na kraju dana odmetnuli od njega, o čemu svjedoči i Kur'an. Štaviše, sām Kur'an govori o tome da oni koji šire laži po Medini trebaju biti uhvaćeni i ubijeni. Prema tome, promjena vjere u ovom hadisu aktivira scenarij niza aktivnosti koje su u datom kontekstu bile povezane s njom, poput licemjernog prihvatanja islama, plana da se destabilizira muslimanska zajednica, namjere da se posije smutnja, širenja laži i tome sl.

Hadisi koji govore o tome da će onaj ko kaže/posvjedoči da nema drugog boga osim Allaha ući u Džennet mogu imati tri značenjske dimenzije: 1) Ovo svjedočanstvo metonimijski označava prihvatanje islama; 2) Ono metonimijski označava koncept islama kao takav, tj. sve što islam podrazumijeva, i 3) Ovo svjedočanstvo je jedan od glavnih razloga ulaska u Džennet.

⁵⁰ Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Dove, Šta treba kazati osoba kada ujutru osvane*, br. 6323. Ovaj hadis od autora “Šest temeljnih hadiskih zbirki” bilježi i At-Tirmidī.

⁵¹ Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ, Vjerovanje, Dobrovoljni namaz u toku ramazanskih noći sastavni je dio vjerovanja*, br. 37. Ovaj hadis Al-Buḥārī bilježi i pod rednim brojevima 38, 1901, 2009,

2014. Bilježe ga i svi autori “Šest temeljnih hadiskih zbirki”.

⁵² Al-Buḥārī, *Aṣ-Ṣaḥīḥ: Dženaza, Šta se prenosi o dženazi i onome kome zadnje riječi budu “Lā ilāha illā ʾllāh”*.

Literatura

ʿAlwānī (al-), Tāḥā Ḡābir (1427/2006). *Lā ikrahā fi d-dīn*. Kairo & Herndon: Maktabatu š-šurūqī d-dawliyyah & al-Maʿhadu l-islāmī li-l-fikri l-islāmī. ʿAlwānī (al-), Tāḥā Ḡābir (1432/2011). *Apostasy in Islam*. S arapskog prevela: Nancy Roberts. London & Washington: The International Institute of Islamic Thought. ʿAbduššāfi, Rihām ʿAbduššāfi as-Sayyid (2019). “Al-Abʿadu d-dilāliyyatu

li-l-maḡāzi l-mursal fi taʾwīli garibi l-hadiṯ”. *Maḡallatu kulliyati t-tarbiyyati* (Ḡāmiʾatu ʿAyni Šams), 25. ʿAsqalānī (al-), Ibn Ḥaḡar (bez godine izdanja). *Fathu l-Bārī bi-šarḥi ʿṢaḥīḥi l-Buḥārī*. Stručna obrada: ʿAbdulʿazīz b. ʿAbdullāh b. Bāz i dr. Dvadeset tri toma. Kairo: al-Maṭbaʿatu s-salafiyyatu wa maktabatuhā. Babić, Snježana (2018). *Uloga konceptualne metafore, metonimije i konceptualne*

integracijej u hrvatskom političkom diskursu. Doktorska disertacija odbranjen na Sveučilištu J. J. Strossmayera. Osijek: Filozofski fakultet. Begić, Krešimir (2012). *Rječnik stilskih figura*. Zagreb: Školska knjiga. Brdar, Mario, Brdar-Szabó, Rita, Buljan, Gabrijela (2011). “Tipologija metonimija i njihova obrada u jednojezičnoj i dvojezičnoj leksikografiji”. *Filologija*, 36-37.

- Ġawziyyah (al-), Ibn Qayyim (1418/1997). *Aḥkām al-ahli d-dimmah*. Stručna obrada: Abū Barā'Yūsuf b. Aḥmad al-Bakrī & Abū Aḥmad Šakīr b. Tawfiq al-Ārūrī: Tri toma. Dammam: Ramādī li n-našr.
- Ġazarī (al-), Ibn al-Atīr (1383/1963). *An-Nihāyatu fi garibi l-ḥadīṭ*. Stručna obrada: Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī i Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāhī. Pet tomova. Al-Ḥalabī.
- Ḥaṭṭābī (al-), Abū Sulaymān (1402/1982), *Garibu l-ḥadīṭ*. Stručna obrada: 'Abdulkarīm Ibrāhīm al-'Azabawī. Tri toma. Meka: Ġāmi'atu Ummi l-kurā.
- Imamović, Adisa (2011). *Metonimijski procesi u nominalizaciji: Kognitivno-lingvistička analiza*. Tuzla: OFF-SET Tuzla.
- Jabri (al-), Mohammed Abed (2009). *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. London: I.B. Tauris.
- Mubārakfūrī (al-), Muḥammad (bez godine izdanja). *Tuḥfatul-aḥwādī: Šarḥu "Ġāmi'i t-Tirmidī"*. Dvanaest tomova. Damask: Dāru l-fikr.
- Muftić, Teufik (1995). *Klasična arapska stilistika*. Sarajevo: El-Kalem.
- Mujić, Munir (2011). *Tropi i figure u arapskoj stilistici*. Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu.
- _____ (2017). *Susret arapske logike i ilm al-kalama u arapskoj retorici*. Sarajevo & Dubai: Centar za napredne studije & Kalam Research.
- Nawawī (al-), Yaḥyā b. Šaraf (1414/1994). *Al-Minhāġu fi šarḥi "Šaḥīḥi Muslim b. al-Ḥaġġāġ"*. Osamnaest tomova. (2 izdanje). Muassasatu Qurṭubah.
- Qalqīlah, 'Abduḥū 'Abdul'azīz (1412/1992). *Al-Balāġatu l-iṣṭilāhiyyah*. Kairo: Dāru l-fikri l-'arabī.
- Qurṭubī (al-), Ibn 'Abdulbarr (1387-1412 po H.). *At-Tamḥīd*. Stručna obrada: Grupa istraživača. Dvadeset šest tomova. Maroko: Wizāaratul l-awqāfi wa š-šūni l-iṣlāmīyyah.
- Rasulić, Katarina (2010). "Aspekti metonimije u jeziku i mišljenju". *Theoria*, 53(3).
- Reza, Aslan (2011). *No God but God – The Origins, Evolution and Future of Islam*. London: Arrow Books.
- Searle, John Rogers (2018). *Govorni činovi*. S engleskog prevela: Nikolina Palašić. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Solar, Milivoj (1997). *Teorija književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Šarić, Ljiljana, Brala-Vukanović, Maja (2019). *Slike jezika: Temeljne kognitivnolingvističke teme*. Zagreb: Jasenski i Turk.
- Tašić, Miloš, Stamenković, Dušan (2014). *Metonimija: Od marginalizovanog tropa do centralnog pojmovnog mehanizma*. Biljana Mišić-Ilić, Vesna Lopičić, ur. *Jezik, književnost, marginalizacija: Jezička istraživanja*, Niš: Univerzitet u Nišu.
- Vajs, Nada (2000). "Metonimija i sinegdoha". *Filologija*, 35.

الموجز

الكناية في الأحاديث النبوية: الكناية أداة تأويلية في شرح الحديث النبوي

فاضل مالويكي

يتحدث هذا البحث عن الكناية من حيث كونها أداة لشرح الأحاديث النبوية. في الجزء الأول من البحث يتم مناقشة الكناية في علم اللسانيات (المعرفية): تعريفها، وتصنيفها، والمبادئ المعرفية اللسانية المتعلقة بدائل الكناية، ثم وظيفتها على الصعيدين البلاغي الأسلوبي والدلالي العملي. ويعالج الجزء الثاني من البحث درجة وجود الكناية في الأحاديث النبوية، وقد تم ذكر خمسة أمثلة تشير إلى أن علماء الحديث قد تعرفوا على بدائل الكناية في السنة القولية. أما الجزء الثالث الأخير والأساسي في هذا البحث فيناقش الكناية من حيث كونها أداة تفسيرية وأهمية التعرف عليها من أجل الفهم الصحيح للأحاديث النبوية. وقد قمنا في هذا الجزء في ضوء الوظيفة المعطاة بتحليل الحديث النبوي: «من بدل دينه فاقتلوه»، والأحاديث القائلة «من شهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة». وبالتحليل المفصل خرجنا بنتيجة مفادها أن تلك الأحاديث نتيجة لبدايل الكناية الموجودة فيها لا ينبغي فهمها حرفياً.

الكلمات الرئيسية: الكناية، المجاز المرسل، الحديث النبوي، السنة النبوية، القرآن الكريم، السياق، علم اللسانيات (المعرفية)، الردة، شهادة أن لا إله إلا الله.

Summary

METONYMY IN THE HADITH: METONYMY AS A TOOL OF HERMENEUTICS IN INTERPRETATION OF THE HADITH

Fadilj Maljoki

This article relates about metonymy as a hermeneutic tool in interpretation of the Hadith. The first part of the article analyzes metonymy in (cognitive) linguistics: its definition, typology, cognitive and linguistic premises related to transitions/substitutes of metonymy and its function in rhetorical-stylistic as well as in semantic-pragmatic levels. The second part of the article deals with the actual occurrence of metonymy in the Hadith. Five representative samples of its use are presented here which demonstrate the fact that the Hadith scholars have recognized metonymy within the verbal Sunnah. The third and at the same time the fundamental part of this article deals with metonymy as a hermeneutic tool and with the significance of recognizing metonymy for a correct interpretation of the Hadith. In this part, in the light of the given topic, we analyzed the Hadith: "Whoever changes his religion, then kill him...", and those of the Hadith that relate about sayings that the one who bears witness that there is no god but Allah, will enter Jannah. Through a detailed analysis we reached a conclusion that these Hadiths due to metonymy contained therein cannot be understood literally.

Key words: metonymy, synecdoche, Hadith, Sunnah, the Qur'an, context, (cognitive) linguistics, change of faith/apostasy, bearing witness that there is no god but Allah