

časopis za odgoj i obrazovanje

مَجَلَّةُ الدِّينِ وَالْإِسْلَامِ

106
novi

muallim

ljetno 2026 • god. XXVII • br. 106
cijena 10 KM, za inozemstvo 10 €

**AHMED
HATUNIĆ**

DOBRE I LOŠE
NOVOTARIJE U
STAVOVIMA KLASIČNIH I
SAVREMENIH UČENJAKA

**HASAN
DŽILO**

NEKE NAZNAKE O
EPISTEMOLOGIJ I
FILOZOFIJI PRIRODE
FAHRUDDINA RAZIJA

**FERID
DAUTOVIĆ**

ODNOS PREMA
MUSHAFU U
ISLAMSKOJ TRADICIJI
BOŠNJAKA

**ELVIR
DURANOVIĆ**

GAZI HUSREV-
-BEGOVIĆ
HANIKAH U
SARAJEVU

NOVI MUALLIM

Časopis za odgoj i obrazovanje
Ijeto 2026 • god XXVII • br. 106

Izdavač

Udruženje ilmijje
Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

Za Izdavača
Nijaz Duzan

Glavni urednik
Elvir Duranović

Redakcija

Ahmet Alibašić, Zehra Alispahić,
Senad Čeman, Mevludin Dizdarević,
Haris Dubravac, Hasan Džilo,
Saudin Gobeljić, Nedžad Grabus,
Salih Grabus, Mensur Husić,
Hikmet Karčić, Sumeja Ljevaković-Subašić,
Muhammed Okić, Armina Omerika,
Ermin Sinanović, Omer Spahić,
Rifet Šahinović i Senada Tahirović

Naučni savjet časopisa

Ferid Dautović, Sedad Dizdarević,
Vahid Fazlović, Nesib Hadžić,
Aziz Hasanović, Dževad Hodžić,
Mehmed Kudić, Munir Mujić,
Muharem Omerdić, Enes Pelidija,
Fuad Sedić, Meho Šljivo i Edina Vejo

Sekretar Redakcije
Amir Zimić

Lektura
Amina Uzunalić-Kovo

Prijevod rezimea
Subhi Wassim Tadei (arapski)
Sabina Popovac (engleski)

UDK
Adisa Žero

Dizajn i prijelom
Mahir Sokolija

Fotografija na naslovnoj strani:
Musala u Memorijalnom centru Srebrenica,
autor Jasmin Merdan

Štampa
Dobra knjiga d.o.o.

Tiraž
1.200

Adresa: Gazi Husrev-begova 56a,
71000 Sarajevo,
Telefon: ++387 (33) 236-391;
<http://ilmijja.ba/novi-muallim/>
E-ISSN 2566-3208
glavniurednik@ilmijja.ba
pretplata@ilmijja.ba

Uplate

U KM na broj računa:
1410010000274481 kod Bosna Bank
International DD Sarajevo uz naznaku
"za Novi Muallim"

Časopis izlazi tromjesečno

Rukopisi, fotografije i zapisi se ne vraćaju!

Stavovi u objavljenim tekstovima
odražavaju stavove autora, ali ne i nužno
stavove Redakcije Novog Muallima.

Novi Muallim indeksiran je u CEEOL bazi

ELVIR DURANOVIĆ: Uvodnik2

PUTOKAZI

AHMED HATUNIĆ: Dobre i loše novotarije
u stavovima klasičnih i savremenih učenjaka3

SAGLEDAVANJA

SUMEJA LJEVAKOVIĆ-SUBAŠIĆ, ELVIR DURANOVIĆ: Ugroženi
nacionalni spomenici Bosne i Hercegovine u vlasništvu
Islamske zajednice s područja Bihačkog muftijstva13

HUTBA I VAZ

ŠPENDI FIDANI: Namjera bez odlučnosti: Slabost savremenog muslimana25

ISLAMSKJE TEME

HASAN DŽILO: Neke naznake o epistemologiji i
filozofiji prirode Fahrudina Razija29
ALMIR FATIĆ: El-Mudžādele: Božije sveznanje40
DAVUD EFENDIĆ, HARIS VELADŽIĆ: Anahronizam i
redukcionizam u upotrebi religiološkog pojmovlja49
LEJLA BOŠKAILO: Metodološki aspekti lingvističko-racionalističkog
tefsira u djelu imama El-Maturidija57
ALMIR SALKANOVIĆ: Estetika islama: Od Baumgartenove
definicije do kur'anskog estetskog dokaza Boga63
RIFET ŠAHINOVIĆ: Komentar sure El-Kevser69

HISTORIJA OBRAZOVANJA

ELVIR DURANOVIĆ: Gazi Husrev-begov hanikah u Sarajevu76
MUSTAFA MUHAREMOVIĆ: Mektebi-ibtidaija u Sapni88

ČLANCI

ENES KARIĆ, MUHAMED JUGO: Bošnjačke islamske tradicije i kulture i
njihov značaj za današnje muslimanske zajednice u Evropi96
FERID DAUTOVIĆ: Odnos prema Mushafu u islamskoj tradiciji Bošnjaka104

ESEJ

VEHID ARNAUT: Neki principi odnosa prema prirodi u islamu109

Upute za autore115

Uvodnik

Ovaj 106. broj *Novog Muallima* otvaramo aktuelnom temom koja desetljećima plijeni pažnju i o kojoj s podjednakim žarom progovaraju i učenjaci i obični vjernici, a to je pitanje novotarija u vjeri. Rad Ahmeda Hatunića “Dobre i loše novotarije u stavovima klasičnih i savremenih učenjaka“, koji objavljujemo u rubrici *Putokazi*, samim naslovom razbija nametnuti narativ o tome da ne postoje dobre već samo loše novotarije. Oslanjajući se na prvorazredne izvore islama i stavove ashaba i prvih generacija muslimana (selefi-salih) kao i mišljenja klasičnih i savremenih islamskih učenjaka, autor detaljno analizira osjetljivo pitanje novotarija u vjeri.

Druga važna tema o kojoj Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini sve glasnije govori jeste očuvanje i zaštita materijalnog i nematerijalnog islamskog kulturnog naslijeđa. Tekstom “Ugroženi nacionalni spomenici Bosne i Hercegovine u vlasništvu Islamske zajednice s područja Bihaćkog muftijstva“ u rubrici *Sagledavanja* autori Sumeja Ljevaković-Subašić i Elvir Duranović skreću pažnju na osam značajnih nacionalnih spomenika koji su u proteklom vremenu, usljed nedovoljne pažnje ili neodgovornog odnosa prema njima, pretrpjeli određeni nivo devastacije.

Rubrika *Hutba i vaz* sadrži tekst Špendija Fidanića “Namjera bez odlučnosti: Slabost savremenog muslimana“, u kojem autor referirajući prvenstveno na kur’anski tekst podsjeća na činjenicu prema kojoj ostvarivanje pozitivnih vrijednosti u društvu zavisi od čvrste veze između iskrene namjere i odlučnosti svakog pojedinca.

Islamskim temama sa šest radova posvećen je središnji dio *Novog Muallima*. Hasan Džilo u tekstu “Neke naznake o epistemologiji i filozofiji prirode Fahrudina Razija“ osvjetljava prirodno-znanstvena pitanja u teološko-filozofskom opusu ovog čuvenog islamskog učenjaka i mislioca. Razi se ne libi raspravljati o dominantnim teološkim i filozofskim stavovima o supstanciji i akcenciji, prostoru i vremenu, praznini i kretanju, o čemu Džilo u radu sažeto govori. Tekstom “El-Mudžadele: Božije sveznanje“ autor Almir Fatić nastavlja s tumačenjem kraćih sura iz posljednjih džuzeva iz Mushafa. Glavna tema sure El-Mudžadele jeste podsjećanje na Božije znanje, koje se u ovoj suri izražava na različite načine. U istoj rubrici donosimo rad Davuda Efendića i Harisa Veladžića “Anahronizam i redukcionizam u upotrebi religiološkog pojmovlja“. Autori su u tekstu na primjeru pojmova: pan(en)teizam, monizam, misticizam, gnosticizam i teozofija ukazali na odnos između Boga, svijeta i čovjeka. Tekst je važan jer definira spomenute pojmove koji se slobodno i nedovoljno precizno koriste

u javnom diskursu. Iako je utkano u Ustav Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini El-Maturidijevo intelektualno naslijeđe, rijetko se tematizira u bosanskohercegovačkoj islamistici. S te strane, tekst Lejle Boškailo “Metodološki aspekti lingvističko-racionalističkog tefsira u djelu imama El-Maturidija“, u kojem autorica predstavlja odnos ovog učenjaka prema rijetkim kur’anskim riječima, semantičkim nijansama pojedinačnih izraza i njihovoj kontekstualnoj upotrebi u arapskom jeziku predstavlja značajan doprinos na polju afirmacije El-Maturidijevog učenja. U istoj rubrici objavljujemo i rad Almira Salkanovića “Estetika islama: Od Baumgarteneve definicije do kur’anskog estetskog dokaza Boga“. Autor u radu naglašava da islamska estetika priprema čovjeka za autentičan doživljaj teocentričnog univerzuma, u kojem je svaki znak ujedno i refleksija Božanske ljepote. Rubriku *Islamske teme* zatvaramo tekstom “Komentar sure El-Kevser“ autora Rifeta Šahinovića. Iako je sura El-Kevser kratka po sadržaju, autor u njenim ajetima prepoznaje snažne poruke o obilju koje je dato Muhammedu, a.s., čijim djelovanjem je utemeljena veličanstvena islamska civilizacija.

Rad Elvira Duranovića “Gazi Husrev-begov hanikah u Sarajevu“ u rubrici *Historija obrazovanja* tematizira ovu značajnu odgojno-obrazovnu ustanovu, koju je Gazi Husrev-beg podigao zajedno s džamijom 1531. godine. Tekst govori o osnivanju hanikaha, relaciji hanikah–medresa te mjestu Gazi Husrev-begovog hanikaha u promoviranju i širenju tesavufa u Bosni i Hercegovini. U istoj rubrici donosimo i tekst Mustafe Muharemovića “Mektebi-ibtidaija u Sapni“, u kojem autor govori o značaju ove školske ustanove za obrazovanje i razvoj Islamske zajednice u Sapni.

Imajući u vidu da su Bošnjaci evropska nacija koja je u proteklih stoljeće i po prošla kroz proces kohabitacije islamske vjere i muslimanske tradicije, s jedne, te evropske sekularnosti, s druge strane, Enes Karić i Muhamed Jugo u tekstu “Bošnjačke islamske tradicije i kulture i njihov značaj za današnje muslimanske zajednice u Evropi“ u rubrici *Članci* promišljaju o važnosti bošnjačkog iskustva islama za muslimane na tlu Evrope. Rad Ferida Dautovića “Odnos prema Mushafu u islamskoj tradiciji Bošnjaka“, koji objavljujemo u istoj rubrici, tematizira edeb muslimana Bošnjaka u odnosu prema Riječi Božijoj zapisanoj i sakupljenoj u Mushaf.

Esej Vehida Arnauta “Neki principi odnosa prema prirodi u islamu“ kroz temeljne principe tevhida i namjesništva promatra stav islama o ekologiji.

Elvir Duranović

DOBRE I LOŠE NOVOTARIJE U STAVOVIMA KLASIČNIH I SAVREMENIH UČENJAKA

Ahmed HATUNIĆ

JU Specijalna biblioteka Behram-beg u Tuzli

hatunicahmed@hotmail.com

SAŽETAK: Ovaj rad ima za cilj da kroz šerijatskopravne argumente i stavove islamskih učenjaka klasičnog i savremenog doba rasvijetli dilemu i razilaženje muslimana u vezi s prihvatanjem novih stvari koje ranije nisu postojale, naročito u vjerskim pitanjima. Jedna grupacija islamskih učenjaka u potpunosti odbacuje bilo koju novinu u vezi s vjerom koja nije postojala u vremenu Poslanika, a.s., i ashaba smatrajući rezolutno i beskompromisno da ne postoje dobre i loše, već samo loše novotarije, čije činjenje se po njima ubraja u velike grijehе. Druga grupacija učenjaka iznosi važan stav i tezu da postoje i dobre i loše novotarije, čak i onda kada se radi o vjerskim pitanjima muslimana. I jedna i druga grupacija navodi svoje argumente iz relevantnih šerijatskopравnih izvora koje ćemo navesti, analizirati i tumačiti nastojeći doći do kvalitetnih zaključaka koji su utemeljeni u šerijatskom pravu s jedne, a prihvatljivi za svakodnevni život muslimana svakog vremena i mjesta s druge strane.

Ključne riječi: *Kur'an, tradicija (sunnat), novotarija, dobra novotarija, loša novotarija, šerijatsko pravo, muslimani, islamski učenjaci, šerijatskopравni argumenti*

Uvod

Pitanje novotarija ne prestaje biti aktualno među muslimanskom ulemom i muslimanima stotinama godina u prošlosti. U današnjem vremenu u svim krajevima muslimanskog svijeta ili ondje gdje žive muslimani kao domicilno ili doseljeničko stanovništvo postavlja se u većoj ili manjoj mjeri znak pitanja naspram novih stvari u svakodnevnom životu kao i naspram noviteta koji su vezani za vjersku praksu, a koji nisu postojali u vremenu poslanstva ili vremenima prvih generacija muslimana. U Bosni i Hercegovini pitanje i problem novotarija počinje se dodatno aktualizirati u vremenima agresije na narod i domovinu od 1992. do 1995. godine, kada se muslimani naše zemlje prvi

puta značajnije susreću s različitim shvatanjima i tumačenjima vjere i izvora islama, a shodno tome i vjerskim praksama, mezhepskim određenjima i običajima koji ranije nisu bili toliko poznati. Susreti s drugačijim mezhepskim shvatanjima i praksama će u narednim godinama i desetljećima u našoj zemlji producirati različita shvatanja naših muslimana o novotarijama u islamu tako da će se pojaviti nemali broj onih koji će svaki novitet koji je u bilo kojoj vezi s vjerskom praksom i običajima u potpunosti odbacivati proglašavajući prakse koje su suprotne njihovim stavovima zabudom, stranputicom i velikim grijehom koji čovjeka odvodi s ispravnoga puta.

S druge strane, većina muslimana ostat će vjerna svojim običajima i

tradiciji koju će se slijediti i primjenjivati u vjerskim objektima i džamijama, a biti predvođena glavninom bosanskohercegovačke uleme koja će slijediti i braniti stav da se ne radi o odbačenim i prezrenim novotarijama već o lijepim običajima koji su postali sastavni dio naše vjerske prakse. U praktičnom smislu polemizira se o mnoštvu običaja koji se primjenjuju u vjerskoj praksi muslimana u Bosni i Hercegovini poput: učenja mevluda, kolektivnog zikra i dove nakon svakog namaza, učenja salavata naglas nakon ezana, zajedničkog zikra i dove u raznim povodima, klanjanja sunnet-namaza u džamiji nakon farz-namaza, okretanja imama u mihrabu prilikom učenja dove, dovišta i vjerske prakse na dovištima, sufijske prakse i

mišljenja, učenja kelime-tevhida (zi-kra), učenja Kur'ana za mrtve (hatma, sura Ja-Sin), učenja Kur'ana na kaburu umrlog, postavljanja nišana na mezar umrlog, mezarima u haremu džamije, učenja ilahija i kasida uz pratnju muzičkih instrumenata i sl. Nešto ranije, s kraja 19. i početka 20. stoljeća raspravljalo se i polemiziralo o tadašnjim novitetima poput nošenja evropskog odijela, kravate, šešira, kačketa, korištenja viljuške, noža i kašike ili pak obrazovanju u nemuslimanskim školama i univerzitetima. U vremenu početnog susreta s evropskom civilizacijom s dolaskom Austro-Ugarske Monarhije na područje naše zemlje postavljalo se na vrlo ozbiljan način i pitanje "da li je muslimanu dozvoljeno živjeti u nemuslimanskoj državi" i poštovati nemuslimanske zakone koje je ona donijela, što su zapitanosti koje su hiljade muslimana potaknule na masovnu seobu na područja današnje Republike Turske.

O temi novotarija detaljno ili općenito kao i pojedinačnim primjerima iz prakse na bosanskom jeziku su između ostalih pisali: dr. Elvir Duranović u *Glaskniku RIZ*-a pod naslovom "Tradicijska mevluda u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća", dr. Sumeja Ljevaković-Subašić u publikaciji *Ramazanske rasprave* pod naslovom "Mukabela – pritrvrđeni sunnet ili novotarija", dr. Muharem Štulanović u *Zborniku radova* IPF u Bihaću pod naslovom "Mevlud između lijepog običaja (sunnetun hasenetun) i zabranjene novotarije (bida'tun sejjietun)", dr. Emir Džambegović u časopisu Filozofskog fakulteta u Tuzli, DHS-društvene i humanističke studije pod naslovom "Redefiniranje islamske tradicije Bošnjaka i islamofobija", dr. Kenan Musić u *Zborniku radova* Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu pod naslovom "Sunnet i bida't u Kur'anu i hadisu – Od prava do etike: proces modernizacije i reinterpretacija šerijata u BiH", dr. Izet Terzić u *Zborniku radova* IPF u Bihaću pod naslovom "Putevi i stranputice u razumijevanju vjere", dr. Nedim Begović u radu pod naslovom "Karakteristične

teme selefističkog diskursa u Bosni i Hercegovini", dr. Sulejman Topoljak u *Zborniku radova* IPF u Bihaću pod naslovom "Postupci i djela koja je Poslanik, a.s., zanemario i nije radio kroz prizmu filozofije islamskog prava", dr. Zuhdija Adilović u *Zborniku radova* IPF Zenica pod naslovom "Definicija i značenje termina eh-lus-sunne ve-l-džema'a", dr. Enes Durmišević u *Zborniku radova* Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu pod naslovom "Ikbal: islam je državni poredak", dr. Mustafa Gobeljić u *Novom Muallimu* pod naslovom "Hadis u kulturi obilježavanja značajnih vjerskih datuma i događaja Bošnjaka".

U narednim redovima bit će razjašnjeni stavovi i argumenti islamskih učenjaka koji po pitanju novotarija zauzimaju uglavnom dva stava. Prvi podrazumijeva potpuno neprihvatanje bilo čega novog što je u bilo kakvoj vezi s vjerom, vjerskom praksom i tradicijom. Drugi stav zastupaju oni koji smatraju da nije svaka novotarija zabluda i prestup već samo ona koja je loša ili ružna (*sejjia*), a to je ona koja je suprotnosti sa šerijatskim pravom, tj. s činjenicama ili praksama koje se zasnivaju na primarnim izvorima islama (Kur'anu i Sunnetu), konsenzusu učenjaka (*idžma'*) ili pak praksom ashaba i prvih generacija naših ispravnih prethodnika u vjeri. Po pitanju novotarija koje se tiču ovosvjetskih stvari poput izgradnje zgrada, puteva, mašina, fabrika, automobila, vozova, alata i sl. nema značajnijeg razilaženja među savremenim učenjacima u tome da je to dozvoljeno uz poštivanje drugih islamskih propisa koji se tiču poslovanja i stjecanja uvjeta da se nešto ne proizvodi radi zloupotrebe i korištenja u nedozvoljene svrhe. U ovom radu će se u obzir uzeti stavovi islamskih pravnika klasičnog, ali i stavovi islamskih pravnika savremenog doba uz navođenje argumenata i tumačenja.

Pojam i definicija novotarije

Novotarija je u arapskom jeziku označena pojmom *bida'atun-bideun*, što podrazumijeva: *novotariju*, *novinu*, *novo učenje* ili *herezu*. U glagolskom

obliku *ibtadea'* znači: *izumiti*, *izmisлити*, *pronaći ili uvesti novost*. Riječ *mubtedi'u'n*, koja je izvedena iz istoga glagolskoga korijena, često se koristi u govoru i naučnim radovima, a znači: *izumitelj*, *pronalazač*, *novator*, *pionir*, *heretik*, *krivovjerac* (Muftić, 1997:79–80). Drugim riječima kazano, leksičko značenje riječi *bida'tun* – *novotarija* podrazumijeva svaku stvar koja je nanovo nastala u obliku koji ranije nije postojao, svejedno da li se radi o pohvalnoj ili prezrenoj stvari (Halid Ramadan Hasan, 1998:69). Riječ *bida'atun* – *novotarija* u arapskom jeziku podrazumijeva i ono što je novo, što je izmišljeno ili napravljeno nasuprot svemu što je prethodilo (Ebu Džejb Sa'adi, 1998:31–32).

Riječ *bida'tun* – *novotarija* u šerijatskom pravu podrazumijeva sve ono što je suprotno osnovama šerijatskoga prava i što nije u skladu s tradicijom (sunnetom) Poslanika, a.s. (Halid Ramadan Hasan, 1998:69). El-Džurdžani novotariju definira kao postupak koji je u suprotnosti sa sunnetom, a nazvan je novotarijom jer ju je neko izmislio bez oslonca na bilo kakav dokaz ili riječi bilo kakvog islamskog autoriteta (imama). Po istom autoru, to je nova stvar koju nisu činili ashabi i tabiini niti su na nju ukazivali bilo kakvi šerijatsko-pravni argumenti (El-Džurdžani, 1983:43). Imam Eš-Šatibi novotariju definira kao izmišljeni put u vjeri koji oponaša onaj koji je propisan, a čijim se slijedenjem nastoji preuveličavati i pojačavati pobožnost prema Uzvišenom (Eš-Šatibi, 1992:1/50).

Stav onih koji smatraju da je svaka novotarija zabluda

Postoji jedan broj islamskih učenjaka prošlih vremena koji svaku novotariju proglašavaju neprihvatljivom, lošom i prezrenom, a koja vodi u zabludu pritom ne praveći nikakve razlike među novotarijama koje se tiču vjere. Novotarija je kod njih poseban izraz koji označava ono što je uspostavljeno suprotno tradiciji Allahovog Poslanika, a.s., pa je tako svaka novotarija u šerijatskom pravu

prezrena. Kod njih ne postoji ono što drugi nazivaju "bid'a hasena – dobra novotarija" jer sve one su prezrene i neprihvatljive. Takav stav su u svojim djelima zastupali neki imami klasičnog perioda kao što su: Muhammed b. Veddah el-Kurtubi (Španija, Kordoba, umro 286. h.g.), Eš-Šatibi (Španija, Granada, umro 790. h.g.), Ebu Šama el-Makdesi (Sirija, Damask, umro 665. h.g.), Ebu Bekr et-Tartuši, (Španija, Tartusa, umro 520. h.g.), Ibn Tejmije (Damask, umro 728. h.g.), Ibn Redžeb el-Hanbeli (Damask, umro 795. h.g.).

Jedan broj savremenih učenjaka također zastupa stanovište da je svaka novotarija zabranjena i da predstavlja zabludu poput: Saliha b. Fevzana b. Abdullaha el-Fevzana, Muhammeda Nasiruddina el-Elbanija, Ibn Baza, Muhammeda b. Saliha el-Usejmina.

Većina islamskih učenjaka smatra da se zabranjene i prezrene novotarije odnose samo na područje (*ibadatta*), vjerske prakse i vjerovanja, a ne na ovosvjetske poslove (*adat*) poput izučavanja nauka, korištenja savremenih pomagala, alata, mašina, izgradnje objekata, puteva, korištenja automobila i tome slično. Teakve stvari se ne ubrajaju u novotarije u šerijatsko-pravnom smislu, već se radi o novim stvarima koje su postajale sastavni dio svakodnevnog života ljudi. One podrazumijevaju novotariju isključivo u jezičkom, ali ne u šerijatskopravnom smislu (El-Karadavi, 2011:6).

Kod zastupnika ovoga stava postoje novotarije u vjeri koje se odnose na područje vjerovanja kao što je slučaj s vjerovanjima određenih skupina i sekti poput džehmija, mu'tezila, rafidija i drugih. Također, postoje novotarije koje se tiču osnova ibadeta na način da se obožava Uzvišeni Allah na način koji nije propisan poput izmišljanja obreda koji nema osnova u izvorima šerijatskog prava, poput namaza koji nije propisan, posta koji nije propisan ili praznika koji nije propisan ili, pak, dodavanja na postojeće propisane obrede kao što je dodavanje dodatnih rekata na propisane namaze, obavljanje obreda na

način koji nije propisan i obavljanje propisanih ibadeta u posebnim danima i vremenima koji nisu određeni putem šerijatskog prava (El-Fevzan, 2005:6–7).

Ova skupina učenjaka koja zastupa tezu da se novotarija ne dijeli na dobru i lošu već da je svaka loša ako se radi o stvarima ibadeta i vjere svoj stav podupire s više argumenata.

Oni smatraju da je završetkom poslanstva Muhammeda, a.s., vjera upotpunjena tako da se u stvarima koje se tiču vjere nema i ne smije ništa dodati ni oduzeti, a novatori to upravo čine, što je u skladu s ajetom: *Sada sam vam vjeru vašu usavršio i blagodat Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera* (El-Maide, 3).

Oponenti ovoga mišljenja smatraju da navedeni ajet ne podrazumijeva zabranu dobrih novotarija koje su se neizostavno dešavale nakon perioda objave i poslanstva.

Ova grupacija islamskih učenjaka svoj stav podupire i kur'anskim riječima: *I doista, ovo je Pravi put Moj, pa se njega držite i druge puteve ne slijedite, pa da vas odvoje od puta Njegova; – eto, to vam On naređuje, da biste se grijeha klonili* (El-En'am, 153). Po njima, a shodno navedenim kur'anskim riječima, slijeđenje pravoga puta podrazumijeva izbjegavanje bilo kakve novotarije u vjeri, tj. onoga što nije bilo prisutno u vremenu objave i poslanstva.

Shodno njihovim stavovima, novotarije predstavljaju sve ono što Uzvišeni nije propisao u vjeri, dakle, ono što su propisali i naredili ljudi koji na to nemaju pravo jer je Zakonodavac u islamu isključivo Uzvišeni Allah: *Zar oni da imaju bogove koji im propisuju da vjeruju ono što Allah nije naredio? Da nije Riječi prije izrečene, među njima bi već bilo presuđeno. A nevjernike, doista, čeka patnja nesnosna* (Eš-Šura, 21).

Kur'an naređuje pokornost Poslaniku, a.s., u svim stvarima koje se tiču vjere, a svaka novotarija u vjeri je otvoreno suprotstavljanje poslaničkoj uputi i putu jer novotar u vjeru dodaje

ono što Poslanik, a.s., nije naredio, a onima koji se suprotstavljaju naređenju Poslanikovom, a.s., zapriječeno teškom kaznom: *Ne smatrajte Poslanikov poziv upućen vama kao poziv koji vi jedni drugima upućujete; Allah sigurno zna one među vama koji se kradom izvlače. Neka se pripaze oni koji postupaju suprotno naređenju Njegovu, da ih iskušenje kakvo ne stigne ili da ih patnja bolna ne snađe* (En-Nur, 63).

Slijeđenje novih stvari u vjeri koje nisu bile u vremenu poslanstva po njima predstavlja otvoreno suprotstavljanje Poslaniku, a.s., i putu vjernika iz prvih generacija muslimana koje su bez ikakve dileme najbolje generacije.

Postoji više hadisa na koje se pozivaju sljedbenici stava koji sužavaju značenje novotarije isključivo na onu koja je prezrena i zabranjena:

"Ostavljam vam kao oporuku bogobožnost prema Allahu, te slušanje i pokornost, makar vam za vođu bio postavljen i abesinski rob. Doista, onaj od vas koji bude živio nakon mene vidjet će mnoga razilaženja. Zato se držite moga sunneta i sunneta pravovjernih, na Pravi put upućenih halifa. Čvrsto ga se pridržavajte i za njega se držite svom snagom. I čuvajte se novouvedenih stvari u vjeri, jer je svaka novotarija (*bid'at*) zabluda, a svaka zabluda vodi u stranputicu" (Tirmizi, 2676, Taberani, 622, Bejheki, 7109).

"Ko u našu vjeru unese nešto što nije od nje, to je odbačeno" (Buhari, 2697, Muslim, 1718).

Poslanik, a.s., bi na hutbi govorio: "Zaista je najbolji govor Allahova Knjiga, najbolja uputa je uputa Muhammedova, a najgore stvari jesu novouvedene pojave u vjeri, a svaka novotarija je zabluda, a svaka zabluda je u vatri" (Muslim, 867).

"Ko bude pozivao na Pravi put, pripast će mu nagrada jednaka nagradama svih onih koji ga budu slijedili, a da se pritom njihove nagrade nimalo ne umanje. A ko bude pozivao u zabludu, snosit će grijeh jednak grijesima svih onih koji ga budu slijedili, a da se pritom njihovi grijesi nimalo ne umanje" (Muslim, 2674).

Imam Eš-Šatibi smatra da je riječ novotarija općenita i da obuhvata sve nove stvari bez izuzetka, jer u izvorima islama koji govore o tome nema nikakvog izuzetka po tom pitanju, a da su postojali izuzeci, to bi bilo spomenuto u ajetima i hadisima koji govore o ovoj temi. Također, spominjanje novotarije više puta na različitim mjestima i u različitim situacijama, a da pritom nema ničega što ograničava opseg i značenje novotarije, govori u prilog jasnoj činjenici da se radi o općem pravilu zabranjenosti i prezrenosti svake novotarija u vezi s vjerom (Eš-Šatibi, 1992:187–188).

Ibn Tejmije je u svome tumačenju prethodnog ajeta: *Zar oni da imaju bogove koji im propisuju da vjeruju ono što Allah nije naredio? Da nije Riječi prije izrečene, među njima bi već bilo presuđeno. – A nevjernike, doista, čeka patnja nesnosna* (Eš-Šura, 21), ustvrdio da svako onaj ko uvede neku lijepu stvar da bi se približio Allahu ili se obaveže na nju svojim riječima ili djelima, mimo onoga što je Uzvišeni već propisao, tim činom je propisao u vjeri ono što mu Uzvišeni nije dozvolio. Onaj ko ga bude u tome slijedio pripisao je Allahu druga (*širk*) jer je propisao ono što Uzvišeni nije propisao. Isti autor smatra da će mudžtehidu ili komentatoru izvora islama koji govore o ovoj temi biti oprosteno zbog njegovog idžtihada ili tumačenja ali ga nije dozvoljeno u tome slijediti, ukoliko se zna da to nije ispravno (Ibn Tejmije, 1999:2–84).

Šejh Muhammed Nasiruddin el-Elbani smatra da su riječi hadisa: “Svaka novotarija je zabluda”, slične poslaničkim riječima “sve što opija je vino (*hamr*) a svako vino je haram. Kao što se ne može ni zamisliti da je dozvoljeno ustvrditi da nije sve što opija vino, tako nije dozvoljeno ustvrditi da nije svaka novotarija zabluda. Takvo nešto predstavlja suprotstavljanje Allahu i Poslaniku, a.s., (El-Elbani, kaseta br. 84, poruka br. 13). Po njemu, svako onaj ko čini novotariju u vjeri je u vatri zbog svoga čina, na šta ukazuju riječi Poslanika, a.s.: “...a svaka zabluda je u

vatri”, što se odnosi na onoga ko je u zabludi a ne na samu zabludu koja za razliku od čovjeka nema odgovornost (El-Elbani, 2019). Ovaj autor spominje da je Poslanik, a.s., na svakoj džumanskoj hutbi nakon zahvale Uzvišenom ponavljao hadis: “I čuvajte se novouvedenih stvari u vjeri, jer je svaka novotarija (*bid’at*) zabluda, a svaka zabluda vodi u stranputicu”, pa kako neko može lažno tvrditi da postoji dobra novotarija, a to su najlošije stvari shodno hadisima? To nije moguće (El-Elbani, 2025). Također, u drugom snimljenom obraćanju El-Elbani tvrdi da u islamu nema onoga što se zove dobra novotarija, a da svaka ona koja je ušla među muslimane nije od islama i ne može biti ubrojana u dobra djela. Ukoliko se čovjek želi približiti Uzvišenom putem onoga što On nije propisao, to se ne ubraja u dobra djela koja će uzrokovati spas na drugom svijetu (El-Elbani, kaseta br. 537).

Muhammed b. Salih el-Ušejmin također smatra da je značenje novotarije spomenute u hadisu općenito, jasno i pritvrđeno uz tvrdnju da “u tome nema dvojbi među učenjacima”. Sve tvrdnje o tome da postoje dobre i loše novotarije ili da mogu poprimiti svih pet šerijatskih obavezujućih propisa (vadžib, mendub, mubah, mekruh i haram) su ništavne i rezultat su neznanja. Ono za šta neki smatraju da je dobra novotarija može biti da uopće nije novotarija ili da nije dobra, dok je nemoguće dovesti u vezu novotariju s pridjevom “dobra”. Po njemu, to je nemoguće, jer je Poslanik, a.s., rekao: “Svaka novotarija je zabluda” (El-Ušejmin, 2017). Isti autor drugim povodom postavlja pitanje: Da li je moguće da čovjek uprkos činjenici da je Poslanikov, a.s., govor najjasniji govor, a da je on čovjek koji je najviše znao o vjeri, nakon njegove tvrdnje da je svaka novotarija zabluda tvrdi da postoji ona koja je dobra i ona koja je loša? (El-Ušejmin, 2025).

Ibn Zejd el-Lalikai navodi čak nekoliko predaja časniha prethodnika o neprijateljstvu prema sljedbenicima i počiniteljima novotarija: “Nijedan

narod ne uspostavi neku novotariju, a da ne zasluži sablju” (Ebu Kilabe). “Kada se sretnes sa sljedbenikom novotarije, kreni drugim putem” (Ibn ebi Kesir). “Novotaru nemoj povjeravati svoju vjeru, nemoj se savjetovati s njim, nemoj s njim sjediti. Ko bude sjedio s novotarom Allah će mu dati sljepilo” (El-Fudejl). “Allah od novotara ne prima nikakvo djelo” (El-Hasen). “Novotarija je Iblisu draža od grijeha jer za grijeh postoji pokajanje, a za novotariju ne postoji” (Sufjan es-Sevri) (El-Lalikai, 2003:149–157).

Stav i argumenti onih učenjaka koji smatraju da postoje dobre i loše novotarije

Jedan dio islamskih učenjaka dijeli novotariju na dobru i lošu (*bid’a hasene* i *bid’a sejjie*), a sve tekstove koji ukazuju na zabranjenost i prezrenost novotarija dovode u vezu s onim novotarijama koje su loše, a ne s onima koje su dobre. Također, jedan broj islamskih učenjaka klasičnog i savremenog perioda po pitanju pravnog statusa novotarija zauzima stav da one mogu biti predmet bilo kojeg od pet obavezujućih propisa (*el-ahkam et-teklifijje*) na način da mogu biti obavezne, preporučene, dozvoljene, zabranjene i pokuđene.

Imam Šafija (u. 204. h.g.) dijeli novotariju na onu koja je dobra (*hasene*) i na onu koja je loša (*sejjie*). Novotarija zabluda je ona koja je u suprotnosti s Kur’anom, sunnetom, predajama od časniha prethodnika, ili konsenzusom islamskih učenjaka. Druga vrsta novotarije producirana je radi nekakvog dobra i nju Šafija naziva *neprijezorna novotarija*. Dokaz za svoj stav Imam Šafija nalazi u riječima Omera b. Hattaba u vezi s klanjanjem teravih-namaza u džematu, tj. džamiji: “Divne li novotarije!” (El-Bejheki, 1970:1–469). Imam Šafija bio je žestoki protivnik nevjernicima i novotarima te je javno obznanjivao svoj prezir prema njima i izbjegavanje istih, a što se odnosilo na one novotarije koje nemaju osnova u Kur’anu i sunnetu (El-Bejheki,

1970:1–470). Šafija je kao mjerilo putem kojeg se razaznaje dobra od loše novotarije postavio saglasnost sa sunnetom Poslanika, a.s., na način da je ona novotarija koja je u suprotnosti sa sunnetom prezrena, a ona koja je u saglasnosti s njim pohvalna i dobra (El-Džavi el-Indunisi, 2018:41).

Veliki islamski učenjak klasičnog perioda Izzuddin b. Abdusselam (u. 660. h.g.) raširio je značenje novotarije smatrajući da ona podrazumijeva sve ono što nije postojalo u vremenu Poslanika, a.s., bilo da se radi o obojstvjetkim ili vjerskim stvarima, bilo da se radi o dobrim ili lošim stvarima, a njih je nakon perioda poslanstva bilo više vrsta. Razum i logika nalagali su da se novotarije – stvari koje su se pojavljivale, a nisu postojale u vremenu poslanstva, kojih je bilo jako mnogo – podijele u više vrsta. Svaka vrsta potpada pod odgovarajući šerijatski propis ili status, pa stoga postoji obavezna novotarija, zabranjena novotarija, preporučena novotarija, pokuđena i dozvoljena novotarija (Abdusselam, 1991:1–204). Isti autor navodi mnogobrojne primjere noviteta koji nisu bili u vremenu Poslanika, a.s., poput: bavljenje naukom sintakse arapskog jezika, zapisivanje nauke usuli-fikha, bavljenje disciplinom koja proučava slabosti hadisa, što su po njemu novotarije koje su stroga obaveza (vadžib). Zabranjene novotarije su pripadanje i sljedeće odmetnutih sekti i grupacija koje imaju iskivljena vjerovanja poput: kaderija, džebrija, murdžija, mudžesima i dr. Novotarije koje su preporučene – mendub su osnivanje: odgojno-obrazovnih ustanova, medresa i izgradnja mostova, kao i svaki drugi oblik dobročinstva koji nije bio poznat u prvom razdoblju islama. U njih se ubraja i zajedničko obavljanje teravih-namaza, zatim raspravljanje o suptilnim pitanjima tesavufa, kao i vođenje naučnih polemika i organiziranje skupova radi argumentiranog razmatranja vjerskih pitanja, pod uvjetom da je cilj svega toga stjecanje Allahovog, slavljen neka je On, zadovoljstva. Postoje i primjeri pokuđenih novotarija. Među njih spada

pretjerano ukrašavanje džamija, kao i ornamentalno ukrašavanje Mushafa. Međutim, učenje Kur'ana na način melodijskog izvođenja koje dovodi do izmjene njegovih izraza i odstupanja od normi arapskog jezika, prema ispravnijem mišljenju, ubraja se u zabranjene novotarije (*bid'a muharrema*). I za dopuštene novotarije (*bid'a mubāha*) postoje brojni primjeri. Među njima su rukovanje nakon sabahskog i ikindijskog namaza, kao i proširivanje životnog standarda kroz uživanje u ukusnijoj hrani, piću, odjeći i stambenim uvjetima. U ovu kategoriju spada i nošenje tajlesana (posebne vrste ogrtača) te proširivanje rukava na odjeći. Međutim, u pogledu nekih navedenih pitanja, među učenjacima postoji razilaženje: jedni ih svrstavaju među pokuđene novotarije, dok ih drugi smatraju praksama koje imaju uporište u sunnetu i koje su bile poznate još u vrijeme Allahovog Poslanika, a.s., i nakon njega. Takvi su, naprimjer, učenje *isti'aze* i izgovaranja *bismile* u namazu (Abdusselam, 1991:1–204).

Imam Ibn Hazm ez-Zahiri el-Endelusi (u. 456. h.g.) definira novotariju kao sve ono što je rečeno i urađeno, a nema uporište u tradiciji Poslanika, a.s. U vjeri je to sve ono za šta ne postoji dokaz u Kur'anu ili sunnetu, ali među tim postupcima ima onih za koje će počinilac biti nagrađen i opravdan jer je time želio postići dobro i to su dobre novotarije koje su u osnovi dozvoljene, kao što je to u predaji od Omera, r.a., u vezi s kolektivnim klanjanjem teravih-namaza u ramazanu i njegovim riječima o tako obavljenom namazu: "Divne li novotarije". Dobre novotarije su one o čijem dobru postoji tekst o generalnoj preporučenosti iako postupak nije utvrđen u samome tekstu. Ima pak novotarija koje su prijekorne i za koje počinilac nema opravdanja, a to su one za koje postoji dokaz o neispravnosti, ali njihov zagovornik, uprkos jasnim dokazima o njihovoj neispravnosti, nastavlja ih zastupati i prakticirati (Ibn Hazm, 1404.h.g.:1–47).

Ibn Abdulberr (u. 463 h.g.) također zastupa slična stanovišta u kojima se novotarije dijele na dobre i loše. Dobre, divne su shodno riječima Omera, r.a., one koje su u skladu s osnovama islamskog zakonodavstva i sunnetom, a loše su one koje su u suprotnosti sa sunnetom pa ih je obavezno osuditi, zabraniti, narediti njihovo ostavljanje i izbjegavati njihovog počinitelja. U njima nema dobra (Ibn Abdilberr, 2000:2–67).

Imam Ebu Hamid Muhammed el-Gazali (u. 505. h.g.) smatra da je prezrena novotarija ona koja je u suprotnosti s postojanim sunnetom i po njemu nije svaka novotarija zabranjena. Ona u nekim situacijama može postati obavezna (El-Gazali, bez godine:1–276).

Slične stavove zastupaju Ibn Kajjim el-Dževzije (u. 597. h.g.), Imam Nevevi (u. 676. h.g.), Ibn Esir (u. 606. h.g.), Ebu Šama (u. 665.h.g.), imam Kurtubi (u. 671. h.g.), Ibn Hadžer el-Askalani (u. 752. h.g.), Bedruddin el-Ajni (u. 855.h.g.), Es-Sujuti (u. 911. h.g.), El-Budžejremi (u. 1221. h.g.), El-Bekri ed-Dumjati (u. 1310.h.g.) (El-Džavi el-Indunisi, 2018:45–57).

Sljedbenici stava koji nalažu da nije svaka novotarija prezrena i da se dijeli na onu koja je dobra i onu koja je loša pozivaju se na više dokaza. Omer, r.a., je o kolektivnom klanjanju teravih-namaza u džamiji i džematu rekao: "Divne li novotarije (*bid'a*)" (Buhari, 2010).

Abdullah ibn Omer, r.a., je klanjanje duha-namaza u džamiji nazvao novotarijom (*bid'a*), što je spadalo u lijepe stvari. Naime, jedne prilike je sjedio kod Aiše, r.a., dok su ljudi klanjali duha-namaz u džamiji. Kada su ga pitali o tome, rekao je da je to novotarija i novitet (Buhari, 1775), i da je to jedna od najljepših stvari što su ljudi inovirali. U drugim predajama stoji da je rekao da ljudi nisu inovirali nijednu stvar koja mu je draža od dotične, da nisu producirali nijednu novotariju koja je bolja od klanjanja duha-namaza u džamiji: "Da, to je

novotarija (*bid'a*), divne li novotarije!” (El-Askalani, 1380. h.g.:3/52; El-Ajni, bez godine: 7–236).

Put za spoznaju koja je novotarija dobra a koja loša jeste da se novotarija (*bid'a*) izloži pred mjerila i pravila islamskog zakonodavstva (*šerijat*). Ukoliko se uklapa u pravila koja ukazuju na obaveznost, tada je obavezna; ukoliko potpada pod pravila zabrane, tada je zabranjena; ukoliko ulazi u okvire preporučenog, tada je preporučena; a ukoliko potpada pod pravila dopuštenog, tada je dopuštena (Abdusselam, 1991:2/337–339).

Poslanik, a.s., je rekao: “Ko uvede lijepu praksu (*sunneten haseneten*), pa se po njoj bude postupalo, pripada mu nagrada za nju, kao i nagrada svih onih koji po njoj budu radili, a da se njima nimalo ne umanju njihova nagrada. A ko uvede lošu praksu (*sunneten sejjieten*), pa se po njoj bude postupalo, snosit će grijeh za nju, kao i grijeh svih onih koji budu postupali po njoj nakon njega, a da se nimalo ne umanje njihovi grijesi” (Ibn Madže, 203; Muslim, 1017; Tirmizi, 2675).

Iako je povod ovoga hadisa specifičan, a tiče se sadake, njegov izraz je općenit i podstiče na uvođenje prakse činjenja dobrih djela. Imam En-Nevevi tvrdi da se ovim hadisom specificira i ograničava značenje drugoga hadisa: “Svaka novouvedena stvar je novotarija (*bid'a*), a svaka novotarija je zabluda”, na način da podrazumijeva samo one novotarije koje su ništavne i loše. Po njemu, novotarije potpadaju pod jedan od pet šerijatskopравnih obavezujućih propisa, pa stoga mogu biti: obavezne, preporučene, zabranjene, pokuđene i dozvoljene (En-Nevevi, 1392.h.g.:7–104, 15). Iz navedenog hadisa o uvođenju lijepe prakse zaključuje se da islamsko zakonodavstvo bodri na činjenje dobra i zabranjuje činjenje loših djela, što nije uvjetovano postojanjem naredbe ili zabrane u vremenu Poslanika, a.s., nego je svako dobro djelo zakonito, a loše zabranjeno.

Dr. Ševki Allam, bivši muftija Arapske Republike Egipat u svome televizijskom obraćanju ustvrdio je

da je islam objavljen za sva vremena do Sudnjeg dana. Svako doba se razlikuje i drugačije je od onoga koje mu prethodi i ima svoje novitete i potrebe. Takve promjene su vidljive iz sedmice u sedmicu, iz dana u dan i dešavale su se ubrzano nakon Poslanika, a.s., u vremenu ashaba, tabiina i kasnije, sve do današnjega dana. Da li ćemo ustuknuti pred svakom novinom koja je prilika da učinimo dobrovoljni čin dobra, da spominjemo Uzvišenog Gospodara ili Mu se pokoravamo na mnogobrojne načine? Da li ćemo sve novo u tom području proglasiti prezrenom novotarijom? Naprimjer, ako je zabilježeno da je Poslanik, a.s., molio za oprost učenjem “estagfirullah” stotinu puta, da li je dozvoljeno da se to danas čini dvije stotine ili tri stotine puta? Novi oblici poslovnih ugovora, naučna istraživanja i stvari iz područja običnog života i međuljudskih odnosa zahtijevaju šire shvatanje i mogu se prihvatiti noviteti koji ne donose štetu. To je onda dobra novotarija. Uvođenje novih stvari u vjeru koje nemaju osnovu u vjeri, i nisu od ili iz vjere su svakako zabranjene, poput dodavanja dodatnih rekata u farz-namazima i tome slično. Ako je nešto u osnovi propisano i nalazi se u okvirima islamskog zakonodavstva i nije mu suprotstavljeno, to je prihvatljivo čak i onda kada to nije radio Poslanik, a.s., poput donošenja salavata na Poslanika, a.s., bez obzira na mjesto, vrijeme i broj salavata ili klanjanje dobrovoljnog namaza, bez obzira na broj rekata, jer Poslanikovo, a.s., ostavljanje neke stvari samo po sebi ne ukazuje na zabranjenost (Allam, 2024).

Muftija Allam također tvrdi da obilježavanje mevluda – rođenja Poslanika, a.s., i učenje stihova mevluda nije zabranjeno, što je običaj u selima Egipta. U pokornosti i smirenosti ljudi sjede i slušaju mevlud pažljivo, što je prizor koji on pamti još iz djetinjstva, govoreći da smo u potrebi da pokazujemo ljubav prema Poslaniku, a.s., a žar emocija se vidi u pogledima ljudi dok se uči mevlud koji predstavlja veliki ders o ljubavi prema Poslaniku,

a.s. Neki to smatraju novotarijom, a ulema El-Ezhera stoji na stanovištu da nije sve ono što je ostavio i nije radio sam Poslanik, a.s., zabranjeno, već gledamo da li je nešto suprotno islamu (Allam, 2020).

Ali Džumu'a, bivši muftija Arapske Republike Egipat, smatra da je zabluda ona vrsta novotarije koja nije od vjere, a ne svaka nova stvar, navodeći primjer Omera, r.a., koji je uveo zajedničko klanjanje teravih-namaza u džematu dvadeset rekata, što je bila praksa časnih prethodnika tokom stoljeća i na čemu su ostali muslimani do današnjega dana, a što na taj način nije bila praksa Poslanika, a.s. Bilal, r.a., je još za života Vjerovjesnika, a.s., klanjao dva rekata nakon svakog uzimanja abdesta, a da to nije bila praksa Poslanika, a.s., u čemu ga je on podržao i to nije nešto što je mimo vjere, to je dobra novina. Jedne prilike Poslanik, a.s., je klanjao kao imam ashabima i čuo da neko uči dovu nakon podizanja s ruku'a koju nije učio sam Poslanik, a.s., koji je te prilike vidio više od 30 meleka kako se natječu ko će je zapisati, “podići sa Zemlje na nebesa”, što se desilo prije Poslanikove, a.s., potvrde tog čina. Muslimani su vremenom u džamije uveli tepihe, izuvanje obuće, izgradnju krova i munara, što nije bio slučaj u vremenu poslanstva, a što nije novotarija već nešto što je od vjere. Nova stvar koja je od vjere i koja joj se ne suprotstavlja nije novotarija zabluda već lijep običaj (Ali Džuma, 2024). U drugom obraćanju govorio je o obilježavanju mevluda – rođenja Poslanika, a.s., što smatra dozvoljenim i preporučenim žestoko se protiveći onima koji to smatraju zabranjenim a poziva se na ajete: *...i opomeni ga Allahovim danima!* (Ibrahim, 5), i: *...svima vama smo zakon i pravac propisali...* (El-Maide, 48). Radost zbog dolaska Poslanika, a.s., je nešto što oprašta grijeha i ukazuje na nove početke na putu vjere. Tom prilikom je Ali Džuma ispričao slučaj Ebu Leheba kojeg je neko sanjao nakon njegove smrti pa mu je on u snu kazao da mu se svakog ponedjeljka

olakšava patnja, jer se u danu Poslanikovog, a.s., rođenja (ponedjeljak) obradovao njegovom rođenju, što bi lježi imam Buhari (Ali Džuma, 2019).

Dr. Madždi Ašur, akademski savjetnik muftije Arapske Republike Egipat, smatra da nije sve ono što je novo neprihvatljiva novotarija, ona čak može biti i obavezna. Za dokaz navodi riječi Poslanika, a.s.: "Ko uvede lijepu praksu...", smatrajući da se hadisi koji govore o tome da je svaka nova stvar novotarija, a svaka novotarija zabluda, odnose na one novotarije koje su loše i koje su suprotne osnovama islamskog zakonodavstva. Po njemu, dobra novotarija je ona koja se ne suprotstavlja osnovama islamskog zakonodavstva, a loša i odbačena je ona koja im se suprotstavlja (Ašur, 2017).

Dr. Amr el-Verdani, povjerenik za fetve i direktor sektora obuke pri Muftijstvu egipatskom, smatra da nije svaka novotarija odbačena, nego da ona može biti obavezna, preporučena, dozvoljena, pokuđena i zabranjena. Navodi primjer obavezne novotarije – slučaj sabiranja Kur'ana u Mushaf, što se nije desilo u vremenu poslanstva (El-Verdani, 2024).

Dr. Dina Ebu el-Hajr, egipatska islamska misionarka i predavačica pri Ministarstvu vakufa Egipta i autorica više TV-emisija o islamskim propisima, smatra da nije sve ono o čemu nije govorio Poslanik, a.s., odbačena novotarija postavljajući pitanje da li ćemo zbog toga zabraniti lijepe i dobre stvari uz važnu konstataciju da se ne može odbaciti postojanje drugih mišljenja po ovom pitanju koja su drugačija i koja nalažu postojanje dobrih i loših novotarija. Uvjet da novotarija bude dobra jeste da ne bude u suprotnosti s tekstovima Kur'ana ili sunneta. Dr. Ebu el-Hajr navodi mnoštvo primjera dobrih novotarija poput: klanjanja teravih-namaza u džematu, sabiranja Mushafa u vremenu Ebu Bekra, dodavanja vokalizacije i tačaka u Mushafu, kompletiranja zbirke hadisa, pisanja knjiga poslaničke sire (Ebu el-Hajr, 2025).

Dr. Uvejde Usman, povjerenik za fetve Muftijstva egipatskog smatra da

postoje dobre i loše novotarije. Dobra je ona koja je u skladu s osnovama islamskog zakonodavstva, a ako je suprotna osnovima vjere, onda je to ružna novotarija. Prihvatljivo je napraviti određeni dan u kojem se naprimjer skreće pažnja na brigu o siročadima ili pak pojačava učenje dova. Za svoje stavove navodi argumente iz sunneta slične onima koji su već spomenuti (Usman, 2015).

Dr. Sejf Ali el-Asri, savremeni jemenski islamski učenjak i predavač, navodi da veliki broj malikijskih pravnika smatra da ne postoji podjela novotarija na dobru i lošu. Većina pravnika malikijskog mezheba dobru novotariju ne naziva tako suprotno većini učenjaka koji smatraju da ne postoje dobre i loše novotarije. Ovdje je razilaženje u izrazu, a ne radi se o stvarnom i sadržajnom razilaženju. Ima novih stvari koje je uveo sam imam Malik o kojima ne postoje dokazi iz Kur'ana i sunneta. Imam Malik nikada nije prenio hadis, a da nije bio pod abdestom. Nema teksta o tome. Kazivao je hadise samo na mjestima znanja u najljepšoj odjeći, a ne usput, nije jahao životinje na mjestima gdje je hodao Poslanik, a.s., uprkos činjenici da nema dokaza za to (Ali el-Asri, 20121).

Dr. Džemil Halim, libanonski islamski učenjak, smatra da se hadisi o tome da je svaka novotarija zabluda i da je svaka koja nije od vjere odbačena, odnosi na one novotarije koje su u suprotnosti s Kur'anom, Sunnetom ili konsenzusom učenjaka, a ne na svaku novotariju. Po njemu, postoje dobre i loše novotarije, ono što je u skladu s vjerom to je prihvatljivo, a što je suprotno vjeri to nije prihvatljivo. Nije sve ono što je ostavio ili izostavio Poslanik, a.s., zabranjeno jer su generacije muslimana poslije gradili munare, mihrabe, kupole džamija i slično. Poslanik, a.s., nije obilježavao mevlud niti su to činile prve pravedne halife, ali to ne znači da je to zabranjeno. Ako Poslanik, a.s., nije napravio mihrab u džamiji, to ne znači da je to zabranjeno. Nema teksta ili argumenta koji je zabranio

obilježavanje mevluda, a da je to zabranjeno, onda bi to Poslanik, a.s., rekao. Po njemu, nema nijednog imama i učenjaka ehli-sunneta prvih stoljeća islama koji je muslimane koji obilježavaju mevlud – rođenje Poslanika, a.s., proglasio nevjernicima, grešnicima, novotarima u vjeri i zalutalima s pravoga puta (Džemil Halim, 2023).

Aktualni muftija Arapske Republike Egipat, dr. Nazir Muhammed Ajjad, tvrdi da novotarija može biti dvojake prirode: ili predstavlja unošenje promjena u same temelje vjere s ciljem narušavanja islamskog učenja i relativiziranja Božijih propisa sadržanih u Kur'anu i sunnetu Allahovog Poslanika, a.s., ili je riječ o djelima kojima se vjernik nastoji približiti Uzvišenom Allahu, a koja ostaju u okvirima islamskog zakonodavstva i vjerskih načela. U tom slučaju, nema grijeha niti prekora onome ko slijedi takve postupke koje su ranije generacije uvele iz svoje bogobojaznosti, pobožnosti i želje za činjenjem dobra. On smatra da nema ništa loše u novotarijama u području ibadeta koje su u skladu s razumom i vjerom pod uvjetom da ne narušavaju ustaljenu vjersku praksu niti izlaze iz okvira islamskih pravila. U vremenima mnogobrojnih iskušenja i udaljavanja ljudi od pokornosti Uzvišenom, novotarija koja ima za cilj oživljavanje znanosti vjere ili obnovu duha islama je zakonita i dobra. Kao oslonac za svoju tvrdnju navodi uvođenje kolektivnog klanjanja teravih-namaza u džamiji od strane Omera, r.a. (Ajjad, 2025).

Dr. Muhammed Sejjid el-Buti, šehid – veliki sirijski islamski učenjak, tvrdio je da nije sve ono što je novo zabranjena novotarija. Život je prepun stvari koje nisu bile prisutne u vremenu poslanstva. On navodi postojanje novotarije u jezičkom i šerijatskopravnom smislu. Svaka nova stvar koja je uvedena u vjeru, a da nije od nje, novotarija je u šerijatskopravnom smislu (El-Buti, 2017). Samo ostavljanje neke stvari od Poslanika, a.s., ne znači da je zabranjena. Kao primjer navodi korištenje tespiha u zikru smatrajući da je to predmet koji

pomaže u izvršenju onoga što je preporučeno (El-Buti, 2019).

Dr. Hajil Davud, jordanski islamski pravnik i bivši ministar vakufa Jordana, u TV-emisiji je čestitao mevlud gledaocima i ustvrdio da sjećanje na Poslanika, a.s., nije ništa novo, te da nije novotarija da se sjećamo Poslanika, a.s., i nije zabranjeno ukazivanje na njegove vrijednosti, osobine i veličinu, a ako jeste novotarija, divne li novotarije. Korištenje tespiha u zikru, obilježavanje mubarek noći poput noći Isra i Miradža nisu loše novotarije (Hajil Davud, 2024).

Dr. Salih b. Muhammed el-Lehejdan tvrdi da ono što je skladu s vjerom i njenim osnovama nije novotarija, poput zajedničkog klanjanja teravih-namaza. Sve što nema osnove u vjeri je novotarija koja je loša. Ovaj učenjak zagovara nepostojanje podjele, smatrajući da ono što je dobro i u skladu s vjerom i sunnetom uopće nije novotarija (El-Lehejdan, 2015). Slično stanovište zauzima i dr. Osman Hamis (Hamis, 2019) i dr. Jusuf el-Karadavi smatrajući da dobre novouvedene stvari koje su u skladu s vjerom i islamskim zakonodavstvom poput sabiranja i pisanja Mushafa, zapisivanja nauke metodologije šerijatskog prava, sintakse arapskog jezika, nisu novotarije. Novotarije su, po njemu, stvari koje nemaju osnovu u Kur'anu, sunnetu, konsenzusu učenjaka, analogiji i općem interesu (El-Karadavi, 2000:18–19).

Zaključak

Iz svega što je prethodno iskazano može se zaključiti da riječi Poslanika, a.s.: "Svaka novotarija je zabluda", zahtijevaju specifikaciju i redukciju jer bi doslovno podrazumijevale da je zabluda sve ono što je novouvedeno u području obreda (ibadat), međuljudskih odnosa (muamelat) ili običaja (adat) u svim vremenima nakon poslanstva. Nakon poslaničkog doba i u kasnijim stoljećima pojavio se čitav niz novih stvari, noviteteta ili novotarija koje ranije nisu postojale u području svakodnevnog života i

odnosa ljudi, ali i u stvarima koje su u direktnoj vezi s vjerom i vjerskim obredima. Odbaciti sve te novine i proglasiti ih prezrenim i zabranjenim nije moguće u svim vremenima nakon poslanstva, naročito u savremenom dobu kada je broj noviteta dosegao svoj vrhunac.

Pogledom na mnoštvo elaboracija i vidova argumentiranja stavova dolazimo do zaključka da sve strane prihvataju novine u nauci i svakodnevnom životu i o tome u današnjem vremenu nema polemika i rasprava iako ih je ranije bilo i o tim stvarima.

S druge strane, nakon detaljne elaboracije dokaza dolazimo do zaključka da su ovdje rasprave i neslaganja oponenata o dobrim novotarijama ipak više jezičke ili formalne nego suštinske naravi.

Čini se kao da oni koji ne prihvataju postojanje dobre novotarije ipak prihvataju nove stvari čak i u području obreda samo ih ne žele nazvati njihovim pravim imenom – *novotarije*. Neki učenjaci poput El-Karadavija, Osmana Hamisa, Muhammeda el-Lehejdana i drugih jasno govore da nema dobre novotarije, jer ako je dobra, onda nije novotarija, nego nešto drugo – lijep običaj, sunnet, lijepa tradicija i slično. Jasno je da se u ovom slučaju radi o terminološkom, a ne objektivnom razilaženju zbog same suštine i prirode nekog postupka ili stvari.

Međutim, neminovno se nameće zaključak da ima novina i stvari koje nisu postojale ranije koje su dobre i ne treba ih dokidati. U potpunosti naginjemo stavu onih koji novitete ili novotarije ili običaje, kako god ih se nazivalo, dijele na dobre i loše, koje po nekim učenjacima, što je prihvatljivo i logično, mogu biti obavezne, preporučene, dozvoljene, pokuđene ili zabranjene. U prethodnim redovima naveden je čitav spektar različitih opservacija i tumačenja i niz argumenata koji se međusobno dodiruju i nadopunjuju sve u cilju kreiranja široke predstave o ovom važnom pitanju koja će čitaoca ili istraživača udaljiti od isključivosti i jednostranosti.

Ključna tačka promatranja i suda po pitanju novotarija jeste njihova saglasnost ili nesaglasnost s izvorima islama, općim intencijama šerijatskog prava i njegovim generalnim pravilima, a kada su u pitanju obredi postojanje općeg propisa koji nešto nalaže, a u čijim okvirima se nalazi određena novotarija.

Također, važan orijentir u procjenama i klasifikacijama novotarije jeste njihova korisnost ili šteta po islamsko poimanje ili vjersku praksu muslimana tako da su svakako neprihvatljive i odbačene one koje donose štetu, a mogu biti prihvatljive i poželjne one koje pribavljaju korist i vrijednosti pod uvjetom da su u suglasnosti s islamskim propisima.

U više tvrdnji i stavova potcrtaeno je da nije sve ono što je izostavio i propustio da uradi Allahov Poslanik, a.s., neprihvatljivo i zabranjeno niti se neminovno i bez analize podvodi pod prezrene novotarije koje su zabluda.

Važno je nakon iznošenja dokaza i odabira najprihvatljivijeg stava ustvrditi da se hadisi o svakoj novini koja je novotarija i zabluda specificiraju na način da se odnose na novotarije koje su loše i koje nisu od vjere. U Poslanikovim, a.s., riječima: "Ko u našu vjeru unese nešto što nije od nje, to je odbačeno", važno je prepoznati i naglasiti dio koji govori o tome da su odbačene nove stvari koje se unesu u vjeru, a koje nisu od nje i koje se ne nalaze u njenim izvorima i osnovama ili su suprotne islamskim propisima.

Kao vrlo važan zaključak po ovom pitanju nameće se tvrdnja da nije svaka novotarija prihvatljiva i da u bosanskohercegovačkom društvu i društvima u kojima žive drugi muslimanski narodi postoje prezrene i odbačene novotarije koje podrazumijevaju zabludu i skretanje s pravoga puta. U prezrene i novotarije zablude spadaju sva dogmatska odstupanja od tradicionalnih principa vjerovanja te pripadanje i slijeđenje sekti čija su učenja izvan okvira onoga što je propisano i jasno utemeljeno u izvorima islama. Takvih iskrivljenih

pravaca bilo je u prošlosti, a njihovih tragova ima i danas u muslimanskim društvima na Istoku i Zapadu koji putem ideologije "neoharidžizma" i "tekfira" čine nepravdu, nasilje i nered ili pak dovode u zabunu muslimanske mase praksom odstupanja čak i od temeljnih elemenata islamskog vjerovanja kao što su vjerovanje u poslanike, meleke, Sudnji dan ili Božansko određenje. Svakako, svi oblici praznovjerja i slijeđenja loših znakova, čega na našim prostorima ima, predstavljaju novotarije zablude

koje se trebaju odbaciti i čije slijede-nje je strogo zabranjeno.

Neprihvatljivo je također uvođenje novih obaveznih obreda ili dodavanje u odnosu na ono što je jasno propisano i ograničeno sunnetom Poslanika, a.s., poput dodavanja dodatnih rekata, namaza ili obavezivanje na post mimo ramazana, ali i zapostavljanje temeljnih obreda islama, što je očito kod pripadnika nekih sljedbenika u savremenom dobu.

S druge strane, nema ništa loše u nekim lijepim stvarima koje su

postale sastavni dio muslimanske vjerske prakse, a u vezi su s propisanim obredima islama, a u osnovi su utemeljene u islamskim propisima, poput obilježavanja mevluda, mubarek noći, zajedničkog učenja dove, zajedničkog činjenja zikra, zajedničkog učenja salavata, činjenja nijeta jezikom prilikom stupanja u namaz. To su lijepi običaji i prakse ili, drugim riječima kazano, dobre novotarije koje ljudima pomažu u slijeđenju pravoga puta i činjenju dobrih djela.

Literatura

- 'Ajni (el-), Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umde el-kari šerh Sahibi el-Buhari*. Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi.
- Askalani (el-), Ibn Hadžer Ahmed b. 'Ali (1380.h.g.). *Feth el-bari bi šerh Sahib el-Buhari*. Egipat: El-mekteb es-selefiye.
- Bejheki (el-), Ebu Bekr Ahmed b. el-Husejn (1390.h.g.). *Menakib es-šafi'*. Kairo: Mektebe dar et-turas.
- Džavi (el-), el-Indunisi Ebu Umer Denanig b. Ahmed Muhadi (2018). *Do-bra novotarija kod šafija u obredima*. Indonezija: Dar el-faruk.
- Džurdžani (el-), 'Ali b. Muhammed b. 'Ali ez-Zejn al-Sejjid el-Šerif (1983). *Kitab el-t'arif*. Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje.
- Ebu Džejb Sa'adi (1998). *El-kamus el-fikh*. Dimiški: Dar el fikr.
- Gazali (el-), Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tusi. *Ihja'u ulum ed-din*. Bejrut: Dar el-ma'rife.
- Ibn Abdullerr, Ebu Omer Jusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemeri el-Kurtubi (1421.h.g.). *El-Istizkar*. Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje.
- Ibn Abdusselam, Ebu Muhammed b. Ebi Kasim b. El-Hasen es-Selimi ed-Dimiški, Izzuddin Abdulaziz b. Abdusselam (1414.h.g.). *Kava'id el-ahkam fi mesalih el-enam*. Kairo: Mektebe el-kullijjat el-ezherije.
- Ibn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Seid (1404). *El-Ihkam fi usul el-ahkam*. Bejrut: Dar el-afak el-džedid.
- Ibn Tejmijje, Tekijjuddin Ebu-l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Abdiselam b. Abdilllah b. Ebi Kasim b. Muhammed el-Harrani el-Hanbeli ed-Dimiški (1419.h.g.). *Iktida' es-sirat el-mustekim li muhalefe ashab el-džehim*. Bejrut: Dar 'alem el-kutub.
- Izjave muftije dr. Nazira Ajjada, <https://www.almasryalyoum.com/news/details/3400023> (Pristupljeno 2.6. 2026.)
- Karadavi Jusuf (2000). *Bid'a i sunnet*. Bejrut: Mu'essese er-risale.
- Korkut Besim (1991). *Kur'an sa prijevo-dom*. Sarajevo: El-Kalem.
- Lalekai (el-), Ebu-l-Kasim Hibetullah b. el-Hasan b. Mensur et-Taberi er-Razi (1423.h.g.). *Šerh usul i'tikad ehl es-sunne ve el-džema'a*. Saudijska Arabija: Dar Tajjibe.
- Muftić, Teufik (1997). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Nevevi (en-), Ebu Zekerija Muhjiddin Jahja b. Šeref (1392.h.g.). *El-Minhadž šerh Sahib Muslim b. el-Hadždžadž*. Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi.
- Ramadan Hasan, Halid (1998). *Mu' džem el-usul el-fikh*. Kairo: Dar el-revda.
- Šatibi (El-), Ibrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmi el-Garnati. *El-I'tisam*, Dar Ibn Affan, Saudijska Arabija, 1412/1992.
- TV Nastup muftije dr. Ševki Allama: <https://www.youtube.com/watch?v=kQISSlJMV94> (Pristupljeno 1.6.2026).
- TV nastup muftije dr. Ševki Allama, <https://www.youtube.com/watch?v=zmJyCccqYU> (Pristupljeno 1.6.2026).
- TV nastup dr. Alija Džume, www.facebook.com/DrAliGomaa/videos/ نور-الحق-ح12-الفرق-بين-البدعة-والسنة /925483512832922 (Pristupljeno 1.6.2026).
- TV nastup dr. Alija Džume <https://www.youtube.com/watch?v=grDPuo3yIpU> (Pristupljeno 1.6.2026).
- TV nastup dr. Madždija Ašura, <https://www.youtube.com/watch?v=6ijfGtvqoh8> (Pristupljeno 2.6.2026).
- TV nastup dr. Amra el-Verdanija, <https://www.youtube.com/watch?v=t1q2CUCCSA> (Pristupljeno 2.6.2026).
- TV nastup dr. Dine Ebu Hajr, <https://www.facebook.com/baladtv/videos/> (Pristupljeno 2.6.2026).
- TV nastup dr. Dine Ebu Hajr, <https://www.youtube.com/watch?v=IbcSxMbmM84> (Pristupljeno 2.6.2026).
- TV nastup dr. Uvejda Usmana, <https://www.youtube.com/watch?v=zN-s383Ifs0E> (Pristupljeno 2.6.2026).
- TV nastup dr. Sejfa Alija el-Asrija, <https://www.facebook.com/saifalassri/videos/> (Pristupljeno 2.6.2026).
- TV nastup, dr. Džemila Halima, <https://www.youtube.com/watch?v=GDT5Pri53o8> (Pristupljeno 3.6.2026).
- TV nastup, dr. El-Lehejdana, (<https://www.youtube.com/watch?v=nd1o7scXnDE>) (Pristupljeno 3.6.2026).
- TV nastup, dr. Osmana Hamisa, <https://www.youtube.com/watch?v=28AaLwPvYO0> (Pristupljeno 3.6.2026).
- TV nastup šejha El-Butija, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=rRgh8Pfi5P4> (Pristupljeno 3.6.2026).
- TV nastup šejha El-Butija, 2019, <https://www.facebook.com/Sh.AIBouti/videos/> (Pristupljeno 3.6.2026).
- TV nastup šejha El-Butija, 2022, <https://www.facebook.com/musek9/videos/> (Pristupljeno 3.6.2026).

- TV nastup dr. Hajil Davuda, <https://www.facebook.com/AlMamlakaTV/videos/> (Pristupljeno 3.6.2026).
- TV nastup Ševkija Allam o mevludu, <https://www.youm7.com/story/2020/10/3/> (Pristupljeno 3.6.2026).
- Video obraćanje Muhammeda b. Saliha El-Usejmina, <https://www.youtube.com/watch?v=gcGC7K9kfUc> (El-Usejmin, objava 2017.) (Pristupljeno 3.6.2026).
- Video obraćanje El-Usejmina, 2025. <https://www.youtube.com/shorts/Mr-lf2a4lyE> (Pristupljeno 3.6.2026).
- Video nastup Ibn Zejda el-Lalikaija, <https://shamela.ws/book/9200/268> (Pristupljeno 3.6.2026).
- Video nastup šejha El-Elbanija, <https://www.youtube.com/watch?v=infy1lzm1-Q> (kaseta br. 84, poruka br. 13) (Pristupljeno 3.6.2026).
- Video nastup šejha El-Elbanija, <https://www.youtube.com/watch?v=tg2PIMBQVMI> (objavljeno 2019) (Pristupljeno 3.6.2026).
- Video nastup šejha El-Elbanija (kaseta br. 537). <https://www.al-albany.com/audios/content/11383> (Pristupljeno 3.6.2026).
- Video nastup šejha Saliha b. Fevzana, <https://www.facebook.com/3ilm.nafi/videos/> (Pristupljeno 3.6.2026).
- Video nastup šejh Muhammeda b. Salih Usejmina, <https://www.tiktok.com/@mossamim.salafi/video/7544375360234720529> (Pristupljeno 3.6.2026).

الملخص

البدعة الحسنة والبدعة السيئة في آراء العلماء
التقليديين والمعاصرين

أحمد هاتونيتش

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على معضلة واختلاف المسلمين بشأن قبول المستجدات، لا سيما في المسائل الدينية، وذلك من خلال الأدلة الشرعية وآراء علماء المسلمين التقليديين والمعاصرين. فبينما يرفض فريق من علماء المسلمين رفضاً باتاً أي بدعة دينية لم تكن موجودة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، معتقدين جازمين بأنه لا توجد بدعة حسنة، بل البدعة سيئة دائماً، ويُعدّ فعلها، في رأيهم، من الآثام الكبرى، يوجد في المقابل، فريق آخر من العلماء يقول بوجود البدعة الحسنة، حتى في المسائل الدينية عند المسلمين. ويستشهد كلا الفريقين بالأدلة المأخوذة من المصادر الشرعية المعتبرة التي سنقوم بسردها وتحليلها وتفسيرها، سعياً منا للوصول إلى استنتاجات سليمة تستند إلى الشريعة الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى، تحظى بالقبول في حياة المسلمين اليومية على اختلاف الزمان والمكان.

الكلمات المفتاحية: القرآن، السنة، البدعة، البدعة الحسنة، البدعة السيئة، الشريعة الإسلامية، المسلمون، علماء الشريعة، الأدلة الشرعية.

Abstract

GOOD AND BAD INNOVATIONS IN THE VIEWS OF CLASSICAL AND CONTEMPORARY SCHOLARS

Ahmed Hatunić

Through arguments derived from Islamic law (Sharia) and the views of classical and contemporary Islamic scholars, this paper aims to clarify the dilemma and disagreement among Muslims regarding the acceptance of new practices and developments that did not previously exist, particularly in matters of religion. One group of Islamic scholars completely rejects any innovation related to religion that did not exist during the time of the Prophet (peace be upon him) and his Companions, maintaining firmly and uncompromisingly that there are no good and bad innovations, but only bad innovations, the practice of which they regard as falling among the major sins. Another group of scholars advances the important view and thesis that both good and bad innovations do exist, even when the matter concerns the religious affairs of Muslims. Both groups present their arguments from the relevant sources of Islamic law, which we will cite, analyse, and interpret in an effort to reach sound conclusions that are firmly grounded in Islamic law while also being applicable and acceptable to the everyday lives of Muslims in every time and place.

Keywords: Qur'an, tradition (*sunnah*), religious innovation (*bid'ah*), good innovation, bad innovation, Islamic law, Muslims, Islamic scholars, Islamic legal arguments.

UGROŽENI NACIONALNI SPOMENICI BOSNE I HERCEGOVINE U VLASNIŠTVU ISLAMSKJE ZAJEDNICE S PODRUČJA BIHAĆKOG MUFTIJSTVA

Sumeja LJEVAKOVIĆ-SUBAŠIĆ
Muzej islamske kulture i umjetnosti Sarajevo
Naučnoistraživački odjel
"Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka"
sumeja.ljevakovic@iitb.ba

Elvir DURANOVIĆ
Muzej islamske kulture i umjetnosti Sarajevo
Naučnoistraživački odjel
"Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka"
elvir.duranovic@iitb.ba

SAŽETAK: Materijalno i nematerijalno kulturno naslijeđe Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini predstavlja važan segment ukupne kulturne historije Bosne i Hercegovine. Iako je značajan broj dobara iz ovog naslijeđa proglašen nacionalnim spomenicima Bosne i Hercegovine, očuvanost pojedinih među njima danas je ozbiljno ugrožena. Cilj ovoga rada jeste da, na osnovu izvještaja *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, ukaže na obim i uzroke ugroženosti nacionalnih spomenika u vlasništvu Islamske zajednice na području Bihaćkog muftijstva. U radu je utvrđeno da se na području navedenog muftijstva nalazi osam spomenika čije je stanje ocijenjeno kao ugroženo, a razlozi njihove ugroženosti su detaljno elaborirani i dokumentirani fotografijama.

Ključne riječi: nacionalni spomenik, Bihać, Muftijstvo bihaćko, Stara džamija u Todorovu, Džamija s drvenom münarom u tvrđavi Jezerski, Harem "Jablanice", Kamena džamija Sultan Murata III u tvrđavi u Bužimu, Stara džamija u Lubardi, Stara drvena džamija u tvrđavi Podzvizd, Džamija u starom gradu Ostrovića, Harmansko groblje

Uvod

Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini baštini značajno materijalno i nematerijalno kulturno naslijeđe koje svjedoči o bogatstvu duhovnog života, ljepoti kulturnog izričaja i izvanrednoj vještini majstora koji su, gradeći vjerske, prosvjetne, humanitarne i socijalne objekte, budućim pokoljenjima ostavili remek-djela islamske kulture i umjetnosti na našem tlu. Budući da su džamije, mektebi, medrese, tekije, hanikasi, turbeta, stara mezarja, vakufske zgrade i dr. stoljećima služili

svojoj izvornoj namjeni usljed čega su po potrebi popravljani i obnavljani, veliki broj ovih spomenika ostao je sačuvan do druge polovine XX stoljeća. Tek tada, tokom 1950-ih, njihov značaj za kulturnu historiju Bosne i Hercegovine konačno su prepoznali državni organi nadležni za njihovu zaštitu.

Do 1953. godine Zemaljski zavod za zaštitu spomenika kulture u Narodnoj republici Bosni i Hercegovini dostavio je tadašnjoj Vakufskoj direkciji rješenja o stavljanju pod zaštitu

države 74 spomenika kulture (70 džamija i četiri tekije) koji su bili u vlasništvu Islamske zajednice (Ljevaković-Subašić, Duranović, 2023:26). Od tada do kraja 2025. godine na Listi nacionalnih spomenika i Privremenoj listi nacionalnih spomenika Bosne i Hercegovine nalazilo se 237 spomenika ili dijelova spomenika podignutih u okrilju islamske kulture.

S ciljem evidentiranja i dokumentiranja stanja kulturnog naslijeđa u vlasništvu Islamske zajednice, Rijaset Islamske zajednice u Bosni

i Hercegovini na svojoj 2. redovnoj sjednici održanoj 9. februara 2023. godine donio je "Zaključak" br. 02-03-2-533-2/23, kojim se, između ostalog, Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka zadužuje da uradi "Analizu stanja kulturnog naslijeđa u vlasništvu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini". Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka finalni izvještaj pod naslovom "Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini" dostavio je Rijasetu Islamske zajednice u martu 2025. godine. Podaci iz spomenutog izvještaja bit će korišteni u ovom radu.

Zrelost jednog naroda prepoznaje se, između ostalog, u njegovom odnosu prema vlastitoj tradiciji i prošlosti. Materijalni i nematerijalni tragovi koje su dobri Bošnjaci kroz povijest u različitim periodima ostavljali za sobom svjedoče o kontinuitetu trajanja našeg naroda na tlu Bosne i Hercegovine čime se potvrđuje njihova nezamjenjiva uloga u formiranju kulturnog identiteta Bošnjaka.

Cilj ovog rada je da se prezentiranjem podataka o ugroženim nacionalnim spomenicima Bosne i Hercegovine koji su u vlasništvu Islamske zajednice ukaže na važnost ovog zanemarenog, ali izuzetno važnog segmenta bošnjačke kulturne tradicije, te da se, eventualno, odgovorni na svim nivoima aktivno uključe na polju njihove zaštite i revitalizacije.

Rad je teritorijalno ograničen na područje Muftijstva bihačkog budući da predstavljanje svih ugroženih nacionalnih spomenika u vlasništvu Islamske zajednice prevazilazi okvire jednog rada.

Ugroženi nacionalni spomenici Bosne i Hercegovine u vlasništvu Islamske zajednice

*Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*¹

¹ Kasnije u tekstu naziv izvještaja korist će se u skraćenoj formi *Analiza*.

pokazala je da se među nacionalnim spomenicima u vlasništvu Islamske zajednice nalazi značajan broj onih čija je očuvanost ozbiljno narušena. Od 237 obrađena spomenika s Liste nacionalnih spomenika i Privremene liste nacionalnih spomenika Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika među *ugrožene* spomenike svrstala je samo šest spomenika u vlasništvu Islamske zajednice. *Analiza* je pokazala da je broj ugroženih nacionalnih spomenika mnogo veći. Među ugrožene spomenike u *Analizi* svrstani su nacionalni spomenici i spomenici s Privremene liste nacionalnih spomenika koji su ugroženi zbog dugotrajnog neodržavanja, ali i oni čije je postojanje ugroženo zbog odugovlačenja s njihovom revitalizacijom, kao i spomenici, uglavnom džamije i mesdžidi, koji se vode kao dio graditeljskih cjelina starih srednjovjekovnih bosanskohercegovačkih gradova koje je državna vlast oduzela od Islamske zajednice i još uvijek ih nije vratila u njeno vlasništvo. Prema *Analizi*, ugroženo je 36 spomenika s Liste nacionalnih spomenika i Privremene liste nacionalnih spomenika. U pojedinačnim izvještajima u okviru *Analize* jasno je naglašeno koji su spomenici ugroženi uz navođenje razloga njihove ugroženosti. U ovom radu predstaviti ćemo osam ugroženih nacionalnih spomenika s području Muftijstva bihačkog.

Budući da je namjena ovog rada podizanje svijesti o značaju materijalne kulturne baštine u vlasništvu Islamske zajednice, podaci o ugroženim spomenicima bit će prezentirani u sažetoj formi uz ukazivanje na relevantnu bibliografiju za svaki od njih.

Muftijstvo bihačko

Prema zvaničnim podacima, Muftijstvo bihačko formirano je 1883. godine, u vrijeme austrougarske reorganizacije islamskih vjerskih institucija u Bosni i Hercegovini. Tada je za prvog bihačkog muftiju postavljen hafiz Sabit-ef. Ribić, poznat i pod nadimkom Širazija. Nakon njega ovu

dužnost obavljali su hafiz Sulejman-ef. Šarac, hafiz Jusuf-ef. Jahić te hafiz Abdulah-ef. Moranjak (Bušatlić, 2011:164–173).

Institucija Muftijstva bihačkog ukinuta je 1930. godine u procesu reorganizacije vjerske uprave, nakon čega je Muftijstvo banjalučko preuzelo ingerencije ovog muftijstva. Njegova ponovna uspostava uslijedila je tek 1993. godine, u izrazito složenim ratnim okolnostima, kada je Islamska zajednica procijenila da krajiški prostor, zbog svog geografskog položaja, ratnih razaranja i velikog broja džemata, zahtijeva obnovljenu i snažniju institucionalnu organizaciju. Za prvog muftiju obnovljenog Muftijstva tada je izabran Hasan-ef. Makić, dok od 2019. godine dužnost bihačkog muftije obavlja hfz. Mehmed-ef. Kudić.

Danas Muftijstvo bihačko obuhvata jedanaest medžlisa: Bihać, Bosanska Kostajnica, Bosanska Krupa, Bosanski Novi, Bosanski Petrovac, Bužim, Cazin, Kozarac, Prijedor, Sanski Most i Velika Kladuša. Ovo muftijstvo predstavlja najzapadniju organizacionu jedinicu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini čije područje je kroz povijest imalo izrazit vojno-granični karakter, zbog čega su upravo na ovom području nastale brojne stare krajiške džamije, pogranični mesdžidi, tvrđavske džamije i drugi vakufski objekti koji danas čine važan segment kulturnog naslijeđa Islamske zajednice.

Na području Bihačkog muftijstva nalazi se osamnaest nacionalnih spomenika Bosne i Hercegovine u vlasništvu Islamske zajednice ili su ih ranije državne vlasti oduzele od Islamske zajednice, dok se još četiri spomenika nalaze na Privremenoj listi nacionalnih spomenika. Prema podacima sadržanim u *Analizi*, ugroženo je sedam nacionalnih spomenika i jedan spomenik s Privremene liste. Od tih sedam spomenika Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika Bosne i Hercegovine na spisak ugroženih spomenika stavila je samo jedan – Staru džamiju u Todorovu. U nastavku će ukratko biti predstavljeni



Ostaci Stare džamije u Todorovu (Foto: Haris Suljadžić)

svi spomenici s područja Bihaćkog muftijstva koji su u *Analizi* ocijenjeni kao ugroženi: Stara džamija u Todorovu kod Velike Kladuše, Džamija s drvenom munarom u tvrđavi Jezerski kod Bosanske Krupe, Harem "Jablanice" u Bosanskom Novom, Kamena džamija Sultan Murata III u tvrđavi u Bužimu, Stara džamija u Lubardi kod Bužima, Stara drvena džamija u tvrđavi Podzvizd kod Velike Kladuše, Džamija u starom gradu Ostrovica kod Kulen-Vakufa i Harmansko groblje u Bihaću.

Stara džamija u Todorovu kod Velike Kladuše

Na svoj spisak ugroženih spomenika s područja Bihaćkog muftijstva Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika Bosne i Hercegovine stavila

je "Povijesno područje – Stari grad Todorovo (Novigrad) i džamija u Todorovu", općina Velika Kladuša, s naznakom da je: "Kulturno dobro ugroženo nedostatkom redovitog održavanja, nestajanjem struktura (Stari grad) i izloženosti atmosferskim utjecajima (nepostojanje krova i postojanje vegetacije na objektu džamije)."²

U kasnom srednjem vijeku tvrđava u Todorovu nosila je naziv Novigrad, da bi nakon osmanskih osvajanja 1578. godine dobila ime Todorovo. Neposredno poslije osvajanja u tvrđavi je za potrebe vojne posade sagrađena džamija. Prema narodnom predanju, to je bila drvena džamija na čijem mjestu je 1868. godine sagrađena džamija od kamena. Džamija je služila svojoj svrsi do 1973. godine, kada je napuštena.³

U današnje vrijeme tvrđava u Todorovu u značajnoj mjeri je

devastirana. Vidljivi su samo ostaci zidova branič-kule visine nekoliko metara. Na prostranoj zaravni unutar tvrđave nalaze se kameni ostaci džamije s jasno vidljivim vanjskim zidovima. Krov kao i svi dijelovi džamije od drveta vremenom su propali i nestali. Ratna dejstva koja su se odvijala u njenoj neposrednoj blizini tokom Agresije na Bosnu i Hercegovinu (1992–1995) dodatno su doprinijela devastiranju džamije. Pristup džamiji je moguć. Unutar objekta prisutno je sitno rastinje. Kompletan objekat je zarastao u travu, koji lokalni mještani u dobroj mjeri održavaju tokom godine. Zidovi nisu zaštićeni od većeg propadanja te su tokom godine izloženi nepovoljnim vremenskim prilikama. Spomenik je ugrožen usljed dugogodišnjeg odugovlačenja s njegovom revitalizacijom.⁴

² Ugroženi spomenici, <https://kons.gov.ba/Content/Read/ugrozeni-spomenici>, pristupljeno: 15.4.2026.

³ Više podataka o staroj džamiji u Todorovu vidi: Bećirbegović, 1999; Hilić,

1970; Mujezinović, 1998; Sijamhodžić, 2018:66–70.

⁴ Podaci o tvrđavi Todorovo i stanju džamije u njoj preuzeti iz izvještaja: Haris Suljadžić, "Stara džamija u Todorovu,

Velika Kladuša", u: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo.



Džamija s drvenom munarom u tvrđavi Jezerski u Jezerskom (Foto: Mehmed Mašić)

Džamija s drvenom munarom u tvrđavi Jezerski u Jezerskom kod Bosanske Krupe

Prema narodnom predanju, prva džamija u starom Jezerskom gradu sagrađena je nakon osmanskog osvajanja ove utvrde u drugoj polovici XVI stoljeća.⁵ Vojna posada i mještani džamiju su za vjerske potrebe koristili do 1832. godine, kada vojska napušta utvrđenje, a brigu o džamiji preuzimaju mještani Jezerskog. Vremenom je džamija oronula tako da je temeljito restaurirana polovinom XIX stoljeća, a onda ponovo 1960-ih godina nakon što je značajno oštećena poslije udara groma.

Budući da se širenjem naselja pojavila potreba za većom džamijom, mještani Jezerskog sagrađili su 1990. novu džamiju izvan zidina starog grada. Od tada je stara džamija prestala služiti svojoj svrsi. Brigu o njoj nije niko vodio tako da je propala. Iako je Komisija za očuvanje za očuvanje nacionalnih spomenika Bosne i Hercegovine proglasila "Graditeljsku cjelinu – Stari grad Jezerski" u Jezerskom, Bosanska Krupa u okviru kojeg se nalazi stara džamija, nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine, džamija je i dalje prepuštena nepovoljnom atmosferskom djelovanju i propadanju. Dodatno, razaranje objekta stare džamije desilo se tokom

Agresije (1992–1995), kada je džamija nerijetko bila cilj granatiranja Vojske RS-a.

U današnje vrijeme na staroj džamiji u Jezerskom vidljivi su tragovi granatiranja iz perioda Agresije. Ratna razaranja, veće oštećenje krova i dugogodišnja nebriga o objektu, glavni su razlozi zbog kojih se džamija nalazi u prilično teškom i veoma zapuštenom stanju. Evidentna su veća ili manja oštećenja na džamijskom krovu, minberu, munari i svim drugim njenim dijelovima. Džamijski mahfil zbog trošnosti nije bezbjedan. Enterijer džamije je neuredan i zapušten.⁶ Jasno je iz navedenog da je stara džamija u Jezerskom, koja se nalazi u zaštićenoj zoni nacionalnog spomenika Bosne i Hercegovine, ugrožena usljed dugotrajne nebrige i krajnje je vrijeme da odgovorni u državnim organima i Islamskoj zajednici povedu računa o njenoj zaštiti i restauraciji.

⁵ Više podataka o staroj džamiji u Jezerskom vidi: Baltić, 2009; Crnkić, 2015:1163–1181; Crnkić, 2020.

⁶ Mehmed Mašić, "Džamija s drvenom munarom u tvrđavi Jezerski u

Jezerskom, Bosanska Krupa", u: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo.



Zapušteni enterijer džamije u tvrđavi Jezerski (Foto: Mehmed Mašić)

Harem “Jablanice” u Bosanskom Novom

Harem “Jablanice” nalazi se u centru Bosanskog Novog. Zemljište za harem uvakufio je Mehmed-beg Crnić krajem XVIII stoljeća. U haremu se nalazi blizu 400 nišana, od kojih najstariji datira iz 1790, a najmlađi iz 1955. godine. Odlukom državnih vlasti harem “Jablanice” je krajem 1950-ih oduzet od Islamske zajednice i još uvijek joj nije vraćen u posjed. Državne vlasti u dva navrata u značajnoj mjeri su uništavale nišane u haremu. Prvi put 1960-ih, kada je u harem postavljan gradski spomenik, i drugi put 1980-ih, prolaskom magistralne ceste Bosanski Novi – Bosanska Krupa kroz dio harema. Također, nišani u haremu devastirani su izgradnjom atomskog skloništa ispod harema “Jablanice” 1960-ih koje nikada nije dovršeno, ali je veliki broj nišana zbog žičane ograde

dislociran i nedostupan. Komisija za očuvanje nacionalnih spomenika 2012. godine donijela je odluku o proglašenju “Grobljanske cjeline – Harem ‘Jablanice’” u Bosanskom Novom nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine. Tom prilikom evidentirano je 55 nišana, od blizu 400 koliko ih ima u haremu.

U današnje vrijeme stanje harema “Jablanice” je izuzetno loše. Veći dio nišana je dislociran, prelomljen ili utonuo u zemlju. Usljed nebrige, harem u najvećoj mjeri ugrožava konstantno odlaganje otpada na njemu, kao i namjerno devastiranje i uništavanje islamskog kulturnog naslijeđa u ovom gradu. Harem “Jablanice” predstavlja primjer

nezaštićenog historijskog, kulturnog i vjerskog dobra i jednog od slabije zaštićenih nacionalnih spomenika u Bosni i Hercegovini.⁷

Kamena džamija Sultana Murata III u tvrđavi u Bužimu

Kamena džamija Sultana Murata III podignuta je 1576. godine u tvrđavi u Bužimu i najstarija je džamija u ovom kraju.⁸ Zna se da je bila obnavljana 1736. godine. Služila je svojoj svrsi do 1838. kada je u podnožju tvrđave sagrađena nova Drvena džamija. U okviru “Graditeljske cjeline – stari grad Bužim”, nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine proglašena je 2003. godine.

islamske kulture i umjetnosti Sarajevo.

⁸ Više podataka o džamiji Sultana Murata III u Bužimu vidi: Hadžić, 2000; Kadrić, Omanović Veladžić, 2023; Si-jamhodžić, 2021; Alijagić, 2021.

⁷ Haris Kajtezović, “Harem ‘Jablanice’ u Bosanskom Novom”, u: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja



Južni dio Harema. Veći dio nišana utonuo u zemlju (Foto: Haris Kajtezović)



Nišan posljednjeg novskog kapetana, djelimično oštećen i utonuo u zemlju (Foto: Haris Kajtezović)



Kamena džamija Sultana Murata III u bužimskoj tvrđavi (Foto: Amir Sijamhodžić)

Budući da nije u upotrebi blizu 200 godina, zbog dugotrajnog neodržavanja džamija Sultana Murata III u Bužimu je u ruševnom stanju. Od nekadašnje džamije ostali su samo donji dijelovi zidova zarasli u samoniklo rastinje. Usljed nepovoljnog atmosferskog djelovanja i bujanjem samoniklog rastinja, preostali zidovi džamije se intenzivno urušavaju zbog čega je ovaj kulturni spomenik ugrožen i opravdano se može pretpostaviti da će sačuvani dijelovi džamije Sultana Murata III biti urušeni ukoliko se ne poduzmu mjere zaštite.⁹

Stara džamija u Lubardi kod Bužima

Stara džamija u Lubardi sagrađena je 1838. godine.¹⁰ U haremu džamije

nalazi se nekoliko vrijednih krajiških nišana. Stotinu godina nakon izgradnje, džamija je 1938. godine temeljito rekonstruirana. Svojoj svrsi služila je do izgradnje nove džamije u Lubardi, koja je sagrađena u neposrednoj blizini stare, a svečano je otvorena 2010. godine. Stara džamija u Lubardi nacionalnim spomenika Bosne i Hercegovine proglašena je 2006. godine.

Danas je džamija u ruševnom stanju. Kameno postolje munare i džamijski zidovi još uvijek su u dobrom stanju. Unutar džamije pojavilo se samoniklo rastinje. Ranije su zidovi džamije bili zaštićeni najlonom od djelovanja atmosferskog djelovanja, ali je ta zaštita vremenom uništena tako da su zidovi sada nezaštićeni. U džematu postoji jaka svijest o tome

da je staru džamiju potrebno sačuvati i za tu svrhu su osigurana određena sredstva. Stara džamija u Lubardi je ugrožena zbog odugovlačenja s njenom restauracijom iako su za tu namjenu osigurana inicijalna sredstva.¹¹

Stara drvena džamija u tvrđavi u Podzvizdu kod Velike Kladuše

Osmanlije su Podzvid trajno osvojili 1670. godine. Za potrebe vojne posade u utvrđenju je podignuta džamija.¹² U vrijeme sultana Mahmuda I (1730–1754) tvrđava u Podzvizdu je obnovljena i utvrđena, a iznad kapijske kule dograđena je mala drvena džamija koja predstavlja rijedak primjer džamije podignute iznad ulaza u tvrđavu.

⁹ Amir Sijamhodžić, "Kamena džamija Sultan Murat III u bužimskoj tvrđavi", u: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo.

¹⁰ Više o staroj džamiji u Lubardi vidi: Hadžić, 2000; Sijamhodžić, 2019a:50; Sijamhodžić, 2019b:51; Sijamhodžić, 2019c:53.

¹¹ Amir Sijamhodžić, "Stara džamija u Lubardi, Bužim", u: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske*

zajednice u Bosni i Hercegovini, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo.

¹² O staroj drvenoj džamiji u Podzvizdu vidi: Bećirbegović 1999; Hilić, 1970; Mujezinović, 1998; Perviz, 2023; Sijamhodžić, 2018:66–70.



Unutrašnjost Stare džamije u Lubardi (Foto: Amir Sijambodžić)



Sjeveroistočni zid Stare džamije u Lubardi (Foto: Amir Sijambodžić)



Kapi-kula i prostor gdje se nalazila drvena džamija u tvrđavi u Podzvizdu (Foto: Haris Suljadžić)

Džamija je bila u upotrebljivom stanju do 1950. godine kada je napuštena i prepuštena vremenu. Tvrđava u Podzvizdu zajedno sa starom džamijom nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine proglašena je

2010. godine. Danas je tvrđava u Podzvizdu gotovo neprepoznatljiva. Cijela tvrđava bila je zarasla u šibljie i samoniklo rastinje koje je prije nekoliko godina bilo uklonjeno. Od džamije nisu sačuvani nikakvi drveni

ostaci. Iznad ulazne kapije prepoznaje se prostor gdje se džamija nekada nalazila. Tvrđava u Podzvizdu, zajedno s džamijom, prepuštena je daljem propadanju i urušavanju te je ugrožena zbog nebrige svih nivoa vlasti.¹³

¹³ Haris Suljadžić, "Stara džamija u Podzvizdu, Velika Kladuša", u: *Analiza stanja*

materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i

Hercegovini, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo.



Ostaci dijela temelja i zidova stare džamije iz 1703. u tvrđavi Ostrovica kod Kulen-Vakufa (Foto: Mehmed Mašić)

Džamija u starom gradu Ostrovica kod Kulen-Vakufa

Stari grad Ostrovica smješten je na lijevoj obali Une iznad Kulen-Vakufa. U vrijeme proširivanja i učvršćivanja tvrđave starog grada u Ostrovici je, prema narodnom predanju, 1703. godine podignuta džamija koja je dobila ime po tadašnjem sultanu Ahmedu III.¹⁴ Džamija se nalazila iznad gornjeg ulaza u dvorištu starog grada. Iako je Ostrovica kroz povijest bila nerijetko pod opsadom, džamija je sačuvala svoj izvorni izgled do 1947. godine, kada je izvan tvrđave sagrađena nova džamija. Stari grad Ostrovica, u čijem zaštićenom pojasu se nalazi

džamija, proglašen je nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine 2012. godine.

Nakon izgradnje nove džamije, izvan tvrđave stara džamija je napuštena i vremenom porušena. Mjesto na kojem se nalazila džamija, kao i cijela tvrđava, zapušteni su i zarasli u samoniklo šibljje. Još uvijek su primjetni ostaci temelja i zidova džamije. Stara džamija u tvrđavi Ostrovica ugrožena je zbog odugovlačenja s njenom rekonstrukcijom i restauracijom.¹⁵

Harmansko groblje u Bihaću

Harmansko groblje nalazi se u naselju Harmani u Bihaću uz glavnu

saobraćajnicu.¹⁶ Groblje je još uvijek aktivno i u njemu se ukopavaju mještani ovog naselja. U groblju je evidentirano 448 tipičnih krajiških nišana s različitim oblicima, lijepim ukrasima i natpisima. Najstariji datirani nišan je iz 1764. godine. Groblje se redovno održava. Harmansko groblje nalazi se na Listi Privremenih nacionalnih spomenika Bosne i Hercegovine pod rednim brojem 52.

Budući da je groblje još uvijek aktivno, nerijetko se dešavaju devastacije starih nišana i njihovo dislociranje s ciljem stvaranja novih grobnih mjesta. Iako je Zavod za zaštitu kulturnog naslijeđa iz Bihaća u saradnji s Islamskom zajednicom poduzeo određene aktivnosti na

¹⁴ O staroj džamiji u srednjovjekovnom gradu Ostrovici vidi: Baltić, 2009; Bećirbegović, 1990; Kreševljaković, 1934.

¹⁵ Mehmed Mašić, "Džamija Ostrovica, Bihać", u: *Analiza stanja materijalnog*

i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo.

¹⁶ O Harmanskom groblju vidi: Remzija

Baltić, *Džamije i dio muslimanske baštine Unsko-sanskog područja*, Bihaćko muftijstvo, Bihać, 2009; Mehmed Mujezinović, *Islamska epigrafika BiH*, knj. III, "Veselin Masleša", Sarajevo, 1982.



Neki od dislociranih nišana u Harmanskom groblju (Foto: Mehmed Mašić)



Na zemlju povaljeni stari nišana u Harmanskom groblju (Foto: Mehmed Mašić)

sprečavanju devastacije starih nišana u Harmanskom groblju, takvi slučajevi se još uvijek dešavaju i zbog toga je, u najvećoj mjeri, ovaj spomenik kulture ugrožen. Da je tako, svjedoče brojni nišana oboreni na zemlju ili nišana premješteni na druga mjesta u groblju. Uništavanje i dislociranje starih nišana može utjecati na Komisiju za očuvanje nacionalnih spomenika da donese negativnu odluku o Harmanskom groblju usljed čega bi ovaj značajni kulturni spomenik izgubio i postojeći vid zaštite, što bi neminovno vodilo njegovom daljem propadanju.¹⁷

¹⁷ Mehmed Mašić, "Harmansko groblje u Bihaću", u: *Analiza stanja materijalnog*

Zaključak

Analiza ugroženih nacionalnih spomenika na području Bihaćkog muftijstva pokazala je da se među najugroženijim dobrima nalaze uglavnom stare džamije smještene u sklopu tvrđava i utvrda, džamije koje su nakon izgradnje novih objekata izgubile svoju prvobitnu funkciju, te stara muslimanska mezarje čija je kulturna vrijednost zanemarena. Takvi spomenici, iako formalno zaštićeni, ostali su bez kontinuirane upotrebe, redovnog održavanja i adekvatne institucionalne brige, usljed čega su prepušteni postepenom propadanju.

i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini,

Posebno zabrinjava činjenica da su pojedini stari nišana izloženi dislociranju, dok su tvrđavske džamije, zbog gubitka vjerske funkcije i dugotrajnog izostanka revitalizacije, pretvorene u nijeme ostatke nekada živog vjerskog života.

Stoga, pitanje očuvanja ovih dobara nije samo pitanje konzerviranja, nego pitanje odgovornosti prema vlastitoj historiji, kulturnom identitetu i pamćenju. Bez sistemskog angažmana svih relevantnih institucija, ugroženi spomenici Bihaćkog muftijstva nastaviti će gubiti kako svoju fizičku strukturu tako i vezu s historijskim kontinuitetom bošnjačkog naroda.

arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo.

Literatura

Alijagić, H. Husein-ef. (2021). *Izabrana djela*. Cazin: Grafis.
Baltić, Remzija (2009). *Džamije i dio muslimanske baštine Unsko-sanskog područja*. Bihać: Bihaćko muftijstvo.
Bećirbegović, Madžida (1999). *Džamije sa drvenom munarom u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Sarajevo-Publishing.

Bušatlić, Ismet (2011). "Bihaćke muftije i njihov značaj u Cazinskoj krajini", *Bošnjačka pismohrana – Zbornik radova XVI simpozija "Cazinska krajina u XX stoljeću – politika, ljudi, događaji"*, 10, 32–33, 164–173.
Crnkić, Asmir (2015). "Osvrt na nastanak mjesta i kulturno-historijski

značaj džamija u Jezerskom kod Banske Krupe", *Glasnik RIZ-a*, 11–12, 1163–1181.
Crnkić, Esma (2020). "B. Krupa: 444 godine gradske džamije u Jezerskom", *Krajina*, 1244.
Hadžić, Nijaz (2000). *Medžlis Bužim 1579–1999*. Bužim: BZK "Preporod".

- Hilić, Hasan (1970). *Džamije u Velikoj Kladuši*. Velika Kladuša.
- Kadrić, Adnan, Omanović Veladžić, Alma (2023). *Bužim u osmanskim dokumentima i popis stanovništva 1851*. Bužim: BZK "Preporod".
- Kajtezović, Haris. "Harem 'Jablanice' u Bosanskom Novom". U: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo (Neobjavljeno).
- Kreševljaković, Hamdija (1934). *Cazin i okolina*. Sarajevo: Narodna uzdanica.
- Ljevaković-Subašić, Sumeja, Duranović, Elvir (2023). "Džamije i mesdžidi u registru materijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice: Smjernice". U: *Tradicionalna bosanskohercegovačka džamija – Dragulj islamske arhitekture*, zbornik radova, Sarajevo: Vakufska direkcija i Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka.
- Mašić, Mehmed, "Džamija Ostrovica, Bihać". U: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo (Neobjavljeno).
- Mašić, Mehmed, "Džamija s drvenom munarom u tvrđavi Jezerski u Jezerskom, Bosanska Krupa", u: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo (Neobjavljeno).
- Mašić, Mehmed, "Harmansko groblje u Bihaću". U: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo (Neobjavljeno).
- Mujezinović, Mehmed (1982). *Islamska epigrafika u Bosni i Hercegovini*. Knj. III. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Mujezinović, Mehmed (1998). *Islamska epigrafika u Bosni i Hercegovini*. Knj. IV, Sarajevo: Sarajevo Publishing.
- Perviz, Izet (2023). *U naručju vremena: Bihać i Cazinska krajina*. Bužim.
- Sijamhodžić, Amir (2021). *Islam i muslimani bužimskoga kraja*. Bužim: BZK "Preporod".
- Sijamhodžić, Amir (2018). "Biseri krajiške seoske arhitekture", *Stav*, IV, 183, 66–70.
- Sijamhodžić, Amir (2019a). "Historijat džemata Lubarda", *Preporod*, 02/1132, 50.
- Sijamhodžić, Amir (2019b). "Historijat džemata Lubarda i njegovih mesdžida, džamija i imama – II dio / Imami su živo srce džemata", *Preporod*, 03/1133, 51.
- Sijamhodžić, Amir (2019c). "Historijat džemata Lubarda i njegovih mesdžida, džamija i imama – III dio / Stara džamija na Lubardi – nacionalni spomenik koji čeka obnovu", *Preporod*, 04/1134, 53.
- Sijamhodžić, Amir, "Kamena džamija Sultan Murat III u bužimskoj tvrđavi". U: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo (Neobjavljeno).
- Sijamhodžić, Amir, "Stara džamija u Lubardi, Bužim". U: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo (Neobjavljeno).
- Suljadžić, Haris, "Stara džamija u Podzvizdu, Velika Kladuša". U: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo (Neobjavljeno).
- Suljadžić, Haris, "Stara džamija u Todorovu, Velika Kladuša". U: *Analiza stanja materijalnog i nematerijalnog kulturnog naslijeđa Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, arhiv Muzeja islamske kulture i umjetnosti Sarajevo (Neobjavljeno).

الملخص

والتي تملكها المشيخة الإسلامية في منطقة دار إفتاء بيهاتش

سمية ليفاكوفيتش – سوباشيتش

إلير دورانوفيتش

يمثل التراث الثقافي المادي وغير المادي الذي تملكه المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، جانباً بارزاً في التاريخ الثقافي الجامع للبوسنة والهرسك، وبالرغم من إعلان عدد كبير من مكونات ذلك التراث نصاً تذكارية وطنية، فإن بقاءها اليوم مهدد بالخطر. وبالاستناد إلى تقرير "تحليل تراث المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك الثقافي المادي وغير المادي" فإن هذا المقال يهدف إلى تحديد حجم وأسباب التهديد الذي تتعرض له تلك النصب التذكارية في منطقة دار إفتاء بيهاتش. وقد خلص البحث إلى وجود ثمانية نصب تذكارية في منطقة دار الإفتاء المذكورة وهي مصنفة ضمن المعالم المهددة بالخطر، مع شرح مفصل وموثق بالصور لأسباب هذا الخطر.

الكلمات المفتاحية: النصب التذكارية الوطنية، بيهاتش، دار إفتاء بيهاتش، المسجد القديم في تودوروفو، مسجد قلعة يزييرسكي ذو المئذنة الخشبية، مقبرة "يابلانييتسا"، مسجد السلطان مراد الثالث الحجري في قلعة بوجيم، المسجد القديم في لوباردا، المسجد الخشبي القديم في قلعة بودزفيد، مسجد البلدة القديمة في أوستروفيتسا، مقبرة هارمانسكو.

Abstract

ENDANGERED NATIONAL MONUMENTS OF BOSNIA AND HERZEGOVINA OWNED BY THE ISLAMIC COMMUNITY IN THE BIHAĆ MUFTIATE

Sumeja Ljevaković-Subasic, Elvir Duranović

The tangible and intangible cultural heritage of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina constitutes an important component of the country's overall cultural history. Although a considerable number of some of them is now seriously endangered. Drawing on the report *Analysis of the State of the Tangible and Intangible Cultural Heritage of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina*, the aim of this paper is to identify the extent and causes of the endangerment of national monuments owned by the Islamic Community within the territory of the Bihać Muftiate. The research finds eight national monuments in this muftiate whose condition has been assessed as endangered and the causes of their endangerment are examined in detail and supported by photographic documentation.

Keywords: national monument, Bihać, Bihać Muftiate, Old Mosque in Todorovo, Wooden Minaret Mosque in Jezerski Fortress, "Jablanice" Cemetery, Sultan Murad III Stone Mosque in Bužim Fortress, Old Mosque in Lubarda, Old Wooden Mosque in Podzvizd Fortress, Mosque in Ostrovica Old Town, Harmani Cemetery.

NAMJERA BEZ ODLUČNOSTI: SLABOST SAVREMENOG MUSLIMANA

Špendi FIDANI

Studentski centar Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini
spendifi@gmail.com

SAŽETAK: Iako se u muslimanskoj tradiciji poseban naglasak stavlja na važnost nijeta, odnosno namjere u životu čovjeka, često se zanemaruje most koji lijepu namjeru povezuje s konkretnim djelom. Bez tog mosta, veliki broj lijepih namjera ostane neostvarena želja. Ono što često nedostaje lijepim namjerama u njihovoj konkretnoj realizaciji je odlučnost (*azm*). Upravo je odlučnost taj most koji povezuje namjeru (*nijet*) i djelo (*amel*). Kur'an na zanimljiv način govori o odlučnosti, navodeći primjere neodlučnosti i odlučnosti, razloge koji utječu na slabljenje, odnosno jačanje odlučnosti i principe na kojima se odlučnost gradi u ličnosti čovjeka. O tome govori ovaj rad.

Ključne riječi: *nijet, odlučnost, azm, ulul-azm, strpljenje, sabur, takvaluk, oprost*

Uvod

Odrastali smo uz brojne priče i kazivanja o važnosti lijepog nijeta, odnosno namjere. Poznati hadis da se djela vrednuju prema namjeri duboko je ukorijenjen u svijesti muslimana i predstavlja jedan od temeljnih principa islamskog učenja. Može se reći da su muslimani, u velikoj mjeri, odgajani na vrijednostima lijepih namjera i svijesti o važnosti unutarnjeg stanja čovjeka. Ipak, pored namjere kao unutarnjeg usmjerenja, postoji još jedna osobina koja je od presudne važnosti za čovjekov život i djelovanje, a koja je, uprkos svojoj važnosti, često zanearena. Riječ je o odlučnosti (*azm*), odnosno unutarnjoj snazi koja prati namjeru i pretvara je u konkretno djelo. Cilj ovog rada jeste ukazati na značaj odlučnosti u islamskom učenju, njenu povezanost s namjerom te

njenu ulogu u životu pojedinca i zajednice kroz analizu kur'anskih ajeta u kojima se spominje pojam *azm*.

Namjera (*nijet*) i odlučnost (*azm*)

Namjera i odlučnost predstavljaju unutarnje procese koji prethode svakom čovjekovom djelu. Ukoliko posmatramo postupke i ponašanja ljudi, njihove uzroke ne treba tražiti isključivo u vanjskim okolnostima, nego prvenstveno u unutarnjim pokretačima: vrijednostima, uvjerenjima, ciljevima i pravcima kojima teže. Ti unutarnji pokretači s vremenom se oblikuju i na kraju manifestiraju kroz konkretna djela i postupke u stvarnom životu.

Namjera je unutarnji ili duhovni proces kojim čovjek određuje cilj ili pravac svoga djelovanja. Odlučnost

je, s druge strane, unutarnja snaga i čvrsta volja da se ide prema cilju koji je određen namjerom. Drugim riječima, namjera određuje pravac, a odlučnost omogućava kretanje tim pravcem. Muslimanski učenjaci pojam odlučnost (*azm*) ne posmatraju izolirano nego u bliskoj vezi s namjerom, znanjem, vjerom i djelom. Odlučnost se tako javlja kao ključna spona između unutarnjeg uvjerenja i vanjskog djelovanja, jer bez nje namjera ostaje neostvarena.

U savremenom kontekstu može se primijetiti da muslimanima često ne nedostaje svijesti o pravcu kojim žele ići, ali im nedostaje odlučnosti da tim putem zaista krenu i na njemu ustraju. Zbog toga mnoge usvojene strategije, deklaracije i poslovi ostaju na nivou lijepih namjera, bez njihove realizacije u praksi.

Odlučnost i unutarnji utjecaji – Primjer Adema, a.s.

Odlučnost je unutarnja osobina, ali na nju utječu i vanjski faktori. Jačaju je vjera, znanje i duhovna stabilnost, a slabe sumnje i strahovi kao i vanjski pritisci, uvrede i omalovažavanja. Kur'an ukazuje da će vjernici biti izloženi različitim vrstama iskušenja, kako kroz imetak i život, tako i kroz uvrede i pritiske od strane drugih ljudi.

Pojam *azm* (odlučnost) u Kur'anu se spominje u različitim kontekstima. Zanimljivo je da se u jednom ajetu spominje u vezi s Ademom, a.s., ali u kontekstu neodlučnosti: *Ranije smo Adema obavezali, ali je on zaboravio i nije pokazao odlučnost* (Ta-Ha, 115).

Ovaj ajet ukazuje da nedostatak odlučnosti ima svoje posljedice, kao što i odlučnost ima svoje posljedice. Odlučnost podrazumijeva aktivno djelovanje i svjesno zauzimanje stava, dok neodlučnost također predstavlja pasivan odnos prema izazovima. Čovjek se prema događajima i izazovima u životu treba postaviti i zauzeti određeni stav, jer izostanak stava također proizvodi posljedice.

U nastavku kur'anskog kazivanja objašnjava se u čemu se ogledala Ademova, a.s., neodlučnost. Allah, dž.š., upozorio je Adema na njegovog neprijatelja: *O Ademe, ovaj je (Iblis) doista neprijatelj i tebi i tvojoj ženi* (Ta-Ha, 117).

Adem, a.s., zaboravio je na neprijateljstvo Iblisa i nije pokazao odlučnost u suprotstavljanju njegovom nagovaranju. Iz ovog primjera može se zaključiti da je u životu, pored poznavanja prijatelja, izuzetno važno poznavati i neprijatelje, kao i imati odlučnost u zaštiti vlastitih vrijednosti. Neprijatelj ima jasnu namjeru i odlučnost da ugrozi čovjeka i njegove vrijednosti te zbog toga i čovjek treba imati odlučnost da te vrijednosti zaštiti.

U ajetima koji govore o boravku Adema, a.s., u Džennetu navode se osnovne blagodati koje su mu bile osigurane: hrana, odjeća, voda i zaštita od vremenskih nepogoda. Ovi

elementi predstavljaju osnovne uvjete sigurnog i dostojanstvenog života. Gubitak tih blagodati značio je izlazak iz sigurnosti u nesigurnost, što ukazuje na težinu posljedica koje mogu nastati kao rezultat zaborava i neodlučnosti.

Kur'an dalje opisuje način na koji je Iblis prišao Ademu, a.s.: Šejtan mu počeo došaptavati: *"O Ademe, hoćeš li da ti pokažem drvo besmrtnosti i vlast koja neće nestati?"* (Ta-Ha, 120).

Iz ovog ajeta može se uočiti da se šejtansko nagovaranje temelji na ljudskim slabostima. U ovom slučaju posebno se ističu dvije slabosti: težnja ka vječnom životu i težnja ka neograničenoj vlasti i moći. Kroz te slabosti šejtan djeluje na čovjeka, slabi njegovu odlučnost i odvraća ga od ispravnog puta. Riječ *vesvesa*, koja se spominje u ajetu, u arapskom jeziku ima više značenja, kao što su: *došaptavanje, navođenje na zlo, iskušavanje, uznemiravanje i šaputanje*, a sva ova značenja ukazuju na različite metode kojima se slabi čovjekova odlučnost da ostane odan svojim vrijednostima.

Odlučnost i vanjski utjecaji

Na osnovu kur'anskih ajeta u kojima se spominje pojam *azm* može se uočiti nekoliko osobina koje karakteriziraju odlučne ljude. Među tim osobinama posebno se ističu *sabur* (strpljenje), *takvaluk* (bogobojaznost) i *spremnost na oprost*. Sabur se spominje više puta u kontekstu odlučnosti, što ukazuje da je strpljenje temeljna osobina odlučnih ljudi. Druge dvije osobine su poput krila sabura, takvaluk koji podrazumijeva svijest o Allahu, bogobojaznost, budnost i oprez, dok oprost ukazuje na duhovnu snagu i kontrolu nad vlastitim reakcijama.

U dva ajeta se ove karakteristike navode kao odlike onih koji su odlučni u izvršavanju naredbi (*azmil-umur*). Iz toga se može zaključiti da odlučnost ne znači ishitrenost ili tvrdoglavost, nego svjesnu, promišljenu i moralno utemeljenu ustrajnost u ispravnim postupcima, uprkos

poteškoćama i pritiscima. Allah kaže: *Bit ćete, sigurno, iskušavani preko vaših imetaka i vaših života, i čut ćete, svakako, mnoge uvrede od onih kojima je data Knjiga prije vas, kao i od višebrojaca, ali ako budete strpljivi i budete se čuvali, to će, uistinu, presudno biti* (Ali-Imran, 186).

Vanjski utjecaji na slabljenje odlučnosti kod čovjeka dolaze u vidu vrijeđanja, diskreditiranja, uvreda, omalovažavanja i javnog osuđivanja koje ima za cilj da određenoj osobi uskrate sve mogućnosti učešća u određenim pitanjima koje se mogu ticati njega i njegovog doprinosa. Takvih primjera imamo mnogo u današnjem svijetu kroz različite namještene afere i skandale. Vrlo često se istina prekrije, a laž zauzme naslovnu poziciju kako bi javnost unprijed nekog osudila. *Ali ko se strpi i oprosti, sigurno je da to ima presudjući značaj* (Eš-Šuara, 43).

S obzirom na to da uvreda nema dugoročan efekt, već trenutni, istina kako vrijeme prolazi dolazi do izražaja i zauzima svoje mjesto. Nekad prije, a nekada kasnije. Tada dolazi jedna velika karakteristika koja nije slučajno u opisu odlučnih ljudi, a to je oprost.

Oprost kao osobina se najčešće razumije kao ljudska slabost. Međutim, u ovom slučaju vidimo da je oprost jedna od osobina ljudi koji se nazivaju odlučnim. To govori da je oprost pokazatelj unutarnje ili duhovne snage pojedinca ili naroda. Oprostiti mogu samo oni koji su istinski jaki i zreli. Jer, da nije oprosta, svijet ne bi opstao. Prvo, da Gospodar ne oprosti ljudima, svi bi zbog posljedica (ne)djela nastradali u Njegovoj kazni. A drugo, među ljudima nikada se neprijateljstva ne bi zaustavljala i na Zemlji bi imali neprestano nasilje i ubijanje. Oprost oslobađa i ljudima daje nadu za bolju budućnost.

Poslanici čvrste odluke

Ulul-azm

U Kur'anu se poimenično spominje dvadeset i pet vjerovjesnika i poslanika, a među njima se posebno

izdvaja pet poslanika koji nose naziv *Ulul-azm*, odnosno poslanici čvrste odluke: Nuh, Ibrahim, Musa, Isa i Muhammed, a.s.

Njihova posebnost ogleda se upravo u čvrstini njihove odluke, ustrajnosti i postojanosti u izvršavanju misije koja im je povjerena.

Nuh, a.s., nije posustao nakon konstantnih pritisaka i prijetnje naroda. Njegov narod se u Kur'anu opisuje kao *najokrutniji i najobjesniji* (En-Nedžm, 52). Nuh, a.s., je poznat kao poslanik s najdužim životnim vijekom. Međutim, hiljadu manje pedeset godina u njegovom kontekstu se spominje kao period njegovog kontinuiranog pozivanja naroda, a ne kao životni vijek. I pored ozbiljnih prijetnji: *Ako se ne okaniš, bićeš sigurno kamenovan* (Eš-Šuara, 116), on je pokazao odlučnost u vršenju svoje misije.

Ibrahim, a.s., je simbol nevjerovatne odlučnosti u mnogim i različitim životnim situacijama. On je primjer odlučnosti u suprotstavljanju nepravednom vladaru. U suprotstavljanju vladaru pokazao je potrebnu hrabrost. Ibrahim, a.s., je odlučan i u suprotstavljanju ocu kad ga poziva u idolopoklonstvo. U ovom primjeru, iako se suprotstavlja svome ocu, to čini na jedan dirljiv i izuzetno pažljiv način. Svome ocu se obraća biranim riječima, punim poštovanja i ljubavi. Ibrahim, a.s., pokazao je jedinstvenu odlučnost u odnosu prema supruzi i sinu, dokazujući svoju nepokolebljivu vjeru i povjerenje u Gospodara svjetova. Samo je Ibrahim, a.s., opisan riječima: *A Ibrahima je Allah uzeo za prijetelja* (En-Nisa, 125).

Musa, a.s., je vječna inspiracija borbe potlačenih protiv silnika, obespravljenih protiv nepravednih, slabih protiv moćnih i pravovjernih protiv krivovjernih. U takvoj poziciji Musa, a.s., pokazao je veliku odlučnost i hrabrost da se javno suprotstavi jednom od najvećih silnika u historiji čovječanstva u liku faraoana. Takvim nastupom Musa, a.s., je doveo u pitanje svoju sigurnost, ali i sigurnost čitavog svog naroda.

Ispostavilo se da je to bio jedini put prema slobodi i spas od ropstva.

Isa, a.s., je bio suočen s najvećim i najtežim optužbama, uvredama i javnim linčom s kojim je neko od ljudi suočen. Pritisak javnosti i uznemiravanje tadašnjih svjetovnih i vjerskih poglavara bio je nehuman. Takav odnos okoline prema njemu pratio je Isaa, a.s., od njegovog rođenja do uzdignuća na nebo. Međutim, i u takvim okolnostima Isa, a.s., je pokazao fascinantnu odlučnost, nikakvi pritisci ga nisu obeshrabrili i zaustavili u vršenju povjerene misije.

Muhammedovu, a.s., odlučnost najbolje opisuje njegova rečenica izgovorena na početku misije: "Da mi date Sunce u desnu, a Mjesec u lijevu ruku, ja se neću odreći ove misije koja mi je povjerena dok je ne izvršim ili umrem na tom putu." Cjelokupan život Muhammeda, a.s., bi se mogao definirati kao odlučan život u stvarima koje su važne za čovjeka i islam.

Jednim kur'anskim ajetom opisuju se svi poslanici čvrste odluke! U tom opisu izdvaja se zajednička i, rekli bismo, ključna osobina odlučnosti – strpljivost: *Budi strpljiv onako kako su to oni najodlučniji (ulul-azm) među poslanicima bili* (El-Ahkaf, 35).

Vjernici su pozvani da slijede njihov primjer i da budu strpljivi i ustrajni u svojim životnim obavezama, odgovornostima, izazovima i iskušenjima.

Principi izgradnje odlučne ličnosti

Kur'an navodi Lukmanove savjete sinu, koji predstavljaju principe izgradnje odlučne ličnosti. Odlučno ustrajavanje na tim principima u životu doprinosi izgradnji odlučnosti kao karakterne osobine čovjeka. U njegovim savjetima spominju se namaz, naređivanje dobra, odvrćanje od zla i strpljivost na iskušenjima: *Sinko moj, namaz klanjaj, na dobro potiči, a od ružnoga odvrćaj i strpljivo podnosi ono što te zadesi – doista, to u odlučujuće stvari spada* (Lukman, 17).

Prva odgojna lekcija ogleda se u pristupu onome koga edukujemo. Riječi "sinko moj" govore o jednom roditeljskom pristupu – punom razumijevanja, brige, pažnje i ljubavi. Ustrajno obavljanje namaza koje podrazumijeva održavanje stalne duhovne povezanosti sa Stvoriteljem kao izvorom snage i moći donosi temeljnu snagu koja vodi odlučnosti. Biranje i promoviranje dobra te sprečavanje i suzbijanje zla jasno postavljaju kriterije čovjekovog puta. I kao kruna dolazi strpljivo ili promišljeno i kontrolirano reagiranje na stvari kojima čovjek ne upravlja.

To su sve, kako stoji na kraju ajeta, principi onih koji su odlučni u izvršavanju naredbi (*azmil-umur*), čime se potvrđuje da odlučnost podrazumijeva ustrajnost u vjeri, moralu i ispravnom djelovanju, bez obzira na poteškoće.

Zaključak

Namjera (*nijet*), iako temeljna i neizostavna u životu muslimana, sama po sebi nije dovoljna za ostvarenje ciljeva i vrijednosti kojima čovjek teži. Ono što daje stvarnu snagu namjeri i pretvara je u konkretno djelo jeste odlučnost (*azm*), kao unutarnja pokretačka sila koja omogućava ustrajnost na ispravnom putu uprkos brojnim unutarnjim i vanjskim izazovima.

Kur'anski primjeri jasno ukazuju da nedostatak odlučnosti vodi ka posljedicama, dok njeno prisustvo donosi uspjeh, stabilnost i duhovnu zrelost. Kroz kazivanje o Ademumu, a.s., ali i kroz živote poslanika *čvrste odluke (ulul-azm)*, uočava se da odlučnost nije samo osobina jakih pojedinaca, nego nužan uvjet za očuvanje vjere, vrijednosti i identiteta. Također, odlučnost se ne ogleda u tvrdoglavosti ili ishitrenosti, nego u strpljivosti, svjesnoj i moralno utemeljenoj ustrajnosti.

Savremeni musliman, suočen s brojnim izazovima i pritiscima, ima izraženu svijest o vrijednostima i ciljevima, ali često mu nedostaje upravo odlučnost da te vrijednosti

provede u praksu. Zbog toga je nužno vratiti fokus na izgradnju ove osobine kroz kur'anske principe: jačanje veze s Allahom, njegovanje sabura, takvaluka i spremnosti na

oprost te aktivno djelovanje u promoviranju dobra i suzbijanju zla.

U konačnici, odlučnost predstavlja ključnu kariku između vjerovanja i djelovanja. Bez nje, namjera

ostaje neostvarena, a s njom čovjek postiže ravnotežu između unutar-njeg uvjerenja i vanjskog djelovanja, čime ostvaruje svoju ulogu i svrhu na ovome svijetu.

Literatura

Jahja b. Šeref en-Nevevi (2017). *Vrtovi pobožnjaka (Zbirka hadisa "Rijadus-salihin")*. S arapskog preveli Amir Durmić i Emir Demir. Sarajevo: Udruženje Orijent.
Muftić, Teufik (1997). *Arapsko-bosanski riječnik*. 4. izd. Sarajevo: El-Kalem.
Korkut, Besim (1987). *Kur'an s prevodom*. 5. izd. Sarajevo: Strajestinstvo Islamske

zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije.
Karaman, Nurko (2018). *Kur'an s prijevodom Nurke Karamana*. Sarajevo: Kupola.
Asad, Muhamed (2004). *Poruka Kur'ana*. Preveo sa engleskog jezika Hilmo Čerimović. Sarajevo: El-Kalem.
Lings, Martin (2007). *Muhammed – život Vjerovjernika islama zasnovan na*

najranijim izvorima. Sa engleskog jezika prevele Amra Sulejmanović-Hajdarević i Indira Ustavdić-Crnčević. Sarajevo: Connectum.

Karić, Enes (1995). *Kur'an sa prijevodom na Bosanski jezik*. Sarajevo: Bosanska knjiga.

Duraković, Esad (2004). *Kur'an s prijevodom na Bosanski jezik*. Sarajevo: Svjetlost.

الملخص

النية بدون عزيمة: نقطة ضعف المسلم المعاصر

شبندي فيداني

بالرغم من أهمية النية في حياة الإنسان المسلم، فغالبا ما يُهمل الجسر الذي يربط النية الحسنة بالعمل. ومع غياب هذا الجسر فإن الكثير من النوايا الحسنة يبقى مجرد أمنيات لم تتحقق. وإن ما ينقص النوايا الحسنة في كثير من الأحيان لتحقيقها هو العزم. فالعزم هو الجسر الذي يربط النية بالعمل. وقد وجهنا الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم وبأسلوب شيق إلى أهمية العزم، فأورد لنا الأمثلة عن التردد والعزم، وعن الأسباب التي تؤثر في إضعاف العزم أو تقويته، والمبادئ التي يقوم عليها بناء العزم في شخصية الإنسان. ذلك ما يتحدث عنه هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: النية، العزم، الصبر، التقوى، المغفرة.

Abstract

INTENTION WITHOUT DETERMINATION: THE WEAKNESS OF THE CONTEMPORARY MUSLIM

Špendi Fidani

Although Islamic tradition places particular emphasis on the importance of intention (*niyya*) in human life, the bridge that connects good intention with concrete action is often overlooked. Without this bridge, many good intentions remain unfulfilled desires. What is frequently missing in the realisation of noble intentions is determination (*ʿazm*). It is precisely determination that serves as the link between intention (*niyya*) and action (*ʿamal*). The Qur'an addresses determination in a nuanced way, offering examples of both weakness and strength of resolve, identifying the factors that weaken or strengthen it, and outlining the principles upon which determination is built within the human personality. This is the focus of the present study.

Keywords: intention (*niyya*), determination, *ʿazm*, *ulū al-ʿazm*, patience, *ṣabr*, piety (*taqwā*), forgiveness.

NEKE NAZNAKE O EPISTEMOLOGIJ I FILOZOFIJI PRIRODE FAHRUDDINA RAZIJA

Hasan DŽILO

SAŽETAK: Cilj rada je osvijetliti samo neka epistemološka i prirodno-znanstvena pitanja u teološko-filozofskom korpusu Fahrudina Razija, koji svjedoči da kelam (islamska teologija) itekako može predstavljati plodno područje produbljivanja najtežih filozofskih pitanja. Razijeva teološka misao ne zaobilazi nijedan filozofski problem dotadašnje misleće tradicije. Njegov racionalni pristup, čiji je cilj osvijetliti vjerske dogme o Bogu, stvaranju i svijetu, te njihovom odnosu, podjednako rekonstruira i preispituje dotadašnja dominantna teološka i filozofska viđenja. Stoga, racionalni argumenti o supstanciji i akcidenaciji, prostoru i vremenu, praznini i kretanju, koji su ukratko predstavljeni u ovom radu, ocrtavaju period u kojem kelam prerasta u filozofirajuću disciplinu u skladu s teološkim ciljevima.

Ključne riječi: logika, epistemologija, stvaranje, supstancija, akcidenacija

Uvod

Uz sav respekt prema prijašnjim filozofima, poput Aristotela i Ibn Sine, Fahrudin Razi uvodi i vlastite kritike njihove epistemologije i filozofije prirode. Njegova zasluga ogleda se u tome što je teologiju (kelam) produbio filozofskim sadržajima, budući da se najprije predstavlja kao teolog – slijedi šafijsku pravnu školu i eš'arijski pravac – a potom se upušta u gotovo svu filozofsku problematiku (Rahman 1988:7), koja se, bez sumnje, nameće kao druga vrsta filozofije u odnosu na onu koja je specifična peripatetizmu i iluminacionizmu.

Kako je Razijeva misao kritičnija od bilo koje dotadašnje teološke i filozofske misli, to ga je nagnulo da posumnja u cjelokupno dotadašnje filozofsko mišljenje, zbog čega je i

nazvan sumnjičavcem (*mušekkik*). Vodio je žustre rasprave s ezoteristima, sufijama, teolozima i filozofima gdje god bi se s njima susretao, upravo o pitanjima čovjekovog znanja ili spoznaje, ne samo metafizičke već i fizičke stvarnosti. Stoga se o njemu tvrdi da je najsofisticiraniji teolog-filozof u islamu.

Uveliko se koristeći peripatetičkom terminologijom i kategorijama eš'arijske tradicije, Razi je, oslanjajući se na refleksiju, uspio rekonstruirati dotadašnja teološka i filozofska viđenja. Njegovi su stavovi dugo vremena bili aktuelni kod njegovih nasljednika, koji su se posvetili komentiranju njegovih djela, poput Taftazanija, Šehrestanija, Idžija i drugih, razvijajući nove logičke, fizičke i metafizičke poglede.

Kelam – najplemenitija znanost

O bilo kojem filozofskom problemu da raspravlja, Razi najprije polazi od teološke terminologije (kelama) i svoja saznanja izvodi na osnovu "čiste spekulacije" ili, kako on navodi, nužnog znanja utemeljenog na razumu, odnosno čovjekovoj prirodi (*fitri*). Stoga se upušta u argumentaciju, smatrajući da je kelam najplemenitija nauka jer raspravlja o Bogu, Njegovim svojstvima i načinu na koji Bog održava svijet. Rasprava o Bogu i Njegovim svojstvima povlači i mnoga druga pitanja kojima se bavi i sama metafizika zbog čega se proširuje predmet kelama i na ona pitanja kojima se bavila tradicionalna ontologija, kakva su, između ostalih, egzistencija i njeni modusi, potencijalno i stvarno, stvoreno i nestvoreno,

vidljivo i nevidljivo (Vidi: Er-Rāzī, 2015:35–45). Međutim, Razi se ne slaže ni s jednom metafizikom koja Bit Božiju svodi na ljubav, znanje, svjetlost i bivstvovanje, od kojih, svaka na svoj način nastoji predstaviti Bit Božiju. Njegov epistemološki skepticizam sastoji se u stavu da se Bit Božija ne može spoznati, onakva kakva jeste, kao što se ne mogu u potpunosti spoznati ni Njegova svojstva. Ali, to ne podrazumijeva da mi sustanemo u razmišljanju – jer je razmišljanje kur'anska kategorija – i da ne možemo spoznati postojanje Boga i Njegovih svojstava na osnovu objektivne stvarnosti. Ono o čemu možemo raspravljati u vezi s Bogom svodi se na povlačenje ontološke razlike u mišljenju između Božije biti i bivstvovanja općenito, što je predmet metafizike. Područje metafizike upravo pokazuje da razum, kad je riječ o Bogu i Njegovim svojstvima, treba prispjeti do stupnja dokle može ići u svojoj samospoznaji, a ono do čega ne može doći to treba prepustiti vjerskom nauku. Kako je predmet metafizike bivstvovanje kao takvo – prema mišljenju Ibn Sine i njegovih sljedbenika – ne implicira i raspravu o Božijoj biti.

Svi modaliteti kojima se metafizika bavi, poput potencijalnog i aktuelnog, općeg i pojedinačnog, uzroka i posljedice, jedinstva i mnoštva, ne odnose se na Bit Božiju u onoj mjeri u kojoj je ona, ustvari, ono što jeste. Imajući u vidu ove činjenice, Razi slijedi tradiciju kelama, napose eš'arija i mu'tezilija. Ne odbacuje ni Ibn Sinaovu polarizaciju bitka na nužni i mogući, ali istovremeno dekonstruira poglede; i uvodi vlastite uvide.

Na osnovu posmatranja iskustvenog svijeta i njegovih karakteristika, kao što je smatrao i Ibn Rušd, filozofske propozicije itekako pomažu u potrazi za spoznajom postojanja Boga. Vjerski nauk – u ovom slučaju – ima konačnu riječ, i, stoga, kelam najprije raspravlja o bivstvovanju Boga i Njegovim svojstvima, a ne o Biti Božijoj. Međutim, način na koji se dolazi do ovog stupnja jeste racionalan.

Doprinos epistemologiji i logici

Svoju raspravu o znanju ili spoznajni Razi izlaže, između ostalog, i u svojoj teološko-filozofskoj raspravi *Muhassal efkar el-mutekaddimin ve el-mute'ebhirin min el-'ulema' ve el-hukema' ve el-mutekellimin*, koja se smatra uvodom u islamsku teologiju. Kao i njegovi prethodnici eš'arijske škole, prvo poglavlje svoje *summe* posvjećuje epistemologiji. Naime, znanje se ne može vrednovati ako ne znamo način na koji dolazimo do njega i sredstva pomoću kojih ga stičemo. Izvori znanja su, smatra Razi, mnogostruki i, u pogledu toga, treba imati u vidu više modusa znanja. Kako je čovjek opskrbljen različitim spoznajnim moćima, svi oni na svoj način učestvuju u spoznajnom postupku.

Svoju logičku i epistemološku analizu i uvide Razi započinje paradoksom o znanju koji susrećemo u Platonovoj raspravi *Menon*, a citira ga u svom djelu *Muhassal* u kojem raspravlja o problemu znanja i načinu na koji dolazimo do njega, te o različitim vrstama znanja. Cilj mu je pokazati da ne treba prihvatiti znanje “zdravo za gotovo”, već snagom refleksije, koliko je to dato čovjekovoj moći, protegnuti mišljenje do njegove krajnje granice. Razi je posve svjestan da je znanje u biti misteriozna činjenica, odnosno problem je kako definirati znanje samim znanjem čime se zapada vrtnji ukrug. Stoga definicija znanja ne izgleda mu posve jednostavna, jer je sama definicija određena forma znanja. Neki eš'arijski teolozi nastoje riješiti ovaj problem podjelom (*kisme*), govoreći o modusima znanja: znanje u formi spekulacije, intuicije, spoznaje i drugo. Razijev argument uključuje to “da znanje o znanju mora biti intuitivno (*bedihi*) ili nužno (*daruri*)” (Rosenthal, 2020:74). Ali ovaj tip znanja mora biti promišljan spekulacijom koja predstavlja dio unutarnje duhovne strukture.

Ovdje iznosimo ekspoze o njegovim osnovnim epistemološkim viđenjima iznesenim u njegovom djelu *Muhassal*. Ali najprije o paradoksu. Ako nismo svjesni nekog predmeta

istraživanja, prije nego što pristupimo tom predmetu, veli Razi, onda je istraživanje nemoguće, jer, kako mogu istraživati nešto o čemu uopće nisam svjestan. Paradoksalan je i obrnuti zaključak: ako je neko svjestan predmeta istraživanja i u ovom slučaju istraživanje je nemoguće, jer je taj predmet kao koncept prisutan u našoj duši. Ibn Sina je pokušao ovaj paradoks riješiti time što je tvrdio da je “onaj koji istražuje svjestan u jednom pogledu, a u drugom pogledu nije svjestan”. Razi na ovo iznosi sljedeći prigovor: “Ja tvrdim da je percipirani aspekt nešto drugo od nepercipiranog aspekta; ne možemo steći prvi jer je on već stečen (tu ne mogu steći novo znanje); isto tako, ne možemo percipirati ni drugi, jer uopće nije percipiran (ne znam šta tražim)” (Er-Razi, 1991:81).

Razi najprije rekonstruira naslijedenu logičku i epistemološku strukturu, kakva je kod Aristotela i Ibn Sine, koja polazi od silogizma ka demonstrativnom znanju i odbacuje esencijalnu definiciju. Pod esencijalnom definicijom podrazumijeva se ona definicija koja je usredsređena na bit stvari i ima u vidu njene unutarnje aspekte. Riječ je o rodu i razlici kojima definiramo neku stvar. Umjesto toga, Razi se usredsređuje na tri premise znanja: primarno znanje (nužno znanje), konceptualizaciju i potvrdu (*tasdik/sud*), te sekundarno znanje (spekulacija i mišljenje, tradicionalno znanje, deduktivno znanje). Ove forme znanja, kako argumentira Razi, posjeduju primarne i sekundarne pozicije koje treba jasno razlučiti.

S obzirom na kompleksnost problema, obrazložiti ćemo samo primarne premise po kojima se Razijeva logika i epistemologija razlikuju od premise Aristotelove i Ibn Sinine teorije znanja.

Prvi stupanj znanja je, tvrdi Razi, nužno znanje koje su ga kao takvog definirali eš'arijski teolozi – da to nije po našem izboru, da ne posjedujemo nikakvu moć nad tim znanjem, na primjer, kada zamjećujemo crvenu jabuku, ni na koji način ne možemo

se osloniti na nužnu logiku razuma i zamijetiti je plavom. Takvo nešto možemo zamisliti u umu, ali ne i u izvanumskoj stvarnosti.

Konceptualno znanje, pri percipiranju stvarnosti, ne karakterizira niti negativni niti afirmativni sud. Ako donesemo negativni ili afirmativni izričaj, onda je riječ o sudu (potvrđi/*tasdik*), koji dolazi neposredno nakon konceptualizacije.

Konceptualizacija se ne temelji na intencionalnom znanju i stoga nije stečeno znanje, kako su tvrdili klasični teolozi u islamu. Kada, na primjer, kažemo *čovjek*, čiji je pojam prisutan u našoj duši, mi smo svjesni tog pojma na osnovu iskustva, a ne stječemo ga posredstvom nečega drugog. Taj se pojam, argumentira Razi, podrazumijeva po sebi (*i'tibar*). Jednostavno, kada percipiramo neku stvar, onda ta stvar pokrene reakciju u našoj duši i otkriva svoj pojam, jer nam se pojavljuje onakvom kakva jeste iz spoljašnjeg iskustva. A kada kažemo da je *čovjek racionalno biće*, tada je to nominalna, ali ne i realna definicija, kako su zastupali Aristotel i Ibn Sina. Ova definicija ne govori nam ništa o realnoj stvari, o onome što postoji izvan uma, nego samo uređuje poredak riječi u mišljenju, a poredak riječi u mišljenju ne mora nužno podrazumijevati identitet mišljenja i mišljenog, znanja i znanog.

Stoga, ne možemo znati bit stvari onakvom kakva ona jeste. Razi problematizira i situaciju u kojoj znamo sve karakteristike nekog objekta; čak i tada definicija ne može biti kompletna, ne nudi izvjesno znanje, jer definicija (*hadd*), kako je do tada domišljana, nije ništa do identifikacija biti (esencije). Takva se definicija donosi na osnovu same biti stvari, kao takve, na osnovu onoga što je unutar te stvari, na osnovu onoga što je izvan stvari ili kombinacijom ovoga dvoga. U oba ova slučaja ne možemo saznati ništa novo, jer nailazimo na određena protuslovlja.

Ako, naprimjer, definiramo ili poistovjećujemo neku stvar na osnovu toga kakva je ona po sebi, to znači

da je poistovjećena bit poznata prije nego što je donesen koncept o njoj, odnosno znanju o njoj prethodi već poznato znanje o njoj, jer ono čime se definira jednako je onome što se definira. Ne pristaje ni definicija neke stvari na osnovu njenih unutarnjih aspekata, bilo da se radi o jednoj stvari ili o skupini stvari koje sačinjavaju neko biće. Nastoji li se definirati ili identificirati bit na osnovu skupine stvari, dolazimo do pogrešne propozicije na samom početku, jer se poistovjećuje ili definira cjelina samom cjelinom, a to je, definitivno, vrtnja ukrug i nema nikakvu spoznajnu vrijednost, besadržajna je, ne vodi od poznatog ka nepoznatom. Definicija se ne može postići ni pomoću svih stvari unutar biti koja se definira. Ovdje je riječ o složenoj biti, i poznavanje njenih konstitutivnih dijelova ne priskrbljuje spoznaju njene biti kao jedinstvene cjeline, prije svega, zbog toga što ne možemo doći do spoznaje onoga čime je to jedinstvo pretpostavljeno. Također, ne zna se ni kakav je odnos među aspektima te složene biti, odnosno kako možemo znati da li taj odnos ima dijelove ili nema. Ako ima dijelove, onda idemo do beskraj, a ako nema dijelove, onda se vrtimo ukrug. Iskrsava pitanje, dakle, šta je ono što te dijelove čini jednim bićem različitim od drugog, a ne običnom hrpom dijelova? Gdje je jedinstvo dijelova u jednom objektu? Jedinstvo tih dijelova mora biti pored tih dijelova, a ne u samim dijelovima. Ovim ne postizemo nikakvu epistemološku vrijednost, jer poznavanje svih konstitutivnih dijelova složene biti ne generira spoznaju te biti kao jedinstvene cjeline.

Kada sve ovo imamo u vidu, apsurdna su i preostala dva stava: da možemo definirati bit spoznajom nekog njenog dijela ili spoznajom biti nečim izvan nje same. Ako je jedan aspekt ono po čemu se definira (poistovjećuje) bit onakvom kakva jeste, to podrazumijeva da je taj aspekt ono čime bi se definirali svi aspekti biti, a ovo bi dovelo do toga da se pri definiranju svih aspekata,

definira sam sobom, a to je apsurd. Iako ovo zahtijeva da se bit definira nečim izvan nje, argumentira Razi, ipak time se ne postiže valjana definicija, i ne dopire se do njene zbilje: bit se samo opisuje, a opis ne doseže stvarnost zbilje onakvom kakva jeste.

Sud (*tasdik*) drugi je logički pojam preko kojeg Razi dekonstruira tradicionalnu definiciju koja se naslanja na pojmove roda i razlike, a koju je Ibn Sina uzdigao od logičkog do metafizičkog obzorja, raspravljajući, na osnovu nužne logike razuma, o umskom i izvanumskom modusu bivstvovanja, te o nužnom i mogućem bivstvovanju, o materiji i formi. Razi odjeljuje logički od metafizičkog uvida. Kada nužno ostvarimo neki koncept nad kojim nemamo nikakvu moć – pojam čovjeka – na osnovu iskustva, mi time ne afirmiramo niti negiramo taj koncept; on je vrijednosno neutralan. Međutim, kada kažemo, naprimjer, da je “čovjek racionalno biće”, mi već donosimo sud o tom konceptu, da li je taj koncept potvrđen ili negiran, ispravan ili neispravan. Dakle, tek nakon što imamo dati koncept, postavljamo pitanje: Šta je to? U prvom slučaju bit je jednostavna, a u drugom – složena. Kod esencijalne definicije najprije pitamo šta je to što jeste (*ma hije hije*), kao što je to slučaj kod Ibn Sine, dok kod Razija, sve dok ne tvrdimo da čovjek jeste ili nije, nalazimo se u obzorju koncepta, i taj koncept ostvarujemo neposredno, dostižemo njegovo značenje bez dokaza i suda. Riječ je o najnižem stupnju spoznaje, od kojeg treba krenuti ka složenijem spoznajnom postupku. Uvjerenje (*i'tikad*) dolazi tek nakon toga. Koncept možemo potvrditi, naprimjer, kada kažemo “Čovjek jeste” i time razmatramo odnos – utemeljen na sudu – između čovjeka i bivstvovanja. Dakle, nije isto kada kažemo “Čovjek” i “Čovjek jeste”. Definicije zasnovane na opisu (*resm*), dokazivanje, prepiranje i drugo pretpostavljaju *tasdik* kao predmet logike. Stoga Razi iznosi nepobitnu propoziciju: “Istina i laž ne pripadaju pojmovima, nego sudovima.”

Potom Razi raspravlja o mnogim vrstama sudova ili potvrđivanja (*tasdika*), a najprije o nužnim i stečnim, te sudovima koji ne traže dokaz i onima koji traže dokaz. U prvom slučaju, nužnom logikom razuma dolazimo do zaključka neposredno (*bedihi*) – naprimjer, da je cjelina veća od dijela. U drugom slučaju, sud traži dokaz. Naprimjer, ako kažemo da je svijet stvoren. Ibn Sina je tvrdio da je sud pojavak povezivanja prethodnih koncepata, dok Razi smatra da sve ne može biti svodivo na poimanje, te da je sud poseban umski čin, jer sud nije moguć ako se svede na poimanje, nije isto imati pojam i suditi o pojmu.

Čak i kada raspravlja o odnosu roda i razlike kod Aristotela i Ibn Sine, Razi tvrdi da su rod i razlika dva posebna entiteta, te da između njih ne postoji uzročna veza, već su oni, jedan u odnosu na drugi, spoljašnji. On to ilustrira primjerom “Čovjek je racionalna životinja”. Ovdje je “životinja” rod, a “racionalna” diferencija. Prema Ibn Sinau, diferencija, kako pokazuje ovaj primjer, ima uzročnu ulogu: posredstvom nje rod se ostvaruje kao vrsta – čovjek.

Pridržavajući se atomističke ontologije, Razi smatra da je rod cjelina koja ujedinjuje zajedničke dijelove suštine, dok je diferencija, sama po sebi, također cjelina, jer se odnosi na dio koji se razlikuje (Er-Razi, 1381. H.:58). Nije teško zaključiti da su, u ovom slučaju, rod i diferencija, koje se odnose na stvari, zapravo događaji. Diferencija, argumentira Razi, ne može biti uzrok roda, nego je njegov atribut. Ovdje se uzročnost zamjenjuje implikacijom ili činom ovisnosti (*lazim*) u skladu s atomističkom ontologijom (Er-Razi, 1381. H.:73).

Ovu problematiku Ibn Sina premešta s logičke na metafizičku razinu, pa raspravlja o odnosu roda i razlike u stvarnosti. Razi problem zadržava na logičkoj razini. Ne prihvata da se radi o njihovoj realnoj zbilji izvan mišljenja, već su akti samog mišljenja. Glavni Razijev argument tiče se činjenice da, ako

su oni različite stvari u svijetu, povezane uzrokom, onda kako je moguće da zajedno konstituiraju jednu bit, jer, budu li stvarno odvojeni – a ne predstavljaju jednu cjelinu – to dovodi do beskonačne ulančanosti. Rod i razlika su akti konceptualizacije biti na koju se oni odnose, u ovom slučaju čovjeka, koji se definira. Kako je razlika atribut roda, ona ne dolazi izvana, nego se radi o aktu razuma koji pravi rascjep, dok je u stvarnosti riječ o jednoj supstanci i njenim atributima. Stoga, na ontološkom planu Razi govori o odnosu supstancije (atoma) i njenih svojstava, koji su inherentni supstanciji, a ne o dualizmu materije i forme na osnovu kojih se definira neko tijelo. Materija, forma i njihov odnos nisu sve ono što karakterizira tijelo ili egzistent, kako ćemo vidjeti kasnije.

Cilj Razijeve kritike esencijalnih definicija svodi se na to da pokaže kako definicija ne može posve priskrbiti sigurno znanje. On definicije svodi na problem koji pristaje u umu (*et-ta'rif bi et-ta'rif* ili *et-ta'rif el-haddij*), a ne i nužno u fenomenalnom svijetu. Ono što je nužno u razumu stvara percepciju o nužnosti i u izvanumskoj stvarnosti iako potonje nije primjereno prvotnom.

Druge vrste znanja koje Razi nadovezuje na prethodno izneseno možemo skicirati na sljedeći način. Najprije imamo senzibilnu percepciju ili znanje koje ostvarujemo uz pomoć pet osjetila. Zatim imamo spekulativno znanje, koje je posebna vrsta znanja oslonjena na apstrakciju. Međutim, kombinacijom senzibilnog i spekulativnog znanja dolazimo do nove forme znanja. Tu je i znanje koje stječemo intuicijom, naprimjer, svijest o sebi samom (*fitra en-nefs*), te ono što se percipira noetičkom intuicijom (*bedihat el-'akl*) poput koncepta o bivstvovanju, jedinstvu, mnogostrukosti, za čiju spoznaju nije potrebno neko posredno sredstvo. Razum snagom imaginacije (*hijal*) kombinira mentalne slike, osjetilne dojmove, stvarne predstave, a snagom estimativne moći (*vehm*) izvodi procjene između

senzibilne i apstraktne percepcije. Tu je i znanje utemeljeno na osjećaju, naprimjer, zadovoljstvo ili bol. Međutim, svako od ovih znanja istovjetno je načinu na koji se postiže određeni pojam u duši. Svako se znanje u duši jednostavno razdjeljuje od drugog znanja, postaje identično sebi samom, suprotno od onog drugog. Zbog toga Razi predlaže definiciju koja uključuje to da znanje podrazumijeva stjecanje nekog pojma u duši na način na koji on ne ostavlja otvorenu mogućnost da bude nejednak od načina na koji se ostvaruje (Rosenthal, 2020:88). Nadalje, Razi smatra da forma predmeta koji se neposredno percipira predstavlja činjenicu koja se nadaže samoj duši. Ovdje nije teško zaključiti da je forma ili bit čin koji bivstvuje nezavisno od uma i ima svoju ontološku zbiljnost. Um ne dobija tu bit “odozgo”, od aktivnog uma, kako je tvrdio Ibn Sina, nego se ona nadaže umu iz objektivnog svijeta tako što se aktivira (*intifal*) u umu.

Doprinos filozofiji prirode i metafizici stvaranja

Filozofija prirode kod Razija je u funkciji metafizike stvaranja. Stoga, pitanje o stvorenosti svijeta – odnosno “Kako je Bog stvorio svijet?” (Leaman, 1984:43) – jedno je od najkompleksnijih pitanja u historiji religijskog mišljenja. Koncept stvaranja koji uvode religije u filozofiju, razlikuje se od promišljanja grčkih filozofa kod kojih stvaranje nije dovedeno do stupnja posebnog i produbljenog koncepta rasprave. Viđenje da svijet ne može ne biti nije bilo ni zamislivo kod grčkih filozofa, za razliku od religijskih filozofa, koji zastupaju stav da svijet može ne biti, jer je ovisan o uzroku koji nije u njemu samom.

Stvaranje svijeta je jedno među mnogim pitanjima po kojima se razilaze filozofi (*felasifa*) i teolozi (*mutekellimun*) i u islamu. Razi ne prihvata koncept stvaranja koji se oslanja na uzročno-posljedični odnos stvari, ili na principu izlivanja svijeta (emanacija)

gdje dominantnu ulogu ima nužnost, da Bog prethodi svijetu bitnosno ili da je početak svijeta vječni početak, koji se nadovezuje na Boga. Postaviti ovaj problem na bitnosnom, a ne na formalnom planu, podrazumijeva da Bog prethodi svijetu bitnosno, što se ilustrira primjerom čovjeka i njegove sjene ili Sunca i njegove svjetlosti, koji posjeduju simultano – iako je prvo uzrok, a drugo posljedica – bivstvovanje, ali ne i identično bivstvovanje (postojanje tijela je uvjet postojanja sjene). Ili, esencije stvari stupaju u sferu zbilje kada im se dogodi bivstvovanje koje dolazi od Boga. Ono što povezuje ove dvije činjenice je nužnost, a ne slobodna Božija volja. Teolozi eš'arijske škole, a posebno Razi, prihvataju koncept ovisnosti svijeta o Bogu, odbacuju nužnost, a prihvataju da je kontingentnost u biti stvari ovoga svijeta, pa i samog svijeta, koji je "skup mogućih događaja". Oni tvrde da je Bog stvorio egzistenciju ne samo materije već i forme, da između Boga i svijeta posreduje stvaralački čin.

Raspravu tradicionalnog učenja eš'arizma, prema kojem je svijet ispunjen atomima i njihovim atributima, koja je u fokusu supstancijalističke ontologije, Razi uzdiže – kad je riječ o argumentima – na nivo egzistencijalne ontologije kakvu su zastupali filozofi, ali u drugačijem spektru, koristeći se terminologijom Ibn Sine u svjetlu dotadašnjih teoloških rasprava eš'arija i mu'tezilija. Ovdje bitak nije primarni predmet rasprave, već supstancija (odnosno bića u svijetu) i njihove prateće akcidencije (svojstva). Kontinuitet stvaranja podrazumijeva da su uzroci prisutni u posljedicama time što su oni egzistencijalni, tako da nema diskontinuiteta u stvaranju, odnosno aktom bivstvovanja uzroci i posljedice dolaze jedni za drugim, a ne jedni pored drugih kako tvrde teolozi, što podrazumijeva diskontinuirani bitak. Razi se pritom koristi učestalom premisom o predmetu metafizike – "zajedničkim stvarima" koje karakteriziraju supstanciju (tijelo). Stvari okupljene u jednoj supstanciji ili tijelu nalaze se

u međusobnim odnosima, utemeljenim na ovisnosti i čine jednu cjelinu.

Stoga, krucijalna razlika između pozicija teologa i filozofa predstavljaju kategorije kontinuiteta i diskontinuiteta stvaranja. Kod filozofa se promišlja kontinuirani bitak, dok se kod teologa govori o diskontinuiranom bitku. Razlika je u tome što je, prema filozofima, Bog vječan u apsolutnom smislu, dok je svijet u vječnom nastajanju. Esencijalni diskontinuitet se ocrtava kategorijom nastajanja, a potom i nestajanja, jer je svijet konstruiran bićima ili egzistentima, koji su u postojanom procesu "nastajanja i nestajanja" kao učinak Božije volje i znanja.

Teolozi, poput Razija, kategorički zastupaju stav da je svijet nastao u vremenu, odnosno da on ima svoj početak, čime potkrepljuju koncept stvaranja. I kod kelamista je riječ o različitim modusima stvaranja, pa zato, imajući u vidu složenost problema, kategoriju stvaranja (*halk*), determiniranja (*takdir*) ili proizvođenja svijeta (*tablik*) treba shvatiti metaforički (Leaman, 2004:43). Međutim, to ne podrazumijeva i udaljavanja od rasprave utemeljene na logičkim premisama izvedenim iz prirodnog ili senzibilnog svijeta čime se dokazuje stvaranje svijeta.

Kako je svijet ispunjen egzistentima, Razi smatra da ovaj svijet nije jedinstven, nego da postoji bezbroj svjetova. Ti svjetovi se kreću i izraz su Božije volje, koja ih re-stvara svakog momenta i tako ih održava, čime se, na neki način, manifestiraju Božija volja i znanje. Ovakvo viđenje suprotno je Aristotelovom, koji je smatrao da je svijet jedna cjelina, koja nije okružena ničim, čak ni prazninom o kojoj govori Razi. Praznina je, prema Raziju, ono područje kojim je obuhvaćen ovaj svijet. Aristotelovo viđenje implicira stav da, ako je svijet jedna neograničena cjelina, onda ne postoji ni mjesto ili prostor u kojem bi bio smješten i da je sve što jeste unutarsvjetsko. Potonja karakteristika svijeta prenebregava religijski koncept stvaranja koji razvijaju teolozi-filozofi.

Da bi se suprotstavio konceptu o vječnosti svijeta, Razi, kao i drugi teolozi, preispituje koncepte vremena, mjesta (prostora), kretanja, mirovanja i praznine. Njegovo promišljanje ovih kategorija je zaista kompleksno i razlikuje se od onoga koje razvijaju Aristotel i Ibn Sina. Njegov cilj je pokazati da je svijet stvoren u vremenu i dodatno potkrijepiti koncept stvaranja. Sve je unutar supstancije razdijeljeno, a ona ipak čini jedno jedinstvo, odnosno sve je relaciono postavljeno. Riječ je o aktima stvaranja koji nemaju princip u njima samima, već izvan njih i koji nisu povezani jedni s drugim, a čine jednu složenu supstanciju ili tijelo. Teolozi govore da su akcidencije inherentne supstanciji (ili tijelu). Međutim, najsloženiji problem predstavlja vrijeme u kojem se sve događa i u kojem je i sam svijet stvoren i, ako ima neko svojstvo koje se Bogu može pripisati, onda je to vječnost bez obzira na to što tu vječnost dovodimo u vezu s kategorijama vremena. Stoga, kada je riječ o vremenu, Razi smatra da je to duhovna supstancija (ili individualna supstancija) (Ez-Zurkan, 1993:445).

Pored toga što Razi nastoji, u određenoj mjeri, pomiriti atomističku ontologiju kod eš'arija i mu'tezilija, pri čemu su prvi smatrali da atomi nisu djeljivi, dok su drugi tvrdili da su atomi bezgranično djeljivi, ipak kod njega preteže učenje o nedjeljivosti atoma, iako je u srednjoj fazi svog intelektualnog razvoja zastupao mu'tezilijsko stanovište, smatrao je da svaki atom ima svoja svojstva, koja su pojedinačni akti ili egzistenti, sve dok traje supstancija. Ne može se prihvatiti bezgranična djeljivost, kontinuitet tijela, jer supstancije nisu vječne. U suprotnom, beskonačna djeljivost koju pretpostavlja kontinuitet dovodi do bezgranične djeljivosti tijela. Prihvatimo li ovaj argument, onda bi se svako "zrno gorušice moglo 'razvući' i poklopiti s čitavim svemirom" (Dhanani, 2015:102).

Na ovu problematiku Razi najprije nadovezuje kategoriju praznine ili rascjepa, po kojoj se, s jedne strane,

razlikuju supstancije, a s druge strane, to je područje u kojem se one kreću, odnosno prostor u kojem se re-stvaraju stvari, stalno mijenjaju, u jednom trajanju uzastopnih stanja. Praznina ili rascjep, tvrdi Razi, jeste ono područje u kojem se ne dodiruju dvije supstancije ili dva svojstva supstancije ili gdje ne postoji nikakva supstancija koja bi ih povezala. Međutim, nije riječ o pukom “ništa”, već o realnosti u kojoj se može nešto nalaziti i u kojoj se nešto ne mora nalaziti. Razi ilustrira primjerom dvaju ravnih površina: kad se one razdvajaju jedna od druge, mora postojati neki trenutak dok između njih ne nahrupi zrak i ispuni taj prostor. Upravo taj prostor koji se naknadno ispunjava zrakom jeste praznina (Er-Razi, 1986:2/32).

Razi je u eš'arijskoj i peripatetičkoj tradiciji (naročito od Ibn Sine) naslijedio razložnu argumentaciju o diskontinuiranom i kontinuiranom vremenu. I sam priznaje da nije došao do konačnog suda o biti vremena, ali ne prestaje s propitivanjem različitih stavova po pitanju vremena (Er-Razi, 1966:1/647). Eš'arijska tradicija promišljala je vrijeme kao trajanje isprekidano momentima koje Bog stvara u svakom trenu. Pojam trajanja zamjenjuje se pojmom događanja, odnosno vrijeme nije kvantitativna mjera kretanja, kako je smatrao Aristotel, već je, po eš'arijama, rezultat naše percepcije i nema objektivnu zbilju. Peripatetici su, s druge strane, tvrdili da vrijeme ne postoji nezavisno od kretanja, što podrazumijeva da vrijeme ima relaciju poziciju temeljenu na nepretrgnutom kretanju i postojanoj promijeni tijela. Na udaru kritike Razija su obje koncepcije: eš'arijska i peripatetička.

Između Platonove i Aristotelove koncepcije vremena, Razi pokazuje sklonost Platonovom viđenju, prema kojem je vrijeme samostalna, ontološka zbilja, nezavisna od kretanja i prostora. Razi tvrdi da je vrijeme čisto trajanje koje nije zavisno od onoga “prije” i onoga “poslije”, već ova dva momenta ne uzrokuju promjenu vremena kao takvog. Kako je

smatrao i Platon, ono “prije” i “poslije” inherentni su promjeni stvari, ali ne izazivaju prekid trajanja (Vidi: Es-Sadiki, 2020:14–18).

Razi se ne slaže ni s peripatetičkim viđenjem biti vremena svedenog na ono “sada” koje u isto vrijeme razdvaja i spaja prošlost i budućnost, čineći vrijeme jednom cjelinom, te da je ono “sada” tačka što svojim kontinuiranim tokom proizvodi linearno vrijeme ili trajanje, već da je ono “sada” diskretna činjenica, nedjeljiva (jer kako dijeliti ono “sada”) okružena prazninom, kojoj prethodi vrijeme. Na taj se način vrijeme shvata diskontinuirano, kao slijed uzastopnih momenata (ili “sada”) koji imaju i izvanumsku, a ne samo umsku zbiljnost (Es-Sadiki, 2020:19).

Od mnogih argumenata o umskoj i izvanumskoj zbiljnosti vremena – da vrijeme ne zavisi od kretanja i da je supstrat događaja, da se intuitivno percipira – ovdje ćemo navesti nekoliko primjera. Pretpostavimo slijepu osobu u kući, usamljenu, koja ništa ne zna o zalasku i izlasku nebeskih sfera, sjedi u mračnoj sobi i odluči da se uopće ne pomjera, čak ni treptanjem niti disanjem. U takvoj situaciji ona je svjesna trajanja koje teče. Riječ je o nužnom znanju kojeg ne može biti nesvjesna. Čak bi mogla razlikovati vremensku distancu od ranog jutra do sredine jutra, i znati da je to polovina vremena od ranog jutra do podneva, iako nema nikakvu percepciju o kretanju Sunca i ostalih tijela prema kojima se ustvari računa vrijeme. Ovo znanje, prema argumentu, ne zasniva se na dokazu, već se intuitivno percipira (Er-Razi, 1995:139).

Da je vrijeme ontološka činjenica, nezavisna od mišljenja, pokazuje i drugi argument. Kada kažemo, naprimjer: “Postojanje oca je prije postojanja sina”, imamo u vidu ono “prije” i ono “poslije”. Logički slijedi da “prije” ukazuje na postojanje oca i nepostojanje sina. Ono “prije” odnosi se na činjenicu da to nije jednako postojanju oca, dakle to je nešto što je objektivno, a ne tek plod percepcije.

Iako “prije” i “poslije” zavise od subjekta – jer je riječ o primjeru koji ukazuje na red odnosa i relacije – to ne podrazumijeva da oni pripadaju subjektu, ocu i sinu. Dakle, da ovi nisu nosioci toga dvoga, možemo zamisliti oca i sina a da pritom ne budemo svjesni njihove temporalne povezanosti. Prema tome, “prije”, glasi argument, ne svodi se samo na postojanje i nepostojanje sina. Ne radi se o suštini onoga čemu “prije” pripada, nego o tome da i “prije” i “poslije” predstavljaju izraze nečega što traje, a to je vrijeme (Er-Razi, 1987:5/41). Ili, kada kažemo: “Sutra ćemo se sresti kada izađe Sunce” imamo dva događaja, jedan koji je poznat, a drugi koji nije poznat, tj. koordiniramo ono što je poznato s onim što je nepoznato: događaj i “izlazak Sunca”. Ovaj primjer pokazuje da je vrijeme “posuda” (*zarf*) i moment susreta i izlaska Sunca, pokazuje istovremenost događaja te predstavlja nešto stvarno, a ne tek zamišljeno (Er-Razi, 1987:5/47).

Vrijeme je, po argumentu Razija, supstrat, a ne atribut koji se kretanju dodaje izvana, niti je atribut same stvari, već je *samo trajanje kretanja i stvari* (Er-Razi, 1995:142). Dakle, ono “prije” i ono “poslije”, pa i sadašnji trenutak, predstavljaju samo izvanjske obzire vremena, a ne i samo vrijeme ili trajanje. Sadašnji trenutak, protivno argumentu peripatetičara, jeste supstrat u kojem stvari postoje i koje percipiramo svojim osjetilima (Es-Sadiki 2020:19). Kad sadašnji trenutak ne bi postojao, onda ne bi postojali ni prošlost ni budućnost i, sljedstveno tome, ništa ne bi postojalo. Njegovo percipiranje neposredno uključuje i njegovo objektivno postojanje. Ako prošlost i budućnost ne postoje, a postoji samo ono “sada”, kako onda ovo “sada” može biti tačka poveznica, suprotno argumentu peripatetičara, nečega što ne postoji. Ostane li se pri ovoj tvrdnji, onda bi se vrijeme percipiralo kao niz prelazaka bez osnove. Prošlost je, prema argumentu Razija, ono što je “sada” prisutno. Ne bude li ovo “sada” prisutno u prošlosti, pa i u budućnosti, onda njih nema. Slijedi

da sadašnji trenutak nije dio vremena, odnosno ono "sada" ima stvarnu egzistenciju; u suprotnom ne bi postojao ni u prošlosti ni u budućnosti. Međutim, ta stvarna dimenzija nije unutarnji aspekt vremena, već spoljašnji (Es-Sadiki, 2020:19).

Ovo je nejednako Ibn Sininom viđenju da ono "sada" spaja prošlost i budućnost i da ih u isto vrijeme razdvaja, te da je potencijalne, a ne stvarne prirode, podrazumijevajući da je "sada" cjelina vremena, a ne uzastopnih nedjeljivih momenata. Izlazak i zalazak Sunca, prema Ibn Sini, jeste nešto što se kontinuirano događa, a podjela je nešto što se dodaje izvana kao rezultat mjerenja. Razijev argument protiv linearnog ili kontinuiranog vremena i trajanja sastoji se u sljedećem: prethodnost i naknadnost (*kablije i ba'dije*) predstavljaju realne, a ne zamišljene činjenice, i sadašnjost nije ono što jedinstveno postoji, već je to jedna cjelina koju percipiramo. Prihvatimo li ovo viđenje, onda se, bez sumnje, zapada u očigledan paradoks, a to je: "Kako vrijeme može biti kontinuirano u obliku linearnog, tekućeg sadašnjeg trenutka, a u isto vrijeme jedino sadašnji trenutak postoji, dok prošlost i budućnost ne postoje? Da bi riješio ovaj problem, Razi uvodi koncept *jedinstvene supstance*: sadašnji trenutak je stvaran, a njegov se tok odvija kroz odvojene trenutke, svaki okružen ničim (prazninom), što rezultira stvarnim diskontinuitetom u strukturi vremena. Sadašnji trenutak je temelj našeg percipiranja vremena, nedjeljiv i jedinstven, a ne tek konstrukcija uma (Es-Sadiki, 2020:22).

Dakle, trajanje nije ista stvarnost koja ostaje kroz više trenutaka (prošlost i budućnost) i koja se objedinjuje onim "sada", kako su smatrali peripatetički filozofi. Prema Razijevom argumentu, vrijeme ne može biti nepretrgnuto trajanje, već ono što je stvarno jeste sadašnji trenutak, jer, prema Razijevom argumentu, ako prošlost ne postoji, a i budućnost ne postoji, kako onda mogu dokazati nepretrgnuto trajanje vremena, odnosno onog "sada" u prošlosti i ti

onog "sada" u budućnosti? Otuda, kategorije prošlosti i budućnosti, između kojih posreduje ono "sada", nisu ništa drugo osim momenti, a ne konstitutivna svojstva vremena, tako da kontinuitet ne podrazumijeva realno jedinstvo. Ono što se percipira kao stvarni moment jeste Božiji čin stvaranja tog momenta. Kategorije prošlost, sadašnjost i budućnost, argumentira Razi, jesu momenti kojima prethodi vrijeme, odnosno oni su odrazi vremena ili trajanja koje je u *svojoj biti trajanje tih momenata* ili *trajanje uzastopnih stanja* (Es-Sadiki, 2020:22).

Postojano re-stvaranje momenata, odnosno svojstva supstancije (atributa), prema Razijevom argumentu, zapravo jeste samo kretanje stvari, jer kretanje ne pretpostavlja momente ili pretrgnuto vrijeme tako da oni nijednog momenta nisu isti već različiti. Među brojnim argumentima koje Razi iznosi, nalazi se i sljedeći: "Ako je kretanje jedna postojeća stvar, onda postoji ili u jednom momentu ili u više momenata. Ako postoji u jednom momentu, onda nije kretanje. Ako postoji u više momenata, onda je sastavljeno, a ono što je sastavljeno ne može biti jedna cjelina." Kretanje, definira Razi, "jeste prelazak stvari iz jednog prostora u drugi" (Er-Razi, 1995:2/41). Činjenica da je jedna stvar bila u jednom, a onda u drugom prostoru, uključuje određenu vremensku distancu, kojoj je imanentno ono "prije" ili "poslije", tako da ne podrazumijeva nešto što se tek spolja priključuje u nekom drugom momentu. Slijed podrazumijeva da se događaji zbivaju u različitim momentima, ali unutar jednog vremena koje im prethodi. "U oba slučaja, kao što će kasnije istaknuti Emanuel Kant, radi se o postojanju prethodnog vremena koje prethodi kretanju i okruženju stvari, tako da ih nije moguće spoznati izvan vremena, ali je moguće misliti vrijeme neovisno o empirijskim pojavama" (Es-Sadiki, 2020:12).

Razijev stav se razlikuje od Kantovog po tome što vrijeme, po njemu,

predstavlja izvanumsku zbilju, nešto što transcendirá mišljenje, a ne samo nešto što je u sferi percepcije mislećeg subjekta. Dakle, princip "prije" i "poslije" u kretanju proizlazi iz prethodnosti i naknadnosti u vremenu, a ne obrnuto. Otuda je jasno da "se suština kretanja spoznaje tek nakon spoznaje trajanja i vremena, dok spoznaja trajanja i vremena ne zahtijeva spoznaju kretanja".¹

Cilj Razijeve rasprave o vremenu jeste dokazati objektivno postojanje vremena, a ne dosegnuti samu njegovu bit, jer ju je nemoguće dosegnuti. U konačnici, Razi se priklanja Platonovom stavu da je vrijeme "samopostojeća duhovna supstanca", čiju bit ustvari ne možemo dosegnuti.

Dakle, pojam vremena je usko povezan s pojmom kretanja, kojem Razi posvećuje značajnu pažnju, iznoseći argumente kojima redefinira stavove Ibn Sine i prethodnih teologa. Na Ibn Sininu tvrdnju da je kretanje realna činjenica, Razi se nedvosmisleno suprotstavlja: "Pokaži mi gdje ta stvar postoji – ja percipiram samo uzastopnost stanja." Postojana promjena atributa supstancije zapravo je niz uzastopnih nastajanja i nestajanja položaja supstancije (tijela) u različitim momentima. Otuda kretanje, prema Razijevom argumentu, nema izvanumsku zbiljnost, već je riječ o umskoj percepciji kao rezultat percipiranja uzastopnih smjenjivanja stanja.

Kao individualna supstancija, vrijeme je rezultat Božijeg kreativnog čina kao i sve individualne stvari u svijetu od kojih su sačinjena bića. Da bi podržao čin stvaranja svijeta, Razi nastoji dokazati, snagom epistemoloških premisa o kretanju i mirovanju, stvaranje svijeta u vremenu. Kao što nema kontinuiranog vremena, tako nema ni kontinuiranog kretanja niti mirovanja u vječnosti, prema argumentu Razija.

¹ O ovom problemu Razi razložno raspravlja u: Er-Razi, F. (1987), *El-Metalib el-'alije*, sv. 5–6, Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, str. 50–70.

Rezime njegovih premisa: Ako je fizičko tijelo vječno po svojoj prirodi, ono ne može biti u stanju kretanja i mirovanja; dakle, mora biti u jednom od ta dva stanja – treće mogućnosti nema. Tijelo se može nalaziti na jednom mjestu i riječ je o mirovanju tijela, a može se nalaziti i na više mjesta, što je kretanje. Zato kažemo da je tijelo ovdje ili ondje. Razi, snagom logičkog zaključka, tvrdi da je nemoguće da kretanje traje vječno, odnosno da se spoje kretanje i vječnost. To proizlazi iz same suštine vječnosti i kretanja (Razi, 2009:20). Vječnost je ono čemu ništa ne prethodi, dok je kretanje ono čemu ipak nešto prethodi.

Zaključak je jasan: spoje li se vječnost i tijelo, zapada se u proturječje, jer bi to tijelo istovremeno i prethodilo nečemu i ne bi prethodilo ničemu, što je apsurd. Primjer rotacije nebeske sfere dodatno pojašnjava argument: svakoj rotaciji prethodi druga, slična rotacija, i tako unedogled. To bi značilo da svakoj rotaciji prethodi njezino nepostojanje, pa bi to nepostojanje bilo vječno, što vodi do beskonačnog niza nepostojanja. Međutim, posljedica ove premise je još radikalnija: ako su prethodne rotacije vječne, tada je pojava sadašnjosti nemoguća. Kako povezati sadašnjost i vječnost? Nikako! Da bi se došlo do stanja sadašnjosti, beskonačni niz bi morao doći svome kraju, jer sadašnjost se očigledno dogodila i ovo nije nešto što je nemoguće. Isti argument vrijedi i za mirovanje. Kada bi fizičko tijelo bilo u stanju mirovanja od vječnosti, ono bi u tom stanju ostalo oduvijek i nikada ne bi prešlo u kretanje. Međutim, ono je prestalo jer postoje tijela u stanju kretanja. To znači da je kretanje nastupilo, odnosno svijet je nastao, nakon što je prestalo mirovanje. Da nije bilo tako, mirovanje bi trajalo vječno, a svijet je već tu, nastao je, takav je kakav jeste, a ne drugačiji. Dakle, on bi mogao biti drugačiji, a nije, što govori o principu izvan njega.

Umjesto da govori o mjestu na kojem se nalaze tijela, kako su naučavali Aristotel i Ibn Sina, Razi govori

o prostoru. On ne smatra dostatnim viđenje prema kojem je mjesto površina u koju se smješta tijelo ili koja ga okružuje, odnosno unutarnja granica tijela; koja obuhvata drugo tijelo, kako su tvrdili Aristotel i peripatetički filozofi.

Prostor je, tvrdi Razi, samopostojeća ekstenzija, s nezavisnim bivstvovanjem u odnosu na tijelo, bilo da je ispunjen ili nije ispunjen njime. Iako se u svojim ranim djelima naslanjao na Ibn Sininu koncepciju, u kasnijim raspravama zauzima drugačije viđenje teorije u kojoj praznina ima značajno mjesto u atomističkom viđenju stvarnosti. Jer, ne bude li se uzela u obzir praznina, onda je nemoguće objasniti koncept stvaranja svijeta. I praznina, poput mjesta, jednako može biti ispunjena i ispražnjena. Razi iznosi veliki broj dokaza da je mjesto samopostojeća ekstenzija. Njegova namjera je da odbaci peripatetičko viđenje da je mjesto (prostor) unutarnja granica tijela koje obuhvata drugo tijelo.

Da je prostor ontološka činjenica, a ne samo percepcija uma, kako su tvrdile klasične eš'arije, te da je različit od tijela koje ga zauzima i od kretanja, Razi potkrepljuje s nekoliko primjera. Protežnost (prostor), tvrdi Razi, podložna je dijeljenju na polovine, trećine itd., i zato je nemoguće dijeliti nešto što ne postoji. Ili, tijelo može zauzimati prostor, ispuniti ga i potom zauzeti drugi prostor, a ovo bi bilo nemoguće ako prostor ne posjeduje svoju egzistenciju.

Evo argumenta koji dokazuje da je prostor različit od tijela koje ga zauzima: "Vidimo da se ovdje, na ovom mjestu, nalazi jedno brdo. Pretpostavimo da se ono ukloni sa svog položaja i lokacije, onda će, nakon uklanjanja brda odavde, taj položaj i to mjesto ostati, kao što su i bili, bez uklanjanja ili dovođenja u nepostojanje. Ako na tom prostoru sagradimo kuću, svaki bi razuman presudio da se ta kuća nalazi na mjestu gdje se nalazilo brdo. To dokazuje da su prostor i položaj različiti od tijela koje se u njima nalazilo" (Er-Razi, 1987:1). Da je prostor

nejednak kretanju, Razi donosi sljedeći argument: nije dovoljno kazati da ono što miruje biva u kretanju (poput ptice koja lebdi u strujećem zraku), kako tvrde peripatetičari, već treba ukazati i na to da ono što se kreće zapravo miruje. Uzmimo, naprimjer, dragulj u torbi i prenesimo ga iz jednog grada u drugi. On stoji na istom mjestu i to mjesto je nezavisno od kretanja i vremena, jer je mirovanje dragulja intrinzično njemu samom.

Dakle, pojam mjesta razmatra se kroz prizmu njegovih sinonima: prostora (*feda'*), ekstenzije (*bu'd*) i lokacije (*hajjiz*). To ukazuje na to da mjesto (prostor) nije puka akcidenzija tijela, već nešto određeno, na šta se može ukazati i što postoji nezavisno od tijela (Adamson, 2017:205–236).

Raziju veoma smeta tvrdnja da je mjesto unutarnja granica tijela, odnosno sadržeća površina. Uzmimo, naprimjer, protežnost unutar čaše i protežnost tijela koje se nalazi u čaši. Koliko god se činilo da nisu različite, Razi tvrdi da su one definitivno različite (Er-Razi, 1987:149–150). Površina i zapremnina nisu povezane, suprotno Aristotelovom argumentu, jer ako su one povezane, to dovodi do neželjenih posljedica. Evo Razijevog protuargumenta o mjestu kao protežeće, a ne obuhvatajuće površine: "...masa voska može povećati svoju površinu, a da pritom ostane iste zapremine, kada se promijeni iz kugle u kocku. Površina se čak može povećati dok se zapremina smanjuje, naprimjer ako se sa svake strane kocke izdubi plitka rupa. Nasuprot tome, "platonsko" mjesto koje nešto zauzima ponaša se onako kako bismo očekivali: njegova veličina varira proporcionalno veličini onoga što je smješteno, jer je zapremina prostora jednaka zapremini onoga što taj prostor zauzima" (Er-Razi, 1987:149–150). Razi govori o preklapanju dvije protežnosti – one tijela i one prostora, ali te protežnosti nisu identične. On donosi više argumenata o identitetu te dvije protežnosti i pored toga što se one preklapaju.

Razi argumentira da je svijet okružen prostorom ili prazninom

za razliku od Aristotela, koji je tvrdio da se svijet ne nalazi u prostoru i da nije ničim okružen. Evo jednog od njegovih argumenata: “Ako zamislimo, naprimjer, da se osa kosmosa beskonačno produžava, dio linije koji se proteže od sjevernog pola očigledno će se razlikovati od dijela koji se proteže od južnog pola; tj. oni se nalaze na različitim mjestima. A ako zamislimo čovjeka koji stoji na površini najudaljenije sfere, on će i dalje moći razlikovati ono što je ispred njega od onoga što je iza njega” (Er-Razi, 1987:149–150).

Kako rasprava ne bi ostala na gnozeološkoj razini promatranja spomenutih kategorija, rasprava zbog same rasprave, Razi premješta problem na teren fizičkog svijeta, razmatrajući fizička tijela i način na koji ih treba definirati. Riječ je o ontologiji koja će zadržati konzistentnost eš'arijske tradicije u postklasičnom kelamu.

U metafizičkim viđenjima Razija, u kojima se začinje alternativna ontologija, koju će njegovi nasljednici i dalje razvijati, ogleda se njegova kritika Aristotelove hilomorfističke ontologije, čije su dvije temeljne kategorije materija i forma. Očituje se i njegova kritika eš'arijske tradicije prema kojoj se svijet svodi samo na supstanciju, akcidente i prazan prostor. Kritika hilomorfističke ontologije je u funkciji potkrepe čina stvaranja svijeta u vremenu, a razmatranje odnosa između supstancije i atributa, kako smo mogli primijetiti, pri čemu se služi filozofskim kategorijama, svjedoči o novoj struji u religijskoj filozofiji koja nastoji parirati peripatetičkoj.

Hilomorfistička ontologija, koja razmatra materiju i formu, od kojih su sačinjeni egzistenti ili tijela, nije kompatibilna s konceptom stvaranja. Prema tom viđenju, prva materija

(čista materija) postoji potencijalno, uporedo s Bogom, te prima formu od Boga i time se aktualizira. Forma je ono po čemu materija postaje biće, prelazeći iz mogućnosti u stvarnost, čime se uvodi princip kretanja. Međutim, takvo kretanje ne objašnjava koncept stvaranja karakterističan za religijsku filozofiju, jer podrazumijeva vječno supostojanje materije i Boga, a ne stvaranje iz ničega.

Mora se dokazati da su egzistenti ili tijela stvoreni, da imaju svoj početak i kraj, te da ih ne čine samo materija i forma. Time se, kako tvrdi Ešref Altaš, po prvi put u islamskoj filozofiji uvodi temeljna kritika učenja o odnosu materije i forme.² Tijela, zacielo, imaju i druge osobine. U tom kontekstu, Razi se usredsređuje na osobine ili akcidencije supstancije u objektivnoj stvarnosti, po kojima prepoznamo supstancije (tijela), te ističe i da svijet nije sačinjen samo od supstancije, akcidencija i praznog prostora. Vrh obrasca Dno obrasca

Materija i forma, kao dvije ontološki odijeljene realnosti koje su, prema hilomorfističkom učenju, nužne da bi sačinile neko tijelo, morale bi biti u jedinstvu. Međutim, to jedinstveno nije ono što neposredno percipiramo u objektivnoj stvarnosti. Kada posmatramo neko tijelo, zapazimo da ono zauzima prostor, da posjeduje volumen i mogućnost da nam se prikaže kao takvo.

Atributi su, argumentira Razi, inherentni supstanciji, a nužnost spajanja dvije realnosti, materije i forme, ne može se dokazati, odnosno ne može se locirati tačka poveznica ili razdjelnica između ovoga dvoga. Evo Razijevog argumenta: “Ono što percipiramo u stvarnosti tijela nije ni ‘materija’ ni ‘forma’, nego su to atributi koji nisu slučajni, već nužni za samu prirodu tijela. Ako bi tijelo bilo jednostavna kombinacija dvaju entiteta, morali bismo objasniti na koji su način ti entiteti povezani...” Atributi su, dakle, sastavni dio suštine supstance, a ne njeni slučajni aspekti. Uklonimo li attribute supstance, kako je zastupala klasična eš'arijska

konceptcija, onda je tijelo prazno, ne možemo ga definirati, jer ga ti atributi u spoljašnjoj stvarnosti čine onim što ono jeste. Forma je samo način na koji nam se atributi tijela čine vidljivim, da je forma, kao i drugi atributi, konstitutivna samom tijelu, ali ne i jedinstven njegov princip pored materije, po kojima se definira tijelo. Stoga, nema ontološkog rascjepa između forme i atributa koje ta forma očituje. Prema peripatetičkom viđenju, snagom senzibilne percepcije zamjećujemo tijelo sastavljeno od materije i forme, što predstavlja, prema Raziju, površni aspekt, i te dvije stvarnosti, različite jedna od druge, nisu sve ono što karakterizira tijelo. Prema njegovom naučavanju, treba dublje proniknuti u supstanciju i na taj način percipirati ovisnost odnosa akcidenata jednih od drugih, koji sačinjavaju jedno složeno, ali kontingentno tijelo. Ta ovisnost dijelova koji čine supstanciju odražavaju njeno jedinstvo koje se ne sagledava mišljenjem, već empirijskim postupkom, jer se radi o stvarnom a ne o zamišljenom jedinstvu. Konkretno, Razi razvija “atributivnu” analizu supstance i elementarnih tijela, koja se zasniva na empirijski utvrđenim svojstvima, za razliku od ontologije forme i materije aristotelovske filozofije (Bilal, 2020:110–118). To ontološko jedinstvo akcidencija, za razliku od drevnih filozofa koji su svijet svodili na jedan element (voda, zrak) ili na formu i materiju koje se razlikuju po Aristotelu, Razi sagledava u sastavnim dijelovima supstance.

Razi donosi nekoliko primjera kojima želi pokazati stvarno jedinstvo složene supstance, za razliku od pojmovnog jedinstva. Uzmimo, naprimjer, čovjeka i kamen, vojsku, selo i ljekovitu pastu (*ma'džum*). Imamo jednostavnu i složenu kompoziciju, odnosno suštinu. Prvi primjer pokazuje da je to jedinstvo zamišljeno, ali ne i stvarno, te da ne možemo polučiti jedinstvenu esenciju jer to ne postoji u izvanumskoj zbilji. Vojsku i selo čine sastavni dijelovi, vojnici i kuće, i to predstavlja stvarno

² Traktat o materiji i formi preveden je i popraćen bilješkama u: Altaš E. (2014). “Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayūlā wa al-Šūrah: A Study and Edition Princeps”. *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 1(1), 61–108.

jedinstvo složene supstance i zbog toga ovdje možemo sačiniti pojam suštine. Bez zavisnosti odnosa dijelova koji konstituira suštinu ili kompoziciju to ne možemo učiniti. Ovdje se pojam uzročnosti zamjenjuje pojmom ovisnosti. Ili, jasniji primjer o objektivnom i empirijskom jedinstvu: "Pasta, naprimjer, povezuje sastavine, njih deset, koje su, inače, nezavisne, ne putem supstancijalne forme, nego putem primijenjenih procesa, poput miješanja i kuhanja, koji proizvode pastu. Stoga, ujedinjujuća struktura, formalni dio tijela, konstituira samo jedan dio te složene cjeline, a nije sama cjelina. Razi odgovara prigovaraču koji poriče potrebu za zavisnošću između dijelova paste: "Ako se kaže: 'Zar nije slučaj da se ljekovita pasta sastoji od dijelova, od kojih je svaki nezavisan od drugog?' Mi kažemo: 'Nije tako. Naprotiv, skup tih dijelova je poput jednog dijela bića, koji je materijalni dio. A drugi dio, koji je forma paste (*sura ma'džunijja*) – princip učinaka koji se iz nje manifestiraju – zavisi od prvog dijela (tj. materijalnog dijela).'"

Na osnovu tih odvojenih dijelova mi stvaramo i pojam suštine. Za definiranje stvari, argumentira Razi, treba preći na atributivnu analizu, a ne samo na to šta jeste stvar ili tijelo po sebi, jer ne možemo spoznati suštinu stvari i donijeti esencijalnu definiciju, kako

pretpostavlja aristotelovski okvir. Tijela nisu sačinjena, kao što smo spomenuli, samo od materije i forme koje percipiramo, već i od atributa koji su inherentni tijelu ili supstanciji, a ne kao što su materija i forma, ontološki odvojene jedna od druge i povlače beskonačnu ulančanost pored Boga. Dok se prateća svojstva tijela svode na to da tijelo u stvarnosti ne može ne zauzimati prostor, biti bez volumena, biti izvan vremena ili zastrto našoj percepciji, proizlazi da njegova suština nije jednostavno konstrukcija uma. Razijeva refleksija o atributima koji su inherentni supstanci, pri čemu se ne prenebregava ovisnost jednih od drugih, koji sačinjavaju jednu cjelinu – koja nije vječna, jer atributi nisu vječni, a bez njih nje nema u izvanjskoj stvarnosti – svjedoči da je "ujedinjujuća struktura" formalni dio tijela, a za attribute drži da su materijalni dijelovi te strukture. Riječ je o empirijskom jedinstvu, a ne o čisto pojmovnom. Ili, na osnovu tih dijelova, percipiramo formu tijela. Na ovaj način, Razi želi pokazati da struktura tijela od kojih je sačinjen svijet predstavlja djelo Boga od Koga zavise tijela. Svijet, kao skup kontingentnih bića, reflektira umješnost sređivanja stvari koje počivaju na Božijoj volji i znanju kao principima stvaranja svijeta. Stoga Ibn Sinina formulacija "mogući bitak", koju Razi nije mogao izbjeći,

sagledava kategorijom ovisnosti svijeta o Bogu, jer ništa u svijetu, kao i čovjek, ne ovisi o sebi samom.

Zaključak

Doprinos Fahrudina Razija epistemologiji i filozofiji prirode zaista je značajan. S njegovim epistemološkim i prirodno-znanstvenim analizama teologija u islamu zauzima zaista drugačiji smjer od peripatetičkog. On jasno ocrtava razliku između epistemološkog i metafizičkog pristupa stvarima. Hilomorfistička ontologija ne rješava probleme stvaranja svijeta, promišljajući odnos materije i forme, jer to nužno dovodi do beskonačnosti. Ta beskonačna ulančanost (uzroka i posljedica), gdje vlada nužnost, a ne Božija volja, isključuje Božiji čin stvaranja, koji je direktan, a ne posredovan. Stvaranje nije samo rezultat Božijeg znanja, već i Božije volje. Koncept stvaranja može se objasniti samo konceptom diskontinuiteta koji implicira početak i kraj stvari u svijetu i, analogno tome, i samog svijeta. Rascjep među stvarima koje ipak čine jedno jedinstvo, pokazuje da je ovaj svijet napuhan egzistentima ili supstancijama i njihovim atributima koji odražavaju to jedinstvo koje je rezultat Božijeg stvariteljskog čina i njegove prisutnosti. Jer, postavlja se pitanje odakle dolazi to jedinstvo? Odgovor na ovo pitanje nalazi se u metafizičkim analizama biti i bitka koje ostavljamo za drugu priliku.

Literatura

- Adamson, Peter (2018). "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Void", in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Abdelkader Al Ghouz (ed.), Bonn.
- Benewich, Fedor, "Essence and Existence in Arabic and Islamic philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupno na: <http://plato.stanford.edu>
- Dhanani, Alnoor, (2015). "The Impact of Ibn Sīnā's Critique of Atomism on Subsequent Kalām Discussions of Atomism", *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(1).
- Er-Razi, Fahrudin (1986). *El-Erbe'iin fu usul ed-din*. 2 sv., Kairo.
- Er-Razi, Fahrudin (1987). *El-Metalibu el-alija mine l-ilmi el-ilabi*. Bejrut.
- Er-Razi, Fahrudin (1996). *El-Mebahisu el-mašrikijja fi ilm el-ilabijjat ve et-Tabi'ijjat*. Teheran.
- Er-Razi, Fahrudin (1978). *Muhassal el-efkar el-mutekaddimiin ve el-muteehhiriin min el-'ulemai ve el-abiriin*. Kairo.
- Er-Razi, Fahrudin (1991). *Muhassal el-efkar el-mutekaddimiin ve el-muteehhiriin*, Kairo.
- Er-Razi, Fahrudin (2015). *Nihajet el-'uqul fi dirayat el-ušul*. Beirut.
- Er-Razi, Fahrudin (1995). *Šerh 'ujunu el-hikmah*. Teheran.
- Rahman, Fazlu (1988). "Islamisation of Knowledge: A respons", *American Journal of Islamic Social Science*, V (1).
- Rahman, Fazlu (2001). *Filozofija Mulla Sadraa Širazija*. Sarajevo.

- Tusi, Nasrudin (19859. *Talhisu el-Mu-bassal el-Ma'ruf bi en-Nakd el-Muhas-sal*, Beirut.
- Ez-Zurkan, Muhamed Salih (1993), *Fahr-ruddin Er-Razi ve arauhu el-kelamijja ve el-felsefijja*, Beirut.
- Altaş, Eşref (2014). "Fakhr al-Din al-Rāzī's Epistle on Al-Hayūlā wa al-Şūrah: A Study and Editio Princeps", *Nazariyat* 1 (2014).
- Es-Sadiki, Muhamed (2020). "Nakdu tesavvur el-mutekellimiin ve el-me-şaijiin li ez-zaman 'inde Fahrud-din er-Razi", *Tabajjuun*, issue 8/32, 2020. Dostupno na: <https://dohainstitute.org>
- Bilal, Ibrahim (2020). "Beyond Atoms and Accidents (Fahr al-Din al-Razi and the New Ontology of Postcassical Kalam)". *Oriens* 48 (2020).
- Leaman, Oliver (1984). *An Introduction to Clasical Islamic philosophy*. Liverpool.
- Er-Razi, Fahrud-din (1381). *Manṭik el-Mulabḥaṣ*. Teheran.
- Er-Razi, Fahrud-din (1415 H.). *Šerhu ujunu el-hikmah*. Teheran.

الملخص

لمحات من نظرية المعرفة وفلسفة الطبيعة عند فخر الدين الرازي

حسن جيلو

يسلط هذا البحث الضوء على بعض المسائل المعرفية والعلمية الطبيعية في آراء فخر الدين الرازي العقدية والفلسفية، مما يدل على أن علم الكلام يمكن بالفعل أن يمثل مجالاً خصباً للتعلم في أكثر المسائل الفلسفية صعوبة. إن فكر الرازي العقدي لا يتجاوز أي مشكلة فلسفية من التراث الفكري السابق، فنهجه العقلاني، الذي يهدف إلى إلقاء الضوء على العقائد الدينية المتعلقة بالله والخلق والكون والعلاقة فيما بينهم، يعيد في الوقت نفسه بناء وتمحيص الآراء العقدية والفلسفية التي كانت سائدة في عصره، لذا، فإن الحجج العقلانية حول الجوهر والعرض، والمكان والزمان، والفراغ والحركة، والتي عُرضت بإيجاز في هذا البحث، توضح معالم الفترة التي نما فيها علم الكلام ليصبح فرعاً فلسفياً متوافقاً مع الأهداف العقدية.

الكلمات المفتاحية: المنطق، نظرية المعرفة، الخلق، الجوهر، العرض.

Abstract

SOME OBSERVATIONS ON FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ'S EPISTEMOLOGY AND PHILOSOPHY OF NATURE

Hasan Džilo

The aim of this paper is to shed light on selected epistemological and natural-scientific issues within the theological-philosophical corpus of Fakhr al-Din al-Razi, which demonstrates that *kalām* (Islamic theology) can indeed represent a fertile ground for further exploration of the most difficult philosophical questions. Al-Razi's theological thought does not overlook any of the major philosophical issues of the intellectual tradition preceding him. His rational approach, whose goal is to illuminate religious doctrines concerning God, creation, and the world, as well as their interrelationship, simultaneously reconstructs and critically examines the dominant theological and philosophical views of his time. Therefore, the rational arguments concerning substance and accident, space and time, emptiness and motion - briefly presented in this paper - outline a period in which *kalām* evolves into a philosophically engaged discipline, while still remaining aligned with theological objectives.

Keywords: logic, epistemology, creation, substance, accident.

EL-MUDŽĀDELE: BOŽIJE SVEZNANJE

Almir FATIĆ

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu

almir.fatic@fin.unsa.ba

SAŽETAK: Autor u radu donosi tefsir (tumačenje) sure El-Mudžādele (Rasprava), 68. kur'anske sure, koja ima dvadeset dva ajeta, metodom ajet po ajet. Naziv je dobila po riječi *tudžādiluke* iz prvog ajeta sure, a koji govori o jednoj ženi koja je molila poslanika Muhammeda, a.s., i pozvala ga da joj predloži izlaz iz teške životne situacije u koju je stavio njezin muž. Naziva se i El-Mudžādile u značenju *Žena koja se raspravljala*, kao i *Kad semi'a*, što su početne riječi prvog ajeta. Objavljena je u Medini. Mevdūdi, na osnovu sadržaja sure, smatra da se sa sigurnošću može kazati da je objavljena nakon Bitke na Hendeku, 5. godine po Hidžri. Glavna tema sure jeste Božije sveznanje, izraženo ili iskazano na više načina u ovoj suri.

Gljučne riječi: *El-Mudžādele*, 58. sura, tefsir, Božije sveznanje, *zihār-brak*

Uvod

El-Mudžādele (المجادلة *Rasprava*) je 58. kur'anska sura, koja ima 22 ajeta. Naziv je dobila po riječi *tudžādiluke* (تُجَادِلُكَ) iz prvog ajeta sure, a koji govori o jednoj ženi koja je molila poslanika Muhammeda, a.s., i pozvala ga da joj predloži izlaz iz teške životne situacije u koju ju je stavio njezin muž (više o ovome u odjeljku o povodima Objave ove sure). Naziva se i El-Mudžādile u značenju *Žena koja se raspravljala*, kao i *Kad semi'a* (كَذَسَمِعَ), što su početne riječi prvog ajeta ove sure (Ḥalil, 2017:224). Sura El-Mudžādele objavljena je u Medini, a "datum objave može se smjestiti na početak pete ili, možda, potkraj četvrte godine po Hidžri" (Asad, 2004: 853; Ibn 'Atiyya, 2002:5/272). Mevdūdi, na osnovu sadržaja sure, smatra da se sa sigurnošću može kazati da je

objavljena nakon Bitke na Hendeku (ševval 5. godine po Hidžri).¹

Glavna tema sure jeste Božije sveznanje, izraženo ili iskazano na više načina u ovoj suri, kao što pokazuju sljedeći primjeri:

وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمْ

A Allah čuje razgovor vaš međusobni (1);

أَحْصَاءُ اللَّهِ وَنَسُوهُ

Allah je o tome račun sveo, a oni su to zaboravili (6);

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

Zar ne vidiš da Allah zna što je na nebesima i što je na Zemlji? (7);

إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Zaista Allah sve dobro zna (7);

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

A Allah je o onome što vi radite dobro obaviješten (11);

وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

A Allah je dobro obaviješten o onome što vi radite (13).

Ova sura karakteristična je i jedinstvena po tome što se u njoj u svakom ajetu spominje vlastito Božije ime Allah. Porodična, posebno bračna i društvena pitanja, dovode se u vezu s vjerovanjem (imanom), i ona se ne mogu i ne smiju posmatrati odvojeno. Navedena glavna tema izlaže se kroz sljedeće tematske cjeline:

1. objašnjenje propisa *zihār* braka u islamu (1–6);
2. naredba o tajnim došaptavanjima i savjetovanjima o dobru, a zabrana tajnih došaptavanja i savjetovanja o zlu (7–10);
3. o načinima društvenog ponašanja (11–13);
4. o lojalnosti Svevišnjem Allahu, Njegovom Poslaniku i vjernicima, te odricanju od Božijih neprijatelja iako

¹ Maududi, *Tafhim al-Qur'an*, <http://www.englishsirsir.com/Quran/58/index.html> (pristupljeno 10.04.2025.).

moгу biti najbliži rod (14–22) (As-Šābūnī, 1981:3/333; Ĥalīl, 2017:225).

I u ovoj suri ukazuje se na opasnost licemjerja, kao što je to slučaj i sa surama: El-Džumu'a, Et-Tegābun, Et-Tahrim, Er-Talāk i El-Hašr, koje čine većinu sadržaja 28. džuzu.

Povodi Objave

Prvi ajeti sure El-Mudžādele, koji govore i donose propise o *zihāru*, imaju i svoju povod objavljivanja. Hazreti Aiša kaže: "Slavljen neka je Onaj Koji sve čuje. Slušala sam svoju tetku Bint Sa'lebe kako se žali Allahovu Poslaniku, a.s., na svog muža, mada nisam uspjela sve čuti. Čula sam da je rekla: 'Uzeo je moju mladost i ja sam mu djecu radala, a onda mi je, kad sam ostarila i prestala radati, okrenuo leđa. Allahu, tebi se žalim'. Nije prošlo mnogo vremena kad se spusti Džibril s ovim ajetom:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا
وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ

Čuo je Allah riječi one koja se s tobom raspravljala o mužu svome.

Od Enesa b. Mālika prenosi se da je rekao: "Evs ibn es-Sāmit okrenuo je leđa svojoj ženi Havli bint Sa'lebe, pa se ona zbog toga požalila Allahovu Poslaniku, a.s.: 'Okrenuo mi je leđa nakon što sam ostarjela i nakon što su mi kosti oronule'. Tim je povodom Allah, dž.š., objavio ajet koji govori o onima koji svojim ženama kažu da im više nisu dopuštene, kao što im nisu dopuštene majke njihove. Poslanik, a.s., Evsu je poslije toga rekao da oslobodi roba. Evs mu je

uzvratio da to nije u stanju učiniti, jer ga nema, pa mu Poslanik, a.s., reče: 'Onda posti dva mjeseca uzastopno'. 'Ako jedan dan ne jedem, obnevidim', odgovori mu Evs. 'Onda nahrani šezdeset siromaha', nastavi Poslanik, a.s., a Evs mu uzvрати: 'Nemam, Allahov Poslaniče, osim ako me ti ne pomogneš'. Allahov ga je Poslanik, a.s., pomogao s petnaest oka da bi mu Allah, dž.š., a Allah je milostiv, sabrao onoliko koliko mu je potrebno za isкуп. Smatrali su da i Evs ima toliko, što je bilo dovoljno da se nahrani šezdeset siromaha."

Od Abdullāha b. Selāma prenosi se da je rekao: "Havla bint Sa'lebe, koja je bila udata za Evsa ibn es-Sāmita, brata Ubāda ibn es-Sāmita, pričala mi je da joj je jednoga dana došao muž i žalio se na nešto što mu je smetalo kod nje. Ona mu je odgovorila pa se on naljutio i rekao: 'Zabranjena si mi kao što mi je zabranjena majka'. Poslije toga izađe među ljude, a kasnije, kada se vrati, počeo je zavoditi, ali mu ona ne dozvoli da joj pride. Poguraše se i ona ga, s obzirom na to da je bio nejak, savlada i još mu reče: 'Ne, tako mu Onoga u čijoj je vlasti Havlin život, nećeš doprijeti do mene dok nam Allah ne presudi'. Poslije toga ona ode do Poslanika, a.s., i požali mu se, a on joj reče: 'To ti je muž, boj se Allaha i lijepo s njim postupaj i reci mu da oslobodi roba'. Ona na to reče: 'Allahov Poslaniče, on ne može osloboditi roba jer ga nema'. 'Onda mu naredi da posti dva mjeseca uzastopno', reče Poslanik, a.s. Ona mu opet odgovori: 'Allahov Poslaniče, on je oronuo starac i ne može postiti'. 'Onda neka nahrani šezdeset siromaha', ponovo će Allahov Poslanik, a.s. Ona na to odgovori: 'Allahov Poslaniče, on ih nema čime

i slušao. Neko mu tada reče: "Dugo stojiš zbog ove starice!" Odgovorio je: "Tako mi Allaha, da me zadržala cijeli dan, ne bih se pomakao osim zbog obaveznog namaza. Zna li vi ko je ova starica? To je Havla bint Sa'lebe, čije je riječi Allah čuo iznad sedam nebesa. Zar da Gospodar svjetova čuje njene riječi, a da ih ne čuje Omer?!" (Ĥalīl, 2017:226)

nahriniti'. 'Pomoći ćemo mu s trideset sa'a hurmi', reče Allahov Poslanik, a.s. 'I ja ću mu pomoći s trideset', dodade njegova žena. Poslanik, a.s., na to joj reče: 'Lijepo si postupila. Prenesi mu neka sve to podijeli'" (As-Suyūṭī, s.a.: 189; En-Nejsaburi, 2011:374–375; Al-Qurṭubī, 1996:17/258–261). I još nekoliko drugih ajeta sure El-Mudžādele imaju svoje povode objavljivanja (v. As-Suyūṭī, s.a.: 189–191; En-Nejsaburi, 2011:376–380; Ramić, 2019:291–294).

Tefsir sure El-Mudžādele

1. Kad semi'allāhu kavlel-letī tudžādiluke fī zevdžihā ve tešteki ilellāhi vallāhu jesme'u tehāvurekumā. Innellāhe semi'un besir

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا
وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ
اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

Čuo je Allah riječi one koja se s tobom raspravljala o mužu svome i jadala se Allahu, a Allah čuje razgovor vaš međusobni. Zaista je Allah Svečujući i Svevideći – Riječ zevdž (زَوْج) može označavati supruga ili muža, odnosno suprugu ili ženu; ovdje se odnosi na supruga ili muža, a na drugim mjestima u Kur'anu navodi se sintagma ezvādž muttabhere (أزواج مطهر), što se odnosi na žene; šekā – شكā – žaliti se, jadati se; išteka – تَشْتَكِي (ovdje u formi tešteki – تَشْتَكِي) – mnogo se žaliti, jadati; tehāvur – تَحَاوُر razgovor, raspravljanje, diskusija – od hivār (حوار) – dijalog, komunikacija, raspravljanje, odnosno havr حور – povratak, vraćanje, s tim što tehāvur ukazuje na intenzivan dijalog, međusobni razgovor (Usp. Ar-Rāzī, 1981:29/478; Muftić, 2017:392, 869–870). Navedeni povodi Objave objašnjavaju detaljnije slučaj o kome je ovdje riječ. I ovo je bilo nešto što je Havli bint Sa'lebe donijelo počasno mjesto i poštovanje među ashabima.²

² Jedanput je halifa hazreti Omer u pratnji drugih ljudi naišao pored Havle, pa ga je ona zaustavila, dugo zadržala i posavjetovala: "Omere, znam kad su te zvali Umejir (Omerica), onda su te počeli zvati Omer, pa onda Zapovjednik vjernika. Boj se Allaha, Omere! Onaj ko je uvjeren u smrt, plaši se prolaznosti, a onaj ko je uvjeren u polaganje računa, boji se kazne!" Omer je stajao

2. El-Lezine juzāhirūne minkum min nisā'ihim mā hunne ummehūtihim in ummehātuhum illel-lā'i velednehum ve innehum le jekūlūne munkerē minel-kavli vezūrā. Ve innellāhe le 'afuvvun gafūr

(الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ)

Oni među vama koji ženama svojim reknu da im nisu više dopuštene kao što im nisu dopuštene majke njihove – a one nisu majke njihove, majke njihove su samo one koje su ih rodile – oni, zaista, govore ružne riječi i neistinu, a zaista Allah briše grijehe i mnogo prašta – Zihār ظاهر (derivirano od zahr – ظهر leđa) je situacija kada muž kaže svojoj ženi: “Ti si meni kao leđa (zahr) moje majke!” Otuda glagol zāhere ظاهر (ovdje: juzāhirūne يُظَاهِرُونَ) razvesti se, pustiti ženu rekavši joj: “Ti si meni kao leđa (zahr) moje majke!” Pravo značenje ovih riječi je: “Imati intimni odnos s tobom bilo bi kao imati intimni odnos s mojom majkom.” U predislamskom dobu ove riječi su bile uzrok razvoda braka. Ali, zapravo, ove riječi nemaju nikakvog smisla. Naime, čovjek može reći što želi svojoj ženi, ali to ništa ne mijenja. Različita imena ne mijenjaju temeljni odnos muž–žena. Jedna izjava ne čini čovjekovu ženu majkom (umm أم mn. ummehāt أُمَّهَات). Ova tema je veoma važna, jer su joj posvećena četiri ajeta na početku sure. Svevišnji ovim riječima odgovara na ovu situaciju te izvještava da žena nikada ne može biti kao majka, jer je prava majka samo ona koja je rodila dotičnu osobu. Riječi zihāra su ružne (munker – مُنْكَر što je nepoznato) i neistinite (zūr – زُور lažne) jer supruga nikada ne može biti kao majka (u pogledu majčinstva). Upotreba pojma munker ovdje sugerira da je izgovaranje zihāra nešto strano, nepristojno, tj. ružno, apsurdno, nevaljalo. Zūr – زُور je lažna optužba s namjerom da se drugome nanese šteta, ili: lažno svjedočenje na sudu.

Svevišnji je ovom osudom ukinuo ovaj običaj predislamskog neznanja po kojem je raskinut bračni ugovor između muža koji je izgovorio riječi zihāra i njegove žene (Al-Māwardī, 2012: 5/488; Ibn 'Atīyya, 2001: 5/273; Ar-Rāzi, 1981:29/482; Al-Qurtubī, 1996:17/261–267). Islamsko pravo u pogledu zihāra usvojilo je tri principa: 1. da se bračni ugovor ne poništava zihārom, žena je i dalje supruga svoga muža; 2. žena postaje samo privremeno zabranjena muškarcu zihārom; 3. za to vrijeme muž ne može prići ženi dok sam ne ukloni tu zabranu isкупiteljskim činom (dolje propisanim).³ Završetak ajeta: Ve innellāhe le 'afuvvun gafūr (وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ) – Zaista Allah briše grijehe i mnogo prašta ukazuje na to da je u pitanju nešto veliko, da se ne smije ponoviti, odnosno da se mora učiniti istigfār (tražiti oprost za taj grijeh). Dakle, izgovaranje zihāra je težak grijeh i zabranjeno djelo, čije kršenje zasluhuje da bude kažnjeno, ali Svevišnji iz Svoje beskrajne milosti propisuje najblažu kaznu – traženje oprost a i isкупiteljski čin na načine navedene u sljedećim ajetima.

3. Vellezine juzāhirūne min nisā'ihim summe je'ūdūne limā kālū fe tahriru rekabetin min kabli en jetemāssā. Zālikum tu'azūne bihi vallāhu bimā ta'melūne habir

(وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا دَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)

Oni koji ženama svojim reknu da im nisu dopuštene, kao što im nisu dopuštene majke njihove, a onda odustanu od onoga što su rekli, dužni su jednog roba osloboditi prije nego što jedno drugo dodirne. To vam se savjetuje, a Allah je o onome što vi radite obaviješten – Riječi summe je'ūdūne limā kālū (ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا) mogu značiti: 1. a onda ponove ono što su rekli, tj. riječi zihāra; 2. a onda

odustanu od onoga što su rekli. Većina komentatora i pravnikā zagovara drugi stav (At-Tabarī, 2007:10/7930–7931; Al-Bağawī, 1989:8/51; Ibn 'Atīyya, 2001:5/274; Ibn al-Ğawzī, 2009:7/164–165). Svevišnji je kao otkup (keffāret) za zihār propisao tri mjere i to po određenom redosljedu, pa se ne prelazi na drugu mjeru sve dok se ne utvrdi nemogućnost ispunjavanja prve, niti na treću dok se ne utvrdi nemogućnost ispunjavanja druge mjere. Prva mjera je oslobađanje roba (fe tahriru rekabetin – فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ), koja se navodi u ovom ajetu, druga je post dva mjeseca uzastopno, a treća davanje obroka za šezdeset siromaha, koje se navode u sljedećem ajetu. Min kabli en jetemāssā مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا prije nego što jedno drugo dodirne – Pod ovim dodirivanjem misli se na intimni čin te dodirivanje i ljubljenje. Sve četiri imama se slažu da, prema ovom ajetu, ne samo da je seksualni odnos zabranjen prije pokajanja, već je zabranjeno i da muž dodiruje ženu na bilo koji način (Ibn 'Atīyya, 2001:5/274; Ar-Rāzi, 1981:29/485; Tuhmaz, 2002:1/252–253; Ibn Džuzejj, 2014:6/94).

4. Fe men lem jedžid fe sijāmu šehrejni mutetābi'ajni min kabli en jetemāssā fe men lem jesteti' fe it'āmu sittine miskinā. Zālike li tu'minū billāhi ve Resūlihi ve tilke hudūdullāhi ve lil-kāfirine azābun elim

(فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

Onaj koji ne nađe, dužan je postiti dva mjeseca uzastopce prije nego jedno drugo dodirne. A onaj ko to ne može, dužan je nahraniti šezdeset siromaha – zato da biste potvrdili da vjerujete u Allaha i Poslanika Njegovā. To su Allahove granice! A nevjernike čeka kazna bolna – Riječ mutetābi'ajni (مُتَتَابِعَيْنِ) – uzastopno

³ Maududi, *Tafhim al-Qur'an*, <http://www.englishsirsir.com/Quran/58/index.html>;

šire o zihāru s pravnog aspekta v. Tuhmaz, 2002:1/248–254.

sugerira da se ne može načiniti pauza tokom tog dvomjesečnog (*šehrejni* – شهرين) posta (*sijām* – صيام). Kada je u pitanju hranjenje 60 siromaha (*fi it'āmu sittine miskina*), to ne mora biti odjednom; to se može učiniti tokom dužeg perioda. Neki učenjaci kažu da to mora biti hrana kojom dotična osoba sebe hrani. Po hanefijama, može se jedan te isti siromah hraniti ili mu davati hrana 60 dana, dok ostale tri pravne škole ne smatraju valjanim davati hranu jednom te istom siromahu. Poslanik, a.s., je, kako smo vidjeli u predanjima citiranim u uvodu, pomogao takvim ljudima iz javne riznice, koji su se svojom greškom zatekli u toj nezgodnoj situaciji i bili nemoćni da se iskupe na bilo koji od tri propisana načina (Al-Bağawī, 1989:8/53; Al-Qurtubī, 1996:17/272–274; Tuhmaz, 2002:1/254). Na kraju ajeta izriče se prijetnja, tj. *bolna kazna* (عَذَابٌ أَلِيمٌ), interesantno, *nevjernicima* (وَالْكَافِرِينَ). Kažemo *interesantno* zato što je ovaj ajet medinski, i obraća se vjernicima, a završava se tako. Ovdje se pod *nevjernikom* ne podrazumijeva onaj ko poriče Svevišnjeg Allaha i poslanstvo Muhammeda, a.s. Zato bismo mogli kazati da se onaj ko ne vodi računa o Allahovim granicama (حُدُودِ اللَّهِ – *hudūdullāh*) tretira kao nevjernik jer odbija Božiju naredbu. Naime, karakteristika nevjernika je da i nakon što čuju Božiju naredbu nastavljaju po svom, slijedeći svoje strasti.⁴ Pravi vjernik to nikada ne radi. Riječ *kufir* u Kur'anu ima široko značenje u zavisnosti gdje se i kako navodi (Fatić, 2014:205–206).

5. Innellezine juhāddūnellāhe ve Resūlehu kubitū kemā kubitellezine min kablihim. Ve kad enzelna ājatin bejjinātin ve lil-kāfirine 'azābun muhin

(إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَثَبُوا وَكَبُتُوا أَمْ لَا يَأْتِيهِمُ الْبَيِّنَاتُ وَالْغُلَامَةُ لَا يَرْجِعُونَ الْغُلَامَةَ)

Zaista će oni koji se suprotstavljaju Allahu i Poslaniku Njegovu biti

osramoćeni kao što su bili osramoćeni i oni prije njih. Mi smo objavili dokaze jasne, a nevjernike čeka kazna sramna – Glagol juhāddūne (يُحَادُّونَ = hādde حَادَّ) suprotstavljati se, protiviti se) derivira se iz hadid (حَدِيد) – željezo, gvožđe, što je naziv sure koja prethodi suri El-Mudžadele, čime se sugerira da oni koji su njime opisani imaju željezni, gvozdeni stav prema Svevišnjem Allahu i Njegovom Poslaniku, a.s. Kubitū (كَبُتُوا) – derivirano iz kebt (كَبَتَ = kebete poniziti, potčiniti, pokoriti, poraziti), što znači: osramotiti, uništiti, proklinjati, otjerati, izgurati, poniziti – znači da će biti poniženi, a potom uništeni (na ovome svijetu – (أَذَلُّوا وَأَخْزَوْا وَأَهْلِكُوا); riječ muhin (مُهِنٌ) derivira se iz hevīn (هَوْنٌ), hūn (هُونٌ) ili ihāne (اهانة), a sve one označavaju ponižavanje ili sramoćenje (na ahiretu) (At-Tabarī, 2007:10/7934–7935; Al-Māwardī, 2012:5/489; Al-Baydāwī, 2000:3/381; Muftić, 2017:311, 1458).

6. Jevme jeb'asuhumullāhu džemī'an fe junebbi'uhum bimā 'amilū ahsāhullāhu ve nesūhu vallāhu 'alā kulli šej'in šehid

(يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَلْهَبَهُمُ اللَّهُ وَسْوَءَ وَالدَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)

Na Dan kada ih Allah sve oživi, pa ih obavijesti o onom šta su radili, Allah je o tome račun sveo, a oni su to zaboravili! Allah je svemu svjedok – Junebbi'uhum (يُنَبِّئُهُمُ – pa ih obavijesti) dolazi od glagola nebbe'e (نَبَّأَ – inbā' – de-taljno obavijestiti, informirati; ahsāhu (أَحْصَاهُ račun sveo o tome) doslovno znači brojanje pomoću kamenčića; ovdje je riječ o savršenom brojanju ili računanju. Prirodno je da ljudi zaboravljaju ono što su uradili ili kazali; shodno tome, mi želimo zaboraviti grijeha koje smo činili, ali Svevišnji Allah ne zaboravlja ono što mi radimo i što smo radili, i sve to biva i ostaje zapisano, registrirano. I to ne samo puko djelo, o tome kada je i kako učinjeno, već i posljedice koje

su nakon njega uslijedile i trag koji je ono ostavilo u svijetu. Šehīd (شَهِيد) – svjedok koji konstantno svjedoči nad svim onim što se događa (Al-Baydāwī, 2000:3/381; Muftić, 2017:347, 1681).

7. Elem tere enellāhe ja'lemu mā fis-semāvāti ve mā fil-erdi mā jekūnu min nedžvā selāsetin illā Huve rābi'uhum ve lā hamsetin illā Huve sādīsum ve lā ednā min zālike ve lā eksere illā Huve me'ahum ejne mā kānū summe junebbi'uhum bimā 'amilū jevme l-kijāme. Innellāhe bi kulli šej'in 'alim

(أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَحْوِ ثَلَاثَةِ إِلَّا هُوَ رَآيَهُمْ وَلَا هُمْ يَسَاطِئُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)

Zar ne vidiš da Allah zna što je na nebesima i što je na Zemlji? Nema tajnih razgovora među trojicom, a da On nije četvrti, niti među petericom a da On nije šesti, ni kad ih je manje od toga, ni kad ih je više, a da On nije s njima gdje god oni bili! On će ih obavijestiti o onome što su radili na Sudnjem danu. Zaista Allah sve dobro zna – Ovim se sada prelazi na novu temu – tajna došaptavanja, sašaptavanja, skriveni, tajni (raz)govor (nedžvā – نَجْوَى; derivirano iz nedžve – نَجْوٍ uzvisina, visoravan). Nedžvā lingvistički znači izbjegavanje veće grupe i zakazivanje susreta ili sastanka nasamo. Nasuprot nedžvā stoji šūrā (شُورَى) – međusobno javno savjetovanje, dogovaranje. Šūrā podrazumijeva da svi učesnici jednog sastanka, ili, pak, odabrana ili delegirana grupa ljudi, slobodno iznose svoja mišljenja. Svako ima priliku iznijeti svoje mišljenje kako bi se, u konstruktivnoj izmjeni mišljenja i ideja, došlo do najboljeg stava ili zaključka o nekom pitanju. I ovo je bila forma šūre u vrijeme Poslanika, a.s. I tu

vjeruje [tj. ko ne poslušao naredbu o hadžu] – *pa, zaista je Allah neovisan o svjetovima.*

⁴ Slično je i u Āli Imrān, 97, gdje se na kraju ajeta koristi glagol *kefere* (كَفَرُوا) – *A ko ne*

je vladalo međusobno povjerenje. Međutim, kada se jedna grupa ljudi izdvoji i ne iznosi eksplicitno svoje mišljenje na zajedničkom sastanku, već samo potajno među svojim članovima, onda na sceni imamo kršenje međusobnog povjerenja i zatvorene diskusije. Ovo neminovno dovodi do grupisanja, a potom lobiranja za svoje stavove, koji se žele nametnuti drugima, a odbacivanja svih drugih stavova, koji možda mogu biti bolji. Ideja *šūre*, dakle, podrazumijeva mogućnost da svi iznesu svoje stavove i mišljenja, bez ikakve smetnje ili naprijed planiranog odbijanja. Nasuprot ovome, ideja *nedžve* podrazumijeva lobiranje za svoje stavove i mišljenje nauštrb drugih. Ova ideja može ozbiljno ugroziti i omesti grupni ili kolektivni rad.⁵ *Nedžvā* je još spomenuta i u suri En-Nisā', 114. *Illā Huve me'ahum ejne ma kānū* (إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا) – a da On nije s njima gdje god oni bili – tj. "Svojim znanjem s njima" (At-Tabarī, 2007:10/7935; Al-Bağawī, 1989:8/54; Ibn al-Ğawzī, 2009:7/166). *Zaista Allah sve dobro zna (Innellāhe bi kulli šej'in 'alim)* – Podsjećanje da se planovi mogu sakriti od ljudi, ali ne mogu od Sveznajućeg Allaha.

8. Elem tere ilel-lezine nuhā anin-nedžvā summe je'ūdūne limā nuhū 'anhu ve jetenādžvne bil-ismi vel-'udvāni ve ma'sijetir-Resūli ve izā džā'ūke hajjevke bimā lem juhajjike bihillāhu ve jekūlūne fi enfusihim lev lā ju'azzibunellāhu bimā nekūl. Hasbuhum Džehennemu jaslevnehā fe bi'sel-mesir

(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ التَّجَوُّي ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْأُتْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ أَلَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَيُتْسِ الْمَصِيرُ)

Zar ne vidiš one kojima je zabranjeno da se sašaptavaju kako se vraćaju onome što im je zabranjeno i sašaptavaju se o grijehu i neprijateljstvu i neposlušnosti prema Poslaniku? A kad

ti dolaze, pozdravljaju te onako kako te Allah nikad nije pozdravio, i govore među sobom: "Treballo bi da nas Allah već jednom kazni za ono što govorimo!" Dovoljan će im biti Džehennem! U njemu će gorjeti, a grozno je on prebivalište – Ovaj ajet je povezan sa 114. ajetom sure En-Nisā', u kome se već objavilo da nema "nikakva dobra u njihovim tajnim razgovorima (*nedžvāvuhum*) osim ko naredi da se udjeljuje sadaka, ili dobro čini, ili uspostavlja mir među ljudima". Međutim, neki ljudi se nisu obazirali i ne obaziru se na ovo upozorenje i vraćaju se praksi *nedžve*. *Tenādžā* تَنَاجَى (ovdje: *jetenādževne* يَتَنَاجَوْنَ (*do*)sašaptavati se, tajno (*povjerljivo* razgovarati), jedan drugome se povjeravati (Muftić, 2017:1697). "I kada oni nisu odustali, Allah je direktno poslao ovaj ajet koji sadrži Njegovo upozorenje i gnjev za takve ljude" (Maududi, *Tafhim al-Qur'an*). *Ism* (إِثْم) je grijeh; *'udvān* (عُدْوَان) – neprijateljstvo, derivirano iz *'aduṣṣ* (عَدُو) – neprijatelj. Iz *nedžve* se rađa neprijateljstvo jer jedna grupa nastoji dominirati, nametnuti svoje stavove drugima, drugim grupama, što, onda, kod ovih stvara otpor, odnosno neprijateljsku reakciju. *Ve izā džā'ūke hajjevke bimā lem juhajjike bihillāhu* – A kad ti dolaze, pozdravljaju te onako kako te Allah nikad nije pozdravio (وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ) – *Hajjā* (ovdje u forma *hajjevke* i *juhajjike*) – *pozdraviti*. Jevreji bi Poslanika, a.s., pozdravljali riječima: *Es-Sāmu alejke!* (Smrt tebi), umjesto *Es-Selāmu alejke* (Mir tebi). Poslanik, a.s., im je odgovarao: "I na vas!" (Al-Māwardi, 2012:5/491; Al-Bağawī, 1989:8/55–56; Ibn al-Ğawzī, 2009:7/167)

9. Jā ejjuhel-lezine āmenū izā tenādžetum felā tetenādžev bil-ismi vel-'udvāni ve ma'sijetir-Resūli ve tenādžev bil-birri vet-takvā vettekullāhel-lezi ilejhi tuhšerūn

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْأُتْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ

الرَّسُولِ وَتَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ)

O, vi koji vjerujete, kada tajno razgovarate među sobom, ne razgovarajte o grijehu i neprijateljstvu i neposlušnosti prema Poslaniku, već razgovarajte o dobročinstvu i bogobojažnosti, i bojte se Allaha pred kojim ćete biti sakupljeni – Ajet, dakle, govori o tome da *nedžvā* može biti i dobra, tj. da ona sama po sebi nije zabranjena, već zavisi od karaktera ljudi koji je prakticiraju. Kada je u funkciji univerzalnog dobra (*birr* – بِرٌّ) i bogobojažnosti (*takvā* – تَقْوَى), ona je dozvoljena. Znači, privatni razgovori i susreti s ciljem popravljivanja, postajanja boljom osobom, međusobnog potpomaganja i ispravljanja jesu hvala vrijedna djela, koja pojedincu pomažu u njegovoj duhovnosti.

10. Innemen-nedžvā mine šejtāni li jahzunel-lezine āmenū ve lejse bi dārrihim šej'en illā bi iznillāhi ve 'alellāhi fel-jetevekkellil-mu'minūn

(إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ)

Zaista je sašaptavanje od samog šejtana, da bi rastužio one koji vjeruju, mada im to ne može nimalo nauditi, osim ako to Allah dopusti. A neka se samo na Allaha oslanjaju vjernici – *Hazene-jahzunu* حَزَنَ – *rastužiti*, *ražalostiti*; od *hazen* حَزَنَ ili *huzn* حُزْنٌ *žalost, tuga; dārr* ضَارٌّ *škodljiv, štetan*. U pogledu društvenog ponašanja uputno je podsjeti na Poslanikovu, a.s., savjet: *إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّلَاثِ إِلَّا إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَذْنِبُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُحْزِنُهُ* "Kada ste vas trojica u društvu, dvojica se ne bi trebali sašaptavati izuzev s dopuštanjem trećeg, jer bi mu to izazvalo tjeskobu" (Muslim; Al-Qurtubī, 1996:17/281; Ibn Katīr, 1996:4/414; Muftić, 2017:332, 973).

⁵ Usp. Maududi, *Tafhim al-Qur'an*, <http://www.englishsafsir.com/Quran/58/index>.

html. O šūri više v. al-Raysuni (2016), *Šūra: Kur'anski princip dogovaranja*.

11. Jā ejjuhel-lezīne āmenū izā kile lekum tefessehū fil-medžālisi fefsehū jefsehillāhu lekum ve izā kilen-šuzū fen-žuzū jerfe'llāhul-lezīne āmenū minkum vel-lezīne ūtul-ilme deredžāt. Vallāhu bimā ta'melūne habir

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)

O, vi koji vjerujete, kada vam se kaže: "Načinite mjesta drugima tamo gdje se sjedi!" – vi načinite, pa i Allah će načiniti mjesto vama! A kada vam se rekne: "Dignite se!" – vi se dignite, i Allah će uzdignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje na visoke stepene. A Allah je o onome što vi radite dobro obaviješten – Ashabima Muhammeda, a.s., objavljeno je da sjede odvojeno jedan od drugoga oko Poslanika, a.s., kada bi im on nešto kazivao, a oni imali veliku želju da mu budu blizu, kako bi im se mogao nesmetano pridružiti onaj ko eventualno zakasni na taj skup (*medžālis* مجلس mn. od *medžlis*). Time se rješava pitanje gužve i buke. Pravljenje mjesta drugim osobama znači širenje sijela (*tefseḥū* – imperativ glagola *tefesseha* تَفَسَّحَ napraviti mjesta, raširiti se = *feseha* فسح), a ne ustajanje, te je radi toga Vjerovjesnik, a.s., i rekao: لَا يُقِيمَنَّ أَحَدُكُمْ الرَّجُلَ مِنْ مَجْلِسِهِ ثُمَّ يَخْلُفُهُ "Neka niko od vas ne ustaje sa svog mjesta kako bi drugi čovjek mogao sjesti, nego napravite mjesta (*tefessehū*) i raširite se (*tevesse'u*)!"; pa i Allah će načiniti mjesto vama! – u Džennetu i Svojoj milosti. A kada vam se rekne: "Dignite se!" – vi se dignite – Unšuzū (انْشُرُوا) je imperativ množine glagola *nešeze* نَشَرَ ustati, podignuti se. Jedni misle da se ova naredba odnosi na ustajanje radi

borbe, drugi radi namaza, a treći radi bilo koje vrste pokornosti. Ima i onih koji misle da se naredba odnosi na odlazak s Vjerovjesnikovog, a.s., sijela, jer je nekad volio biti sam (Al-Māwardī, *An-Nukat wa al-uyūn*, 5/492; Ibn 'Aṭīyya, 2001:5/278–279; Ibn al-Ğawzī, 2009:7/168; Al-Qurtubī, 1996:17/2839); i Allah će uzdignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje na visoke stepene. – Dvije vrijednosti uzdižu čovjeka: vjera (iman) i znanje (ilm), što ide zajedno s usvajanjem visokih moralnih standarda. Neki smatraju da će Svevišnji Allah one vjernike koji su učeni uzdići na visoke stepene, deredže (*deredžāt* – دَرَجَات), a drugi da će Allah i vjernike koji nisu učeni, a i učenjake uzdići na visoke stepene. Vrijednost učenih je opisana i na mnogim drugim mjestima u Kur'anu (Al-Bağawī, 1989:8/58–59; Al-Qurtubī, 1996:17/285–286; Ibn Džuzejj, 2014:6/98–99).

12. Jā ejjuhel-lezīne āmenū izā nādžejtumur-Resūle fe kaddimū bejne jedej nedžvākum sadekah. Zālike hajrun lekum ve ather. Fe in lem tedžidū fe innellāhe Gafūrun Rahim

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَادَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَظْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)

O, vi koji vjerujete, kada hoćete da se posavjetujete s Poslanikom, prije savjetovanja udijelite sadaku! To je za vas bolje i čišće. A ako nemate – pa, zaista, Allah mnogo prašta i samilostan je – Ovaj se ajet naziva *ājetul-munādžāt* (آيَةُ الْمُنَاجَاة); *nādžā* نَادَى krišom saopćiti, prišapnuti, savjetovati se s. Ibn Abbās veli da su povod objave ovog ajeta mladići koji su često željeli razgovarati s Poslanikom, a.s., i kada nije bilo potrebe za tim, a kako bi se pokazao njihov stepen. Mnogi drugi

su počeli tražiti privatne savjete od Poslanika, a.s., što je često dovodilo do određenih neprijatnosti. Vjerovjesnik, a.s., je bio blag i nije ih htio odbijati te je objavljen ovaj ajet koji u vezi sa savjetovanjem donosi i određeno ograničenje, odnosno traži udjeljivanje sadake. Veli se i da je povod objave ovog ajeta činjenica da su bogataši savladavali siromahe u pogledu savjetovanja i razgovaranja s Poslanikom, a.s. Postoje oprečni stavovi u vezi s tim da li je iko postupio po naredbi udjeljivanja sadake prije razgovaranja ili ne. Jedni vele da to niko nije uradio, a drugi tvrde da je Alija b. Ebī Tālib udijelio sadaku time što je podijelio jedan zlatnik na deset srebrenjaka, kako bi mogao deset puta otići na razgovor s Muhammedom, a.s., svaki put udjeljujući jedan dirhem.⁶ Ovaj ajet je derogiran (*mensūh*) po mišljenju svih učenjaka, a derogira ga ajet koji slijedi (Aṭ-Ṭabarī, 2007:10/7953; Ibn Kaṭīr, 1996:4/417; Ibn Džuzejj, 2014:6/100).

13. E ešfaktum en tukaddimū bejne jedej nedžvākum sadekāt. Fe iz lem tef'alū ve tabellāhu 'alejkum fe ekimus-salāte ve ātuz-zekāte ve eti'ullāhe ve Resūleh. Vallāhu habirun bimā ta'melūn

(أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)

Zar se bojite da prije savjetovanja svojih udijelite sadake? A ako ne udijelite i Allah vam oprosti, onda obavljajte namaz i dajte zekat i pokoravajte se Allahu i Poslaniku Njegovu! A Allah je dobro obaviješten o onome što vi radite – Allah, dž.š., ponovo dozvoljava savjetovanje i bez udjeljivanja sadake prije razgovora. Postoje različita mišljenja o tome koliko dugo je zabrana ostala na snazi. Hazreti Alija kaže: jedan sahat; Katāde: manje od jednog dana, a zatim je derogirana; Mukātil bin Hajjān kaže da je ostala na snazi deset dana (Al-Māwardī, 2012: 5/493; Al-Qurtubī,

⁶ Hazreti Alija kaže: "Ovo je ajet Kur'ana po kojem niko nije postupao osim mene. Čim je bilo naredeno, uradio sam dobročinstvo i posavjetovao se s

Poslanikom o problemu" (Aṭ-Ṭabarī, 2007:10/7944; Al-Bağawī, 1989:8/60; Ibn 'Aṭīyya, 2001:5/280; Al-Qurtubī, 1996:17/287).

1996:17/288; Ibn Kaṭīr, 1996:4/418). Dakle, spuštenu je olakšica za one koji mogu udijeliti sadaku, a za one koji to nisu bili u stanju, olakšica je svakako ostala na snazi.

14. Elem tere illellezine tevellev kavmen gadibellāhu ‘alejhim mā hum minkum ve lā minhum ve jahlifūne ‘alel-kezibi ve hum ja’lemūn

(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)

Zar ne vidiš one koji prijateljuju s ljudima na koje se Allah rasrdio? Oni nisu ni od vas, a ni od njih! A još se krivo zaklinju, svjesni toga – U klasičnim komentrima Kur’ana navodi se da je ajet objavljen u vezi s licemjerima (munaficima) koji su za prijatelje uzeli (tevellev – تَوَلَّوْا = tevella – uzeti za prijatelja, s prijateljiti se s) jevreje, jer su jevreji oni na koje se Allah rasrdio (At-Tabarī, 2007:10/7946–7947; Az-Zamahšarī, 2005:1090; Al-Qurtubī, 1996:17/289–290). Licemjeri ne pripadaju ni društvu onih koji ne vjeruju budući da se deklariraju kao vjernici, niti društvu vjernika budući da njihova vjera nije iskrena.

15. E’addellāhu lehum ‘azāben šediden innehum sā’e mā kānū ja’melūn

(أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)

Pripremio je Allah njima kaznu žestoku! Zaista je ružno ono što rade – E’adde (أَعَدَّ) pripremiti; ‘azāb (عَذَاب) – kazna; šedid (شَدِيد) – žestok i intenzivan; sā’e (سَاءَ) – biti loš, brđav, ružan [vladanje i dr.], sā’e sebīlā (سَاءَ سَبِيلًا) – brđavog li puta (postupka i sl.) (Muftić, 2017:795).

16. Ittehażū ejmānehum džunnetun fe saddū ‘an sebīlillāhi felehum ‘azābun muhin

(اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ)

Iza zakletvi svojih se zaklanjaju, pa odvrćaju od Puta Allahova, njih čeka kazna sramna – Pod zakletvama (ejmān – أَيْمَان; jed. jemin – يمين) se ovdje misli na šehadet – svjedočanstvo vjere (Az-Zamahšarī, 2005:1091). Ako si musliman, onda je drugi musliman siguran od tebe, kao što si i ti od njega. No, ovi, tj. licemjeri uzimaju islam kao štit (džunne – جُنَّة), a mogu potajno protiv njega raditi, a ako, pak, zapadnu u problem, onda islam postaje njihova odbrana. Sadde (صَدَّ) s prijedlogom ‘an – odvratiti od, spriječiti u (Muftić, 2017:911).

17. Len tuginje ‘anhum emvāluhum ve lā evlāduhum minellāhi šej’ā. Ulā’ike ashābun n-nāri hum fi hā hālidūn

(لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)

Neće im pomoći ni bogatstva njihova, ni djeca njihova, kod Allaha nimalo! Oni će biti stanovnici Vatre, u njoj će vječno boraviti – Agnā (أَغْنَى) s prijedlogom ‘an – sačuvati, zaštititi od (Muftić, 2017:1242); emvāl (أَمْوَال; jed. māl) – imeci, bogatstva; evlād (أَوْلَاد; jed. veld) – djeca, evladi; hālidūne (خَالِدُونَ) se derivira iz huld (خلد) – permanentni, stalni boravak na istom mjestu. Navedeno im, dakle, neće pomoći u pogledu kazne: Ulā’ike ashābun-nār – أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ Oni će biti stanovnici Vatre. Oni to samo isprazno i neutemeljeno mogu tvrditi na ovome svijetu.

18. Jevme jeb’asuhumullāhu džemī’an fe jahlifūne lehu kemā jahlifūne lekum ve jahsebūne ennehum ‘alā šej’. Elā innehum humul-kāzibūn

(يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ)

Na Dan kada ih Allah sve oživi oni će se zaklinjati Njemu kao što se

zaklinju vama misleći da imaju osnovu. Oni su, doista, pravi lažljivci – Be’ase (يَبْعَثُ; ovdje: يَبْعَثُ) – proživjeti; halefe (حلف) – zakleti se; hasibe (حَسِبَ) – misliti, držati, smatrati; kāzibūn (كَاذِبُونَ) – lašci, lažljivci. Kada se zaklinju tad izgledaju iskreno, lojalno, i to isto će pokušati pred Svevišnjim Allahom na Sudnjem danu, misleći da imaju osnovu (وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ), tj. da su postigli nešto.

19. Istahveze ‘alejhimuš-šejtānu fe ensāhum zikrellāhi ulā’ike hizbuš-šejtān. Elā inne hizbeš-šejtāni humul-hāsirūn

(اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ)

Ovladao je njima šejtan i učinio da zaborave spominjanje Allaha. Oni su na šejtanovoj strani. Pazite, oni na šejtanovoj strani će sigurno nastradati – Istahveze (اسْتَحْوَذَ) – s prijedlogom ‘alā) je rijedak glagol u Kur’anu; njime se izražava značenje kada šejtan potpuno preuzme kontrolu nad čovjekom, tj. kada njime zavlada. Nisjān (zaborav) nekada može značiti nemarnost, a nekada ostavljanje, a ovdje obuhvata oba ta značenja, smatra Kurtubī (1996:17/291). Ensā (أَنَسَى) – učiniti (dati) da zaboravi; hizb (حِزْب) – skupina, grupa, četa, stranka, partija; el-hāsirūn (الْخَاسِرُونَ) je množina od oštećen, prikraćen, k. je na gubitku, zalutao, izgubljen (Muftić, 2017:329, 432, 1722).

20. Innellezine juhāddūnellāhe ve Resūlehu ulā’ike fil-ezellin

(إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ)

Oni koji se suprotstavljaju Allahu i Poslaniku Njegovu bit će najgore poniženi – El-Ezellin (الْأَذَلِّينَ) pobijedeni ili poniženi; na dunjaluku i na ahiretu, i niko nije poniženiji od njih (Az-Zamahšarī, 2005:1091; Ibn al-Ğawzī, 2009:7/170; Al-Bağawī, 1989:8/62).

21. Ketebellāhu le aglibenne Ene ve rusuli innellāhe Kavijjun ‘Aziz

(كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ)

Allah je odredio: “Sigurno ću pobijediti Ja i poslanici Moji!” Zaista je Allah Snažni i Silni – Glagol ketebe (كَتَبَ) ovdje je u značenju glagola *kadā* قضى odredio. Neki učenjaci iz ovog ajeta zaključuju da Svevišnji Allah ne dozvoljava da Njegovi poslanici budu ubijeni ili pobijeđeni, dok vjerovjesnici, pak, mogu biti ubijeni; وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ Već je pretekla riječ Naša o robovima Našim, o poslanicima: / “Zaista će oni biti potpomognuti” (Es-Saffāt, 171–172) (Usp. Al-Qurtubī, 1996:17/291).

22. La tedžidu kavmen ju'minūme billāhi vel-jevmil-āhiri juvāddūne men hāddellūhe ve Resūlehu ve lev kānū ābā'ehum ev ebnā'ehum ev ihvānuhum ev 'aširetehum. Ulā'ike ketebe fi kulūbihimul-imāne ve ejjedehum bi Rūhin minhu ve judhiluhum džennātin tedžri min tahtihel-enhāru hālidine fihā radijallāhu 'anhum ve redū 'anhu. Ulā'ike hizbullāhi elā inne hizbellāhi humul-muffihūn

(لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ
كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ
عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ

وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي
مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا
إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)

Nećeš naći da su ljudi koji vjeruju u Allaha i u Onaj svijet u ljubavi s onima koji se suprotstavljaju Allahu i Poslaniku Njegovu, makar im oni bili očevi njihovi, ili sinovi njihovi, ili braća njihova, ili rođaci njihovi. Njima je On učvrstio u srca njihova vjerovanje i osnažio ih podrškom od Sebe, i On će ih uvesti u dženetske bašče kroz koje će teći rijeke, da u njima vječno ostanu. Allah je njima zadovoljan, a i oni će biti zadovoljni Njime. Oni su na Allahovoj strani. Pazite, oni na Allahovoj strani će sigurno uspjati – Ovdje se opisuju pravi iskreni vjernici u vrijeme Poslanika, a.s., tj. ashabi, koji su ratovali i protiv svojih očeva (*ābā'ehum*), i sinova (*ebnā'ehum*), i braće (*ihvānuhum*), i rođaka (*'aširetehum*), pošto su oni pripadali nevjernicima. Naime, ti ljudi nisu bili samo nemuslimani, već ljuti neprijatelji islama – željeli su ubiti Poslanika, a.s., i uništiti Kur'an. Ovo čime su ashabi bili iskušani većina u kasnijim generacija muslimana jednostavno nije i vjerovatno neće ni biti na taj način iskušana. Ashabski iman testiran je njihovom ljubavlju prema njihovim najbližim. Pojedina musliman danas može biti član nemuslimanske porodice, i da se jedni prema drugim odnose korektno. Zapravo, i tada i sada od muslimana se traži, principijelno, da se prema mnogobobošcima i drugima u porodici odnosi korektno i s poštovanjem. Ali, u ovom ajetu, ako se roditelji ili neko

drugi iz porodice odnose agresivno i neprijateljski prema islamu, onda se ta principijelnost narušava. Njima je On učvrstio – Ketebe (كَتَبَ) ovdje znači: učvrstio; u srca njihova vjerovanje i osnažio ih podrškom od Sebe – Rūh na ovome mjestu može značiti: pobjedu (*nasr*), vjerovanje (*īmān*), dobrotu (*lutf*), Kur'an, uputu (*hudā*), podršku (*tevfik*), milost (*rahme*), meleka Džibrila (Usp. Al-Māwardī, 2012:5/496; Ibn al-Ğawzī, 2009:7/171; Ibn Džuzej, 2014:6/104).

Zaključak

Tefsirske poente:

1. Supruga nikada ne može biti kao majka (u pogledu majčinstva).
2. Onaj ko ne vodi računa od Allahovim granicama tretira se kao nevjernik zato što odbija Božiju naredbu.
3. Svevišnji Allah ne zaboravlja ono što mi radimo i što smo radili, i sve to biva i ostaje zapisano, registrirano.
4. Planovi se mogu sakriti od ljudi, ali ne mogu u Sveznajućeg Allaha.
5. Privatni razgovori i susreti s ciljem popravljivanja, postajanja boljom osobom, međusobnog potpomaganja i ispravljanja jesu hvale vrijedna djela, koja pojedincu pomažu u njegovoj duhovnosti.
6. Dvije vrijednosti uzdižu čovjeka: vjera (iman) i znanje (ilm), što ide zajedno s usvajanjem visokih moralnih standarda.
7. Licemjeri ne pripadaju ni društvu onih koji ne vjeruju buduću da se deklariraju kao vjernici, niti društvu vjernika buduću da njihova vjera nije iskrena.

Izvori i literatura

Asad, Muhammed (2004). *Poruka Kur'ana*. Sarajevo: El-Kalem.
Al-Bağawī, al-Ḥusayn (1989). *Ma'ālim at-Tanzīl*. Riyāḍ: Dār ṭayība.
Al-Baydāwī, Naṣir ad-Dīn (2000). *Anwār at-Tanzīl wa asrār at-ta'wīl*. Beirut: Dār ar-rušd.

Fatić, Almir (2014). *Kur'anski semantički kontekst*. Sarajevo: El-Kalem & FIN.
Ḥalīl, 'Adīl Muḥammad (2017). *Arwaḥ al-marratan atadabbār al-Qur'ān*. Kuwait: IAS.
Ibn 'Aṭīyya, al-Andalusī (2001). *Al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr Kitāb*

al-'azīz. Dār al-kutub al-'ilmiyya: Beirut.
Ibn al-Ğawzī, Abū al-Farağ (2009). *Zād al-masīr fī 'ilm at-tafsīr*. Beirut: Dār al-fikr.
Ibn Džuzej (2014). *Olakšani komentar Kur'ana*
6. Preveo N. Čeman. Sarajevo: Libris.

- Ibn Kaṭīr (1996). *Tafsīr al-Qur'ān al-aẓīm*. Kuwayt: Ġam'iyya ihyā'at-turāt al-islāmī.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh (1996). *Al-Ġāmi' li aḥkām al-Qur'ān*. Dār al-hadīṭ: Cairo.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan (2012). *An-Nukat wa al-uyūn*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya. Maududi, Sayyid Abul Ala *Tafhīm al-Qur'an – The Meaning of the Qur'an*, <http://www.englishtafsir.com/Quran/66/index.html>.
- Muftić, Teufik (2017). *Arapsko-bosanski rječnik*. 4. izd. Sarajevo: El-Kalem.
- En-Nejsaburi, Ebul-Hasen, Ali (2011). *Povodi objave Kur'ana*. Prev. Z. Dervić & M. Bisić. Sarajevo: Bookline.
- Al-Raysuni, Ahmad (2016). *Šūra: Kur'anski princip dogovaranja*. Prev. Dž. Latić. Sarajevo: CNS & El-Kalem.
- Ramić, Jusuf (2019). *Povodi Objave Kur'ana*. Sarajevo: Connectum.
- Ar-Rāzī, al-Fahr (1981). *Mafātiḥ al-ġayb*. Beirut: Dār al-fikr.
- Aṣ-Ṣābūnī, Muhammad 'Alī (1981). *Ṣafwa at-tafsīr*. Beirut: Dār al-Qur'ān al-karīm.
- As-Suyūṭī, *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, s.a.
- Aṭ-Ṭabarī, Ibn Ġarīr (2007). *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āyi al-Qur'ān*. Kairo: Dār as-salām.
- Tuhmaz, Abdulhamid Mahmud, *Haneḥiyya fī fikh*, Knjiga 1, Sarajevo, 2002.
- Az-Zamahṣarī, Abū al-Qāsim (2005). *Tafsīr al-Kaššāf*. Beirut: Dār al-ma'rifa.

الملخص

سورة المجادلة: علم الله المطلق

ألمير فاتيتش

يقدم الكاتب في هذا المقال تفسيراً لسورة المجادلة، وهي السورة الثامنة والخمسون في القرآن الكريم، وتحتوي على اثنين وعشرين آية، حيث يفسرها آية آية، وقد جاء اسم السورة من كلمة "تجادلك" الواردة في الآية الأولى منها، وتحدثت عن امرأة اشتكت إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والتمست منه أن يجد لها مخرجاً من محتها التي تسبب بها زوجها. وتُعرف أيضاً بسورة "قد سمع" التي افتتحت بها السورة. وقد نزلت هذه السورة في المدينة المنورة، واستناداً إلى مضمون السورة، يرى المؤددي أنه يمكن الجزم بنزولها في السنة الخامسة للهجرة، بعد غزوة الخندق. والموضوع الرئيسي للسورة هو علم الله المطلق، الذي يُعبر عنه في هذه السورة بطرق متعددة.

الكلمات المفتاحية: المجادلة، السورة 58، التفسير، علم الله المطلق، الظاهر في الزواج.

Abstract

AL-MUJĀDILAH: DIVINE OMNISCIENCE

Almir Fatić

In this paper, the author presents a verse-by-verse commentary (*tafsīr*) on Surah al-Mujādilah ('The Dispute'), the 58th chapter of the Qur'an, comprising twenty-two verses. The surah derives its name from the word *tujādiluka* in its opening verse, which recounts the case of a woman who appealed to the Prophet Muhammad, seeking guidance after her husband had placed her in a difficult situation. The chapter is also known as *Al-Mujādilah* ("The Woman Who Pleaded") and *Qad Sami'a*, after the opening words of the first verse. This surah was revealed in Medina. Based on its content, Mawdudi argues that it can be stated with confidence that it was revealed after the Battle of the Trench, in the fifth year after the Hijrah. The central theme of the surah is Divine omniscience, a concept that is expressed in multiple ways throughout its verses.

Keywords: *Al-Mujādilah*, 58th sūrah, *tafsīr*, God's omniscience, *zihār*- marriage.

ANAHRONIZAM I REDUKCIONIZAM U UPOTREBI RELIGIOLOŠKOG POJMOVLJA

Davud EFENDIĆ

Univerzitet u Sarajevu – Fakultet islamskih nauka
davud.efendic@fin.unsa.ba

Haris VELADŽIĆ

Islamski pedagoški fakultet u Bihaću
haris.veladzic@ipf.unbi.ba

SAŽETAK: Kroz sadržaj ovog rada nastojali smo ukazati na nekoliko pojmova posredstvom kojih se u različitim teološkim i filozofskim tradicijama nastoji artikulirati i predstaviti odnos između Boga, svijeta i čovjeka, a riječ je o sljedećim pojmovima: pan(en)teizam, monizam, gnosticizam i teozofija. Iako su navedeni pojmovi odveć prisutni u bosanskohercegovačkom diskursu, ipak je primjetna njihova uopćena, slobodna i nedovoljno precizna upotreba, zbog čega je važno sagledati u kojoj mjeri njihova savremena upotreba korespondira s njihovim izvornim značenjima i povijesno-filozofskim konceptima. Zbog toga ovaj rad, prije svega kroz analizu primarnih i sekundarnih izvora iz teologije, filozofije religije te sufijske misli, iz čega se nadaje njegov interdisciplinarni pristup, nastoji ukazati na esencijalne karakteristike navedenog pojmovlja te predstaviti način njegove upotrebe tokom historije. Nadalje, kroz terminološku analizu sagledane su upotreba i transformacija navedenih pojmova u različitim intelektualnim tradicijama i kontekstima, dok komparativni pristup u radu omogućava praćenje konceptualnih razlika te implikacija upotrebe analiziranog pojmovlja u različitim diskursima, čime se potvrđuje i religiološka dimenzija rada. Prema tome, cilj ovog rada je kritičko razmatranje nabrojanih pojmova, s osvrtnom na njihovu nekritičku upotrebu u sagledavanju sufijske misli, posebno u tumačenju Ibn Arebijevog učenja.

Ključne riječi: *religiologija, pan(en)teizam, monizam, misticizam, gnosticizam, teozofija*

1. Pan(en)teizam

Za razliku od teološkog pristupa koji u razmatranju odnosa između Boga i stvorenog svijeta insistira na teizmu, odnosno vjerovanju da je Bog stvorio svijet, da se nalazi izvan njega te da njime upravlja, religiološka istraživanja ukazuju na postojanje različitih konceptata kojima se tokom

povijesti nastojao objasniti taj odnos. Jedan od njih jeste i *panteizam* (grč. *πᾱς* / *pas* = sve i *θεός* / *theos* = bog), učenje prema kojem je svemir u svojoj potpunosti istovjetan s bogom; svijet i bog nisu dva odijeljena bitka. S druge strane, *panenteizam* (grč. *ἐν* / *en*, *en* *theo* = u bogu) označava doktrinu prema kojoj svemir čini (samo) dio

Božijeg bića – sve se nalazi u Bogu, ali je Bog svijetu ne samo imanentan, nego istovremeno i transcendentan. Panenteizam je svojevrsna sinteza teizma i panteizma (Filipović, 1989:242). Oba pojma su relativno nova, stvorena s ciljem opisivanja određenih gledišta o odnosu između Boga i svijeta u filozofsko-religijskim

tradicijama Istoka i Zapada, a koja se razlikuju od tradicionalnog teizma.

Historijski motreno, prva upotreba pridjeva *panteist* zabilježena je u djelu *Socinianism Truly Stated* (1705), iz pera irskog deiste Johna Tolanda, dočim je imenicu *panteizam* četiri godine kasnije upotrijebio jedan Tolandov kritičar (Reese, 2026).

Unutar panteističke misli važno je uočiti ključnu i temeljnu razliku između religijskog i filozofskog panteizma. Dok religijski panteizam snažno ističe svijest o Božijem prisustvu, pri čemu se prevelik naglasak stavlja na Božiju imanenciju, a nauštrb Božije transcendencije, filozofski panteizam proizlazi iz monizma – filozofskog svjetonazora prema kojemu sve predstavlja jedinstvo; sve je Jedno (Thiselton, 2022:232). Važno je imati na umu da pan(en)teizam kao precizno formulirana doktrina predstavlja koncept ili model nastao na Zapadu, često anahrono projiciran na različita učenja i osobe kroz povijest – od Advaita Vedānte, Platona, grčkih stoika, određenih formi Mahayana budizma u Kini, raznih mistika, pa sve do Spinoze, Hegela, Schillera i u 20. stoljeću Alfreda Northa Whiteheada (Hartshorne, 2004:6960).

Uvidom u enciklopedije filozofije i religije, primijetili smo da se pojam *monizma* mnogo češće veže za misticismizam općenito, negoli je to slučaj s pan(en)teizmom. Na tom tragu će i Nerkez Smailagić, čija se uloga u povijesti bosansko-muslimanskog religijskog mišljenja teško može pre-naglasiti (Silajdžić, 2005:30), Ibn Arebija osloviti glasovitim mističarom panteističkog smjera.

Naime, Ibn Arebi je, navodi Smailagić, naučavao bitno jedinstvo svih stvari, koje su očitovanje Božanske supstancije (Smailagić, 1990:252), formulirajući učenje o egzistencijalnom monizmu (*wahdat al-wuğūd*) (Smailagić, 1990:599), naročito vidljivo u učenju o *Savršenom čovjeku* – najvišem tipu ljudskosti, tj. teozofu “koji je ostvario svoje esencijalno jedinstvo s Bogom” (Smailagić, 1990:274). Stoga ćemo sljedeće redove posvetiti pojmu

monizma, nakon čega ćemo, na tragu savremenih istraživanja, ispitati (ne) opravdanost navedenih klasificiranja Ibn Arebijevog učenja.

2. Monizam

U okviru religiozološko-filozofskog pristupa razmatranja odnosa između Boga i stvorenog svijeta, važno je reflektirati i pojam monizma, koji se načelno suprotstavlja panteizmu, ali ipak, njegova široka i često neujednačena upotreba zahtijeva pažljivu terminološku i povijesno-filozofsku analizu, kako bi se izbjegla njegova pojednostavljena i redukcionistička razumijevanja.

Naime, monizam (grč. *μόνος* / *mónos* = jedini) je pojam kojim se označavaju mislioci ili filozofski sistemi koji naglašavaju jedinstvo zbilje, svodeći njezinu raznolikost na jedan jedinstveni princip. Prema dostupnim izvorima, Christian Wolff (1679–1754) je prvi koristio ovaj pojam, kako bi opisao sisteme mišljenja koji odbacuju dualizam uma i tijela kao dva različita subjekta, nastojeći ih utemeljiti u jednom početlu (Thiselton, 2002:189). Za razliku od filozofskih sistema poput platonizma, ne postoji općeprihvaćen izvor ili kriterij kojim bi se identificirao monizam. U poređenju s filozofskim školama mišljenja poput pragmatizma ili egzistencijalizma, monizam ne posjeduje prepoznatljivo ishodište, niti historijski okvir. U tom smislu, monizam je konceptualna oznaka, kao što je slučaj s idealizmom, realizmom ili determinizmom. Shodno navedenom, određeni autori sugeriraju da bi taj pojam bilo uputnije koristiti u njegovom pridjevskom obliku; umjesto da se određeni filozofski sistem smatra primjerom monizma, filozofski i religijski sistemi trebali bi se razumijevati kao manje ili više monistički (Jones, 2014:6143).

U literaturi možemo pronaći različite podjele monizma, kao i navedene preporuke savremenih autora. Tako Vladimir Filipović razlikuje materijalistički i idealistički monizam. Dok

materijalistički monizam svodi svu zbilju na materijalni princip ili materiju, idealistički monizam počelo zbilje vidi u ideji, duhu, volji, Bogu itd. Hegelov filozofski sistem u kojemu je apsolutni duh (*der absolute Geist*) osnova cjelokupne stvarnosti (Filipović koristi pojam “apsolutna ideja”) primjer je monističkog idealističkog sistema, dok je materijalistički monizam svoj vrhunac dosegao u radovima Marxa i Engelsa, koji su prvi put materijalistički interpretirali povijest (Filipović, 1989:216).

Ovisno o koncepciji monizma, Jedno/Jedinstvo se može promatrati kao statično, dinamično, matematičko-mehanički uređeno ili, pak, kao organsko/životno. Monistička misao prisutna je, između ostalog, u pred-sokratovskom učenju o sveobuhvatnom jedinstvu, neoplatonskom učenju o emanaciji, njemačkoj mistici, izjednačavanju Boga i univerzuma Giordana Bruna, Herderovom razumijevanju Boga kao primordijalnog izvora svake snage (*Urkraft aller Kräfte*), te Šelingovoj filozofiji identiteta (Precht, Burkard, 2008:389).

Mističko iskustvo utjecalo je na mnoge filozofske sisteme koji se smatraju monističkim. Iako postoje monistički sistemi koji nisu mističkog karaktera, kao i mistički sistemi koji nisu monistički, između monističkih i mističkih sistema mišljenja postoji bliska srodnost. Tendencija monističkog mišljenja da jednoću/jedinstvo pretpostavlja partikularnom dodijelila je monizmu periferno mjesto unutar filozofije i religije – kako na Istoku, tako i na Zapadu. Čak i u Indiji, čiji se filozofski i religijski nazor općenito predstavlja kao jednoobrazno monistički, Šankarin (otpr. 788–820) monistički sistem tek je jedan među nekoliko interpretacija hinduističkih spisa. Na drugoj strani svijeta, filozofi poput Plotina (204–270) i Spinoze (1632–1677), nisu uspjeli zauzeti dominantno mjesto unutar filozofske tradicije Zapada (Jones, 2004:6143).

Reza Shah-Kazemi, jedan od savremenih sljedbenika Tradicionalne

škole, apendiks svog doktorata iz komparativne religije, odbranjenog na University of Kent 1994. godine, pod naslovom *Paths to transcendence: according to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, posvetit će kritici "redukcije transcendencije" među akademskim pokušajima razumijevanja fenomena mističkog iskustva u XX stoljeću, pri čemu će se usprotiviti R. C. Zaehnerovom viđenju Šankare kao "predstavnik monizma *par excellence*" (Kazemi, 2006:243). Ovaj podatak nam je važan, pošto će neimenovani autor članka o monizmu u *Encyclopedia of Religion* (ur. Lindsay Jones) i Ibn Arabija osloviti monistom, pozivajući se na R. C. Zaehnera: "Uvođenje neoplatonskih ideja iz filozofije u sufizam, velikim dijelom je zasluga Ibn Arabija koji je te ideje sistematizirao u nešto poput Šankarine verzije Vedānte" (Zaehner, 2006:174).

Imajući u vidu navedeno, smatramo da se postojeće klasifikacije određenih učenja kao monističkih mogu prihvatiti jedino u stipulativnom smislu, te uz veliku dozu opreza, kako bi se izbjegla zamka simplifikiranja i anahronističkog etiketiranja.

3. Misticism i mističko iskustvo

Analizirajući upotrebu navedenog pojmovlja, u literaturi je ponekad primjetna tendencija da se monizam izjednači i dovede u neposrednu vezu s misticizmom i mističkim iskustvom, kao i učestala upotreba sintagme islamski misticizam, kojom se označava tesavuf. Upravo takva pojednostavljena i nedovoljno precizna upotreba pojma misticizam nameće potrebu preciznijeg određenja ovog pojma u njegovim različitim teorijskim i religijskim kontekstima.

Pojam mistik izveden je iz grčke imenice *mystes*, koja se u prvobitnom značenju odnosila na osobu iniciranu u tajni kult ili misterijsku religiju antičke Grčke, čiji su rituali u klasičnom (5–4. stoljeće p.n.e.) i helenističkom (323. p.n.e.–330. n.e.) periodu u potpunosti ili velikim dijelom bili obavijeni

velom tajne. Imenica *mystes* izvedena je iz glagola *myein* (*zatvoriti*, naročito oči ili usta), te se odnosila na osobu koja je skrivala određenu tajnu. Rano kršćanstvo preuzelo je vokabular helenističkih misterija, uz potiskivanje dimenzije tajnosti, što je dovelo do značenjskog preobražaja *mystes*-a. Kasnija kršćanska upotreba termina *mystes* ili *mistik* ograničit će se na osobe koje prakticiraju doktrinarno prihvatljive forme religijske ekstaze (Merkur, 2026).

Kao što je slučaj s mnogim terminima unutar religiološkog vokabulara, tako će i pojam misticizma doživjeti semantičku transformaciju, postajući jedan od pojmova čije se značenje naizgled samo nadaje, ali čija je definicija predmet sporenja među znanstvenicima. Pitanje terminologije nije bezazleno kao što se nekome može učiniti; Bernard McGinn se s pravom pita do koje mjere upotreba pojma kreiranog u modernom evropsko-kršćanskom kontekstu iskrivljava značenje ključnih osoba, pokreta i tekstova unutar, naprimjer, islamske i jevrejske tradicije (McGinn, 2004:6334).

Uprkos još uvijek otvorenim pitanjima, savremena upotreba ovog pojma (pod)razumijeva misticizam kao generički pojam, na način da misticizam označava široki spektar ideja, iskustava i praksi, prije negoli određenu doktrinu ili način života. Do terminologije potrebne za označavanje specifičnih, kulturnih i doktrinarnih kategorija misticizma (npr. hinduistički, jevrejski, merkavah misticizam) dolazi se korištenjem odgovarajućih epiteta. Naročito je važno naglasiti da je misticizam u ovom smislu moderni pojam ili model koji se koristi u komparativnim studijama i teorijskoj analizi. Iako je misticizam, shvaćen na ovaj način, postao duboko ukotvijen u savremeni studij religije, njegova upotreba se često prepliće s upotrebom istog termina u specifičnim teološkim kontekstima. Pored znanstvenog konteksta, misticizam se u popularnoj upotrebi koristi kao oznaka za mnoge nejasne,

okultne, ezoterijske i nadnaravne pojave (Moore, 2004:6355).

Autori poput Jensine Adresen misticizam će definirati kao dubinsko iskustvo Božanskog ili konačnog – kako god se to razumjelo, koje povezuje religijska i duhovna nastojanja kroz različite kulture i vremena, prodirući ili izvirući iz svih velikih religijskih tradicija (Andresen, 2003:613).

S druge strane, *Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* predstavlja misticizam kao jastveni osjećaj neposrednosti i jedinstva s Bogom (ili Krajnjom Zbiljom). U pežorativnom smislu, misticizmom se naziva izmijenjeno stanje svijesti uzrokovano (samo)hipnozom ili drugim manipulativnim tehnikama, dok je misticizmu kao fenomenu povezanom s moralnim i pobožnim životom provedenim u kontemplaciji Boga priskrbljen naziv duhovnog misticizma i/ili autentičnog iskustva. Distinkciju između ova dva shvatanja misticizma moguće je pronaći u njemačkom jeziku; riječ *Mysticismus* denotira pežorativnu upotrebu pojma misticizam, dok je riječ *Mystik* rezervirana za misticizam kao posljedicu duhovnog napora ili autentičnog iskustva (Thiselton, 2002:191).

Jedna od brojnih poteškoća izučavanja religije općenito jeste pitanje odabira jezičkog instrumentarija koji savremenim čitaocima treba prenijeti suštinu fenomena u određenoj tradiciji. Važno je naglasiti da se jezički instrumentarij karakterističan za određenu tradiciju, odnosno znanstvenu disciplinu prvobitno koristi u njegovom fundamentalnom značenju, da bi se kroz kasniju razradu, usljed činjenice da je jezik vrlo fluidna kategorija, razvila sofisticirana i semantički razdužena značenja tih pojmova, kao što je slučaj s temeljnim pojmovima muslimanske teologije (Grabus, 2014:33). Osim toga, kako primjećuju neki naši autori, određeno pojmovlje koje se formiralo unutar jednog kulturno-civilizacijskog i povijesnog ambijenta u potpunosti je strano i nepoznato u dugim jezičkim i kulturnim zonama. Naime, pojam religija

koji je nastao na Zapadu, te je kao takav deriviran iz latinskog jezika, u potpunosti je nepoznat u indijskim, kineskim ili japanskim kulturama i civilizacijama (Jašić, 2014:87).

Iz tog razloga je, smatra Henry Corbin, terminologija latinskog jezika za koju se odlučuju brojni autori prigodnija, budući da pruža tehničku i fiksiranu referentnu tačku, s kojom se rješenja unutar različitih evropskih jezika mogu komparirati. To će biti razlog zbog kojeg se Corbin odlučio za pojam *mundus imaginarius*, što je jedan od njegovih brojnih doprinosa izučavanju Ibn Arebija na zapadno-evropskim jezicima, naprosto se ne mogavši pomiriti s tim da Ibn Arebijev kompleksan koncept *barzaha* oslovi *imaginarnim*, što u današnjoj jezičkoj upotrebi naprosto označava nešto nestvarno/nepostojeće (Corbin, 1995:2).

4. Gnoza

Pozivanjem na Corbina, želimo otvoriti razmatranje sljedećeg pojma koji se relativno često vezuje uz tesavuf, a to je pojam gnoze. U svojim djelima Corbin oslovljava tesavuf gnostičkim ezoterizmom islama (Corbin, 2008:106), dok će brojni pojmovi muslimanske tradicije dobiti gnostički predznak, kao što je slučaj s *haqā'iq al-īmān*, što Corbin prevodi kao gnostičke zbilje vjere (Corbin, 1995:121). Sličnu tendenciju pronalazimo i u *Leksikonu islama* N. Smailagića: *ʿarīf* je *gnostik* (Smailagić, 1989:136), *maʿrifā* je *sufijska gnoza* (Smailagić, 1989:199), dok učenje o Savršenom čovjeku (*insān kāmil*) "pokazuje utjecaj gnostičkih ideja na sufizam" (Smailagić, 1989:274).

Poput misticizma, i pojam gnoze/gnosticizma je produkt moderne znanosti. Prva upotreba ovog termina zabilježena je 1664. godine, označavajući misao i praksu različitih kultura u vremenskom rasponu od kasnog pretkršćanskog perioda, pa do prvih stoljeća kršćanstva. Ovi kultovi su, prema prvobitnoj upotrebi ovoga pojma, dijelili uvjerenje da je materija (produkt) zla, te da se oslobođenje/

spasenje dostiže kroz gnozu/gnosis. Pojam je prvi upotrijebio engleski pjesnik i filozof religije Henry More (1614–1687), primjenjujući ga na religijsku skupinu, u antičkim izvorima poznatu kao *gnostikoi* (grč. oni koji posjeduju *gnosis* ili *znanje*). Koliko je poznato, grčki pridjev *gnostikos* (*koji vodi k znanju* ili *koji se odnosi na znanje*) prvi je koristio Platon kako bi, nasuprot praktičnoj, opisao kognitivnu ili intelektualnu dimenziju učenja. Do kraja drugog stoljeća nove ere, termin *gnostikoi* će prisvojiti različite kršćanske grupe; naravno, s različitim značenjima: od samoidentifikacije do kritike gnosticizma kao drske prakse predvođene tvrdnjom o isključivom pristupu istini (Williams, 2026).

Preuzimajući gnosticizam kao navodno neutralan termin, znanstvenici različitih profila će u vremenu nakon Morea, koji je u pežorativnom smislu (is)koristio pojam gnosticizam, u potpunosti prihvatiti pretpostavku da je postojao zaseban religijski sistem pod imenom gnosticizam; jasno razlučiv i u opreci s ranom kršćanskom crkvom. Istraživanja u proteklom desetljećima su nedvojbeno pokazala da je takvo opredmećenje gnosticizma neodrživo, te da vodi simplifikacijama na historijskom tlu; ideja o *clear-cut* suprotstavljenosti kršćanstva i gnosticizma zapravo reflektira različite metode pomoću kojih je određena skupina ranih kršćana, odnosno njihovih nasljednika, u konačnici dobila tapiju nad pravovjerjem, demonizirajući druge kao neprijatelje istinske vjere. Ove "neprijatelje", iz historijskog ugla gledano, preciznije je gledati kao predstavnike mnogo šireg i šarolikog, nikako monolitnog tipa religioznosti, "obilježenog jakim naglaskom na ezoterijskom znanju (gnozi) kao jedinom načinu postizanja spasenja, koje je impliciralo povratak vlastitom božanskom porijeklu" (Haneegraaff, 2006:8).

Terminološka zbrka u znanstvenim krugovima, izazvana raznolikim upotrebama termina gnosticizam i gnoza, rezultirat će prvim velikim simpozijem o gnosticizmu, održanom u Messini 1966. godine, na kojem je

predloženo da se pojam gnosticizam rezervira za pokret nastao u ozračju grupe sistema u drugom stoljeću nove ere, dok bi se gnoza odnosila na znanje o Božanskim tajnama rezervirano za elitu. Do konsenzusa po ovome pitanju nije došlo – brojni utjecajni znanstvenici poput Kurta Rudolpha i Michaela Williamsa u potpunosti će odbaciti predložene distinkcije (Williams, 2026). U svakom slučaju, ono što niko ne može osporiti je da veći broj tekstova iz drugog stoljeća nove ere dokazuje postojanje skupine manje-više koherentnih sistema koji se zajedno, kao što je predloženo u Messini, oslovljavaju gnosticizmom. Vodeća ideja unutar ovih sistema je vjerovanje da Stvoritelj svijeta nije vrhovno i transcendentno biće, nego je to niži, nesavršeni i čak zli Demiurg, poistovjećen s Bogom Izraela (Van den Broek, 2002:403).

Savremeni znanstvenici smatraju da je gnosticizam podignut na helenističko-jevrejskim temeljima, ponajprije u centrima kao što je Aleksandrija. Polemike prisutne u djelima Filona Aleksandrijskog, koji je i sam bio protivnik lokalnih hereza, pokazuju da je autor (po)zna(va)o skupine jevreja koje su već bile formirale stanovite bazične elemente gnosticizma, iako konzistentan sistem i razrada tih učenja nije postojala u pretkršćanskoj eri (Quispel, 2002:3507).

Za kraj, napomenimo da je širi interes javnosti za gnostičku religiju pobuđen pronalaskom 46 spisa u blizini Nag Hammadija u Gornjem Egiptu 1945. godine. Za razliku od kumranskih rukopisa ili spisa s Mrtvog mora, pronađenih u rasponu od 1947. do 1956. godine u pećinama na sjevernoj obali Mrtvog mora, čije porijeklo se vezuje za izvjesnu jevrejsku skupinu u periodu od prvog do trećeg stoljeća nove ere, zbirka rukopisa iz Nag Hammadija (Nag Hammadi library) predstavlja zbirku tekstova nastalih u ozračju ranog kršćanstva i gnosticizma tokom četvrtog stoljeća nove ere. Oba pronalaska su ostvarila ogroman utjecaj na studij religije, uprkos tome što spisi još uvijek nisu u potpunosti istraženi.

Kao što smo mogli vidjeti na pret-hodnim stranicama, upotreba pojmova gnoze i gnosticizma (p)ostala je toliko fluidna, da svaki autor prilikom pisanja o gnozi/gnosticizmu naprosto mora izabrati definiciju i semantički prostor unutar kojeg će se kretati. Drugim riječima kazano, gnoza i gnosticizam mogu označavati bilo šta, što sa sobom nosi izvjesnu mogućnost da u konačnici ne znače ništa. S popriličnim poteškoćama ćemo se suočiti i kada pokušamo razvidjeti povijest i značenje pojma teozofija, kao i njegovih izvedenica, koje se veoma često vezuju za tesavuf općenito, te Ibn Arebija i ekberijansku tradiciju posebno (Smailagić, 1989:135). Prema našem uvidu, upotrebu teozofije kao odrednice mnogih pojmova muslimanske tradicije, popularizirao je već spomenuti H. Corbin, za kojeg je tesavuf “neuporediva mistička teozofija”, čija spekulativna dimenzija ima porijeklo u šiitskoj ezoteriji (Corbin, 2008:32). Suhraverdijevo djelo *Hikmat al-išrāq*, kao i cjelokupna iz njega derivirana tradicija kod Corbina je teozofija svjetlosti, dok su Suhraverdi i Ibn Arebi članovi iste duhovne porodice “orijentalne teozofije svjetlosti”, čiji su ekstatični heroji Platon, Hermes, Kay-Husraw, Zaratuštra i Muhammed, a.s. (Corbin, 2008:33).

Uprkos ogromnom doprinosu izučavanju muslimanske tradicije na Zapadu, vidljivom kroz osvjetljavanje važnosti imena poput Suhraverdija, Ibn Arebija i Mulla Sadre, te *oživljavanju* brojnih imena i tradicija nepravedno zapostavljenih od zapadnih istraživača, želimo ukratko skicirati određene aspekte njegovog djela, koji su, prema dostupnim uvidima, naprosto neodrživi.

Prije svega, u svojoj potrazi za teozofijom, što u Corbinovoj terminologiji podrazumijeva tradiciju *hikme* (Chittick, 2007:100) unutar muslimanske intelektualne tradicije, Corbin i njegovi učenici su vrlo malo pažnje posvetili imenima poput Ibn Rušda, čiji su *racionalizam* posmatrali kao odveć siromašan u poređenju s uzbudljivim tajnama mističke

spekulacije. S druge strane, historijski kontekst je za Corbina imao malo ili nimalo značaja. Oslobođeno okova vremena i prostora, njegovo teozofsko konstruiranje islamske intelektualne tradicije daje (iskrivljenu) sliku harmonije i kontinuiteta u svijetu u kojem su žestoke polemike, diskontinuiteti i borbe za prevlast obilježile nastanak mnogih teorija i pokreta. Konačno, možemo kazati da je Corbinova interpretacija filozofije toliko inkluzivna da obuhvata gotovo cjelokupnu intelektualnu tradiciju islama (šiitska profetologija i sufizam kao dijelovi filozofije), što u konačnici zamagljuje sam koncept filozofije unutar muslimanskog kulturno-civilizacijskog kruga (Esmail, Nanji, 2010:76).

5. Teozofija

Kada je riječ o teozofiji, čak i kratak pregled literature će pružiti uvid u dubiozno značenje ove riječi. U Merriam-Webster rječniku engleskog jezika pronalazimo da je riječ *theosophy* prvi put upotrijebljena 1650. godine kao učenje o Bogu i svijetu, bazirano na mističkom uvidu. Učenja modernog pokreta nastalog u SAD-u 1875. godine, koji uglavnom slijedi budističke i brahmanske teorije, među kojima se izdvajaju panteistička evolucija i reinkarnacija – drugo je značenje teozofije u navedenom rječniku. Drugo značenje je prevalentno u dostupnoj literaturi; tako u već konsultiranom *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, djelu na preko 1200 stranica, možemo pronaći jedino odrednicu o Teozofskom društvu.

Encyclopædia Britannica teozofiju određuje kao okultni pokret nastao u 19. stoljeću, čiji se korijeni mogu pronaći u antičkom gnosticizmu i neoplatonizmu. Izvedena iz riječi *theos* (bog), te *sophia* (mudrost), pod teozofijom se obično podrazumijeva “Božanska/nebeska mudrost”. Određene aspekte ove *doktrine* moguće je pronaći među manihejcima, iranskoj dualističkoj sekti, bogumilima u Bugarskoj i Bizantskom Carstvu, te Katarima u južnoj Francuskoj i Italiji. U

modernom dobu, teozofske elemente moguće je pronaći među rozekrojcerima i spekulativnom strujom slobodnih zidara (Melton, 2026).

U kontekstu povijesti zapadne ezoterije, kršćanska teozofija zauzima važno mjesto, unutar koje je moguće razlučiti tri aspekta koji je odvajaju od drugih ezoterijskih struja:

- a) trijada Bog–Čovjek–Priroda: teozofska spekulacija se odnosi na Boga (Njegovu prirodu, *unutarnji* život), ljudsko biće, naročito se interesirajući za mjesto ljudskog bića u svijetu, kao i njegovo mjesto unutar ekonomije spasenja i Prirodu (vanjsku, intelektualnu ili materijalnu);
- b) neposredan pristup višim svjetovima snagom *stvaralačke imaginacije*, koja može dovesti do specifičnoga iskustva; *centralna vizija* je izmijenjeno stanje svijesti koje teozofu omogućava da u jednom času spozna ukupnost zbilje predstavljenu kroz spomenutu trijadu Bog–Čovjek–Priroda;
- c) primat mita: teozofi su u stalnom i kreativnom procesu iščitavanja *teksta porijekla* (u ovom slučaju Biblije), koji služi kao meditacijska osnova, pri čemu se naročita pažnja pridaje mitskim elementima teksta (Jašić, Sušić, 2025:33). Striktno govoreći, prvi veliki predstavnik kršćanske teozofije je Jakob Böhme (Faivre, 2010:41).

Kada je riječ o vjerovanju, među različitim formama teozofske spekulacije moguće je pronaći zajedničke elemente, pri čemu naglasak na mističkom iskustvu zauzima prvo mjesto. Teozofski autori drže da je dolazak u dodir sa Zbiljom moguć posredstvom intuicije, meditacije, objave ili drugog sredstva koje transcendirava svakodnevno ljudsko iskustvo. Ezoterijska doktrina je također važna u teozofskom mišljenju, pri čemu se ista razumijeva kao jedinstveno jezgro sadržano u svim religijama svijeta,

do kojega je moguće doći odgonetanjem značenja sakralnih tekstova (Beglerović, 2023:103). Također, u većini teozofskih spekulacija moguće je primijetiti fasciniranost nadnaravnim ili neuobičajenim fenomenima, kao i ubjeđenje da znanje *Božanske mudrosti* otključava pristup misterijama prirode i samoj srčici/esenciji ljudskoga bića. Na kraju, primjetno je da teozofija iskazuje specifičnu sklonost ka monističkom mišljenju; uprkos činjenici da teozofi prepoznaju distinkcije između svijeta fenomena i više duhovne zbilje, kao i između ljudskog i Božanskog, većina teozofa afirmira postojanje zbilje sveobuhvatnog jedinstva unutar koje sve razlike iščezavaju. Uz ovako shvaćen monizam, prisutna su i vjerovanja da je Bog u potpunosti transcendentan i neosoban (impersonalan); stvaranje je posljedica duhovnih emanacija (iz) Boga, pri čemu je ljudsko biće iskra Božanskog, zarobljeno u svijetu materije, ispunjeno čežnjom za povratkom svom istinskom domu (Melton, 2026).

Važno je imati na umu da je teozofija, razvijana kroz Teozofsko društvo, imala skoro pa presudan utjecaj na oživljavanje interesa za hinduizam i budizam na Zapadu, predstavljajući i uvodeći koncepte i ideje dalekoistočnih religija u zapadno-evropski kulturološki krug. Također, Teozofsko društvo je (bilo) primarni izvor inspiracije za specifične iskaze religioznosti u savremenosti, kao što su New Thought i New Age. U prilog navedenom govori činjenica da mnogi pojmovi unutar šarolikog spektra New Age pokreta svoju raširenost u

velikoj mjeri duguju teozofskoj literaturi. Tako je, prema *Oxford English Dictionary*, upotrebu pojma *karma* unutar engleskog jezika popularizirao teozof Alfred P. Sinnett. Unutar teozofskog ozračja rašireni su i pojmovi poput akaških zapisa (sjećanja prirode), astralnog (tijela, ravni ili putovanja, označavajući suptilniju formu materije koja postoji uporedo uz materijalni svijet), aure (suptilno energetsko polje oko ljudi i stvari), mantr (specifična jezička formula čije ponavljanje ima psihološko-fiziološke efekte), prane (životna energija), reinkarnacije i joge (Algeo, 2001:95).

Imajući u vidu navedeno, kao i okultni milje globalne kulture (Hammer, 2004:34), unutar kojeg i tesavuf biva reinterpetiran shodno hirovima savremene individue, smatramo da (po)vezivanje teozofije i tesavufa kao izuzetno disparatnih religijskih fenomena stvara mnogo više zabune, što otežava i iskrivljava historijski, a u konačnici i teološki uvid u prirodu ovih fenomena.

Zaključak

Na osnovu prethodne etimološke analize te prikaza historijskog konteksta u kojem se pojavila upotreba termina koji su postali sve prisutniji u savremenom filozofskom i religioznom diskursu, poput: pan(en)teizma, monizma, misticismizma, gnoze ili teozofije, važno je naglasiti da je riječ o konstruktima moderne znanosti te da kao takvi nisu imanentni tradicijama na čija učenja se ovo pojmovlje nerijetko primjenjuje. Iako upotreba navedenog pojmovlja može

biti korisna, posebno u kontekstu komparativnog sagledavanja različitih tradicija, ipak njihova nekritička i selektivna upotreba može uzrokovati redukcionistički i krajnje pojednostavljen pristup složenim filozofskim i religijskim učenjima.

Jedna od poteškoća koja se nada je u upotrebi navedenog pojmovlja odnosi se na anahronost, prisutnu usljed projiciranja navedenih, savremenih kategorija na neke predmoderne autore, kao što je slučaj s Ibn Arebijem, čije učenje se, sasvim neopravdano, od strane nekih savremenih autora oslovljava monističkim, odnosno panteističkim. Naime, ukoliko bi Ibn Arebijovo učenje o *wahdat al-wuğūdu* poistovijetili i ograničili na razumijevanje koje odgovara konstruktima moderne znanosti, kao što su monizam ili poistovjećivanje Boga i stvorenog svijeta, to bi zasigurno reduciralo i zamaglilo njegovo izvorno značenje, budući da Ibn Arebi, iako u svojim djelima ukazuje na Božiju imanentnost ipak dosljedno insistira na Njegovoj apsolutnoj transcendenciji.

Također, upotreba drugih pojmova koji su duboko ukorijenjeni i zastupljeni u savremenom pristupu u istraživanju religije i religijskih pojava, kao što su misticismizam i gnoza, sa sobom nosi određene poteškoće i ograničenosti. Naime, zanemarujući historijski kontekst, kao i specifičnosti muslimanske intelektualne tradicije, navedeni pojmovi se nerijetko dovode u vezu s tesavufom, što uveliko doprinosi zanemarivanju posebnosti ove tradicionalne muslimanske teološke discipline.

Literatura

Andresen, Jensine (2003). "Mysticism". U: JW Van Huyssteen (ur.), *Encyclopedia of Science and Religion*. New York: Macmillan Reference USA i Thomson Gale, 613.
Beglerović, Samir, Adnan Silajdžić, Rešid Hafizović, Orhan Jašić, Bajram Dizdarević (2023). *Religija i teologija*

pred izazovima novog svjetskog poretka. Tuzla: Off-set.
Chittick, William C (2007). *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Bloomington: World Wisdom.
Corbin, Henry (1995). *Swedenborg and esoteric Islam* (2. izd.). S francuskog

na engleski preveo Leonard Fox. West Chester PA: Swedenborg Foundation.
Corbin, Henry (2008). *Creative imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabi*. S francuskog na engleski preveo Ralph Manheim. London: Routledge.

- Esmail, Aziz A. i Nanji, Azim A. (2010). *Philosophy in the Islamic Context*, U: Charles Taliaferro i drugi, ur. *A companion to philosophy of religion*. Malden: Wiley-Blackwell, 67–80.
- Hafizović, Rešid (1995). *Ibn 'Arebije-vo filozofsko-teološko učenje o logosu*. Zenica: Bemust.
- Hanegraaff, Wouter J. (2006). *Dictionary of gnosis & Western esotericism*. Leiden: Brill.
- Hartshorne, Charles (2004). "Pantheism and Panentheism". U: Lindsay Jones (ur.), *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan Reference USA, 6960–6965.
- Faivre, Antoine (2010). *Western esotericism: a concise history*. S francuskog na engleski prevela Christine Rhone, New York: State University of New York (SUNY) Press, Albany.
- Filipović, Vladimir (1989). *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Grabus, Nedžad (2014). *Vjera, znanje i spoznaja*. Sarajevo: Tugra.
- Gomes, Michael (2016). "H. P. Blavatsky and Theosophy". U: Glenn Alexander Magee (ur.), *The Cambridge handbook of Western mysticism and esotericism*. New York: Cambridge University Press, 285–296.
- Jašić, Orhan (2014). "O religiji i religioznosti". *Logos: časopis za filozofiju i religiju*, 2(2), 83–111.
- Jašić, Orhan (2012). "Fenomenologija religije kao grana religijologije". *Znakovi vremena: časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, 15(55), 215–226.
- Jašić, Orhan, Kerim Sušić (2025). "Poimanje mita u filozofskom diskursu Milenka A. Perovića: religiozološka sagledavanja". *Arhe: časopis za filozofiju*, 22(44), 29–47.
- Kazemi, Reza Shah (2006). *Paths to transcendence: according to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*. Bloomington: World Wisdom.
- Merkur, Dan (2026). "Mysticism". *Encyclopædia Britannica*. Chicago: Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Dostupno na: <https://www.britannica.com/topic/mysticism/The-goal-of-mysticism> (pristupljeno, 8.2.2026.)
- Melton, John Gordon (2026). "Theosophy". *Encyclopædia Britannica*. Chicago: Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Dostupno na: <https://www.britannica.com/topic/theosophy/Assessment> (pristupljeno 7.1.2026.)
- Precht, Peter, Franz-Peter Burkard (2008). *Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.
- Reese, William L (2026). "Pantheism". *Encyclopedia Britannica*. Dostupno na: Chicago: Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Dostupno na: <https://www.britannica.com/topic/pantheism> (Pristupljeno 28.1.2026.)
- Robinson, James M (1988). *The Nag Hammadi library in English*. San Francisco: Harper & Row.
- Silajdžić, Adnan (2005). "Nerkezov doprinos razvoju islamskih studija kod nas". *Znakovi vremena: časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, 29(30), 20–23.
- Smailagić, Nerkez (1990). *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- Šadić, Rusmir (2013). "Karl Jaspers i Ibn Arabi – prilozi komparativnoj ontologiji". U: Boško Pešić i Danijel Tolvajčić (ur.), *Filozofija egzistencije Karla Jaspersa*. Zagreb: Hrvatsko društvo "Karl Jaspers", 175–186.
- Thiselton, Anthony (2002). *Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford: Oneworld.
- Williams, Michael (2026). "Gnosticism". *Encyclopedia Britannica*. Dostupno na: <https://www.britannica.com/topic/gnosticism> (Pristupljeno 18.5.2026.)

المخلص

المفارقة التاريخية والاختزالية في استخدام المصطلحات الدينية

داود أفنديتش

حارث فيلاجيتش

لقد أردنا - من خلال محتوى هذا البحث - أن نشير إلى بعض المفاهيم التي تستخدم لبيان العلاقة بين الله والكون والإنسان في التراثات الدينية والفلسفية المختلفة، ونقصد هنا المفاهيم الآتية: وحدة الوجود، والتوحيد الإلهي، والغنوصية، والنيو صوفية. ورغم وجود هذه المفاهيم في الخطاب السائد في البوسنة والهرسك، فمن الواضح أن استخدامها عام وفضفاض وغير دقيق، لذا من المهم النظر في مدى توافق استخدامها المعاصر مع معانيها الأصلية ومفاهيمها التاريخية والفلسفية. لذا، فإن هذا البحث يسعى من خلال تحليل المصادر الأولية والثانوية في علم اللاهوت وفلسفة الدين والفكر الصوفي، إلى إبراز الخصائص الأساسية للمفاهيم المذكورة آنفاً، وعرض استخداماتها عبر العصور. كم تم بالتحليل المصطلحي، النظر في استخدامات

Abstract

ANACHRONISM AND REDUCTIONISM IN THE APPLICATION OF RELIGIOUS STUDIES CONCEPTS

Davud Efendić, Haris Veladžić

Through the present study, we seek to examine several concepts by which various theological and philosophical traditions have attempted to articulate and explain the relationship between God, the world, and the human being. These concepts include pan(en)theism, monism, gnosticism, and theosophy. Although these terms are frequently employed in the discourse of Bosnia and Herzegovina, their usage is often generalized, loose, and insufficiently precise. It is therefore important to assess the extent to which their contemporary usage corresponds to their original meanings and the historical-philosophical concepts from which they emerged. Drawing primarily on an analysis of primary and secondary sources in theology, the philosophy of religion, and Sufi thought - thus adopting an interdisciplinary approach - this paper seeks to identify the essential characteristics of these concepts and to present the ways in which they have been employed throughout history.

هذه المفاهيم وتحولاتها في مختلف التراثات والسياقات الفكرية، بينما يُمكن المنهج المقارن في هذا البحث من رصد التباينات التصورية ونتائج استخدامات المفاهيم التي تم تحليلها في مختلف الخطابات، مما يؤكد أيضا البعد الديني للبحث. وبناء عليه فإن هدف هذا البحث هو تقديم دراسة نقدية للمفاهيم المذكورة، مع التنويه باستخدامها غير النقدي في فهم الفكر الصوفي، وخاصة في تفسير آراء ابن عربي.

الكلمات المفتاحية: علم الأديان، وحدة الوجود، التوحيد الإلهي، التصوف، الغنوصية، الشيوصوفية.

Furthermore, through terminological analysis, the study examines the use and transformation of these concepts across different intellectual traditions and contexts, while its comparative approach enables a clearer understanding of their conceptual distinctions and the implications of their application in diverse discourses. In this way, the paper also demonstrates its relevance to the academic study of religion. Accordingly, the aim of this study is to provide a critical examination of the aforementioned concepts, with particular attention to their uncritical application in the interpretation of Sufi thought, especially in interpretation of the teachings of Ibn 'Arabi.

Keywords: study of religion, pan(en)theism, monism, mysticism, gnosticism, theosophy.

METODOLOŠKI ASPEKTI LINGVISTIČKO-RACIONALISTIČKOG TEFSIRA U DJELU IMAMA EL-MATURIDIJA

Lejla BOŠKAILO

Karadoz-begova medresa

lejla_4@hotmail.com

SAŽETAK: Ovaj rad analizira lingvističko-racionalistički pristup u tumačenju pojedinačnih kur'anskih izraza u tefsiru imama El-Maturidija (*Ta'wilāt al-Qur'ān*), s posebnim fokusom na metodologiju razumijevanja leksičkih jedinica u kontekstu jezika Objave. Polazeći od principa da se značenje kur'anskih riječi mora tumačiti u skladu s njihovom upotrebom u vremenu Objave, rad pokazuje kako El-Maturidi u svome tefsiru dosljedno koristi klasičnu arapsku jezičku tradiciju, predaje ashaba i tabiina te jezikoslovaca. U radu se razmatra El-Maturidijev odnos prema rijetkim kur'anskim riječima (*ġarīb*), semantičkim nijansama pojedinačnih izraza (*mufredāt*), njihovoj kontekstualnoj upotrebi u arapskom jeziku, kao i prema dijalekatskim varijantama arapskih plemena (*luġāt al-ʿArab*). Posebna pažnja posvećena je njegovom racionalističkom pristupu u vrednovanju različitih kur'anskih značenja, pri čemu se jezik ne posmatra izolirano od konteksta i teoloških implikacija teksta. Analiza pokazuje da El-Maturidi razvija uravnotežen model tefsira koji spaja lingvističku preciznost s racionalnom interpretacijom, čime daje značajan doprinos klasičnoj islamskoj hermeneutici i predstavlja rani primjer metodološki utemeljenog lingvističko-racionalnog tefsira Kur'ana.

Ključne riječi: *El-Maturidi, tefsir, lingvistički tefsir, racionalni tefsir, kur'anski izrazi, mufredāt, ġarīb, arapski jezik, dijalekti Arapa*

Uvod

Tumačenje Kur'ana od samih početaka islamske misli bilo je neraskidivo povezano s razumijevanjem jezika Objave. Budući da je Kur'an objavljen na jasnom arapskom jeziku (*lisān ʿarabi mubīn*), njegovo pravilno razumijevanje pretpostavlja poznavanje leksičkih, semantičkih i stilskih obilježja arapskoga jezika u vremenu objave. U tom kontekstu, lingvistička analiza pojedinačnih kur'anskih izraza predstavlja jedno od temeljnih polazišta klasične islamske hermeneutike.

Među ranim mufesirima koji su razvili sistematičan pristup tumačenju kur'anskog teksta ističe se imam El-Maturidi (u. 333/944), čiji tefsir *Ta'wilāt al-Qur'ān* zauzima posebno mjesto u povijesti racionalnog (*ʿaqlī*) tefsira. El-Maturidi u svome djelu ne posmatra jezik Kur'ana samo kao sredstvo prenošenja značenja, već kao ključni hermeneutički okvir unutar kojeg se značenje oblikuje, vrednuje i racionalno razjašnjava.

Polazeći od načela da se pojedinačni izrazi Kur'ana moraju razumijevati u skladu s njihovom izvornom jezičkom

upotrebom u vremenu objave, El-Maturidi se u tumačenju oslanja na jezičku tradiciju starih Arapa, predaje ashaba i tabiina, kao i na autoritete klasične arapske lingvistike. U tom procesu posebnu pažnju posvećuje objašnjenju neobičnih i manje poznatih kur'anskih izraza (*ġarīb*), semantičkih nijansi pojedinačnih riječi (*mufredāt*), njihovoj kontekstualnoj upotrebi, kao i dijalekatskim varijantama arapskih plemena (*luġāt al-ʿArab*).

Cilj ovoga rada jeste analizirati lingvističko-racionalni pristup tumačenju pojedinačnih kur'anskih izraza u

tefsiru imama El-Maturidija, te ukazati na metodološke principe kojima se on rukovodi u povezivanju jezičke analize s racionalnom interpretacijom. Rad nastoji pokazati da El-Maturidi razvija uravnotežen hermeneutički model koji objedinjuje filološku preciznost, racionalno promišljanje i prije svega teološku utemeljenost i dosljednost, čime daje značajan doprinos razvoju klasičnog tefsira.

Lingvističko polazište u tefsiru imama El-Maturidija

El-Maturidi se pri objašnjavanju pojedinačnih kur'anskih izraza oslanjao na tradiciju prenesenu od jezikoslovaca iz ranijeg perioda. U njegovom se tefsiru može jasno uočiti sljedeće pravilo: "Pojedinačne riječi Objave se moraju razumijevati jednako kako su se razumijevale u vrijeme objavljivanja Kur'ana, a ne na novi način" (ad-Damanhūrī, 2018, I:278).

Na spomenuto pravilo El-Maturidi ukazuje govoreći o suri Er-Rūm: "Riječi Svevišnjeg: *Fe subhānallāhi* (Er-Rūm, 17), ummet je shvatio u značenju *namaz*, što znači: 'Obavljajte namaz radi Allaha'. Kada bi značenje bilo u skladu s razumijevanjem naših savremenika, oni ne bi shvatili ništa osim *tesbiha* (*tasbiḥ*), odnosno slavljenja Boga. Namaz je moguće značenje riječi *tesbiḥ*, s dva aspekta. Prvo: zato što je slavljenje Boga (*tasbiḥ*) dio namaza te je namaz po tome nazvan. Drugo: *tesbiḥ* podrazumijeva afirmaciju atributa Božanske savršenosti i negaciju svake vrste manjkavosti u odnosu na Allaha, dž.š., (*tanzīḥ*). Namaz je u cjelini kontinuirani čin *tenziha* Gospodara jer se u namazu

pred Bogom priznaje vlastita nemoć i slabost te Mu se upućuju dove za ostvarivanje vlastitih želja. U namazu je također i veličanje Gospodara i opisivanje Njega svojstvima Uzvišenosti i Savršenstva. Pošto namaz od početka do kraja sadrži *tenziḥ*, shvatili su da izraz *tesbiḥ* znači namaz" (al-Maturidi, 1426/2005:VIII/258).

Na osnovu navedenog, može se zaključiti da je El-Maturidi u svom tefsiru primjenjivao filološko-hermeneutičko pravilo prema kojem se kur'anska leksika mora tumačiti u skladu s jezičkom upotrebom u vrijeme Objave, oslanjajući se na autoritete klasične arapske jezičke tradicije. Njegovo tumačenje izraza: *Fe subhānallāhi* u suri Er-Rūm jasno pokazuje da se značenje pojma *tesbiḥ* ne iscrpljuje u pukom leksičkom značenju, tj. u značenju *slavljenje*, već obuhvata šire semantičko polje koje uključuje čin namaza (*ṣalāt*), a to zato jer je namaz u svojoj suštini kontinuirani čin afirmacije Božanske savršenosti. Time El-Maturidi potvrđuje da lingvistički tefsir, u njegovoj metodologiji, nije puka analiza riječi, već sredstvo očuvanja izvornog značenja Objave od novouvedenih interpretacija.

Metode objašnjenja i izvori jezičkog autoriteta u tumačenju neobičnih ili manje poznatih kur'anskih izraza (*ġarīb*) u El-Maturidijevom tefsiru

Imam El-Maturidi je u svom tefsiru posvetio pažnju objašnjenju neobičnih ili manje poznatih izraza u Kur'anu (*ġarīb*). Istraživanje njegovog tefsira pokazuje da se u brojnim

situacijama El-Maturidi poziva na lingviste, jezikoslovce (*ahl al-luġa*) u objašnjavanju pojedinačnih izraza, odnosno leksičkih jedinica (*al-mufradāt*). Postoje i slučajevi u kojima El-Maturidi nikome ne pripisuje značenja pojedinačnih izraza (*mufradāt*).

Situacije u kojima El-Maturidi prenoseći od lingvista i jezikoslovaca (*ahl al-luġa*) objašnjava pojedinačne izraze (*al-mufradāt*)

Brojne su situacije u El-Maturidijevom tefsiru u kojima on neobične ili manje poznate izraza u Kur'anu (*ġarīb*) objašnjava pozivajući se na lingviste, jezikoslovce, čime daje doprinos jasnoći i preciznosti značenja pojedinačnih izraza, odnosno leksičkih jedinica (*al-mufradāt*). Na primjer, u tefsiru 29. ajeta sure El-Feth, iznoseći moguća značenja riječi *njegov izdanak* (*ṣaṭ'ahu*), El-Maturidi navodi različita tumačenja jezikoslovaca. Prenosi da Ebū 'Avsedež¹ kaže: "To je biljka koja, nakon što je iznikla, uspravlja se i oblikuje svoju središnju os rasta. Tako nastaje stabljika iz koje se razlistavaju zeleni izdanci. Iz njih biljka razastire listove i u zelenilu pokazuje snagu svog rasta pa ojača (*fa-āzarabū*)." Ebū 'Ubejde² o tome navodi: "Izdanke i mlade grančice ūsjeva označava izraz *ṣaṭ'*; kaže se: 'Ūsjev je dao izdanke' (*aṣṭa'a al-zar'u*), pa je on tada razgranat (*muṣṭi*). Također, El-Maturidi u tefsiru istog ajeta navodi da El-Ferrā³ smatra da spomenuti izraz (*ṣaṭ'ahū*) znači *njegov klas*, pri čemu iz jednog zrna izrasta deset, devet ili

¹ Abū 'Awsaġa Tūba b. Qutayba al-Ḥuġaymī an-Naḥwī al-A'rābī, arapski jezikoslovac, gramatičar i mufasir. Nastanio se u Samarkandu, gdje je djelovao kao učitelj. Njegov rad je poznat prvenstveno preko citata u tefsiru *Ta'wīlāt*. Al-Maturidi navodi u *Ta'wīlātu* njegove izjave o rijetkim kur'anskim terminima naglašavajući njegov doprinos kao filologa i tumača rijetkih riječi. Vidi: 'Abd al-Wahīd i 'Umar Naġm ad-Dīn, 2025:2027–2034. Abū 'Awsaġa al-A'rābī nije posebno profilirana figura

u standardnim izvorima za provjeru biografija arapskih učenjaka, lingvista i arapskih komentatora. Izvori pružaju vrlo ograničene informacije o njegovom životu. Ono što je poznato je da je bio jedan od učitelja Abū Manšūra. Jedina direktna biografska referenca dolazi iz knjige *Al-Qand fi Dhikr 'Ulamā' Samarqand*. Vidi: an-Nasafi, 1999:115.

² Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muṭanna al-Taymī bi al-Walā' al-Basrī (u. 825/209) je filolog, lingvista, gramatičar i kulturni historičar ranog islamskog doba. Osim

toga, naročito je bio istaknut zbog poznavanja tvorbe riječi (*ṣarf*), starih dijalekata i starih riječi. Vidi: Nuwayhid, 1409/1988:II/681.

³ Yahyā b. Ziyād b. 'Abd Allāh b. Manšūr ad-Daylamī, Abū Zakariyyā, poznat kao al-Farrā', bio je najistaknutiji naučnik Kufe u gramatici, jeziku i književnim disciplinama, teolog, mutakallim i poznavalac historije Arapa i njihovih događaja. Bio je također upućen u astronomiju i medicinu. Vidi: Nuwayhid, 1409/1988:II/729.

osam zrna. Znači pomogao mu je i ojačao ga (*fa-āzarahū*) (al-Māturīdī, 1426/2005:IX/320).

Ponekad se El-Maturidi zadovoljava predajama ashaba i tabiina jer su oni kompetentni govornici arapskog jezika (al-Māturīdī, 1426/2005:IV/255). Ipak, većina predaja u njegovom tefsiru je od jezikoslovaca spomenutih u izvorima. Najčešće je prenosio od Ibn Kutejbe⁴ i Ebū 'Avsedže.

Zapravo, jedini izvor koji je sačuvao Ebū 'Avsedžine predaje jeste njegov učenik Ebū Mensur El-Maturidi u svome tefsiru (*Ta'wīlāt ahl al-sunna*). Na osnovu El-Maturidijevog tefsira, njegovi navodi pojavljuju se u raspravama o rijetkim kur'anskim riječima (*garīb al-Qur'an*), tumačenjima njihova značenja, varijantama učenja (*qirā'āt*), kao i u okviru filološke i jezičke analize teksta Objave ('Abd al-Wāhid, Nağm ad-Dīn, 2025: 2029).

Ebū 'Avsedže se nije oslanjao na poetske dokaze da pojasni rijetke izraze kao što je uobičajeno u literaturi o rijetkim kur'anskim riječima (*garīb*). Umjesto toga, oslanjao se na tradicionalne lingvističke i tefsirske izvore. Njegova pojašnjenja odlikuju se jasnoćom i sažetosti, i usredređenost su na osnovno značenje ('Abd al-Wāhid, Nağm ad-Dīn, 2025: 2033).

U El-Maturidijevom tefsiru postoje dijelovi u kojima se on istovremeno poziva na ashabe, tabiine i lingviste. Jedna od tih situacija je u njegovom tefsiru 35. ajeta sure En-Nūr, gdje El-Maturidi navodi da je o riječima Svevišnjeg: *Stakleni kandilj,*

kao da je zvijezda biserna (*al-zuğāḡa ka-annah kawkabun durriyyun*) Ibn 'Abbās, r.a., rekao: 'Pet je bisernoblistavih zvijezda (*durriyy*): Venera (*az-Zuhra*), Merkur ('*Uṭārid*), Jupiter (*al-Muštari*), Mars (*Bahrām*) i Saturn (*az-Zuḡal*). Katade⁵ kaže: 'Riječ *durrijj* (*durriyy*) znači ogroman i blistav.' El-Kisā'i⁶ navodi da je taj etimološki korijen hemziran i označava ljepotu, jasnoću i uzdignutost. U govoru u govoru staroarabljskih plemena se kaže: "Pojavi se zvijezda" (*Dara'a an-najm*). To je ustaljena i prepoznata konstrukcija u jeziku staroarabljskih plemena, kojom se opisuje trenutak kad se zvijezda pojavi ili zasja na nebu. Ima i onih koji iza harfa *dal* izgovaraju *dammū*, dok *hemze* u navedenom izrazu ne izgovaraju, te je u tom slučaju odnosni pridjev (*nisba*) izvedena od imenice *biser* (*ad-durr*), tj. pridjev *biseran* (*durriyy*). Također, ima i onih koji harf *dal* izgovaraju s *dammom* i izgovaraju *hemze* na kraju riječi⁷ (Makram, 'Umar, 1982:3/373). Rekao je Ebū 'Amr ibn El-'Alā' el-Bašrī⁸: 'Durrijj (*durriyy*) je zvijezda koju vidiš kako titravo svjetluca kao da dolazi i odlazi'" (al-Māturīdī, 2007:X/170).

Možemo zaključiti da El-Maturidijevo pozivanje na ranije arapske jezikoslovce i staroarabljske jezičke tradicije ukazuje na metodologiju koja objedinjuje akaidsku argumentaciju s preciznom filološkom analizom jezika Objave.

U tom smislu, Ebū 'Avsedže i drugi pouzdani jezički autoriteti kod El-Maturidija zauzimaju posebno mjesto i njihova se tumačenja koriste

radi preciziranja značenja kur'anskih izraza, što je karakteristično za lingvistički sloj klasične egzegeze i nesporno s tefsirskim zaključivanjem koje je neutemeljeno na tradiciji.

Situacije u kojima El-Maturidi nikome ne pripisuje značenja pojedinačnih izraza (*mufredāt*)

U mnogim situacijama El-Maturidi nikome ne pripisuje značenja pojedinačnih izraza (*mufredāt*). Moguće je da ih je od nekoga preuzeo, iako izvore nije nedvosmisleno istaknuo. Jedan od takvih primjera nalazi se u njegovom tefsiru sure El-Araf, gdje o riječima Svevišnjeg kaže: "*Jeṭṭajjerū bi Musa (Yaṭṭayyarū bi Mūsā)*" (El-Araf, 131); *Pripisivali su zloslutnost Musāu*. Od riječi *et-tijara* (*aṭ-ṭiyarah*), što po vjerovanju starih Arapa znači *zloslutnost, predznak nesreće i loš znak*" (al-Māturīdī, 2007:IV/524, 545; X/429).

Pojašnjenje upotrebe leksičkih jedinica (*isti'māl al-mufradāt*) u jeziku starih Arapa

Imam El-Maturidi u svom tefsiru posebnu pažnju posvećuje pojašnjenju leksičkih upotreba riječi u jeziku starih Arapa, nastojeći time razjasniti njihova izvorna značenja i semantičke nijanse u kontekstu kur'anskog izraza. Naprimjer, u tefsiru 77. ajeta sure Hūd El-Maturidi kaže: "*Ioṣjeti tjeskobu zbog njih*" (*Wa-dāqa bihim dar'an*).

Stari Arapi koriste izraz *zer'* kada su u bezizlaznoj situaciji. Riječ *zer'* (*ḡer'*) označava, kako se navodi, sposobnost i snagu; tj. njegova sposobnost

⁴ Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim b. Qutayba al-Dinawari bio je ugledni autor i jezikoslovac, izuzetno cijenjen u brojnim naučnim disciplinama. Vidi: al-Nawawī, n.d., II/280.

⁵ Qatāda ibn Di'āma as-Sadūsī al-Bašrī rođen je oko 60/61. h.g., a umro 117/118. h.g. Bio je veliki mufesir, muhaddis i hafiz Basre. Vidi: aḡ-Ḍahabī, 1985:5/269–276.

⁶ 'Alī ibn Ḥamza al-Kisā'i (119–189 h.g./737–805). Porijeklom je vezan za Kufu. Jedan je od sedmerice poznatih imama kiraeta, najvažnijih filologa abasidskog perioda i osnivača kufške gramatičke

škole. Vidi: aḡ-Ḍahabī, 1985:9/131–134.)

⁷ U riječima Svevišnjeg: *Ka'annah kawkabun durri* preneseno je od 'Āsima da je čitao: *durri*, izgovarajući s *dammom* slovo *dāl*. Svi su gramatičari to odbacili i zanegirali govoreći da je ispravno *durri*, s kratkim samoglasnikom *kasra* i *hamzetom*, izvedeno od osnove *f'il* (فَعِيل), a odnosi se na zvijezde *ad-darāri'* koje se odbijaju ili spuštaju i kreću. Al-Farrā' kaže: *durri* među zvijezdama označava one koje su blještave, sjajne i bijele, kao kada kažeš: "Zvijezda blješti poput štita (*dara'a*), kao da je šejtan njome pogođen,

pa je odgurnut." Ibn al-'Arabī kaže: *Dara'a fulān 'alaynā*, što znači *napao nas je*. Riječ *ad-durri'* označava zvijezdu koja je sjajna i čista, a pritom se metaforički kaže da *odbija šejtana*, tj. štiti ili sprečava da šejtan naštetiti. Vidi: Ibn Manzūr, 1414/1994:I/73–74.

⁸ Abū 'Amr ibn al-'Alā' ibn 'Ammār al-Mazīnī at-Tamīmī al-Bašrī (68–154. h.g.) jedan je od sedmerice imama kiraeta, veliki imam basranske gramatičke škole i jedan od najvažnijih filologa ranog islamskog perioda. Vidi: aḡ-Ḍahabī, 1985:6/407–444).

i njegova snaga postadoše ograničene. Lūt, a.s., je osjetio tjeskobu jer nije mogao sagledati nikakav način da od sebe odstrani njihovo zlo, niti da ih spriječi u njihovoj nakani. U nastavku Lūt, a.s., u 80. ajetu sure kaže Hūd kaže: “*Ili da mogu kod zaštitnika snažnog utočište naći!*” (*Aw āwi ilā ruknin šadīd*) (al-Māturīdī, 2007:VIII/255; VI/159–160).

Prikaz različitih načina spomena leksičkih jedinica

Nakon prethodno prikazanog posvećivanja pažnje pojašnjenju leksičkih upotreba riječi u jeziku starih Arapa i razjašnjenja njihovog izvornog značenja i semantičkih nijansi u kontekstu kur'anskog izraza, imam El-Maturīdī navodi različite upotrebe tih leksičkih jedinica. Naprimjer, u tefsiru 59. ajeta sure Merjem kaže:

“A riječi Njegove: ‘A za njima stupi izopačeni naraštaj’ (*Fa-ḥalafa min ba'dihim ḥalfun*). Prema mišljenju pojedinih jezikoslovaca, oblik riječi sa *sākin* suglasnikom, tj. suglasnikom bez vokala (*al-ḥalf*), u arapskom jeziku označava negativnu vrijednosnu nijansu i koristi se u kontekstu prijekora, dok oblik koji ima suglasnik s vokalom, odnosno s *fethom* (*al-ḥalaf*), nosi pozitivnu konotaciju i upotrebljava se u kontekstu pohvale. Ipak, drugi, smatraju da između njih nema razlike te da se oba oblika mogu upotrijebiti u istom značenju i sintagmatskom položaju” (al-Māturīdī, 2005:V/77–79).

Ovakvo razmatranje dvaju oblika (*al-ḥalfi al-ḥalaf*) pokazuje da El-Maturīdī ne pristupa leksičkim razlikama normativno i isključivo, već ih koristi kao sredstvo za rasvjetljavanje značenjskih mogućnosti i kontekstualnih nijansi pojedinih izraza u klasičnom arapskom jeziku, oslanjajući se na jezičku praksu starih Arapa i različita mišljenja jezikoslovaca radi dubljeg razumijevanja kur'anskog diskursa.

Navedeni primjeri jasno pokazuju da Imam El-Maturīdī dosljedno primjenjuje metodu *isti'māl el-mufradāt*, polazeći od jezičke prakse

starih Arapa i različitih leksičko-semantičkih tumačenja, kako bi kroz kontekstualnu analizu pojedinačnih riječi rasvijetlio njihova značenjska polja i preciznije razumijevanje kur'anskog izraza.

Dijalekatske varijante arapskog jezika i njihova uloga u razumijevanju kur'anskog teksta

Leksičko-dijalekatske varijante arapskog jezika, odnosno različiti načini izražavanja i upotrebe riječi među arapskim plemenima, imaju važnu ulogu u tumačenju jezičkih nijansi kur'anskog izraza. U mnogim situacijama El-Maturīdī spominje različite načine upotrebe kur'anskih riječi među arapskim plemenima, a samim tim i različite načine izražavanja. Naprimjer, u tefsiru 54. ajeta sure Et-Tevbe o riječima Svevišnjeg: *Oni molitvu ne obavljaju osim s ljenosti* (*Wa-lā ya'tūna š-šalāta illā wa-ḥum kusālā*), El-Maturīdī kaže: “Izraz (*kusālā*) zabilježen je u tri jezičke varijante: (*kusālā*), (*kaslā*) i (*kasālā*). Sve tri pripadaju različitim dijalektima Arapa, a značenje im je isto. Ukazuje na to da su oni dolazili na molitvu tromo i bezvoljno, jer su je obavljali s osjećajem težine i odbojnosti, ne smatrajući je činom približavanja Bogu (*qurba*)” (al-Māturīdī, 2005:V/388).

Prema klasičnoj gramatičkoj i semantičkoj tradiciji u okviru tumačenja riječi *li tubeššire* (Merjem, 97), El-Maturīdī prenosi stav Ebū Mu'āza prema kojem riječ *bušrā* (radosna vijest) ima tri osnovna (glagolska) obrasca koji nose nijanse značenja u izražavanju obavještavanja i radosti. Prvi oblik *bešertu-hū* (*bašartu-hū*) označava samo čin obavještavanja, dok drugi (*baššartu-hū*) pojačava značenje i upućuje na isticanje uzvišenosti ili veličine vijesti. Treći oblik *ebšertu-hū* (*abšartu-hū*) prenosi značenje radosti koja proistječe iz same spoznaje dobre vijesti. Razlike među njima odražavaju suptilnu semantičku dinamiku arapskog jezika, gdje se pojačanje (*tašdid*) i promjena vokalizacije koriste da izraze dubinu emocionalne

i pragmatičke dimenzije obavještavanja (al-Māturīdī, 2005, VII:265, X: 497–499).

Može se naći da imam El-Maturīdī, u okviru svog jezičko-tefsirskog pristupa, ističe kako su pojedine riječi Kur'ana zapravo preuzete iz govora određenih arapskih plemena, iz specifično njihovih dijalekata (ad-Damanhūrī, 2018, I:271).

Dakle, El-Maturīdī time ukazuje na širinu izražajnosti kur'anskog jezika, koji obuhvata različite jezičke nijanse i stilske slojeve arapskog izraza i potvrđuje da je Kur'an objavljen na jeziku Arapa u njegovom punom dijalekatskom bogatstvu i raznolikosti.

Prethodno se lahko može zapaziti na primjeru riječi *erā'ik* iz 56. ajeta sure Jā-Sin (*alā l-arā'iki*). Iako je naveo El-Kutebījev stav da se izraz *al-arā'ik* odnosi na ležajeve smještene u zavjesom ograđenim dijelovima odaja (*hiḡāl*) (Ibn Manzūr, 1414/1994:X/389), te da je jednina ovog izraza *erika*, El-Maturīdī zatim navodi: “Od El-Ḥasana⁹ da je rekao: ‘U govoru jemenskih Arapa riječ *erika* ima isto značenje kao i izraz *el-ḥadžāla*’” (al-Māturīdī, 2005:VIII/527–530).

Također, bitan primjer navođenja leksičko-dijalekatskih varijanti arapskog jezika je u tefsiru sure El-Hadždž, gdje El-Maturīdī kaže: “Riječ *es-sebeb* (*as-sabab*) u jeziku plemena El-Huzejl (al-Huḏayl) označava konopac (*al-ḥabl*)” (al-Māturīdī, 2005:VII/397–399).

Na taj način El-Maturīdī ukazuje na dijalekatsku posebnost u semantičkom polju riječi jer izraz *es-sebeb* u klasičnoj arapskoj upotrebi označava *uzrok*, *sredstvo* i *повод*, ali u dijalektu plemena El-Huzejl, ta riječ je nosila konkretno značenje *konopca* (*ḥabl*), kojim se nešto povezuje ili dostiže.

U tumačenju 65. ajeta iz sure Vaki'a: *U stanju čuđenja vi biste se prekoravali* (*Fa-zaltum tafakkahūna*) o riječi *tefekkehūne* El-Maturīdī kaže:

⁹ Abū Sa'īd al-Ḥasan b. Yaṣār el-Baṣrī, rođen je 21. godine po Hidžri (642/643) u Medini, a preselio je 110. godine po Hidžri (728) u Baṣri. Vidi: aḡ-Ḍaḥabī, 1405/1985:IV/563.).

“Pa ste ostali (u tom stanju) da se, kako neki kažu, *čudite*, ili kako neki kažu, *kajete*; a to je govor (dijalekt) ‘Ukl¹⁰ plemena” (al-Māturidī, 2005, IX:501). Zaključujemo da, iako glagol *tefekkehe* u klasičnoj upotrebi znači *uživati u plodovima voća* (Ibn Manzūr, 1414/1994:VII/195) ili govoriti nešto šaljivo (Ibn Manzūr, 1414/1994:XIII/523–524) on u dijalektu plemena ‘Ukl dobija značenje emocionalne reakcije: *čuditi se* ili *pokajati se* te El-Māturidī ovaj izraz *feẓaltum tefekkehūn* u Kur’anu, tumači u skladu sa spomenutim različitim dijalekatskim varijantama arapskog jezika. Navođenjem značenja koje potječe iz govora plemena ‘Ukl, El-Māturidī ukazuje na to da Kur’an u svome izrazu obuhvata i semantičke nijanse pojedinih arapskih dijalekata. Dakle, El-Māturidī upućuje na dijalekatsku raznolikost arapskoga jezika.

El-Maturidijev pristup nearapskim riječima u Kur’anu

El-Maturidī u sklopu objašnjenja pojedinačnih riječi (*mufredat*) u nekim situacijama spominje riječi nearapskog porijekla. On to čini prenoseći od drugih te ih samo sistematizira bez samostalne jezičke analize ili interpretativnog doprinosa.

Primjer iz njegovog tefsira to slikovito prikazuje. El-Maturidī za riječ

el-ʿawwāh (*al-ʿawwāh*) iz 75. ajeta sure Hūd kaže: “Na abesinijskom jeziku znači onaj koji sigurno vjeruje” (al-Māturidī, 2005:VI/158).

Također, u tefsiru sure 29. ajeta sure Er-Ra’d, El-Māturidī kaže: “Navodi se da je *tūbā* ime Dženneta na abesinskom jeziku, a neki kažu da isto značenje ima i u hindu jeziku” (al-Māturidī, 2005:VI/339).

Nakon početka sure Tā-Hā El-Maturidī kaže: “Neki predstavnici tumačenja (*ahl al-ta’wīl*) su rekli da riječi Svevišnjeg *Tā-Hā* na nabatejskom jeziku znače: ‘O, čovječe!’, a neki kažu da je takvo značenje na sirijanskom” (al-Māturidī, 2005:VII/226).

Zaključak

Kao što je od samih početaka islamske misli tumačenje Kur’ana bilo neraskidivo povezano s razumijevanjem jezika Objave, tako i analiza tefsira imama El-Maturidija potvrđuje da jezik spada u temeljni hermeneutički okvir njegovog interpretativnog pristupa.

El-Maturidī dosljedno polazi od načela da se značenje kur’anskih riječi mora tumačiti u skladu s njihovom izvornom upotrebom u jeziku starih Arapa, odbacujući mogućnost, historijski neutemeljenih naknadnih resemantizacija.

U tom kontekstu, njegov tefsir se oslanja na jezikoslovce klasične

arapske lingvistike, predaje ashaba i tabiina, kao i na dijalekatsku raznolikost arapskog jezika, što se jasno očituje u njegovom pristupu pojedinačnim riječima, tj. *mufredāt*, kontekstualnoj upotrebi riječi i plemenskim jezičkim varijantama (*luġāt al-ʿArab*). Posebno je značajno to što El-Maturidī ove lingvističke elemente ne tretira izolirano, već ih povezuje s racionalnim promišljanjem značenja i teološkim implikacijama teksta.

El-Maturidī u pogledu nearapskih riječi u Kur’anu zauzima metodološki suzdržan stav, ograničavajući se uglavnom na prenošenje ranijih mišljenja bez razvijanja samostalne jezičke analize. Ovakav pristup dodatno potvrđuje njegovu metodološku dosljednost i svijest o granicama lingvističkog tumačenja.

Sveukupno posmatrano, El-Maturidijev tefsir predstavlja uravnotežen spoj lingvističke preciznosti i racionalne interpretacije, čime se može svrstati među značajnije primjere klasičnog lingvističko-racionalnog tefsira. Njegov doprinos ogleda se u jasnom metodološkom okviru koji jezičku analizu postavlja kao nužan osnov razumijevanja Kur’ana. Takav pristup ostaje relevantan i za savremena istraživanja kur’anske egzegeze, posebno u kontekstu interdisciplinarnog proučavanja jezika, značenja i interpretacije Svetog teksta.

¹⁰ ‘Ukl, Taym i ‘Adi plemena su koja pripadaju savezu al-Ribāb. Naziv ‘Ukl označava također i jedno naseljeno mjesto, a upotrebljava se i kao ime arapskoga

plemena. Ta’lab je rekao: “Nazvani su Ribāb, s kesrom slova *rā*” (tj. Ribāb), zato što su se okupljali (*tarabbabū*), skupina po skupina (*ribbatan ribbatan*).

Oni su pet plemena koja su se okupila i postala kao jedna ruka: Dabba, Tawr, ‘Ukl, Taym i ‘Adi. Vidi: Ibn Manzūr, 1414/1994:I/403 i XI/467.

Literatura

‘Abd al-Wāhid, Anas Aḥmad; Nağm ad-Dīn, ‘Umar ‘Abdallāh (2025). “The Sayings of Abū ‘Awsa al-A‘rābi on the Strange Words of the Qur’an Mentioned by al-Māturidī in His Tafsīr (Commentary) of Sūrat al-Anbiyā’: A Collection and Study”. *International Journal of Environmental Sciences*,

god. 11, br. 4, 2025, str. 2027–2034.
ad-Damanhūrī, Aḥmad (2018). *al-Imām al-Māturidī wa-manḥağ ahl as-sunna fī tafsīr al-Qur’ān*. ‘Ammān: Dār an-Nūr al-mubīn.
al-Khaṭīb al-Bağdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī b. Thābit b. Aḥmad b. Maḥdī (1422/2002). *Tārīḥ Bağhdād*. Prir. Dr.

Bashār ‘Awād Ma’rūf. Dār al-Gharb al-Islāmī, Bejrut, prvo izdanje, 4. tom, str. 284 i 688; 7. tom.
al-Māturidī, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd (1426/2005). *Ta’wīlāt ahl as-sunna (tafsīr al-Māturidī)*. Prir. Mağdī Bāsālūm. Bejrut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya.

al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd (2007). *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Prir. Muḥammad Wānlioğlu, rec. Bakr Ṭubāl Oğlu. Istanbul: Dār al-Mizān.

an-Nasafī, Naḡm ad-Dīn (1999). *Al-Qand fi dīkr 'ulamā' Samarqand*. Kritičko izdanje prir. Yūsuf al-Hādī. Mir'at at-turāt, prvo izdanje.

Ibn Maṣṣūr al-Anṣārī al-Ruwaifī al-Ifriqī, Muḥammad b. Makram b. 'Alī, Abū al-Faḍl, Jamāl ad-Dīn

(1414/1994). *Lisān al-'Arab*. S komentarima: al-Yāzījī i grupa lingvista. Dār Ṣādir, Bejrut, treće izdanje, 1. tom.

Makram, 'Abd al-'Āl Salīm; 'Umar, Aḥmad Muḥtār (1982). *Mu'ḡam al-qirā'āt al-Qur'āniyya*. Kuvajt, 3. tom.

Nuwayhiḍ, 'Adil (1409/1988). *Mu'ḡam al-mufasssīrīn: min ṣadr al-Islām ḥattā al-'aṣr al-ḥādir*. Mu'assasat Nūyahid al-Thaqāfiyya li-l-Ta'līf

wa-l-Tarjama wa-l-Nashr, Bejrut – Liban, treće izdanje, II tom.

Šems ad-dīn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṭmān ad-Ḍahabī (1405/1985). *Siyar a'lām an-nubalā'*. Prir. skupina urednika pod nadzorom Šu'ayba al-Arna'ūta. Uvod Baššār 'Awwād Ma'rūf. Bejrut: Mu'assasat ar-Risāla, 3. izd., tom 4.

Abū Zakariyā Muḥyī l-Dīn Yaḥyā b. Šaraf al-Nawawī (nedatirano). *Tahḍīb al-Asmā' wa-l-Luḡāt*, tom 2, Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya).

الملخص

الجوانب المنهجية للتفسير
اللغوي العقلاني في أعمال
الإمام الماتريدي

ليلي بوشكايو

يقدم هذا البحث تحليلاً للمنهج اللغوي العقلاني عند الإمام الماتريدي في (تأويلات القرآن)، مع التركيز بشكل خاص على منهجية فهم الوحدات المعجمية في سياق لغة الوحي. وانطلاقاً من مبدأ وجوب تفسير معاني المفردات القرآنية وفقاً لاستخدامها في زمن النزول، فإن هذا البحث يبين كيف أن الماتريدي يوظف دائماً في تفسيره التراث اللغوي العربي التقليدي، وأقوال الصحابة والتابعين، وعلماء اللغة. ويناقش البحث موقف الماتريدي من غريب القرآن، والفروق الدلالية الدقيقة للمفردات، واستخداماتها السياقية في اللغة العربية، فضلاً عن اللهجات العربية. ويولي البحث اهتماماً خاصاً بمنهجه العقلاني في تقييم المعاني القرآنية المختلفة، حيث لا يُنظر إلى اللغة بمعزل عن سياق النص ودلالاته العقديّة. ويُشير التحليل إلى أن الماتريدي قد وضع نموذجاً متوازناً للتفسير يجمع بين الدقة اللغوية والتفسير العقلاني، مما يُعدّ إسهاماً قيماً في علم التأويل التقليدي في الإسلام، ومثالاً مبكراً للتفسير اللغوي العقلاني للقرآن الكريم، القائم على المنهجية.

الكلمات المفتاحية: الماتريدي، التفسير، التفسير اللغوي، التفسير العقلاني، التعابير القرآنية، المفردات، الغريب، اللغة العربية، لهجات العرب.

Abstract

METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE LINGUISTIC-RATIONALIST TAFSĪR IN THE WORK OF IMAM AL-MĀTURĪDĪ

Lejla Boškailo

This paper examines the linguistic-rationalist approach to the interpretation of individual Qur'anic expressions in Imam al-Māturīdī's *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, with particular emphasis on his methodology for understanding lexical units within the linguistic context of the Qur'anic revelation. Proceeding from the principle that the meanings of Qur'anic words must be interpreted in accordance with their usage at the time of revelation, the paper demonstrates how al-Māturīdī consistently draws upon the classical Arabic linguistic tradition, the transmitted reports (*athār*) of the Companions and the Successors (*ṭabī'ūn*), as well as the works of Arab philologists and linguists. It explores his treatment of rare Qur'anic vocabulary (*gharīb*), the semantic nuances of individual lexical items (*mufradāt*), their contextual usage in Arabic, and the dialectal variations of the Arab tribes (*luḡāt al-'Arab*). Particular attention is devoted to his rationalist approach to evaluating the various meanings of the Qur'anic text, in which language is not considered in isolation from its context and the theological implications of the text. The analysis demonstrates that al-Māturīdī develops a balanced model of *tafsīr* that combines linguistic precision with rational interpretation, thereby making a significant contribution to classical Islamic hermeneutics and representing an early example of a methodologically grounded linguistic-rational interpretation of the Qur'an.

Keywords: al-Māturīdī, *tafsīr*, linguistic *tafsīr*, rational *tafsīr*, Qur'anic expressions, *mufradāt*, *gharīb*, Arabic language, Arabic dialects.

ESTETIKA ISLAMA: OD BAUMGARTENOVE DEFINICIJE DO KUR'ANSKOG ESTETSKOG DOKAZA BOGA

Almir SALKANOVIĆ
MIZ Tešanj
salkanovic323@gmail.com

SAŽETAK: Pitanje estetike unutar savremene islamske misli uglavnom je zasjenjeno pravnim ili čisto etičkim diskursima, čime se iz vida gubi njena fundamentalna uloga u spoznaji svijeta i Objave. Ovaj rad nastoji afirmirati estetsko ne samo kao nauku o lijepom, već kao primarnu snagu čulnog saznanja (*ihsāsul-ma'rifiyy*). Polazeći od historijskog i etimološkog utemeljenja estetike kao samostalne filozofske discipline u 18. stoljeću, rad prati putanju od Baumgartenovog pojma *cognitio sensitiva* do islamskog poimanja harmonije i savršenstva (*itqān*). U središte našeg istraživanja postavljamo analizu Kur'ana kao vrhunskog estetskog izvora koji sintetizira kategorije lijepog (*ḡamāl*) i dobrog (*ḥusn*). Kroz istraživanje odnosa između duhovne i osjetilne spoznaje nastojimo pokazati da islamska estetika nije tek puki ukras, nego nužna priprema bića za autentičan doživljaj teocentričnog univerzuma, u kojem je svaki znak (*ajet*) ujedno i refleksija Božanske ljepote.

Ključne riječi: estetika, islamska estetika, Kur'an, čulna spoznaja, ljepota, savršenstvo, A. G. Baumgarten, estetski doživljaj

Uvod

Pitanje estetike u savremenom religijskom diskursu često ostaje na marginama, tretirano kao usputni fenomen koji se tiče forme, a ne suštine. Međutim, ako estetiku posmatramo u njenom izvornom značenju – kao nauku o čulnoj spoznaji (*cognitio sensitiva*) – ona prestaje biti puko teoretiziranje o lijepom i postaje važan instrument razumijevanja svijeta i Objave. Ovaj rad se kreće od formalnog utemeljenja estetike u 18. stoljeću kod Baumgartena, s ciljem razjašnjavanja njenog predmeta kao nezavisne filozofske discipline, ka njenom specifičnom smislu i ulozi unutar islamske misli. Za razliku od zapadnih koncepata često

ograničenih na subjektivizam ukusa, ovdje se islamska estetika artikulira kroz kontinuiranu težnju ka savršenstvu (*itqān*). Promišljajući o Kur'anu kao primarnom estetskom izvoru, istražiti ćemo i ukazati kako islamska estetika integrira lijepo (*ḡamāl*) i dobro (*ḥusn*) u jedinstvenu cjelinu, čiji je krajnji cilj oplemenjivanje ljudskog bića i njegova priprema za autentičan doživljaj Božanske ljepote u svim njenim dimenzijama.

Pojam i definicija estetike

Riječ *estetika* (علم الجمال – *ilmul-ḡamāl*) izvedena je iz grčke riječi αἴσθησις – *aisthesis*, a znači: *utisak* (إنتباہ – *intibā*), *osjećaj* (إحساس – *ihsās*)

(Filipović, 1965:118). U etimologiji ove riječi razabiremo: *čuti*, *opaziti* i *osjetiti*. “U leksičkom značenju grčki termin estetika upućuje na tjelesno: na osjetiti, čutjeti; na zamijetiti, primijetiti, opaziti; a u posebnom značenju na percepciju koja je u vezi sa svih pet osjetila, osobito s gledanjem i slušanjem; s vidjeti i čuti, ali i znati, spoznavati, motriti, duhom opažati” (Finci, 2014:345).

Pojam *estetika*, u savremenom smislu riječi, prvi je upotrijebio njemački filozof Alexander-Gottlieb Baumgarten, koji je 1750. objavio djelo *Aestetica*. On pod estetikom kao osjetilnom spoznajom – *cognitio sensitiva* (إحساس المعرفي – *ihsāsul-ma'rifiyy*)

podrazumijeva *znanost o lijepom u umjetnosti i u prirodi*. Zadržavajući dotad važeću podjelu saznanja na duhovno i čulno, on čulno saznanje određuje kao saznanje lijepog, a dio filozofije koji istražuje ovo područje ljudskih saznavnih moći naziva *cognitio aesthetica* ili, jednostavno, *aesthetica*. Tako je Baumgarten definirao estetiku kao: "...nauku o čulnom saznanju, a ljepotu kao savršenstvo osjetilnosti" (Uzelac, 1999:18).

Nastanak estetike kao filozofske discipline

Estetika kao filozofska disciplina ima dugu prošlost, ali kratku historiju: iako interes za fenomen umjetnosti i za umjetnička djela možemo konstatirati i pratiti i u prethodnim epohama, činjenica je da historiju *estetike* kao filozofske discipline možemo pratiti tek od prve polovine 18. stoljeća, od vremena kada joj je učenik Hristijana Volfa, njemački filozof Aleksandar Gotlib Baumgarten prvi put odredio naziv i predmet u svom spisu *Filozofske meditacije o nekim aspektima pjesničkog djela* nastojeći da izloži program *estetike* kao jedne posebne filozofske discipline koja bi bila naspram logike. "Danas, većina filozofa za godinu nastanka estetike kao filozofske discipline, uzima onu u kojoj Baumgarten objavljuje prvi dio svog spisa pod istoimenim naslovom *Aesthetica*, odnosno 1750. godinu" (Uzelac, 1999:18).

Baumgartenovo zalaganje i doprinos osamostaljenju estetike kao filozofske discipline je od nemjerljivog značaja: "Razum mu je pokazivao da postoji posebna i poštovanja vrijedna vrsta reda i savršenstva, s posebnim područjem, u poeziji i sličnom; da su taj red i savršenstvo možda manje sjajni od vrlina razuma, ali da su oni *sui generis*, da zahtijevaju nezavisnu disciplinu koja bi ih tumačila, i da se mogu metodički povezati u logičnu cjelinu koja ima pravo na zasebno mjesto u općoj zajednici filozofije" (Gilbert i Kuhn, 2004:243).

Estetika se, dakle, kao filozofska disciplina konstituira u doba prosvjetiteljstva, u vremenu kada se budi

interes za prirodu, čulnost i umjetnost. Savršenstvo koje umjetnost u sebi nosi ne može se svesti samo na intelektualnu prirodu. U tom kontekstu, Baumgarten razlikuje *dva stupnja uma: gornji i donji*. Prvi, gornji stupanj odgovara logičkom razmišljanju, koje podrazumijeva sposobnost jasnog i tačnog mišljenja, dok se donji um odnosi na umjetnost i maštovitost. Čulnost i razum nalaze se jedno pored drugog kao dva ravnopravna puta prema istini; njima odgovaraju dvije nezavisne naučne discipline: logika i estetika; svaka od njih ima vlastitu istinu i vlastiti princip.

Tako je dugo iskustvo mišljenja, percepcije, osjetilnog i umjetnosti rezultiralo osnivanjem posebne filozofske discipline – *estetike*.

Predmet estetike

Sama estetika, još od vremena svog nastanka, ne prestaje buditi pitanja, kako o sebi i svome sopstvenom smislu, tako i o svom predmetu proučavanja. Definirati predmet interesiranja i proučavanja estetike nije lahko. Danas je najviše rašireno mišljenje da je to nauka o lijepom. Ovdje je u pitanju doslovni smisao riječi *lijepo*, čija je suprotnost *ružno*. Lijepo se pojavljuje u različitim vidovima umjetnosti, ali i u drugim aktivnostima. Postoji lijepo i unutar prirodne, Božije produktivnosti, što je isto područje estetike – odnos umjetnički lijepog i prirodno lijepog. Ovaj odnos je bio veoma različit pa se postavlja pitanje: da li u estetiku ulazi i prirodno lijepo ili samo umjetnički lijepo? Međutim, ne treba na estetiku gledati samo u odnosu na lijepo, jer je lijepo povezano sa sudom ukusa. Male su šanse da se dvije osobe potpuno slože o tome šta je lijepo. Čak i jedna te ista osoba mijenja svoje stavove i ukus iz različitih razloga. Svaki estetski doživljaj je subjektivan, a atributi lijepog se mijenjaju kroz vrijeme i prostor (Lalo, 1974:4).

U kontekstu rečenog, važno je podsjetiti na doprinos Hegelovog učenika Karla Rosenkranza, koji je 1853. godine napisao djelo *Estetika*

ružnog. Kad bi estetika bila samo nauka o lijepom, sam naslov bi već bio protivrječan – *contradiction in adjective* (Focht, 1972:32).

I neki drugi autori su estetiku određivali kao nauku o lijepom, ali ovdje se radi o drugom pojmu *lijepog* kojem nije oprečan *ružan*, nego *nepravo* i *loše* u tom smislu *umjetnički lijepo* značilo bi što i *umjetnički vrijedno*. Kod Hegela je *lijepo* ideja, a ne ono što se sviđa pa, kao i kod Platona, *lijepo* kao najviša ideja stupa u zajednicu s dobrim i istinitim (Focht, 1972:33).

Vraćajući se korijenu riječi estetika, uočavamo da se u njemu krije i predmet njenog interesiranja: ona se bavi osjećajima i predmetima koje osjećaji mogu zahvatiti i na adekvatan način uzeti. Ova osjećajnost u umjetnosti sadrži dvije mogućnosti:

- a) preko nje spoznajemo u duhovnom svijetu, svijet je predmet osjeta i osjećajnosti;
- b) osjećamo ga kao prisutnog – ovdje su osjetljivost i osjećajnost organ koji nam omogućava neposredan doživljaj tog svijeta (Focht, 1972:35).

Estetika se bavi otkrivanjem smisla. Ona postavlja pitanja: Otkuda ljepota? Šta je izvor ljepote? Kako se ljepota pojavljuje? U kojim se formama ljepota pojavljuje? Estetsko je izvan i unutar bića. Ono je vanjski događaj koji je moguć kao ljepota krajolika, kao doživljaj dana, kao iskustvo o drugom, ali je duhovni događaj iznad svega kao opredmećeno umjetničko djelo koje se najprije percipira kao vanjsko, a to vanjsko mora biti ponutrenjeno i postati intimno iskustvo i stanje samog bića da bi bilo stvoreno, potom i shvaćeno kao estetski akt (Finci, 2014:111).

Postoje i druga mišljenja o tome šta bi bio predmet interesiranja estetike. Pored sljedećih ključnih pojmova: lijepo, uzvišeno, sud, ukus, umjetnost, tragični izraz, kreativnost i sl., jedni smatraju da se estetika bavi umjetničkom kritikom, drugi misle da je ona skup znanja o umjetnosti, koja dozvoljava posmatraču da okarakterizira djelo kao lijepo ili manje lijepo.

Estetika kao filozofska disciplina bavi se prirodnim i umjetničkim, datim i stvorenim, općim i posebnim, svakodnevnim i izuzetnim, empirijskim i transcendentnim. Njeno osnovno pitanje kao filozofske discipline je bilo i ostalo pitanje umjetničkog, a osnovni interes i predmet umjetnost, osjetilno u obliku djela, odnosno u umjetnosti artikulirana i oblikovana osjetilnost (Finci, 2014:11).

Cilj estetike

Na početku svoje *Estetike* Hartman navodi da se "estetika ne piše ni za tvorca ni za posmatrača lepog, već jedino i isključivo za mislioca kome rad i držanje one dvojice predstavljaju zagonetku" (Hartman, 2004:43).

Estetici je, kao filozofskoj disciplini koja proučava lijepo i vrijedno u umjetnosti, od njenog osnivanja palo u zadatak da premosti jaz između duha i materije, osjeta i razuma, nužnosti i slobode i ona sve do danas vrši tu funkciju, vraća na stanje kad se auhtotono ne osjećaju neprijateljski motivi između materije i duha, racionalnog i iracionalnog, misli i djela, nego, naprotiv, njihova potreba da se traže i sjedine. Time estetika dobiva bar teorijsku mogućnost da izvije most između dva ogromna izolirano razvijena područja (Focht, 1972:16).

Shvatajući estetiku na pogrešan način, neki od nje očekuju da im objasni, protumači ili olakša razumijevanje određenih umjetničkih djela. Zadatak estetike nije u tome da nas uči kako nastaju umjetnička djela, da razlikujemo umjetnost od neumjetnosti, niti da daje sudove o tome šta jeste, a šta nije umjetničko djelo, ko jeste, a ko nije pravi umjetnik itd. Ona ima drugi zadatak, a to je da oplemenjuje, poboljšava i izoštrava čovjekovo čulno saznanje.

Čulna spoznaja ima sopstvene zakonitosti, organizaciju i logiku, a njen cilj je postizanje savršenstva čiji konstitutivni elementi uvjetuju estetsku spoznaju kod subjekta.

Zbog toga je potrebno na pravi način prepoznati i doživjeti estetske osobine prisutne na gotovom

umjetničkom djelu. "Zadatak doživljaja se sastoji samo u tome da pravilno čita, tj. da adekvatno priđe djelu poštujući njegovu ontičku specifičnost, eliminirajući koliko je to moguće sve svoje subjektivne asocijacije i projekcije u njega" (Focht, 1972:35). Međutim, nekada dođe i do pogrešne percepcije određenog estetskog predmeta, a to se dešava isključivo zbog "manjkavosti" estetskog subjekta. U tom kontekstu Focht konstatira: "Zato je pravih primalaca toliko malo koliko i pravih umjetnika" (Focht, 1972:38).

Islamska estetika

Islamska estetika (جماليات الإسلامية) – *ġamāliyyātul-islāmiyyah* se definiše kao grana društvenih nauka koja se bavi proučavanjem lijepog kao pojma i kao ličnog iskustva (Hanash, 2018:97–99). Njena karakteristična crta je njen tradicionalizam. "Lijepim se smatralo ono što je odgovaralo tradiciji, što je bilo opšteprihvaćeno i opštepriznato" (Grozđanić, 1975:19). To je estetika koja se razlikuje od drugih estetika. Ona je sasvim nešto drugo, nešto što ima dušu, vjeru u Allaha, dž.š., smisao, svrhu i cilj. U svakom dijelu vjere je estetika, lijepo i ljepota, a u svakom dijelu estetike je vjera, isprepleteni su, prožimaju se i opslužuju.

Islamska estetika je kontinuirana težnja za savršenošću, što je svrha života, a i poziv čovjeka. Njen smisao je u stremljenju ka cjelini, ka svrsi, ka savršenom. "U osnovi islamske estetike je ideal ljepote. Ali i on je transcendentno određen, dio je općeg stava spram Allaha i Njegova djela" (Smailagić, 2021:161).

Islam je odigrao veliku ulogu u postavljanju kriterija ljepote i stvaranju umjetničkih djela (Leaman, 2005:43). Islamska estetika se, kao vid ljudskog djelovanja, odnosi prema prirodi i stvarnosti drugačije od evropske, koja poriče stvarnost i nastoji je nadoknaditi nečim drugim, dok je ova ne poriče, ne nadoknađuje nečim drugim, nego je uzdiže, afirmira, uljepšava, slavi, uživa u njoj, ne želeći je prevazići nečim drugim

(Grozđanić, 1975:12). Prema islamskom učenju, stvari u svijetu se ne posmatraju kao puki predmeti, već kao ajeti ili znamenja, koji odražavaju Božiju ljepotu koja nije izvan stvari, je u njima, ali koja se ne gubi ili ne iscrpljuje u tim stvarima. Islamska estetika podrazumjeva svijet u kojem se nalazimo i čovjeka koji se nalazi u tom svijetu: kosmos, planete, zvijezde, Mjesec, Sunce, brda, čovjek, mrav i sl.; to je estetika po zakonima Kur'ana: sve je u svijetu islama estetsko, cijeli svijet i mi u njemu smo predmet estetike. Estetika islama je islamska estetika, ne samo zbog toga što su je kreirali muslimani, nego i zbog toga što potječe i izvire iz islamske Objave (Nasr, 2005:15).

Kur'an – izvor islamske estetike

Korijen svega islamskog, od metafizike i teologije do prava, etike, nauke i estetike naći će se u Kur'anu (Nasr, 2002:48). Da bismo razumjeli islamsku estetiku, prije svega moramo znati da je njen glavni izvor Kur'an, koji je primarni izvor dopuštanja i zabrana unutar islamske estetike. "U islamskoj kulturi i civilizaciji Kur'an se raskriva ne samo kao knjiga vjere, izvora prava i obredoslovlja, već i kao knjiga koja pobuđuje divotu" (Karić, 2012:14).

Širina kur'anskih tema i njena raznovrsnost je jedinstvena. Prema slovu samog Kur'ana: *A u Knjizi Mi ništa nismo zanemarili* (El-En'ām, 38), on priča od zrnca života zatvorenog u njedrima stijene što leži na dnu mora do zvijezde koje leti svojom putanjom prema svome određenom cilju. On istražuje najmanje, tamne skrivene kutke ljudskog srca, prodire u dušu vjernika i nevjernika pogledom koji obuhvata i najneprijatnije pokrete te duše (Ibn Nebi, 1989:125).

Kao što kaže arapska poslovice: "Kur'an je univerzum koji govori, univerzum je Kur'an koji šuti." Za muslimane cijeli univerzum sadrži refleksiju Božijih imena u različitim kombinacijama; s druge strane Kur'an insistira na ljepoti, umjetnosti, skladu (نسق – *nasaq*) i harmoniji (انسجام – *insigām*). "Podrobnije praćenje

teksta Kur'ana dovodi do gotovo iznenađujućeg zaključka da je jedan dobar dio korpusa tog osnovnog izvora islama protkan idejom lijepog" (Bejtić, 1976:40). On nam govori o ljepoti Allahovog stvaranja, ljepotama ovog svijeta i Dženneta, o harmoniji i skladu kosmosa i prirode, ljepotama ljudskog, životinjskog i biljnog svijeta, ljepotama nežive prirode, kristala i minerala, ljepotama ljudskih ostvarenja, postupaka itd.

Mnogobrojni su kur'anski ajeti koji u doslovnom prevodu znače znakovi, a koji kao takvi govore o lijepome kao znaku Božijeg postojanja. Prema Navidu Kermaniju, fascinirajući je aspekt islamske religije da ona Kur'anom podastire neku vrstu estetskog dokaza Boga (Hofman, 2010:89). Po shvatanju islama sam Allah, Tvorac svega živoga i mrtvog, organske i anorganske materije, jeste davalac ljepote u svjetovima, a i Sam je oličenje ljepote u njenom estetičkom i svakom drugom smislu. Allah je i taj koji je ne samo naklonjen ljepoti nego koji, kazano je izričito, i voli ljepotu.

"O tome ima i jedan izričit, Muhammedov, a.s., stav koji se može označiti *par excellence* stavom islama o lijepom. Ta postavka nalazi se u jednom hadisu u Muslimovu zborniku, a glasi doslovno ovako: *Allah je, uistinu, lijep i voli ljepotu* (Muslim, 91). Po tom načelu, a i po drugim, posrednim navodima u oba vodeća izvora islama (Kur'anu i Sunnetu) ljepota je Allahovo, *Božansko svojstvo*" (Bejtić, 1976:40).

"U skladu s tim, Objava ne djeluje samo na razum, samo izlaganjem neke vrste racionalne argumentacije, već djeluje i ljepotom na emocije i imaginaciju kao važne instrumente posezanja za Božanskom onostranošću" (Duraković, 2009:157).

U tom raskošnom mozaiku kur'anske estetike, u kojem se javljaju mnogobrojni svjetovi lijepog, svi umjetnici u muslimanskom društvu, koji se bave islamskom estetikom, pronalaze svoju inspiraciju, uporište i početnicu.

Cilj islamske estetike

U doba bezosjećajnosti i preplavljenosti podražajima koji proizvode kratkoročno zanimanje i podstiču na iskorištavanje i potrošnju, estetsko učenje podstiče osobe na istraživanje nepoznatog i zapažanje posebnog u naizgled malome, običnome i svakodnevnome. Schiller u svom djelu *O estetskom odgoju čovječanstva* izričito kaže: "Nema drugog puta da se osjetilni čovjek učini umnim, do da ga se najprije učini estetskim" (Finci, 2014:215). A za Suhraverdija je estetika presudno važna i daleko je od toga da bude puki aspekt dekoracije. Nasuprot tome, "estetika predstavlja odlučan put prema istini, i bez nje je okvir za duhovni rast posve ugrožen" (Leaman: 2005:246). Prema tome, nužno je djecu i mlade ljude osposobiti da estetsko uočavaju i doživljavaju u prirodi, okolini, društvenom životu, međuljudskim odnosima i umjetnostima.

Islam odgaja čovjeka i kao estetsko biće. On podstiče i promiče razvoj njegovih estetskih sposobnosti: zapažanja, otkrivanja, čuđenja, divljenja i kao takvog stavlja ga u odnos s estetskom dimenzijom Objave. Estetski pristup mu omogućava da tu dimenziju Objave osjeti svim osjetilima i dođe do osjetilne spoznaje iste.

Ne možemo govoriti o islamskoj estetici ako ne govorimo o ljepoti, kao bitnoj odrednici iste. Kur'an, kao glavni izvor islamske estetike, na više mjesta eksplicitno upozorava na ljepotu svoga izraza. "No, ljepota nije ovdje svrha samoj sebi, njen zadatak je da povede ka Bogu. Krajni cilj je pouka, a ne zabava; do iscjeljujuće argumentacije dopijeva se oplemenjujućim sredstvima estetike" (Duraković, 2009:179).

U islamskoj estetici ideja lijepoga i dobroga su neodvojive. Kad god se govori o lijepom, govori se i o dobrom i obrnuto. "U tekstu Kur'ana nema odnosa rivalstva, ignoriranja ili ravnodušnosti – estetsko i etičko u njemu su u punoj saradnji" (Duraković, 2009:195). Saradnji koja je usmjerena ka istom cilju, a to je odgoj čovjeka

čija će ljepota i dobrota ukrašavati prije svega njega, zatim njegova djela, prostor u kojem živi i njegov odnos prema drugim ljudima. Jednom riječju – čovjeka čiji je životni moto Poslanikova, a.s., dova: "Gospodaru moj, moje stvaranje si učinio lijepim. Učini lijepom i moju ćud" (Musned Ahmed b. Hanbel, 3823).

Estetska dimenzija Kur'ana

U novijem diskursu o estetskom učenju u religijskom odgoju, obrazovanju i katehezi Georg Hilger razlikuje tri dimenzije estetskog iskustva, kojima su u osnovi tri kategorije antičke estetike: *aisthesis*, *poiesis* i *katharsis*. *Aisthesis* se, sukladno doslovnom značenju grčke riječi, odnosi na osjetilno opažanje, estetsko iskustvo u smislu *poiesis* odnosi se na sposobnost oblikovanja i djelovanja, a *katharsis* na sposobnost odlučivanja i prosuđivanja. Oslanjajući se na ovu podjelu, moguće je obuhvatiti cjelinu estetskog odgoja i obrazovanja u kontekstu religijskog odgoja (Filipović, 28.4.2021.).

Da bi doživio lijepo, čovjek za to mora biti pripremljen, tome mora biti poučen, čega je bio svjestan Musa Ćazim Ćatić kada je u pjesmi "Teubei-nesuh" zavapio: "Oh, daj mi smisao za ljepotom!" Analizirajući tekst Kur'ana, primjećujemo da su u njemu zastupljene spomenute tri estetske dimenzije, pomoću kojih pruža široke mogućnosti ostvarivanja estetskog razvoja i odgoja recipijentata.

Kur'an upućuje pogled svojih čitalaca, odnosno slušalaca, ka fizičkoj ljepoti u čovjeku, prirodi, kosmosu, nebeskim tjelima, a onda i ka duhovnoj ljepoti, u kojoj se ističe ljepota ponašanja. Kur'an se služi i jedinstvenom metodom kontrastiranja pojmova i slika kako bi istakao lijepo; i kad govori o ružnom, on, ustvari, potcrtava lijepo i estetski odgoj. Cilj posmatranja ljepote koju je Allah, dž.š., stvorio je da se i njome odgaja, zatim, da ljudi s radošću razmišljaju o Allahovom, dž.š., stvaranju i Njegovim svojstvima. Tako ljepota postaje neodvojiva od Istine i dobrote

(Latić, 2001:15–16). Stoga, estetska dimenzija Kur'ana ima zadatak da omogući da se lijepo doživi, razumije, reproducira i živi.

Zaključak

Geneza estetike ukazuje na to da ova disciplina, iako formalno utemeljena u krilu evropskog prosvjetiteljstva, posjeduje univerzalne implikacije koje duboko korespondiraju s islamskim pogledom na svijet. Zbog toga se estetika ne smije reducirati na puko subjektivno dopadanje; ona je, kako smo vidjeli, autonomna grana

spoznaje koja nam omogućava da istinu ne samo mislimo, već da je osjetimo i prepoznamo kroz savršenstvo forme (*itqān*).

U kontekstu islamske misli, estetika nije izdvojen luksuz, već ontološka nužnost proizašla iz same biti Objave. Kur'an se ne raskriva samo kao pravni ili etički kodeks, nego kao vrhunski estetski fenomen koji fascinira svojom harmonijom i poziva svoje recipijente na posmatranje univerzuma kao raskošne galerije Božijih znamenja (*ajeta*). Kroz neraskidivu vezu lijepog (*ḡamāl*) i dobrog (*ḥusn*), islamska estetika nudi put

ka oplemenjivanju čovjekovog bića, učeći da je put k Uzvišenom neodvojiv od smisla za ljepotu.

Konačno, cilj ovog rada je podsjetiti da je islamska estetika živa metodologija odgoja duha i čula. U svijetu preplavljenom estetskim surogatima, povratak kur'anskim vrelima ljepote predstavlja povratak autentičnoj ljudskoj prirodi koja teži savršenstvu. Time estetika ispunjava svoj najuzvišeniji zadatak: ona postaje most koji sjedinjuje materiju i duh, pripremajući vjernika da u svakom zrcu pijeska i svakoj zvijezdi prepozna trag Onoga koji je Lijep i voli ljepotu.

Literatura

- Bejtić, Alija (1976). "Ideja lijepog u izvorima islama", *Prilozi za orijentalnu filologiju (POF)*, XXIV, 33–54.
- Duraković, Esad (2009). *Stil kao argument nad tekstom Kur'ana*. Sarajevo: Tugra.
- Gilbert, Katherine E. i Helmut Kuhn (2004). *Istorija estetike*. Beograd: Dereta.
- Filipović, Ana Thea, "Otkrivati i navješćati ljepotu evanđelja", preuzeto sa: <https://www.researchgate.net> (pristupljeno: 28. 4. 2021.)
- Filipović, Vladimir (1965). *Filozofski rječnik*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Finci, Predrag (2014). *Čitatelj Hegelove estetike*. Zagreb: Naklada Breza.
- Finci, Predrag (2014). *Estetska terminologija*. Zagreb: Antibarbarus.
- Focht, Ivan (1972). *Uvod u estetiku*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika.
- Grozdanić, Sulejman (1975). *Na horizontima arapske književnosti*. Sarajevo: Svjetlost.
- Hanash, Idham Mohammed (2018). *Teorija islamske umjetnosti: estetski pojam i epistemička struktura*. Sarajevo: CNS.
- Hartman, Nikolaj (2004). *Estetika*. Beograd: Dereta.
- Hofman, Murad Wilfried (2010). *Kratki vodič kroz Kur'an*. Preveo Mirnes Kovač. Sarajevo: El-Kalem.
- Ibn Hanbal, Ahmad (1995). *Al-Musned*. Kairo: Darul-hadis.
- Karić, Enes (1995). *Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*. Sarajevo: Bosanska knjiga.
- Karić, Enes (2012). "Ljepota", *Novi Muallim*, XIII, 50.
- Lalo, Šarl (1974). *Osnovi estetike*. Beograd: Bigz.
- Latić, Džemaludin (2001). "Osnove Kur'anske pedagogije", *Novi muallim*, II, 5, 4–24.
- Leaman, Oliver (2005). *Islamska estetika – uvod*. Preveo Nevad Kahteran. Kult/B: Sarajevo. Muftić, Teufik (2017). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Nasr, Seyyed Hossein (2005). *Islamska umjetnost i duhovnost*, Sarajevo: Lingua Patria.
- Nasr, Seyyed Hossein (2002). *Srce islama*. Preveli Enes Karić, Rešid Hafizović i Nevad Kahteran. Sarajevo: El-Kalem.
- Nebi, ibn Malik (1989). *Kur'anski fenomen*, Zagreb: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije.
- Smailagić, Nerkez (2021). *Klasična kultura islama*. Knj.2. Sarajevo: Kupola.
- Uzelac, Milan (1999). *Estetika*. Novi Sad: Akademija umetnosti.

المخلص

الجمالية في الإسلام: من تعريف بومغارتن إلى الدليل الجمالي على وجود الله في القرآن الكريم

ألمير سالكانوفيتش

إن المسألة الجمالية في الفكر الإسلامي المعاصر غالباً ما تكون مهمشة مقابل الخطاب الفقهي أو الأخلاقي، مما يحجب دورها الجوهرية في معرفة الكون والوحي. يسعى هذا البحث إلى تأكيد الجمالية ليس فقط

Abstract

AESTHETICS OF ISLAM: FROM BAUMGARTEN'S DEFINITION TO THE QUR'ANIC AESTHETIC PROOF OF GOD

Almir Salkanović

The question of aesthetics within contemporary Islamic thought has largely been overshadowed by legal or purely ethical discourses, thereby obscuring its fundamental role in the cognition of both the world and Divine Revelation. This paper seeks

باعتبارها "علم الجمال"، بل قوة أساسية للإدراك الحسي (الإحساس المعرفي). وانطلاقاً من الأسس التاريخية واللغوية لعلم الجمال باعتباره فرعاً فلسفياً مستقلاً في القرن الثامن عشر، فإن هذا البحث يتابع المسار ابتداءً من مفهوم بومغارتن عن المعرفة الحسية (*cognitio sensoritiva*) وانتهاءً بالمفهوم الإسلامي للانسجام والكمال (الإتقان). ونحن نضع في قلب بحثنا هذا تحليل القرآن الكريم باعتباره المصدر الجمالي الأعلى الذي يجمع بين مفهومي الجمال والحسن، ومن خلال دراسة العلاقة بين المعرفة الروحية والحسية، نسعى إلى بيان أن الجمالية الإسلامية ليست مجرد زينة، بل هي تهئية ضرورية للإنسان حتى يدرك ويعيش التوحيد الإلهي، حيث كل آية في هذا الكون إنما هي انعكاس للجمال الإلهي.

الكلمات المفتاحية: علم الجمال، علم الجمال الإسلامي، القرآن الكريم، المعرفة الحسية، الجمال، الكمال، أ. ج. بومغارتن، التجربة الجمالية.

to affirm aesthetics not merely as the study of beauty, but as the primary faculty of sensory cognition (*ihsās al-ma'rifi*). Beginning with the historical and etymological foundations of aesthetics as an independent philosophical discipline in the eighteenth century, the study traces the development of the concept from A. G. Baumgarten's notion of *cognitio sensoritiva* to the Islamic understanding of harmony and perfection (*itqān*). At the heart of this study is an analysis of the Qur'an as the supreme aesthetic source, synthesizing the categories of beauty (*jamāl*) and goodness (*ḥusn*). By exploring the relationship between spiritual and sensory cognition, the paper argues that Islamic aesthetics is not merely ornamental but constitutes an essential preparation of the human being for an authentic experience of the theocentric universe, in which every sign (*āyah*) simultaneously reflects Divine Beauty.

Keywords: aesthetics, Islamic aesthetics, Qur'an, sensory cognition, beauty, perfection (*itqān*), A. G. Baumgarten, aesthetic experience.

KOMENTAR SURE EL-KEVSEER

Rifet ŠAHINOVIĆ

IPF Univerziteta u Bihaću

rifets@hotmail.com

SAŽETAK: Sura El-Kevser na sažet način razotkriva dubinu poslaničke uloge. Iako je Poslanik, a.s., čovjek, njegova ljudskost ne umanjuje poslanstvo, nego ga čini razumljivim i primjenjivim ljudima. On je izabran, oblikovan Objavom i osposobljen Božanskom pedagogijom da bude uzor u stvarnom životu. Božanska mudrost je odredila da Poslanik, a.s., bude čovjek među ljudima kako bi poruka bila dostupna i ostvariva. U tom smislu, sura El-Kevser ne govori samo o obilju kao daru, nego o trajnoj poslaničkoj punini koja Poslanika, a.s., čini trajnim uzorom svim civilizacijama ikada stvorenim.

Glavne riječi: Sura El-Kevser, Kur'an, Muhammed, a.s., ljudskost Poslanika, a.s., tefsir

Kevser kao dobro u obilju

Mi smo ti, uistinu, Kevser dali pa klanjaj Gospodaru svome i kurban kolji, onaj koji tebe mrzi – sigurno će on bez spomena ostati (El-Kevser, 1–3).

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ
وَاحْرُزْ إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ

Kur'anska riječ *el-kevser* označava obilje dobra i u tefsirskoj tradiciji ima više značenjskih mogućnosti: Vjerovjesnikovo vrelo (*havd*) na Sudnjem danu; dobro koje mu je Allah, dž.š., dao na dunjaluku i koje će mu dati na ahiretu (mišljenje Ibn Abbasa i Seida b. Džubejra); Kur'an; mnoštvo ashaba i sljedbenika; tevhid (monoteizam); šefaat (zagovor); te svjetlo koje je Uzvišeni Allah pohranio u njegovo srce. Nema sumnje da je Allah, dž.š.,

Svome Poslaniku, a.s., podario sve navedeno. Ipak, većina klasičnih komentatora smatra da se pod Kevserom prvenstveno misli na posebno vrelo, odnosno rijeku u Džennetu, na šta upućuje i vjerodostojan hadis u kojem Poslanik, a.s., kaže da je Kevser rijeka koju mu je Allah darovao, čije su posude brojne poput zvijezda na nebu.

U vezi sa značenjem naredbe u drugom ajetu ove sure prenosi se nekoliko mišljenja. Prema prvom, riječ je o općoj naredbi klanjanja namaza i prinošenja kurbana. Drugo mišljenje navodi da je Poslanik, a.s., ranije žrtvovao kurban prije bajram-namaza, pa mu je naređeno da najprije obavi namaz, a potom žrtvuje kurban. Treće tumačenje povezuje ajet s praksom nevjernika koji su se "klanjali" uz zviždanje i pljeskanje te prinosili

žrtve kipovima, pa je Poslaniku, a.s., naređeno da ibadet i žrtvu usmjeri isključivo Allahu, što naglašava tevhid i iskrenost. Četvrto mišljenje vidi u izrazu *venhar* uputu na stavljanje desnice preko ljevice na prsima u namazu, dok peto govori o podizanju ruku do prsa pri početnom tekbiru.

Treći ajet objavljen je kao odgovor na podrugljive riječi nekih mekanskih prvaka, koji su tvrdili da je Poslanik *ebter*, tj. bez nasljedstva i trajnog spomena. Kur'an, međutim, objavljuje suprotno: istinski odsječen od svakog dobra jeste onaj koji mrzi i poriče istinu, jer mu je uskraćena Božija milost i trajni spomen. Nasuprot tome, spomen Poslanika, a.s., uzdignut je i povezan sa spominjanjem Uzvišenog Allaha kroz ezane, namaze i živu tradiciju vjernika do Sudnjega dana.¹

¹ Treći ajet sure El-Kevser je objavljen u vezi s Asijem b. Vailom, ali i Ebu Džehlom – kao odgovor na njegove riječi: "Muhammed je *ebter* [tj. nema muškog djeteta] pa kada umre, odmorit ćemo se od njega!" Allah, dž.š., izvijestio nas

je da je ovaj nevjernik *ebter*, tj. bez potomstva, makar imao i mnogo sinova jer mu je presječena Allahova milost (*mebtūr min rahmetillah*). Pored toga, kad god se spominje, spominje se uz Allahovo prokletstvo na njega – za razliku

od Vjerovjesnika, čiji je spomen trajan, uzdignut na minberama, munarama i u džamijama, povezan sa spominjanjem Allaha i vjernika u svakom vremenu sve do Sudnjega dana, pa je svojim sljedbenicima poput oca (Ibn Džuzejj, 2014).

Noviji prevod ove sure koji je ponudio Muhammad Asad naglašava univerzalnost kur'anske poruke:

1. Vidi, Mi smo te, zaista, obdарили dobrom u obilju;
2. zato se klanjaj [samo] Uzdržavatelju svome i žrtvuj [samo u Njegovo ime].
3. Uistinu, onaj koji te mrzi odsječen je [od svega što je dobro].

Sura El-Kevser nosi snažne poruke i za današnjeg čovjeka. Ona postavlja važno pitanje: Može li ljudski život proći u trajnoj zoni ugone i bez iskušenja? Primjer Poslanika, a.s., jasno pokazuje da ne može. Njegov život bio je obilježen pritiscima, prijetnjama, oskudicom, gubitkom najbližih i dubokom brigom za ljude koji nisu prihvatili vjeru. Uprkos tome, upravo kroz takva iskušenja oblikovao se najuzvišeniji ljudski karakter.

U takvim okolnostima ova sura djeluje kao svojevrсна duhovna utjeha i usmjerenje. Ona najprije podsjeća na blagodati koje čovjek već ima, jer zahvalnost donosi smirenje i vraća ravnotežu. Zatim poziva na aktivno djelovanje kroz ibadet i žrtvu, čime se čovjek izvodi iz paralize tuge i očaja. Konačno, učvršćuje uvjerenje u Božansku pravdu: nepravda nije trajna, a zlo se na kraju vraća počiniocu.

Ako se ova tri koraka: zahvalnost, aktivno djelovanje i povjerenje u Božiju pravdu primijene u životu, čovjek dobija snagu da prebrodi i najteža iskušenja. Sura El-Kevser tako odgaja vjernika da ne ostane zarobljen u ulozi žrtve niti u osjećaju gubitka, nego da prepozna darove koje ima, uloži napor u dobro i sačuva nadu u konačni smisao. U tome se ogleda njena trajna pedagoška, duhovna i psihološka vrijednost za čovjeka svakog vremena.

El-Kevser: Sura o Poslaniku, a.s.

Sura El-Kevser, iako jedna od najkraćih, spada u one koje su objavljene neposredno o Poslaniku, a.s., odnosno koje u središte stavljaju njegovu ličnost i poslanje. Takve su, primjerice, i sure El-Muddessir,

El-Muzzemmil, Ed-Duha, El-Inširah i još neke kur'anske sure. Ovo ističemo zbog činjenice da smo, nažalost, često svjedoci površnih komentara prema kojima je posljednji Božiji poslanik Muhammed, a.s., u Kur'anu spomenut imenom *Muhammed* svega četiri puta te još jednom imenom *Ahmed*.² Takvima ukazujemo da obrate pažnju na to koliko ga puta Uzvišeni Allah spominje njegovim časnim titulama i opisnim imenima, među kojima su: *Abdullah, Resul, Nebij, Hatemu-l-enbi-ja, Mubeššir, Nezir, Siradž Munir, Šehid, Muzzemmil, Muddessir, Ta-Ha, Ja-Sin, Rahmeten lil-alemin, Da'ijen ila-llah* i dr.

Prema učenjacima ezoterijskog (*irfan*) učenja u islamu, poslanik Muhammed, a.s., ima 201 ime, pri čemu je znatan broj tih imena spomenut u Kur'anu – neka eksplicitno, a neka implicitno, kroz opise, attribute i funkcije koje mu se pripisuju. U tom razumijevanju, to su teofanički nazivi koji ukazuju na različite aspekte njegove poslanice, njegove duhovne stvarnosti i njegove kosmičke uloge. Svako od tih imena odražava poseban vid njegovog savršenstva (*kemāl*) i označava način na koji se Božanska poruka i milost očituju kroz njegovu ličnost i misiju.

Ovdje želimo zadržati čitalačku pažnju nad činjenicom da su neke kur'anske sure objavljene isključivo Poslaniku i o Poslaniku, kao i to da mu je Uzvišeni Gospodar objavio dio Objave koji je potvrđen Kur'anom, ali čija suštinska tajna nije razotkrivena samim tekstom Kur'ana. Na to jasno ukazuju riječi Uzvišenog Allaha u suri En-Nedžm: *Pa je objavio robu Svo-me ono što je objavio. Srce nije poreklo ono što je vidjelo* (En-Nedžm, 10–11).

U tom kontekstu, sura El-Kevser predstavlja jednu od sura koje su objavljene isključivo o mubarek Poslaniku, a.s. Ako bi neko, zbog nje-ne kratkoće, pomislio da je ona manje značajna, treba znati da Uzvišeni Allah Svoju moć, mudrost i znanje često izražava kroz sažet govor koji nosi neizmjerно значenje. Pa današnji čovjek, nažalost, mnogo govori, ali

malo toga kazuje; moguće je pročitati hiljade stranica, a da se ne stekne novo znanje.

U suri El-Kevser skrivena je duboka istina o biti i suštini Poslanika, a.s., ne samo kao Muhammeda ibn 'Abdullaha, već kao Resulullaha – Božijeg poslanika u njegovoj univerzalnoj, nadvremenskoj misiji. E, kao što kur'anska sura El-Ihlas na sažet i temeljit način govori o Uzvišenom Allahu (o Njegovoj Biti i Jedinoći), tako sura El-Kevser na poseban način govori o Poslaniku, a.s., zbog čega ima izuzetnu važnost za dublje teološko i duhovno promišljanje.

Značenja imenice *kevser*

Kevser, u osnovnom značenju, označava neizmjerно dobro, a u klasičnim tefsirima tumači se i kao rijeka i vrelo u Džennetu darovano Poslaniku, a.s. U ezoterijskim, unutarnjim interpretacijama islama, međutim, *kevser* se razumijeva kao duhovni dar same biti i Istine (*hakikat*) Poslaniku, a.s., u vidu njegove poslaničke osobnosti – kao izvor iz kojeg je potekao i neprestano teče duhovni život, vjera i spoznaja o Allahu. Muhammed, a.s., ima *kevser*, tj. neprekinuto duhovno trajanje, dok su njegovi protivnici zato *ebter* – odsječeni od izvora duhovnosti i istine te istinskog bivstvovanja.

Tako sufijski autori naglašavaju da se istinsko obilje ne ostvaruje kroz prolazne vanjske darove, već kroz trajnu blizinu s Uzvišenim Allahom. U tom kontekstu, sufijski komentatori ističu da je svaki dar bez spoznaje prolazan, dok je dar spoznaje trajan.

Shodno tome, *kevser* se ne tumači isključivo kao eshatološka rijeka, već kao stalni izvor Božanske blizine, milosti i duhovnog toka smještenog u srcu Poslanika, a.s., koji se potom prelijeva na srca njegovih istinskih sljedbenika. Poslanik, a.s., u tom sufijskom simbolizmu ima ulogu Sunca – izvora svjetla, duhovnosti i života, dok su ashabi poput Mjeseca:

² Alu Imran, 144; El-Ahzab, 40; El-Feth, 29; Muhammed, 2; Es-Saff, 6.

oni nemaju vlastitu svjetlost, nego je primaju od Sunca i potom je prenose Zemlji i njenim stanovnicima.

Prema tome, *kevser* se poistovjećuje s duhovnom puninom i izvorom Poslanikove stvarnosti, iz koje se napajaju poslanici, evlije i iskreni, duhovno realizirani vjernici. U tom smislu, *kevser* postaje trajni tok Božanske darežljivosti koji nadilazi vrijeme i prostor, povezujući izvor Objave sa živom stvarnošću vjerničkih srca.

Kevser je, dakle, duhovna rijeka muhamedanske milosti koja ne prestano teče kroz svijet. Onaj ko je odsječen od Istine ostaje duhovno presječen, makar imao potomstvo u fizičkom smislu, jer – kako ukazuje sufijska tradicija – stvarni kontinuitet ne ostvaruje se krvnim srodstvom, nego živom vezom s duhovnim Izvorom.

Obazrivost prema Poslaniku, a.s. – mjerilo ljubavi i poštovanja

Zašto nam je ovaj narativ o Poslaniku, a.s., važan? Poslanik, a.s., kao osoba predstavlja posebnu i jedinstvenu ličnost³: jer on, makar je neosporno čovjek (nije bog), ipak nije isti kao drugi ljudi ni u uobičajenom *bešerskom* smislu. U vjerodostojnim predajama se stalno ukazuje na njegovu ličnost u cjelini kao mubarek (sjetimo se samo predaja koje ukazuju na njegov naprimjer, znoj, pljuvačku, da nije imao sjene, da je u njegovim rukama kamenje *zikr* činilo, voda tekla iz prstiju a panj plakao zbog rastanka s njegovim mubarek stopalama itd.). Pa zašto zaboravljamo te predaje kada govorimo o Poslaniku s *bešerskog* (ljudskog) aspekta?

Kad god čitamo u Kur'anu da je Poslanik, a.s., čovjek sličan drugim ljudima (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) treba stalno imati na umu da je Poslanik sličan nama, ali njegova savršena ljudskost i vjera čine ga primjerom za nas (El-Kehf, 110; Fussilet, 6). On je savršeni čovjek i kao takav primjer koji se slijedi ali za kojeg se unaprijed zna da je nedostižan: *Doista vi u Poslaniku Allahovu imate lijep uzor* (El-Ahzab 21). Uostalom, za sintagmu *jedan od vas / identičan nekoj od vas* (u smislu pripadnosti) u arapskom jeziku se koristi druga riječ (أَخَذُكُمْ). U Kur'anu je upotrijebljen takav izraz (مِثْلُكُمْ) kako bi se uspostavila ravnoteža između *bešerijeta* i *poslanstva*. Tako je kada se govori o njegovoj "ljudskoj – bešerskoj dimenziji", a kada se govori i o njemu kao o poslaniku, tu je naročito neuporediv pogotovo s nama, običnim vjernicima.⁴ Istina, Poslanik, a.s., jeste *bešer* poput drugih ljudi, ali nije u potpunosti isti jer mu je povjerena objava (vahj). Ovim Kur'an ruši dvije krajnosti:

1. deifikaciju Poslanika (preterivanje), što se najjasnije očituje u kršćanskom odnosu prema Isau, a.s., kojem se pripisuje Božanski status, čime se prelaze granice poslanstva u kur'anskoj viziji i narušava načelo čistog tevhida,
2. njegovo svođenje na "običnog čovjeka" bez poslanstva, što se, nažalost, nerijetko javlja među muslimanima, bilo kroz nastojanje da sebe uzdignu na razine koje im ne pripadaju, bilo

kroz neprihvatljivo svođenje mubarek Poslanika na vlastitu ljudsku mjeru, tj. na svoju razinu, čime se potire njegova poslanička posebnost.

Ovdje valja obratiti pažnju i na činjenicu da Kur'an na više mjesta ukazuje na ponavljajući obrazac govora nevjernika prema poslanicima: gotovo redovno upravo su oni isticali ljudskost poslanika riječima poput "vi ste samo ljudi kao i mi", nastojeći na taj način opravdati vlastito odbijanje da ih slijede i prihvate njihovu poruku. Tako se, naprimjer, navodi:

Rekoše: "Vi ste samo ljudi kao i mi..." (Ibrahim, 10), riječi upućene poslaniku Ibrahimu, a.s. Isti obrazac ponavlja se u govoru naroda poslanika Salih, a.s.: *Ti si samo čovjek kao i mi* (Eš-Šuara, 154). Sličan prigovor iznesen je i u vezi s poslanikom Muhammedom, a.s.: *I potajno se dogovaraju oni koji su zulum činili: "Je li ovaj išta drugo osim čovjek kao i vi?"* (El-Enbija', 3).

Posebno je značajno primijetiti da se ovakav govor u Kur'anu ne pripisuje vjernicima, već isključivo nevjernicima i onima koji su ustrajavali u zabludi. Naglašavanje ljudskosti poslanika u njihovom diskursu nije bilo izraz bliskosti, poniznosti ili razumijevanja, nego argument za poricanje Objave i osporavanje autoriteta poslanstva.

Zbog toga bi i vjernici u savremenom vremenu trebali biti krajnje oprezni da, makar i nesvjesno, ne preuzimaju retoriku i obrasce mišljenja nevjernika. Isticanje Poslanikove, a.s., ljudskosti ima svoje jasno mjesto u Kur'anu, ali ono nikada ne

³ Personalitet Poslanika, a.s., jedinstven je i neponovljiv u ljudskoj historiji, jer ga je odgajao sam Uzvišeni Bog kroz dugotrajnu i postepenu Božansku pedagogiju. Takvim odgojem njegovo duhovno biće dovedeno je do savršenstva – pročišćeno, osnaženo i osposobljeno da bude dostojno primanja punine Božanske objave. On je, zapravo, uveo čovječanstvo u svojevršno duhovno punoljetstvo, otvarajući mu put zrele vjere, odgovornosti i svjesne povezanosti sa Stvoriteljem. Kao univerzalni znak Božije milosti nije poslan samo ljudima,

nego i drugim stvorenjima – svjetlosnoj i ognjenoj civilizaciji – čime njegova misija poprima kosmičke razmjere i potvrđuje se kao poruka upućena svim svjetovima (Hafizović, 2017:75).

⁴ Poslanikov personalitet oblikovao je sam Uzvišeni Bog, pa njegove riječi i djela nisu ništa drugo do živo utjelovljenje načela kur'anske Objave. Kao onaj kome je darovana "punina Božije Riječi", Poslanik, a.s., posjeduje najdublje razumijevanje tajni vjere (Ibn Madže, 15), te ostaje najrječitiji, najučeniji i nenadmašni učitelj ljudskog roda do posljednjeg dana. On

je *el-ummijj* – nepodučeni po ljudskim mjerilima, onaj koji nije učio iz knjiga pisanih ljudskom rukom, već je znanje i mudrost primio izravno od Boga – rođen u Meki (Ummul-Kura), kome je darovana Knjiga-Majka (Ummul-Kitab), i poslan narodima koji prije njega nisu okusili blagodat Objave – *el-ummijjun*. Upravo zato Kur'an vezuje pokornost Bogu za slijeđenje Poslanika, a.s., naglašavajući da je poslušnost njemu u suštini poslušnost Uzvišenom, kako stoji u ajetu: *Ko se pokori Poslaniku, pokorio se Allahu* (En-Nisa', 80).

služi umanjivanju njegove poslaničke posebnosti i Božanskog izbora. Slijediti Poslanika znači priznati njegovu ljudsku prirodu, ali istovremeno potvrditi njegovu savršenu prirodu, uzvišenu misiju, emanetsku odgovornost i jedinstvenu blizinu Allahu, dž.š. Deredža *Mekāmi Mahmūd* pripada isključivo njemu, što je potvrđeno događajem Miradža – noćnog putovanja i uzdignuća tokom kojeg je mubarek Poslanik, a.s., uzdignut do stepena Božije blizine kakav nije doseglo niti će ikada dosegnuti ijedno stvorenje: ni čovjek, ni džin, čak ni melek.

Nadalje, Poslanikova posebnost jasno se ogleda i u posebnim propisima koji se odnose na njega lično, kao i na njegovu časnu porodicu (Ehli-bejt), uključujući njegove supruge. To potvrđuju sljedeći kur'anski ajeti:

1. Poseban status Poslanika, a.s., u odnosu na vjernike

Uzvišeni Allah kaže: *Vjerovjesnik je bliži vjernicima od samih njih, a njegove žene su njihove majke; a krvno srodstvo je bliže jedno drugom u Knjizi Allahovoj* (El-Ahzab, 6).

Ovim ajetom Allah, dž.š., jasno uspostavlja hijerarhiju vrijednosti: Poslanik, a.s., vjernicima je preči, važniji i bliži od njih samih (الْحَبِيبُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ). Ako je on preči vjerniku od njegove vlastite ličnosti, tada je potpuno neutemeljeno tvrditi da je Poslanik “isti kao i mi” u značenju potpune jednakosti. Njegova posebnost nije stvar ličnog uzdizanja, nego Božanskog određenja i emaneta poslanstva.⁵

2. Poseban status Poslanikovih supruge

U istom ajetu naglašava se da su Poslanikove supruge *majke vjernika*. Ovo majčinstvo nije

biološko, nego duhovno i normativno, a njegov izvor je upravo Poslanik, a.s. One su majke vjernika zato što su bile supruge Allahovog Poslanika. Zbog te posebne veze, Kur'an dalje izričito kaže: *O žene Vjerovjesnika, vi niste kao druge žene* (El-Ahzab, 32). Njihova izuzetnost ne proizlazi iz ličnih osobina samih po sebi, čime nikako ne želimo umanjiti njihove vrhunske vrline i moralne vrijednosti, nego iz njihove povezanosti s Poslanikom, a.s. Ako Poslanikove supruge nemaju isti status kao druge žene primarno zbog svoje veze s njim, onda je sasvim jasno da ni sam Poslanik, a.s., ne može biti isti kao drugi ljudi, jer je on Mustafa (Odbrani), Sejjid (Prvak) i Abdullah – Allahov rob u najuzvišenijem smislu tog pojma.

3. Poseban status Ehli-bejta

Iz navedenog ajeta može se jasno zaključiti da Allah, dž.š., ističe i ostale članove Poslanikove Časne porodice (Ehli-bejt) riječima: *a krvno srodstvo je bliže jedno drugom u Knjizi Allahovoj od ostalih vjernika i muhadžira* (El-Ahzab, 6).

Iako se ova formulacija općenito može odnositi i na druge vjernike, kontekst ajeta jasno pokazuje da se ona prvenstveno odnosi na Poslanika, a.s., njegove supruge i njegovu porodicu, jer se o njima izravno govori u tom dijelu sure. To dodatno potvrđuju sljedeći ajeti: *Allah, zaista, želi da od vas, o Ehli-bejte, ukloni svaku nečistoću i da vas potpuno očisti. I pamtite Allahove ajete i mudrost koja se kaže u domovima vašim; Allah je, uistinu, dobrotiv i Onaj Koji sve u potpunosti zna* (El-Ahzab, 33–34).

Ovdje Kur'an izričito potvrđuje posebnu Božansku volju u vezi

s Ehli-bejtom: njihovo potpuno očišćenje i trajno čuvanje istinskog razumijevanja Allahovih ajeta i mudrosti. Ono što Allah hoće – to se i događa. Zato se s punom sigurnošću može reći da je ova čistoća i uputa Bogom zajamčena.

Naravno, to ne znači da se istina, znanje i čestitost ne mogu naći i kod drugih ljudi – mogu i nalaze se. Međutim, za Ehli-bejt Kur'an eksplicitno svjedoči da im je ta posebna duhovna čistoća i blizina data Božanskom odredbom, što dodatno potvrđuje izuzetnost Poslanika, a.s., njegove porodice i same poslaničke misije.

Zato naprosto moramo biti obazrivi u riječima koje iznosimo o Poslaniku, a.s., čak i u našim dobronamjernim narativima, jer iz duboke ljubavi i poštovanja prema njemu proizlazi potreba za preciznošću i dostojanstvom u svakoj našoj riječi o njemu.

Keuser i ebter: Duhovni kontinuitet nasuprot prekidu

Muhammedu, a.s., darovan je *keuser* – i on sam jeste *keuser*: izvor svakog istinskog duhovnog postojanja, izvor imana, upute i vječnog trajanja u perivojima Dženneta, izvor Božije milosti. Stoga je *ebter* – bez duhovne veze, vjere i istinske sreće – svako onaj ko ga mrzi, ne voli i negira on je *ebter*. Njegovi neprijatelji nazivali su Poslanika, a.s., *ebterom* – onim koji nema potomstvo, kontinuitet i budućnost. Međutim, Allah, dž.š., na to odgovara jasno i odlučno: ne Poslanik, nego oni su odsječeni – odsječeni od Boga, od Božije milosti i od Njegovog Poslanika, a.s., kao najuzvišenijeg izraza i ostvarenja te milosti u svim svjetovima. To potvrđuje i ajet: *A tebe smo poslali samo kao milost svim svjetovima*

⁵ Upravo takav jedinstveni personalitet Poslanika, a.s., Uzvišeni Bog potvrđuje riječima da je on *Na veličanstvenoj čudi* (El-Kalem, 4), čime se njegova moralna i duhovna posebnost postavlja kao najviši uzor cijelom ljudskom rodu. Prvi i najpouzdaniji

svjedok Poslanika kao učitelja čovječanstva jeste sam Kur'an. Kada su ashabi pitali Aišu, r.a., kakav je bio njegov život, ona je pokazivala na Kur'an i govorila: “Zar ne čitate Kur'an? Njegov život bio je Kur'an” (Muslim, 139). Zato, kad god

želimo istinski upoznati Poslanika, čak i nakon što je odsutan iz vidljivog svijeta, najbliži i najsigurniji put jeste suočavanje s Kur'anom – jer u njegovim ajetima živi Poslanikov karakter, njegova pedagogija i njegova univerzalna poruka čovječanstvu.

(El-Enbija', 107). Da bi poruka bila još jasnija, u suri El-Kevser se precizira: *Onaj koji te mrzi – on je ebter*. Mržnja je, suštinski, suprotnost ljubavi. A kada Kur'an govori o ljubavi, Uzvišeni Allah kaže: *Reci: "Ako Allaha volite, mene slijedite – Allah će vas voljeti i grijehe vam oprostiti."* *A Allah je Oprosnik, Milostivi* (Alu Imran, 31).

Ako znamo da je jedno od časnih imena Poslanika, a.s., *Habibullah*⁶ – Allahov Voljenik (onaj kojeg Allah najviše voli), tada ovaj ajet poprima još dublje značenje. Ljubav prema Allahu ne ostaje apstraktna ili deklarativna, nego se konkretizira kroz slijeđenje Poslanika, a.s. Put do Allahove ljubavi vodi preko ljubavi prema Njegovom Habibu.

Iz toga proizlazi jasan i ozbiljan zaključak: Allahova ljubav, Njegova milost, oprost grijeha i konačni uspjeh na ahiretu uvjetovani su odnosom prema Poslaniku, a.s. On je, prema Kur'anu, realizirana Božanska ljubav u svijetu, a njegovo slijeđenje je put ka toj ljubavi.

Zbog toga, svako ko mrzi Poslanika, a.s. – čak i nesvjesno ili posredno – zapravo se udaljava i od Allaha. Takvi postaju *ebteri*, odsječeni od izvora milosti, upute i spasa. Kur'an ovaj obrazac prepoznaje još u Iblisu, neka je Božije prokletstvo na njega, čije odbijanje nije bilo samo odbijanje naredbe, nego i Božanskog izbora. Tako je do današnjeg dana: mnogi ne priznaju Božiji izbor Muhammeda, a.s., za Poslanika, ne shvataju suštinsku veličinu njegove misije ili čak negiraju njegovu povijesnu i poslaničku ulogu.

Uprkos svemu tome, danas, više od četrnaest stoljeća kasnije:

- ime Muhammeda, a.s., svakodnevno se spominje u ezanima,
- njegov ummet broji milijarde,
- njegova poruka i dalje živi i djeluje,
- oni koji su ga vrijeđali nestali su iz historije.

Zaključno, svi koji su za Poslanika, a.s., govorili da je *ebter*, zapravo su se oni odvojili od *loze* ljudske povijesti.

Biološko i istinsko (hakikat) postojanje: Dvije razine bivstvovanja

Zanimljivo je da se i danas, među našim narodom, može susresti uvjerenje prema kojem se smatra da se s čovjekom koji nema muških potomaka njegovim smrću prekida loza i kontinuitet. Ovo shvatanje, duboko ukorijenjeno u patrijarhalnoj kulturi, poistovjećuje vrijednost i trajanje čovjeka isključivo s biološkim naslijeđem, zanemarujući dimenziju duhovnog, moralnog i kulturnog kontinuiteta. Ovo je vrlo zanimljiva činjenica za dublje promišljanje o našoj svakodnevnoj duhovnosti.

U suri *El-Kevser* Uzvišeni Allah jasno pravi razliku između dimenzije relativnog, fizičko-biološkog postojanja, naslijeđa i produžetka potomstva, s jedne strane, i stvarnog i istinskog postojanja, s druge strane. Kur'an pritom ukazuje na primarnu vrijednost ove druge dimenzije, te na činjenicu da su sva bića i stvorenja, u tom smislu, "potomci" i dike svemira – Ahmeda, Muhammeda, Mustafe, a.s.,

odnosno njegovog, od Boga prvostvorenog duha, iz kojeg je Uzvišeni izveo sve ostalo.

Na to upućuje i poznata predaja u kojem je ugledni ashab Džabir, r.a., upitao Poslanika, a.s., šta je prvo što je Allah, dž.š., stvorio, pa mu je Poslanik, a.s., odgovorio: "Duh (ruh) tvoga Poslanika." Ovo značenje dodatno osvjetljava kur'anski ajet: *Koji vas je stvorio od jedne duše* (En-Nisa', 1) pri čemu *jedna duša* zahtijeva i *jednog duha*, jer se treba prisjetiti da je početak nastanka i života svega stvorenog, prema nizu kur'anskih ajeta, vezan za udahnjivanje Duha od Uzvišenog Allaha.

U tom kontekstu Kur'an jasno kaže: *Pa kada ga oblikujem i u njega udahnem od Svoga Duha* (El-Hidžr, 29). Ovaj ajet ukazuje da je životni princip u stvorenju rezultat Božanskog čina, a ne prirodne nužnosti ili samostalne sile. Udahnjivanje Duha ne znači dijeljenje božanske Biti, već odraz (*tedželijje*) Božijeg imena El-Hajj – Živi kao posebna počast i izvor života koji dolazi isključivo od Uzvišenog Allaha i prelijeva se na sva stvorenja u kapacitetu njihovih Bogom određenih potencijala i obistinjenja. Time se potvrđuje da svako postojanje, posebno ljudsko, ima izvornu i suštinsku duhovnu dimenziju koja nadilazi materijalno oblikovanje i biološki process, što nije ništa drugo do nova pojava i "utjelovljenje" spomenutog duhovnog odraza.

Na ovom primjeru temeljnog principa postojanja ukazali smo, zapravo, na univerzalnu matricu – formulu egzistencije svih ostalih svojstava u svim svjetovima. Tako i svaka milost,

tim, najbliži Allahovoj ljubavi. Budući da je u ibadetu, bogobožnosti i potpunog predanosti dosegao najviši stepen, islamski učenjaci zaključili su da je upravo on najvoljeniji Allahov rob, iz čega je i proistekao naziv *Habibullah*. U tom kontekstu često se navodi izreka: "Bio sam skrivena riznica pa sam zavolio (ahbebtu) da budem spoznat", iz čijeg je glagola *ahbebtu* izvedena riječ *habib*. Iako ova predaja nema status vjerodostojnog hadisa i ne može služiti

kao šerijatski dokaz, narativ o Božijoj ljubavi prema Poslaniku utemeljen je na jasnim kur'anskim ajetima i sahih predajama. Kao što se Musa, a.s., naziva *Kelimullah*, a Isa, a.s., *Ruhullah*, tako je Muhammed, a.s., *Habibullah* – vrhunac i ostvarenje Božije ljubavi, ali i put kojim se drugi toj ljubavi približavaju, jer se do Allahove ljubavi dolazi upravo slijeđenjem Njegovog Voljenika. Poslanik kao *Habibullah* tako postaje most između čovjeka i njegovog Gospodara.

⁶ Naziv *Habibullah* (Allahov voljenik), kojim muslimani opisuju poslanika Muhammeda, a.s., ne potječe iz doslovnog kur'anskog izraza niti iz vjerodostojnog hadisa u toj formi, već predstavlja teološko-duhovni opis njegovog jedinstvenog položaja kod Allaha. Kur'an jasno uspostavlja vezu između slijeđenja Poslanika i Božije ljubavi: *Ako Allaha volite, mene slijedite – Allah će vas voljeti* (Alu Imran, 31), čime se potvrđuje da je on najsavršeniji uzor pokornosti i, samim

ma gdje se pojavila – kod čovjeka, meleka ili čak životinja, bilo na dunjaluku, u berzahu ili na ahiretu – nije ništa drugo do pojava, manifestacija ili *tedželli* Božijeg sifata milosti i odraz Njegovog Uzvišenog imena Er-Rahman.

Isto tako, svaka mudrost, znanje, snaga i moć u svim svjetovima i svim stvorenjima nisu ništa drugo do odrazi, manifestacije ili *tedžellijati* Božijih uzvišenih osobnosti, odnosno Njegovih sifata i lijepih imena, poput El-Hakim, El-Alim, El-Kavij i drugih.

Ovaj princip se univerzalno primjenjuje, jer svi svjetovi nisu ništa drugo do pojave i manifestacije *tedžellata* – emanacija Božijih lijepih imena i Njegovih uzvišenih svojstava. *Tedželli* kao stvarnost i princip potvrđen je Kur'anom, znali to ljudi ili ne, vjerovali u to ili ne (El-Araf, 143).

Vratimo se na ajet koji govori o jednoj duši od koje potječe ljudski rod (En-Nisa', 1). Smatra se da se ova duša (*nefs*) odnosi na dušu Adema, a.s., jer je on, po tjelesnom i biološkom aspektu, prvi stvoreni čovjek – što niko ne negira, čak ni oni koji ovu dimenziju ne razumiju u njenoj punini.

Ako je, dakle, općeprihvaćeno da smo u biološkom smislu stvoreni od jednog "oca" i da smo svi njegovi potomci, zašto bi bilo teško prihvatiti da smo, na sličan način, u duhovnom i istinskom smislu (hakikat), svi iz jednog izvora – duha (ruha) Muhammeda, a.s.? U predajama stoji da je Muhammed, a.s., rekao: "Bio sam poslanik dok je Adem, a.s., još bio između duha i tijela", ili u drugoj predaji između "vode i blata", dakle prije njegovog stvaranja. Pitanje koje se prirodno nameće jeste: Kako? Odgovor se, upravo, krije u suri *El-Kevser*.

U tesavufu ovaj prvostvoreni ruh prepoznaje se kao duh Muhammeda, a.s., poznat kao *Hakikatu Muhammedija*, *Nuru Muhammedija* ili *Insan el-kamil*. Upravo na to upućuje i potvrđuje sura *El-Kevser*. U ajetu se kaže: *Inne šāni'ke – onaj ko tebe mrzi*, odnosno ko tebe ne želi – pri čemu

nije rečeno "ko god od vjernika", "muslimana" ili "ljudi", nego *ko god*, što obuhvata sva stvorenja, pa čak i džine i meleke, u smislu stvorenja, pri čemu je razumno pretpostaviti da se na njih ne odnosi mogućnost mržnje prema Poslaniku, a.s., budući da oni nemaju slobodu izbora u istom značenju kao ljudi, već izričito slijede Božije zapovijedi po principu determiniranosti. Takav je, u kur'anskom izrazu, *ebter* – onaj koji je bez istinskog, stvarnog izvora i duhovnog realiteta. Gubitak veze s Božijim izvorom života znači i gubitak sposobnosti duhovnog opažanja i istinske egzistencije i veze s Poslanikom, a.s., ali i veze s Božijom milošću i oprostom. Zato nije nimalo čudno što Uzvišeni Allah u Kur'anu takve ljude opisuje kao duhovno mrtve: *Nisu jednaki živi i mrtvi. Allah daje da čuje kome hoće, a ti ne možeš učiniti da čuju oni koji su u grobovima* (Fatir, 22).

Ovaj ajet ne govori samo o fizičkoj smrti, već o unutarnjoj, duhovnoj obamrlosti – stanju u kojem čovjek gubi sposobnost prijema istine, iako biološki živi. Time se dodatno potvrđuje značenje pojma *ebter* kao onoga koji je prekinut od izvora života, smisla i istinskog trajanja.

Razlog tome je jasan: samo onaj ko ima izvor i ko je istinski nasljednik može imati i potomstvo. Kada bi se značenje ovog ajeta svelo isključivo na biološko naslijeđe, ispalo bi – što je nemoguće – da Kur'an ne govori istinu, jer su mnogi od onih koji su Poslanika, a.s., nazivali *ebterom* imali biološke potomke.

Dokaz da se ovdje govori o duhovnom, a ne biološkom potomstvu, nalazi se i u samoj prirodi izvora Kevser. Naime, Kevser je ahiretski, onosvjetovni izvor, što jasno ukazuje na njegovu duhovnu, a ne zemaljsku dimenziju. Pouzdano je poznato da Kevser, kao rijeka ili izvor, ne postoji na Zemlji, ali on postoji kao izvor duhovnosti, milosti i trajnog značenja. Upravo zbog toga Kevser ne može biti shvaćen isključivo u fizičkom ili materijalnom smislu, već prvenstveno kao izvor duhovnog kontinuiteta,

imana i spoznaje, koji se ostvaruje kroz vezu s Poslanikom, a.s.

U tom svjetlu, pojam "potomstva" u suri *El-Kevser* nadilazi biološko naslijeđe i upućuje na realno, istinsko, duhovno naslijeđe, naslijeđe vjere, istine i duhovnog trajanja, koje se ne prekida prolaskom vremena, već se obnavlja kroz živu povezanost s tim nebeskim izvorom.

Ovo dodatno potvrđuje i često citirani ajet: *I Mi smo te poslali samo kao milost svim svjetovima* (El-Enbi-ja', 107). Nije rečeno "svim ljudima", kako se često pogrešno prevodi, nego *svim svjetovima*, a njih je 124.000. Ovaj broj svjetova spominje se u sufijskim djelima poput Ibn Arebi-jevih i Bursevijejevih kao simboličan izraz neizmjernog mnoštva svjetova i razina postojanja. To znači da sva stvorenja i svi svjetovi imaju poseban odnos prema toj Milosti i potrebu da je prepoznaju kao izvorni znak Božije milosti i dobrote, poslane preko Njegovog univerzalnog poslanika Muhammeda, a.s. Ajet je Istina, Allah je Istina, i on ukazuje na Hakk – Istinu, a realizacija tog hakka i istine jeste upravo *Hakikatu Muhammedija*.

Svjesni da je ovakvo tumačenje rijetko – ne samo u našem intelektualnom horizontu nego i u širim okvirima muslimanskog mišljenja – vjerujemo da će svaki dobronamjerni čitatelj, a naročito naša ulema, objektivno i bez naslijeđenih stereotipa, dublje promišljati i istraživati moguća značenja iznesenih kur'anskih i hadiskih argumenata.

Zaključna razmatranja

Za muslimane na svim meridijanima zemaljske kugle je naročito važno da se iznova i svjesno vraćaju promišljanju o tri ugaona kamena njihove sveukupne egzistencije: Kur'anu, Poslaniku i Zemlji / domovini na kojoj se život konkretno ostvaruje.

Kur'an je Božanska objava koja otkriva, utemeljuje i pojašnjava poslančku misiju, dok je Poslanik, a.s., svojim riječima, djelima i cjelokupnim

životnim primjerom pokazao kako se ta poruka živi, tumači i ostvaruje u stvarnosti ljudskog postojanja. Zemlja na kojoj obitavamo nije tek neutralni fizički prostor, nego mjesto odgovornosti, svjedočenja vjere i preuzetog emaneta.

U međusobnoj povezanosti Kur'ana, Poslanika i tla na kojem živimo sadržane su okosnice našeg identiteta, duhovnosti i historijskog opstanka. Bez Kur'ana nema jasnog smjera, bez Poslanika nema ispravnog načina hodanja tim smjerom, a bez Zemlje nema stvarnog očitovanja vjere u životnoj praksi.

U tom kontekstu, sura El-Kevser ima izuzetnu važnost, jer na sažet, ali suštinski dubok način pojašnjava

prirodu i dubinu poslaničke uloge. Iako je Poslanik, a.s., čovjek (*bešer*), što Kur'an izričito potvrđuje, on nije čovjek poput ostalih u pogledu duhovne zbilje, emaneta Objave i poslaničke odgovornosti. Njegova ljudska forma ne umanjuje poslanstvo, nego upravo omogućava njegovo potpuno očitovanje u stvarnosti ljudskog života.

On je ličnost od Boga odgajana i oblikovana, čije se poslaničke osobine ne gube niti umanjuju činjenicom da posjeduje ljudski lik, potrebe i emocije. Naprotiv, upravo kroz tu ljudskost, poslanstvo zadobija svoju puninu i primjenjivost. Kur'an time uspostavlja jasnu ravnotežu: Poslanik je *bešer* po pojavnosti, ali usavršen, izabran,

uzdignut i osnažen Objavom, misijom i emanatom. Kur'an jasno ukazuje da bi, da je Poslanik bio melek, ljudi rekli: *Zašto nije čovjek?* A da je melek bio spušten u ljudskom liku, sumnja i nerazumijevanje bi opet ostali prisutni (El-En'am, 8 i 9). Zato je Božanska mudrost odredila da poslanik bude čovjek među ljudima, kako bi poruka bila razumljiva, dostižna i stvarno primjenjiva u životu.

U tom svjetlu, sura El-Kevser ne govori samo o daru obilja u njegovom vanjskom ili eshatološkom značenju, nego prije svega o trajnom izvoru poslaničke punine, kojom je Poslanik, a.s., osposobljen da bude savršeni most između Boga i čovječanstva, između Božanske riječi i ljudske stvarnosti.

Literatura

Duraković, E. (2023). *Tekst i kontekst*. Sarajevo: CNS.
El-Bejdāvi (2000). *Envār et-tenzīl ve esrār et-te'vīl*. Bejrut: Dār er-Rūšd.
Er-Rāgīb el-Isfahānī (1997). *Mufredāt elfāz al-Kur'an*. Bejrut: Dār el-Ma'rifa.
Ez-Zamahšerī (2005). *Tefsīr el-Keššāf*. Bejrut: Dār el-Ma'rifa.

Hafizović, R. (2017). *Spoznaja – prva vrijednost islama: Prilog spoznajnoj teoriji u islamu*. Sarajevo: Institut "Ibn Sina".
Ibn Džuzejj (2014). *Olakšani komentar Kur'ana*. Sarajevo: Libris.
Muhammed Abdel Haleem (2024a). *Istraživanje Kur'ana: kontekst i utjecaj*. Sarajevo: Kupola.

Muhammed Abdel Haleem (2024b). *Razumijevanje Kur'ana: teme i stil*. Sarajevo: Kupola.
Muhammed Asad (1999). *Poruka Kur'ana*. Sarajevo: El-Kalem.
Muftić, T. (2017). *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.

الملخص

تفسير سورة الكوثر

رفعت شاهينوفيتش

تكشف سورة الكوثر بإيجاز عمق الرسالة النبوية. فبالرغم من كون النبي، صلى الله عليه وسلم، بشراً، فإن بشريته لا تقلل من أهمية الرسالة التي بُعث بها، بل إنها تجعلها مفهومة وقابلة للتطبيق على الناس. لقد اختاره الله سبحانه وتعالى للرسالة، ورباه بالوحي، ليكون أسوة في الحياة الواقعية. وقد أراد الله سبحانه وتعالى بحكمته أن يكون النبي، صلى الله عليه وسلم، رجلاً بين الرجال حتى يكون ما جاء به متاحاً وقابلًا للتحقيق. وبهذا المعنى، فإن سورة الكوثر لا تتحدث عن العطاء الوافر فحسب، بل وعن كمال النبوة الدائم الذي يجعل من النبي، صلى الله عليه وسلم، نموذجاً خالداً لجميع الحضارات التي نشأت على مر التاريخ.

الكلمات المفتاحية: سورة الكوثر، القرآن الكريم، محمد صلى الله عليه وسلم، بشرية النبي صلى الله عليه وسلم، التفسير.

Abstract

COMMENTARY ON SURAH AL-KAWTHAR

Rifet Šahinović

This commentary on *Surah al-Kawthar* highlights, in a concise form, the depth of the Prophet's role. Although the Prophet Muhammad (peace be upon him) is a human being, his humanity does not diminish his prophethood; rather, it makes his example understandable and applicable to humankind. He is chosen, shaped through revelation, and guided by divine pedagogy to serve as a model in real human life. Divine wisdom has determined that the Prophet (peace be upon him) should be a human among humans so that the message remains accessible and practicable. In this sense, *Surah al-Kawthar* is not only about abundance as a divine gift, but also about a lasting prophetic completeness that renders the Prophet (peace be upon him) an enduring model for all civilizations ever created.

Keywords: Surah al-Kawthar, Qur'an, Prophet Muhammad (peace be upon him), humanity of the Prophet (peace be upon him), *tafsīr*.

GAZI HUSREV-BEGOV HANIKAH U SARAJEVU

Elvir DURANOVIĆ

Muzej islamske kulture i umjetnosti Sarajevo

Naučnoistraživački odjel,

“Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka”

elvir.duranovic@iitb.ba

SAŽETAK: U fokusu rada je Gazi Husrev-begov hanikah, ustanova za udomljavanje šejha i sufija s ciljem njihovog potpunog posvećivanja molitvi i širenju nauke tesavufa. U uvodnom dijelu rada autor predstavlja postojeću objavljenu građu o ovom hanikahu na bosanskom jeziku nakon čega specificira cilj rada, koji se ogleda u dubljem istraživanju i prezentiranju podataka o Gazi Husrev-begovom hanikahu, svakodnevnom životu njegovih stanara i transformiranju hanikaha u medresu klasičnog tipa. Iza uvoda slijedi kraći osvrt na život Gazi Husrev-bega nakon čega autor govori o podizanju hanikaha i njegovoj svrsi. Dosta prostora u tekstu autor je posvetio odnosu hanikaha i medrese, kao i ulozi hanikaha u promoviranju i širenju tesavufa. Na kraju rada autor predlaže da se ponovo pokrenu predavanja iz tesavufa u hanikahu, čime bi se ovoj ustanovi vratio dio njene izvorne namjene.

Ključne riječi: *Gazi Husrev-beg, Gazi Husrev-begov hanikah, Kuršumlja medresa, vakufnama, hanikah, tekija*

Uvod

U tekstu “Hanikah: vjerska i humanitarno-prosvjetna ustanova u kulturi islama”, napisanom s ciljem šireg upoznavanja s institucijom hanikaha i njegovom namjenom, hanikah smo definirali kao *ustanovu za udomljavanje šejha i sufija, stalnih stanara i putnika, s ciljem njihovog potpunog posvećivanja molitvi i zikru te izučavanju i širenju nauke tesavufa* (Duranović, 2026:74). U uvodu spomenutog teksta navedena je poznata literatura o hanikahu na bosanskom jeziku, koja je u literaturi proširena s dostupnom građom na arapskom i perzijskom jeziku na koju upućujemo čitaoca ovog teksta.

Cilj rada “Gazi Husrev-begov hanikah u Sarajevu” je da se u nekim segmentima dublje istraže i prezentiraju informacije o ovom hanikahu: njegovom osnivaču i osnivanju;

svakodnevnom životu stanara hanikaha; poziciji Gazi Husrev-begovog hanikaha između tekije i medrese; te transformiranju hanikaha u medresu uz očuvanje njegove izvorne namjene. Zbog ograničenosti prostora u radu uopće nije tretiran historijat samog objekata hanikaha i njegova arhitektura, što je svakako tema za poseban rad.

Uz to, osim na mjestima na kojima je bilo potrebno da se uporede određeni aspekti djelovanja Gazi Husrev-begovog hanikaha sa sličnim ustanovama, ovaj rad se ne bavi drugim hanikasima u Bosni i Hercegovini kojih Čehajić, uključujući i Gazi Husrev-begov, navodi pet: hanikah Isa-bega Ishakovića iz 1462. u Sarajevu, hanikah Koski Mehmed-paše osnovan prije 1612. u Mostaru, hanikah-medresa šejha Ismaila Opijača iz 1688. u Mostaru, čija je izvorna namjena već na

početku snažno vezana s medresom te hanikah Ibrahim-ef. Bistrigije (Čehajić, 1976:3–8). Uz spomenute, Azra Medara dodaje hanikah Mehmeda Čauša iz 1622. u Konjicu i hanikah Elči Ibrahim-paše iz 1706. u Travniku (Medara, 2017:71). Također, Alija Dilberović navodi da se uz dva spomenuta u Mostaru nalazio i treći hanikah Ibrahima Roznamedžije, sagrađen prije 1620. pored istoimene džamije (Dilberović, 2025:137–155). Napomenimo ovdje da su naša istraživanja pokazala kako su se uz navedenih osam hanikaha u Bosni i Hercegovini, i u Banjoj Luci nalazila dva: Husein-pašin hanikah, u kojem je 1053. h.g. (1643), Musli sin Muradov prepisao poznato djelo iz arapskog jezika *Telhis el-miftah* (Popara, 2000:7/17), te hanikah Sofi Mehmed-paše, u kojem je 1748. godine Jusuf, sin Alijin, prepisao djelo *Munje el-musalli* (Popara,

2001:9/191). O banjalučkim hanikama za sada, koliko je nama poznato, nema drugih podataka.

Zlatno doba razvoja islamskih vjerskih, prosvjetnih, naučnih, humanitarnih i općedruštvenih institucija u Bosni i Hercegovini započinje s podizanjem Gazi Husrev-begovih zadužbina koje su, kako navodi Behija Zlatar, utjecale na to da se Sarajevo od kasabe razvije u šehar – mnogo veći grad. Od Gazi Husrev-begovog doba do danas, Sarajevo je ostalo centar islamske nauke i kulture u jugoistočnoj Evropi, unatoč činjenici prema kojoj se sjedište bosanskih vezira od 1699. do 1851. godine, dakle, stoljeće i po, umjesto u Sarajevu nalazilo u Travniku. Jedan od najvažnijih uzroka snažnog razvoja Sarajeva su Gazi Husrev-begove zadužbine, prije svih njegova džamija – koja je postala temeljni kamen nastanka i očuvanja najznačajnijih elemenata islamske vjerske prakse u Bosni i Hercegovini (Duranović, 2022:144), potom njegova medresa – koja je kroz historiju držala rang vodećih medresa u Istanbulu, na osnovu čega je bila i ostala glavna stanica na putu stjecanja znanja brojnih bošnjačkih alima iz svih krajeva naše zemlje¹, te hanikah – koji je uz medresu snažno djelovao na razvoj islamske duhovnosti u Bosni i Hercegovini. Djelujući sinhronizirano, Gazi Husrev-begova džamija, medresa i hanikah snažno su utjecali na razvoj islama i islamske nauke i kulture u ovom dijelu Evrope, podjednako u obrednom, intelektualnom, kulturnom i urbanom izričaju. Skladno uklopljene u jedinstven arhitektonski kompleks spomenute Gazi Husrev-begove zadužbine, uz brojne radnje i dućane širokog spektra različitih zanata, tvorile su urbanu

cjelinu razvoja Sarajeva nudeći se kao model nastanku i razvoju drugih gradova osmanske Bosne i Hercegovine.

Prije nego što se posvetimo hanikahu, podsjetimo se ukratko životopisa velikog Gazi Husrev-bega iz pera Behije Zlatar.

Gazi Husrev-beg: plemić, junak, vladar i dobrotvor

Nakon smrti sultana Mehmeda el-Fatiha 1481. godine na prijestolje moćne Osmanske Carevine dolazi Bajezid II, Gazi Husrev-begov djed. Bajezid II imao je osam sinova, od kojih je najpoznatiji bio Selim, koji ga je naslijedio na sultanskom prijestolju, i dvanaest kćerki. Tri od njih bile su udate za ljude iz naših krajeva. Sultanija Seldžuka udala se za Gazi Ferhad-bega, rođenog u Hercegovini, s kojim je imala sina Gazi Husrev-bega. Nema pouzdanih podataka o tome kada je Ferhad-beg prešao na islam. Zna se da je bio visokog roda te da mu je bratu bilo ime Radivoje.

Također, ne zna se tačna godina rođenja Gazi Husrev-bega. Rođen je u Serezu, Grčka, oko 1480. godine u vrijeme dok mu je otac bio namjesnik u ovom gradu. Budući da mu je otac poginuo vrlo mlad 1486. godine, njegova majka Seldžuka se udala za Mehmed-bega, s kojim je imala kćerku Neslišah, Gazi Husrev-begovu polusestru. Nakon djetinjstva provedenog u Serezu, Gazi Husrev-beg je prešao na dvor u Istanbulu. Vrlo rano počeo je obavljati državne službe, a već prije 1506. godine nalazio se na mjestu carskog kapibaše (glavnog vrataru na dvoru). Iza toga, od 1519. do 1521. godine obavljao je dužnost namjesnika smederevskog sandžaka, da bi nakon značajne uloge koju je

imao prilikom osvajanja Beograda 1521. godine bio imenovan na mjesto namjesnika bosanskog sandžaka.

Po dolasku na mjesto namjesnika Bosne Gazi Husrev-beg je pokrenuo osvajačke pohode na Dalmaciju i Liku, ali je zbog neuspjelog pokušaja osvajanja Jajca 1525. godine smijenjen s mjesta namjesnika Bosne. Kratko vrijeme iza toga boravio je u Istanbulu da bi ubrzo, već početkom 1526, bio ponovo imenovan na isti položaj u Bosnu. Te godine Gazi Husrev-beg je sa svojom vojskom učestvovao u Bici na Mohaču, u kojoj je Osmanska Carevina izvojevala veliku pobjedu. Zbog ratnih zasluga u ovom boju, sultan je Gazi Husrev-bega darovao svečanom odorom.

Po povratku iz Ugarske, Gazi Husrev-beg nastavlja osvajanja, da bi konačno 1528. godine osvojio i Jajce koje su, nakon što ga je prvobitno bio osvojio sultan Mehmed el-Fatih, Ugari držali 68 lunarnih godina. Godinu dana kasnije, 1529, Gazi Husrev-beg je učestvovao u pohodu osmanske vojske na Beč.

Nakon ovog pohoda nastupilo je mirnije razdoblje u životu Gazi Husrev-bega, koji se posvetio izgradnji svojih zadužbina po kojima će ostati zapamćen. Do 1531. godine sagradio je veličanstvenu džamiju, mekteb, hanikah, imaret i musafirhanu. Vakufnama za ove njegove zadužbine sastavljena je krajem novembra 1531. godine. Dvije godine kasnije, koncem 1533, on je ponovo postavljen za namjesnika Smederevskog sandžaka u Beogradu ostavši na toj poziciji do 1536, kada se ponovo vraća u Sarajevo na dužnost bosanskog namjesnika, gdje je ostao do smrti.

Po povratku u Sarajevo, on nastavlja s izgradnjom svojih zadužbina tako da je u januaru 1537. godine sastavljena njegova druga vakufnama za medresu koja zajedno s Begovom džamijom, šadrvanom, mektebom, turbetima Gazi Husrev-bega i Murat-bega, hanikahom, musafirhanom i imaretom čini jedinstveni urbani kompleks u Sarajevu. Ogromna sredstva koja je Gazi Husrev-beg uvakučio za održavanje njegovih zadužbina

¹ Ovo se posebno odnosi na kraj XIX i početak XX stoljeća, kada su gotovo svi bošnjački alimi nakon završenog osnovnog obrazovanja i neke od lokalnih medresa školovanje nastavljali u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu. Poslije Drugog svjetskog rata Gazi Husrev-begova medresa bila je jedina aktivna medresa u Bosni i Hercegovini i šire, čime je njen ugled, značaj

i utjecaj u značajnoj medresi porastao, pa time i ugled Sarajeva kao islamskog obrazovnog središta. Godine 1977. u zgradi Gazi Husrev-begove medrese s radom je otpočeo tadašnji Islamski teološki fakultet, jedini na prostoru SFR Jugoslavije s kojim je Sarajevo postalo i ostalo najznačajniji islamski naučni i naučnoistraživački centar u jugoistočnoj Evropi.

snažno su utjecala na razvoj Sarajeva, koje se, kako smo naveli, njegovom zaslugom od kasabe razvilo u šehar.

Gazi Husrev-beg je umro 18. juna 1541. godine u Sarajevu. Ukopan je u turbetu koje je za života podigao u haremu svoje džamije (Zlata, 2005:11–61; Mehmedović, 2005:194).

Podizanje Gazi Husrev-begovog hanikaha i njegova namjena

Važan segment u mozaiku Begovih duhovnih i naučno-prosvjetnih ustanova predstavlja hanikah podignut prije 1531. godine. Krajem novembra 1531. godine Gazi Husrev-beg sastavio je prvu vakufnamu za džamiju, mekteb, hanikah, imaret i musafirhanu. Imajući u vidu da je kao pobožan čovjek bio svjestan nepredvidljivosti smrtnog časa, Gazi Husrev-beg je prilikom podizanja svojih vjerskih zadužbina prioritet dao džamiji, mektebu i hanikahu u odnosu na medresu sagrađenu iza 1537. godine. Ovaj podatak može ukazivati na Gazi Husrev-begovu snažniju povezanost s tarikatom više nego što se to isticalo u ranijim djelima koja su tretirala njegov životopis. Drugi razlog, koji je, smatram, također, bitan, jeste činjenica prema kojoj je Gazi Husrev-beg obavljajući dužnost namjesnika u Bosni kontinuirano pokretao vojne pohode na Dalmaciju, Liku i dr., za šta mu je, uz snažnu vojsku, bila potrebna i duhovna podrška koju je osiguravao kroz molitve i dove šejha i derviša u hanikahu, što je, kako smo naglasili u ranijem tekstu (Duranović, 2026:74), bio i jedan od ciljeva osnivanja hanikaha. U vezi s hanikahom, Gazi Husrev-beg je u vakufnami iz 1531. godine odredio:

“Zatim je spomenuti vakif odredio također za potrebe hanikaha, isposničkih odaja i kuća koje je sagrađio i podigao, a koje se sastoje od petnaest prostorija nasuprot spomenutoj (Begovoj) džamiji i uvakufio ih valjanom vakufnamom i učinio ih hanikahom i tekijom za skupinu derviša i stanom za pravovjerne šejhove koji su poznati po iskrenosti i čednosti kojom se odlikuju sufije, koji su

zaogrnuti plaštom bogobožnosti i pobožnosti, koji su ustrajni na putu uzvišenog šerijata, koji idu stopama šejhova i pobožnih ljudi, koji se ugledaju na evlije, koji se čvrsto drže i vladaju po šerijatskim odredbama i koji su pokorni. Oni su od onih koji obavljaju namaze u džematu, koji poste, čine zikr, uče Kur'an, savladavaju zle porive svoje duše i čine ono što dolikuje edebu dobrih ljudi (*salihin*) bliskih Bogu koji su se okitili znamenjima istinskih poznavalaca (*arifin*) Uzvišenog Allaha. Postavlja se na službu šejha u njemu (hanikahu) jedan od najboljih halvetijskih sljedbenika, savršen, pobožan i bogobožan. Njemu (šejhu) će se iz prihoda spomenutih vakufa davati svaki dan 20 dirhema, a opisanim dervišima koji u njemu stanuju, svakom od njih po 10 dirhema mjesečno” (Mehmedović, 2005:200; Spaho, 1932:XVIII–XIX).

Odredbe iz vakufname jasno naglašavaju temeljnu svrhu osnivanja Gazi Husrev-begovog hanikaha koja se ogleda u udomljavanju šejha i derviša kako bi se neopterećeni drugim dunjalučkim obavezama mogli posvetiti isključivo ibadetu: namazu u džematu, postu, spominjanju Allaha, učenju Kur'ana i dova te duhovnom napredovanju kroz pročišćenje *nefsi-emma* – duše sklone zlu, izgrađujući se, pod šejhovim vodstvom, u dobre, Bogu bliske i učene ljude. Ista svrha hanikaha u bosanskohercegovačkom kontekstu potvrđena je vakufnamom Koski Mehmed-paše, koji je u blizini svoje džamije sagrađio hanikah sa semahanom – prostorijom za zikr i deset soba za stanovanje šejha i siromašnih sufija. Njihova jedina obaveza po vakufnami bila je da zikr čine i uče dove (Džaka, 1996:308).

Iako se, dakle, u vakufnami za Gazi Husrev-begov hanikah ne navodi pojedinačno za koga se uče dove, sa sigurnošću se može tvrditi da su šejh i sufije u njegovom hanikahu, između ostalog, učili dove za Gazi Husrev-bega dok je bio živ i nakon njegove smrti. U vrijeme kada je hanikah osnovan, njegovi stanari bili su šejh i siromašne sufije s tačno određenim dužnostima.

Svakodnevni život u Gazi Husrev-begovom hanikahu

Raspored dnevnih aktivnosti stanara Gazi Husrev-begovog hanikaha, barem u prvom periodu njegovog rada, u dosadašnjoj građi nije tretiran. Ipak, na osnovu unutarne organizacije sličnih ustanova na Istoku o čemu smo govorili u ranijem tekstu (Duranović, 2026:76–78), kao i rasporeda dnevnih aktivnosti u Koski Mehmed-pašinom hanikahu u Mostaru, može se, s priličnom sigurnošću, rekonstruirati život u Begovom hanikahu. Imajući u vidu da se hanikah sastojao od petnaest prostorijskih, od kojih je jedna bila semahana predviđena za molitvu, a druga za stanovanje šejha, u hanikahu je moglo stanovati najviše dvadeset i šest derviša jer su sobe bile prostrane i u njima su komotno mogle živjeti po dvije starije osobe.

Od stanara hanikaha, kako je to bilo uobičajeno, očekivalo se da prekinu veze s ovim svijetom i da se u potpunosti posvete ibadetu, molitvi i njegovanju dobrih međuljudskih odnosa. To se jasno prepoznaje i u samoj arhitekturi Gazi Husrev-begovog hanikaha. Naime, nijedna prostorija u kojoj su živjeli šejh i derviši nije imala prozor prema vani, već su svi prozori bili okrenuti prema dvorištu hanikaha. Jedina prostorija koja je imala prozore prema vani bila je semahana jer je za nju bilo potrebno dodatno svjetlo za održavanje predavanja i nastave. U smislu kidanja veza s varljivim dunjalučkim ljepotama s ciljem okretanja srca i lica unutar njem, duhovnom svijetu Božanskog, nepostojanje prozora ka vani, sasvim je jasan znak onoga što se od stanara hanikaha očekivalo.

Kao što je uobičajeno, dan je započinjao klanjanjem sabah-namaza nakon čega su šejh i derviši vrijeme do izlaska Sunca provodili u zikru po *usulu* (način, metod) halvetijskog tarikata kojem su, prema vakufnami, pripadali šejh i derviši u hanikahu te učenju Kur'ana. U Koski Mehmed-pašinom hanikahu šejh i prisutni derviši su, prema odredbi vakufname,

svako jutro poslije sabah-namaza bili obavezni učiti zikr na tesbih od hiljadu zrna slaveći i veličajući Allaha na pet devrova (krugova), učeći prvi devr pred dušu Muhammeda, a.s., drugi pred dušu Hulefai-rašidina i ashaba, treći i četvrti pred dušu vakifovih roditelja (po jedan za oba roditelja), jedan devr za zdravlje Koski Mehmed-paše, a nakon smrti, za oprost njegovih grijeha (Džaka, 1996:310).

S druge strane, šejh i derviši Elči Ibrahim-pašinog hanikaha u Travniku bili su dužni da "uoči petka i odabranih večeri izvode obrede derviškog tarikata i obavljaju zikr." Imajući u vidu da je hanikah u Travniku od utemeljenja 1707. godine bio vezan za medresu te da ni u kojem periodu nije služio isključivo za stanovanje derviša, već učenika i derviša, to je bilo i očekivano (Bejtić, 1954:154).

Poslije jutarnje molitve šejh i derviši su zajednički objedovali hranu koja je pripremana u Gazi Husrev-begovom imaretu (Hukić, 1983:235). Opravdano je pretpostaviti da se život u hanikahu u jutarnjim satima nastavljao predavanjima iz tesavufa i drugih islamskih nauka. S obzirom na veliki broj sačuvanih rukopisa *Mesnevi*je Dželaluddina Rumije (Drkić, 2013:127–138) i *Đulistana* šejha Sadija u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, vjerovatno su se ova dva djela izučavala u hanikahu. Šejh je predavanja u semahani držao do podne-namaza, kada su klanjali zajedno u džematu.

Poslije podne nastupalo je vrijeme slobodnih aktivnosti koje su stanari hanikaha provodili u kraćem odmoru, učenju Kur'ana, čitanju ili prepisivanju knjiga i intimnoj pobožnosti. Shodno uputama Ebu Se'ida el-Hajra, od stanara u hanikahu očekivalo se da svoje slobodno vrijeme provode u jednoj od tri aktivnosti: izučavanju islamskih nauka; spominjanju Boga kroz učenje *virde*; i u pružanju utjehe onome kome je utjeha potrebna (El-Mejheni, bez mjesta i godine:131).

Potom bi stanari hanikaha zajedno klanjali ikindija-namaz nakon čega je započinjao drugi ciklus zajedničkog zikra, učenja Kur'ana i predavanja do večere i akšama. Na nekadašnju živu

molitvenu aktivnost poslije ikindija-namaza podsjećala zabilješka Hamdije Kreševljakovića iz 1931. godine. Govoreći o Gazi Husrev-begovom hanikahu, on piše: "U njemu više nema stalnih derviša, a derviški se obredi obavljaju samo četvrtkom iza ikindije." Iza večere i zajedničkog klanjanja akšam-namaza nastupalo je vrijeme učenja noćnog virda i klanjanja dobrovoljnih namaza do jacije (Nicholson, 1921:46). Poslije jacije-namaza od derviša u hanikahu se tražilo da u svojim sobama ili u semahani provode vrijeme u spominjanju Allaha do spavanja. Dan u hanikahu završavao se ustajanjem na noćni namaz i zikr pred zorom.

Dolaskom u hanikah svaki od stanara je zaduživao određenu opremu: pribor za jelo, pribor za održavanje higijene, ulje za lampu, i drugo po potrebi. Svi derviši bili su zaduženi za čistoću prostorije u kojoj su stanovali i zajedničkog hodnika. U svakoj sobi se nalazila peć za zagrijavanje prostorije. Sredstva za grijanje osiguravana su iz prihoda vakufa. U sve Gazi Husrev-begove zadužbine, pa i u hanikah bila je dovedena voda tako da su, osim odlaska u imaret po hranu, koju su im, moguće, sluge donosile, derviši u hanikahu imali sve što im je bilo potrebno za život tako da su se svim svojim bićem mogli posvetiti ibadetu i nauci.

Gazi Husrev-begov hanikah: tekija, medresa

Nije poznato u kojem historijskom periodu se počelo odustajati od odredbi Gazi Husrev-begove vakufname i transformiranje hanikaha u medresu niti je znano kada su umjesto stalnih derviša ili zajedno s njima u hanikahu počeli stanovati studenti koji su se školovali u hanikahu i Gazi Husrev-begovoj medresi. Bašeskija spominje da je 1778. godine muderis hadži Mehmed-ef. Velihodžić spojio dvije sobe u hanikahu i od njih napravio mekteb u kojem je predavao djeci (Bašeskija, 1997:155). Govoreći o Velihodžiću, Bašeskija ga ne naziva šejhom, iako to redovno čini

kada spominje pročelnike neke od sarajevskih tekija, niti u njegovoj biografiji spominje da je imao muride. Iz biografije Velihodžića vidljivo je da je dobro poznao feraiz, nasljedno pravo, bio je vješt u stilistici, fikhu i drugim naukama. Poznao je matematiku i aritmetiku i u svoje doba bio je najbolji astronom u Bosni (Kreševljaković, 1932b:156). U jednom rukopisu koji je prepisao u hanikahu 1779. godine Velihodžić se potpisao riječima: *Muderis zavije hanikaha u Sarajevu* (Dobrača, 2000:1/304), nazivajući pritom sam sebe *muderisom*, a ne *šejhom hanikaha*. Bašeskija, dakle, Mehmed-ef. Velihodžića ni na koji način ne povezuje s tesavufom iako bi, po odredbama vakufname, poznavanje tesavufa i tarikata te življenje u skladu s njim trebale biti primarne karakteristike šejha u hanikahu, pogotovo ako se ima u vidu da su šejhovi pripadali halvetijskom tarikatu, koji je dosljedniji i strožiji u odgoju murida od drugih derviških redova. Hamdija Kreševljaković smatra da se s postepenim transformiranjem hanikaha u medresu i odustajanjem od odredbi vakufname počelo nakon smrti Mehmed-ef. Velihodžića 1785. godine, kada su na čelu ove ustanove stajali više muderisi nego šejhovi (Kreševljaković, 1932b:156). Međutim, ima li se u vidu ovo što smo spomenuli o Mehmed-ef. Velihodžiću: da ga je Bašeskija nazivao *muderisom*, a ne *šejhom*; da se i sam potpisivao kao *muderis*, a ne kao *šejh*; da je hanikah u Bašeskijino doba bio poznat kao Hanikah-medresa; te da je Velihodžić jedno vrijeme predavao i u hanikahu i u medresi, jasno je da je proces transformiranja hanikaha u medresu započeo ranije, vjerovatno krajem XVII stoljeća, a intenziviran je imenovanjem na dužnosti šejha u hanikahu i muderisa u Kuršumlji medresi šejha Sabit-ef. 1745. godine (Kreševljaković, 1932a:150).

Interesantno je kako se proces transformiranja Gazi Husrev-begovog hanikaha u medresu može pratiti kroz sačuvane rukopise prepisivane u hanikahu. U najstarijem sačuvanom rukopisu koji se odnosi na hanikah,

prepisano prije 1620. godine, na koji je ukazao Haso Popara, spominje se da je tadašnji šejh hanikaha Ali-dede Bošnjak o sebi pisao *da je šejh zavije Gazi Husrev-bega*. On je prvi poznati šejh hanikaha (Popara, 2009:26–27). Imajući u vidu da je Ali-dede Bošnjak, koji je bio šejh halvetijskog tarikata, umro 1598. godine, jasno je da su se u prvim desetljećima nakon podizanja hanikaha striktno poštovala odredbe vakufname. Čini se da je s takvom praksom nastavljeno do kraja XVII stoljeća jer se u rukopisima iz 1657. godine hanikah naziva *zavija Husrev-beg* (Lavić, 2002:10/38), a 1669. *hanikah Husrev-beg* (Jahić, 1999:6/360). Od početka do sredine XVIII stoljeća, u dva rukopisa, iz 1723. (Dobrača, 2000:1/401) i 1755. godine (Popara, 2001:9/171), hanikah se naziva *hanikah Husrev-beg*, dok se u rukopisu također iz 1723. godine zove *tekija hanikah* (Lavić, 2011:270). Gazi Husrev-begov hanikah prvi put se u rukopisima spominje pod imenom *medresa hanikah* 1732. godine (Lavić, 2002:10/176). Od tada, uz spomenuti izuzetak iz 1755. godine, u svim sačuvanim rukopisima hanikah se naziva *hanikah medresa* (Popara, 2008:16/471), *medresa koja se zove hanikah* (Dobrača, 2002:2/487) i *medresa hanikah* (Dobrača, 2002:2/450). Analiza naziva Gazi Husrev-begovog hanikaha na sačuvanim orijentalnim rukopisima jasno pokazuje da je hanikah svoju namjenu određenu vakufnamom imao do prve polovine XVII stoljeća. Naime, do 1723. godine na svim sačuvanim rukopisima hanikah se naziva: *zavija*, *hanikah* i *tekija*, dok se od te 1723. počinje nazivati *medresa hanikah*, što jasno ukazuje na pomjeranje fokusa s izučavanja tesavufa na šire izučavanje drugih islamskih nauka primarno povezanih s medresom. Napomenimo

na ovom mjestu da su tokom XVII i XVIII stoljeća u hanikahu šejha Ibrahima Bistrigije u Sarajevu također prepisivani rukopisi, od kojih su neki sačuvani do danas. U svim tim sačuvanim rukopisima bilježi se da su prepisani u *hanikahu* Bistrik (Popara, Fajić, 2000:7/470; Fajić, 1991:3/19). Medresa se ni u jednom od njih ne spominje, što znači da šejh Ibrahimov hanikah nije mijenjao namjenu.

Ipak, transformiranje Gazi Husrev-begovog hanikaha u medresu trajalo je dugo i, kao što ćemo vidjeti, nikada nije završeno. Naime, Čehajić navodi da je, unatoč činjenici prema kojoj su od polovine XIX stoljeća u Gazi Husrev-begovom hanikahu preovladale medresanske, ulemansko-intelektualne tendencije, hanikah nastavio služiti svojoj izvornoj svrsi: u njemu su se i dalje vršili derviški obredi, a učenici su, uz uobičajene medresanske, izučavali predmete i iz tesavufa (Čehajić, 1976:5).

Tradicija koja je također bila povezana s temeljnom namjenom hanikaha potvrđena je činjenicom da su u njemu smještaj pronalazili siromašniji studenti koji su na školovanje u Sarajevo dolazili iz unutrašnjosti Bosne i Hercegovine, čime je hanikah sačuvao i izvorni humanitarni aspekt svog djelovanja. Naime, opisujući život studenata u hanikahu krajem XIX stoljeća u romanu *Bez svrhe*, Osman Nuri Hadžić i Ivan Miličević spominju Ibrahima, učenika Hanikah-medrese, i pišu da je on “iz sirotnije kuće – otac mu seljak – al momče imalo volje da uči i tako se spremilo u Sarajevo. Nakon duga moljakanja zapalo ga da stanuje u Hanikah-medresi...” (Osman-Aziz, 1897:21).

Da Gazi Husrev-begov hanikah tokom XIX i početkom XX stoljeća nije izgubio duhovnu potku razvijanu u njegovoj semahani, koja je, iako je većinom služila kao medresanska

učionica, četvrtkom poslije ikindija-namaza postajala tekija u kojoj se obavljao zajednički zikr koji se u dokumentima naziva *mukabela*², svjedoči Muvekkit koji o hanikahu polovinom XIX stoljeća piše: “I njegov (Gazi Husrev-begov) časni hanikah je pun murida, koji se ne prekidno bave naukom, tevhidom i zikrom” (Muvekkit, 1999:127). Šejhovi u hanikahu nastavili su s održavanjem zajedničkog zikra, sve do zvaničnog sjedinjenja Gazi Husrev-begovog hanikaha s medresom od školske 1920/21. godine. Šejh hanikaha Ahmed-ef. Hadžijamaković od te godine počeo je u medresi predavati predmet Husni hat (kaligrafija) nastavljajući s učenicima i dalje održavati zikr svakog četvrtka i svakog ponedjeljka poslije ikindija-namaza sve do smrti 1931. godine (Traljić, 1991:61–62). Njega je na dužnosti šejha u Hanikahu naslijedio šejh hafiz Hamdi-ef. Berberović, tadašnji drugi imam Gazi Husrev-begove džamije i muderis u medresi (Kreševljaković, 1932b:156). Uz obaveze u medresi u kojoj je predavao: arapski jezik, arapsku stilistiku, akaid, fikh i ahlak, on je u hanikahu nastavio obavljati zajednički zikr s učenicima do rane smrti, umro je u 47. godini života, u junu 1934. godine (Mensur, 1934:6).

Nastojanje sarajevskih šejhova i derviša da preuzmu Gazi Husrev-begov hanikah

Ubrzo nakon njegove smrti Ulema-medžlis u Sarajevu je na sjednici održanoj u augustu 1934. godine imenovao hfz. Džemaludin-ef. Hadžijahića, mudževida Gazi Husrev-begove medrese, za šejha u Gazi Husrev-begovom hanikahu (Kratke vijesti..., 1934:574). Krajem 1934. godine, u vrijeme kada su intenzivno trajale pripreme za obilježavanje 400 godina od osnivanja Gazi Husrev-begove medrese u okviru koje se u to doba nalazio i hanikah, sarajevski šejhovi i derviši pokrenuli su jaku aktivnost da se hanikah vrati prvobitnoj namjeni određenoj vakufnamom. Čini se da je, s jedne strane, spomenutu aktivnost sarajevskih derviša

² Termin *mukabela* koristio se do prve polovice XX stoljeća da označi halku (krug) zikra – koji se obavlja na način da šejh i učesnici u zikru formiraju krug u kojem sjede ili stoje lica okrenutih jedni prema drugima. Na bosanskom jeziku znači *smješten nasuprot*. Ovaj termin u

tesavufu ima nekoliko značenja, među kojima su: sjediti ispred šejha ili susret sa šejhom; sjediti okrenut licem prema šejhu i drugim učesnicima u halki zikra; duhovno suočavanje srca s Božijom prisutnošću tokom zikra; okretanje srca prema Bogu i dr. (Opaska autora).

pokrenula smrt dotadašnjeg šejha hfz. Hamdi-ef. Berberovića i imenovanje hfz. Džemaludin-ef. Hadžijahaća za njegovog nasljednika u hanikahu, a, s druge strane, to je zasigurno bilo objavljivanje Fehim-ef. Spahinog prevoda spomenute vakufname, na koji su se u svim svojim javnim obraćanjima derviši pozivali, publiciranog 1932. godine u knjizi *Spomenica Gazi Husrev-begove četiristo – godišnjice* (Spaho, 1932:XII–XXIII).

Naime, već krajem 1934. godine šejh Nusret Berberović u tekstu "Tekije i njihova svrha: Za obnovu Hanikah tekije", govoreći o tekijama u Sarajevu, spominje Gazi Husrev-begov hanikah i potrebu da se ova ustanova vrati izvornoj namjeni jer za njegovo održavanje postoje vakufnamom određena sredstva u Gazi Husrev-begovom vakufu (Berberović, 1934:8). Nedugo poslije toga u januaru 1935. godine Ibn Adem, zapravo Adem-ef. Karadžović, u tekstu "Dajte nam 'Hanikah!'", nakon poduzetog uvoda u kojem se referira na tekst Hamdije Kreševljakovića "Hanikah" objavljen u *Novom Beharu*, donosi kraću historiju ove vjerske ustanove. Pozivajući se na značaj koji je hanikah imao u razvoju tesavufa u Bosni i Hercegovini, a koji osim općenite napomene prema kojoj se u hanikahu *poučavaju mladići u zvanju potrebitu dervišu*, što bi se zapravo moglo reći i za medresu, ne nudi nikakvu argumentaciju, Adem-ef. na kraju teksta optužuje svjetovnu ulemu da je ukidanjem hanikaha dovela do toga da u Bosni i Hercegovini u njegovo doba ima malo šejhova i derviša u pravom smislu te riječi te poziva: "Pripadnici derviških redova ako ne žele da u skorijoj budućnosti zapadnu u džehalet, treba da se obrate jednom predstavkom muteveliji Gazinog vakufa i da traže, da se na osnovu propisa Gazine vakufname ponovo uspostavi Hanikah u kom bi se učilo tesavufsko znanje i osposobljavali ljudi za ono što vakufnama predviđa" (Ibn Adem, 1935:4).

Ubrzo iza toga, 7. februara 1935. godine, blizu 80 sarajevskih šejhova i derviša odazvalo se pozivu Adem-ef. Karadžovića potpisavši "Predstavku

sarajevskih derviša za ponovno uspostavljanje Gazi Husrevbegovog hanikaha", koja je upućena muteveliji Gazi Husrev-begovih vakufa gosp. Asimu Muteveliću. U "Predstavci" se navode dijelovi prevoda vakufname koji se odnose na hanikah, nakon čega se prezentiraju historijski podaci prema kojima su se odredbe vakufname vezane za hanikah poštovala do 1880. godine i odlaska šejha Arif-ef. Kurda. Poslije njega je, stoji u "Predstavci", hanikah predat u ruke svjetovne uleme, njegove prostorije su se počele koristiti kao učionice za medresu, a i onaj zajednički zikr koji se obavlja jednom sedmično, blijeda je sjena halvetijskog zikra koji se spominje u vakufnami. Sam zikr predvodi "jedan svjetovni hodža", koji to čini samo radi honorara, a koji nije ni šejh niti pripadnik nekog derviškog reda³, a posebno halvetijskog, i jasno je da ni njegovim postavljenjem u hanikah nije ispoštovana vakufnama. U "Predstavci" se dalje napominje da se šejhu i dervišima ne dozvoljava stanovanje u hanikahu, a prihvodi koji su njima namijenjeni troše se u druge svrhe. Naglašavajući da za ukidanje hanikaha nije postojao niti jedan valjan razlog, sarajevski derviši u "Predstavci" od mutevelije Asima traže: a) ponovnu uspostavu hanikaha prema odredbama vakufname; b) da se sva sredstva koja su trebala pripasti hanikahu, a upotrijebljena su u neke druge svrhe u periodu od 1918. do 1934. godine iskoriste za obnovu hanikaha; c) da se šejh u hanikahu postavi po vakufnami uz provođenje konkursne procedure; d) te da se uz mutevelijin nadzor, uprava nad hanikahom preda u ruke derviša (Predstavka sarajevskih..., 1935:2). "Predstavka" je predata muteveliji Asimu 12. februara 1935. godine. Ni nekoliko mjeseci nakon što mu je prosljeđena "Predstavka", mutevelija Gazi Husrev-begovog vakufa

o njoj se nije javno izjašnjavao, što je izazivalo nespokoj među sarajevskim dervišima koji su putem štampe počeli pozivati muteveliju da to učini. U nepotpisanom tekstu "Zašto mutevelija Husrevbegova vakufa ne odgovori na predstavku o Hanikahu" javnost se ponovo obavještava o "Predstavci" sarajevskih derviša, izražava se zabrinutost zbog mutevelijine šutnje o njoj te upozorava da će derviši, ukoliko im mutevelija ne odgovori na "Predstavku" istu prosljeđiti Vakufsko-mearifskom saborskom odboru i Šerijatskom sudu u Sarajevu (Zašto mutevelija..., 1935:6). Kako je vrijeme prolazilo, rastao je pritisak na muteveliju Gazi Husrev-begovog vakufa u vezi "Predstavke". U augustu 1935. u novinama *Islamski svijet* objavljena je kraća informacija pod naslovom "Oko derviškog protesta radi Hanikaha", u kojoj se navodi da se mutevelija Asim ni nakon nekoliko mjeseci nije zvanično oglasio po tom pitanju, već da se, kako se priča, proglasio nenadležnim prosljeđivši "Predstavku" Vakufsko-mearifskom saborskom odboru (Oko derviškog..., 1935:3). Sredinom marta 1936. *Muslimanska svijest* objavila je tekst "Da li će se ponovo otvoriti Hanikah? Pitanje škole za dervise", koji je potpisao izvjesni Ašik. I u ovom tekstu javnost se podsjeća da je prošlo više od godina dana otkako su sarajevski šejhovi i derviši uputili "Predstavku" muteveliji Asimu u kojoj traže da se hanikah vrati svojoj izvornoj namjeni. Budući da nikakvog odgovora nisu dobili, sarajevski derviši su cijeli slučaj namjeravali predati Šerijatskom sudu (Ašik, 1936:3).

Iako se tokom 1937. godine u štampi nisu pojavljivali tekstovi o "Predstavci" sarajevskih derviša, očigledno je ta tema bila živa budući da se na nju osvrnuo Mehmed Handžić u svom tekstu "Povodom četristogodišnjice Gazi Husrev-begove medrese

kada je postavljen za šejha u hanikahu bio zastupnik Bistrigijine tekije tako da navodi o njemu izrečeni u "Predstavci" ne stoje. Vidi: Hadžibajrić, 1974:33.

³ Ovdje se misli na hfz. Džemaludin-ef. Hadžijahaća, koji je, kako smo napisali, 1934. na dužnosti šejha hanikaha naslijedio hfz. Hamdi-ef. Berberovića. Hfz. Džemaludin-ef. je u vrijeme

u Sarajevu". Handžić navodi da hanikah nikada nije bio prosta tekija, već je bio učilište posebnog smjera, u kojem se predaje tesavuf i u praksi provodi svako dobro. Zatim tvrdi: "Kada se ukazala potreba da se Husrev-begova medresa i hanikah ujedine ni onda nije hanikah prestao. I dandanas se u Gazi Husrev-begovoj medresi obavlja mukabela koja se i prije obavljala, a predaju se djela koja zasijecaju u tesavufsku nauku kao što su *Ihja-ululumud-din* od Gazalije i *Et-Tarikatul-Muhammedije* od Birgevije." Handžić se potom osvrće na "Predstavku" sarajevskih derviša: "Čuditi se je da smo dotle nisko pali, da su se neki ljudi koji ni u jednoj struci islamske nauke niti u dervišluku ne znače ništa, usudili predavati nekakve molbe i po novinama ih objavljivati i tražiti da se stupi ne korak nego hiljadu koraka nazad i hanikah napravi kao obična današnja tekija i onda bezbeli preda njima sa onim dohocima što ih je Husrev-beg odredio šejhu i sufijama. Danas kada se muslimani Jugoslavije moraju boriti protiv raznih neprijatelja koji žele da im oslabe vjeru, mnogi su se nazovi derviši otvoreno pokazali neprijateljima pravog islama, što se može jasno zapaziti u Makedoniji. Od utjecaja takvih ni mi u Bosni nismo pošteđeni. Kao dokument za to može poslužiti i spomenuta 'derviška molba'. Bože, Ti nas pravom putu uputi i dovoljno nam pameti podaj" (Handžić, 1936:40–42).

Konačno, na tragu onoga o čemu je pisao Handžić, Ulema-medžlis u Sarajevu je na svojoj sjednici održanoj 16. juna 1938. godine donio "Zaključak" o "Predstavci" sarajevskih derviša, u kojem stoji da je "Ulema medžlis ustanovio da je Hanikah kako ga predviđa vakufnama Gazi Husrevbegova vakufa prestao funkcionisati prije 60 i više godina, jer je havadži zeman (potreba vremena) iziskivao da se Hanikah kao čisto sufijska ustanova i tekija pretvori u naučnu ustanovu – medresu. Što se tiče zikra u ovom Hanikahu, taj se i nadalje vrši sa talebom (đacima) koja stanuje u medresi te se time potpuno

podržava šartivakif (odredba vakufname). Pošto je i sama zgrada Hanikaha tokom vremena, a radi potrebe medrese, dijelom porušena i pregrađena to se i s te strane ne bi mogla ova obnova izvesti jer su obje medrese spojene u jednu vjersko-naučnu ustanovu čuvajući pri tom propis šartivakifa" (Rješenje Ulema-Medžlisa..., 1938:3).

Naravno, sarajevski derviši ovim zaključkom nisu bili zadovoljni. Ubrzo nakon njegovog objavljivanja na njega se u *Muslimanskoj svijesti* s tekstom "Sarajevske tekije i muslimanske vjerske vlasti" osvrnuo šejh Nezir Berberović izražavajući neslaganje s njom, a tvrdnje Ulema-medžlisa o tome da se organiziranjem zikra jedanput sedmično samo za učenike medrese ispunjava odredba iz vakufname, nazvao je neozbiljnom (Berberović, 1938:2).

Time je, zapravo, završena višegodišnja trakavica oko "Predstavke" sarajevskih derviša u kojoj su tražili da se Gazi Husrev-begov hanikah vrati vakufnamom određenoj namjeni i preda njima na upravljanje.

U međuvremenu, hfz. Džemaludin-ef. Hadžijahić nastavio je u semahani hanikaha s učenicima medrese svakog četvrtka iza ikindija-namaza obavljati zajednički zikr (*mukabela*). Na taj način sačuvan je trag nekadašnjeg duhovnog naslijeđa hanikaha. Hfz. Džemaludin-ef. zikr u hanikahu obavljao je do prve polovine 1949. godine, kada je napustio i mudževidsku dužnost u Gazi Husrev-begovoj medresi. Traljić tvrdi da je posljednji šejh Gazi Husrev-begovog hanikaha hfz. Džemaludin Hadžijahić pripadao halvetijskom derviškom redu. To znači da, čak i ako su istiniti navodi iz osvrta Nusreta Berberovića, prema kojima Hadžijahić 1934. godine nije bio u tarikatu, on je, kada je imenovan za šejha u hanikahu pristupio halvetijskom derviškom redu po čijem *usulu* je, shodno odredbama vakufname, obavljao zajednički zikr.

Praksa mutevelije Gazi Husrev-begovog vakufa i viših organa Islamske zajednice stara preko dva i po stoljeća da se na dužnost šejha u

hanikahu imenuje osoba koja već obavlja neku od vjerskih službi u okviru Begovog vakufa, pokazala se ispravnom, i svakako bi je trebalo nastaviti u budućnosti kada se steknu uvjeti da se ponovo počne obavljati zajednički zikr u Gazi Husrev-begovom hanikahu.

Naime, premda se u kompleksu hanikaha nalazi semahana za obavljanje zajedničkog namaza i zikra te za držanje predavanja, hanikah se od tekije razlikuje po tome što šejha u hanikahu, na osnovu uvjeta koje je postavio sam vakif, imenuje mutevelija Gazi Husrev-begovog vakufa ili nadležna vjerska vlast. Dakle, za razliku od zavije ili tekije u kojima se danas, kao i ranije, šejhovska dužnost prenosi s oca na sina ili bližeg rođaka, to nije važno za hanikah. Od 18 poznatih šejhova i vekila Gazi Husrev-begovog hanikaha, samo u dva slučaja je sin naslijedio oca na toj dužnosti. Važno je napomenuti da su u oba slučaja sinovi naslijedili očeve i na mjestu muderisa medrese, što znači da se radilo o kompletnim alimima osposobljenim da podjednako predaju opće islamske nauke i tesavuf. S druge strane, pogledamo li tekije po Bosni i Hercegovini koje imaju kontinuitet od XIX stoljeća do danas, jasno je da su korijeni sufizma u njima sačuvani nasljednom linijom kroz šejhovske porodice. I s te strane, razlika između hanikaha i tekije sasvim je jasna.

Također, među sačuvanim orijentalnim rukopisima u Bosni i Hercegovini koji su u najvećoj mjeri katalogizirani nije pronađena niti jedna idžazetnama na *iršad* ili *bilafetnama* (diploma) sa senedom izdata od strane šejha Gazi Husrev-begovog hanikaha na osnovu koje se derviš koji se pred šejhom u hanikahu duhovno usavršavao uvodi u zvanje šejha i stječe pravo na širenje dotičnog tarikata.⁴

Vratimo li se na njegovu izvornu svrhu, hanikah je vjerska i humanitarno-prosvjetna ustanova koja je udostojavala šejha i sufije pripadnike određenog derviškog reda, starije i mlađe, koji su bili dužni vrijeme provoditi u ibadetu, bogobojaznosti, lijepom

odnosu prema drugima i izučavanju nauka, prije svih Kur'ana i tesavufa. S te strane, sasvim je razumljivo zašto je Ulema-medžlis odbio "Predstavku" sarajevskih derviša koji bi ga, budući da nisu imali ulemanskih kapaciteta kakve su imali Gazi Husrev-begova džamija i medresa, vremenom pretvorili samo u tekiju, čime bi također bile iznevjerene vakifove odredbe.

Šejhovi Gazi Husrev-begovog hanikaha

Spomenut ćemo na ovom mjestu imena poznatih šejhova Gazi Husrev-begovog hanikaha čije će biografije biti predstavljene u drugom radu. Prvi, za sada, poznati šejh u hanikahu bio je

Ali-dede Bošnjak (umro 1598); a potom slijede: šejh Ali-ef. (umro 1640); šejh Mehmed-ef. – bio je šejh hanikaha 40 godina od 1705. do 1745. godine; naslijedio ga je šejh Ahmed-ef. 26. decembra 1745; zatim dolazi šejh Sabit-ef. koji je tu dužnost obavljao do smrti, 1765; potom šejh Ahmed-ef., sin Mustafin – on je 1777. tu dužnost ustupio Mehmed-ef. Velihodžiću, koji je u hanikahu ostao do smrti, 1785; godinu dana kasnije na dužnost šejha vraćen je Ahmed-ef., sin Mustafin i tu ostaje do smrti, 1793; od 1812. do 1852. šejh u hanikahu je Mehmed-ef., sin Ahmed-ef., koji je zbog malog rasta bio poznat pod nadimkom *Kučuk Mehmed*; budući da je 1852. hanikah izgorio, nakon što je obnovljen na mjesto šejha je iza 1857. postavljen je šejh Mustafa-ef. koji je na toj dužnosti, uz kraći prekid kad ga je mijenjao njegov vekil derviš Hašim, ostao do smrti 1864; te godine imenovan je u hanikah šejh Muhammed-ef. Hadžijamaković i tu ostaje do smrti 1878; njega je od 1878. do 1880. u hanikahu naslijedio šejh Arif-ef. Kurd; potom šejhovsku dužnost

obavlja Hasan-ef. Spaho do 1888; zatim se na mjestu šejha vrlo kratko 1888. zadržao Omer-ef. Kršlaković; da bi poslije njega za šejha hanikaha bio postavljen šejh Abdulah-ef. Bajrić do 1900; iza njega od 1900. do smrti 1931. šejh je bio Ahmed-ef. Hadžijamaković; njega je naslijedio spominjani šejh Hamdi-ef. Berberović, koji je tu ostao do smrti, 1934; od te godine do 1949. posljednji šejh hanikaha bio je Džemaludin-ef. Hadžijahić.⁵

Hanikah kao učilište

Nije poznato koliko dugo je Gazi Husrev-begov hanikah služio svojoj izvornoj, vakufnamom određenoj svrsi, i u kojem periodu historije su u hanikahu počeli stanovati muridi⁶ i učenici Gazi Husrev-begove-medrese. Budući da je svijest o poštivanju volje vakifa pretočene u vakufnamu bila prisutna, vjerujemo da je praksa udomljavanja siromašnih sufija u nekom obimu nastavljena u narednim stoljećima, odnosno dok je bilo takvih siromašnih sufija koji nisu imali gdje stanovati. Na ovom mjestu važno je naglasiti da Gazi Husrev-begov hanikah po vakufnami nije bio predviđen za udomljavanje derviša putnika. Za tu svrhu je, kako je navedeno u vakufnami određen imaret s musafirhanom, koja se sastojala od četiri sobe i bila je namijenjena: "Kako je ustaljen običaj i u drugim muslimanskim imaretima, i ovdje će odsjedati putnici koji dolaze i odlaze, bilo da su učeni ljudi, šejhovi, dobri i ugledni ljudi i velikaši, bilo da su siromasi, bijednici, stranci i drugi putnici" (Spaho Dž., 1985:56). Dakle, čak ni šejhovi koji su dolazili u Sarajevo nisu odsjedali u hanikahu, kako je to bio običaj na Istoku, već u musafirhani. Ta "zatvorenost" Gazi Husrev-begovog hanikaha, uz kulturu života Bošnjaka

koja je podrazumijevala čvrstu povezanost s rodnom krajem i kućnim pragom u kasnijem periodu dovela je do toga da u našim krajevima gotovo da i nije bilo derviša koji nisu imali svoje mjesto za stanovanje i osnovna sredstva za život. No, čini se da je "zatvorenost" hanikaha za sve osim za dervise i učenike bila svojstvena i drugim bosanskohercegovačkim hanikasma. Naime, još drastičniji primjer "zatvorenosti" hanikaha zabilježen je u Elči Ibrahim-pašinom hanikahu u Travniku, za koji u vakufnami stoji: "U spomenutim sobama (hanikaha) osim derviša i učenika neka niko drugi ne obitava. Na svakog ko dopusti prenoćište stranim osobama u tekiji i sobama, neka je prokletstvo Boga!" (Bejtić, 1954:154). I, zaista, nije zabilježeno da je u nekom od bosanskohercegovačkih hanikaha stanovao iko drugi osim derviša i učenika.

S te strane, u Bosni i Hercegovini i šire hanikah se nije razvio u neku vrstu muslimanskog samostana, kako se često opisuje u knjigama, već je postao učilište s tekijom u kojoj se održavao zajednički zikr, učio Kur'an i dove, a živost u njemu donosili su glasovi mladih murida koji su u hanikahu živjeli i tu se, pod budnim okom šejha, školovali.

U dokumentima je prilično rano zabilježeno prisustvo učenika u Gazi Husrev-begovom hanikahu. Naime, još u drugom stoljeću nakon njegovog osnivanja, 1657. godine, na marginama rukopisa djela *El-Misbah* zabilježeno je sljedeće: "Grupa đaka stigla je u Sarajevo na školovanje u zaviju na Bistriku u mjesecu saferu 1086/1675. godine. U njoj su ostali dva mjeseca, a zatim su se preselili u Gazi Husrev-begov hanikah u mjesecu rebiul-ahiru iste godine" (Jahić, 1999:6/153/154). Ako je udomljavanje učenika iz drugih krajeva Bosne i Hercegovine u Gazi Husrev-begovom

⁴ O *idžazetnami na iršad* ili *hilafetnami* i uvjetima koje je potrebno da ispuni derviš ili murid da bi dobio hilafetnamu vidi: Kurtanović, 2022:87–118; *Statut Udruženja derviških redova Bosne i Hercegovine "Tarikatski centar"*, 1992, str. 4–9,

online adresa: <https://tarikatskicentar.ba/wp-content/uploads/2018/02/Statut-udruzenja-derviskih-redova-BiH.pdf> (posjećeno 3.4.2026).

⁵ O šejhovima Gazi Husrev-begovog hanikaha vidi: Kreševljaković,

1932b:156; Hamdija Kreševljaković, 1932a:159; Čehajić, 1976:6–7; Popara, 2009:26–27.

⁶ Murid – pripadnik tarikatskog reda sa bejatom (zakletvom). Vidi: Hadžibajrić, 2006:67.

hanikahu bilo uobičajeno 1675. godine, sasvim je opravdano zaključiti da počeci takve prakse sežu ranije vjerovatno početkom XVII stoljeća. Na osnovu spomenute bilješke, jasno je da su, na upražnjena mjesta derviša koji su u prvim desetljećima nakon podizanja hanikaha stanovali u njemu, dolazili učenici iz drugih krajeva mimo Sarajeva, čime se čuvala veza s humanitarnom namjenom ove ustanove. Ta tradicija se, kako ćemo vidjeti, očuvala do prve polovice XX stoljeća.

Znanje iz tesavufa koje su dobijali u hanikahu učenici su proširivali u Kuršumliji medresi s kojom je hanikah činio čvrstu vezu pretočenu u svojevrsni univerzitet islamske duhovnosti u kojem su izučavane temeljne teološke znanosti: Kur'an, hadis, akaid, fikh, tefsir, ahlak s jedne strane, te tesavuf i teozofske discipline usmjerene razvijanju unutarnjih duhovnih kapaciteta s ciljem spoznaje sebe i Boga. Na takav način koncipirano vjersko obrazovanje kroz hanikah i medresu obuhvatalo je sve spoznajne kapacitete učenika, razumsko-osjetilne i duhovno-intuitivne, podjednako. Handžić, koji je napisao niz značajnih radova o historiji različitih vjerskih službi kod nas i koji je sigurno bio upoznat s prošlošću Gazi Husrev-begovog hanikaha, tvrdi da je po definiciji jedna od obaveza šejha u hanikahu, a to je vidljivo i iz vakufname Koski Mehmed-paše u Mostaru (Džaka, 1996:310), bila da objašnjava i učvršćuje vjeru u srcima svojih murida i učenika kroz držanje predavanja iz tesavufa. Po njemu, razlika između Gazi Husrev-begovih hanikaha i medrese je u tome što se u hanikahu posvećivala pažnja podjednako teoriji i praksi, dok su se u medresi izučavale većinom teorijske nauke. Hanikah, dakle, nikada nije bio samo tekija u kojoj se sedmično

jedanput ili dva puta okupljaju derviši i obavljaju zajednički zikr, nego tekija i medresa u kojoj se izučava tesavuf i u praksi provodi njegova načela. Handžić svoju tvrdnju, s jedne strane, argumentira s nekoliko rukopisa koje su u hanikahu prepisali šejhovi i muridi⁷, dok s druge strane tvrdi da se i u njegovo vrijeme 1937. godine u medresi izučavaju predmeti iz tesavufa, koje su stoljećima ranije šejhovi sufijama i muridima predavali u hanikahu poput El-Gazalijinog *Ihja'a* i El-Birgijevine *Tarikati Muhammedije* (Handžić, 1936:42). Oslanjajući se na tradiciju sličnih ustanova u Osmanskoj Carevini, Ismet Kasumović navodi da su se u Gazi Husrev-begovom hanikahu, vjerovatno uz spomenuta, izučavala i djela *Fusus el-bikem* Ibn 'Arebi-je i *'Avarif el-me'arif* Es-Suhraverdije. Ima li se u vidu broj sačuvanih rukopisa, posebno Ibn 'Arebijevog *Fususa*, Kasumovićeva tvrdnja nije bez osnova.

Ne treba zaboraviti da je jedan od najstarijih sačuvanih rukopisa u Gazi Husrev-begovoj biblioteci upravo rukopis Gazalijinog *Ihja'a* koji se izučavao u hanikahu. Naravno, uz spomenute, u hanikahu su se izučavali i drugi islamski klasici čija djela su povezana s tesavufom poput *Pendname*, koja se pripisuje Attaru, Sadijevog *Dulistana* i dr. Isti udžbenici izučavani su i u medresama klasičnog perioda i kasnije u Bosni i Hercegovini tako da je naučna veza između hanikaha i medrese neporeciva. Štaviše, koliko je tesavuf bio ukorijenjen u medresama, dovoljno svjedoči činjenica prema kojoj je jedan od predmeta u drugom razredu reformiranog Nastavnog plana rada bosanskohercegovačkih medresa iz 1895. godine bio Tarikat, odnosno, kako je pojašnjeno Ćudoređe (Šerijatska sudačka..., 1906:201–202).

Kao što je Handžić i zabilježio, u hanikahu se jednaka pažnja posvećivala učenju kao i primjeni naučenog, što se trebalo prepoznati na lijepoj čudi murida.

U kasnijem periodu, krajem XIX i početkom XX stoljeća, kada je hanikah sve više poprimao obilježja medrese, šejh je u radu s učenicima veću pažnju posvećivao temeljnim islamskim naukama, što se može zaključiti iz *Idžazetname* Muhameda Seida Serdarevića koju mu je nakon pohađanja nastave u hanikahu 1908. godine izdao tadašnji šejh i muderis Ahmed-ef. Hadžijamaković. Šejh Ahmed-ef. izdao je Serdareviću opću idžazetnamu za predmete: Fikh, Tefsir i Hadis (Duranović, 2023:32–38). Dakle, za nauke koje je predavao u hanikahu početkom XX stoljeća.

Odlukom Ulema-medžlisa i Vakufsko-mearifskog saborskog odbora 1920/21. godine Kuršumlija medresa i hanikah su ujedinjeni u jednu medresu pod nazivom Gazi Husrev-begova medresa koji se zvanično koristi i danas (Traljić, 1988:503–505).

Imajući u vidu današnje stanje Gazi Husrev-begovog hanikaha, o čemu će biti govora u posebnom radu, jasno je da postoje optimalne mogućnosti da se u njemu ponovo pokrenu predavanja iz tesavufa, čime bi se hanikahu vratio dio njegove izvorne namjene shodno vakufnami.

Zaključak

Prije 1531. godine Gazi Husrev-beg je u Sarajevu uz džamiju, mekteb, imaret i musafirhanu podigao hanikah s petnaest odaja za učenog šejha i pobožne dervise halvetijskog tarikata. Činjenica prema kojoj je Gazi Husrev-beg sagradio hanikah prije medrese može ukazivati na Gazi Husrev-begovu jaču povezanost s tesavufom

⁷ Handžić navodi dva takva rukopisa. Jedan je rukopis djela *Multeka*, koji je prepisao Ibrahim Skopljak, sin Ibrahimov 1194. h. g. (1780), a drugi je rukopis komentara djela *Eš-Šifa'* autora Alija el-Karije.

Prepisao ga je 1193. (1779) tadašnji šejh i muderis Mehmed-ef. Velihodžić. Vidi: Handžić, 1936:40–41. Pored spomenutih, uvidom u dosad objavljene *Kataloge arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih*

rukopisa u Bosni i Hercegovini pronašli smo još 13 djela prepisanih u Gazi Husrev-begovom hanikahu u različitim periodima njegovog postojanja od 1657. do 1878. godine.

i tarikatom nego što je u dosadašnjoj građi o njemu naglašavano. Iako u Begovoj vakufnami iz 1531. godine nisu tačno precizirane dužnosti šejha i derviša u hanikahu, na osnovu unutarnje organizacije sličnih ustanova na Istoku, kao i rasporeda aktivnosti u Koski Mehmed-pašinom hanikahu u Mostaru, s priličnom sigurnošću rekonstruirali smo svakodnevni život u Gazi Husrev-begovom hanikahu koji je bio ispunjen predanim bogoslužnjem, molitvom i izučavanjem tesavufa i drugih islamskih nauka.

Koliko dugo je hanikah služio svojoj izvornoj namjeni i u kojem historijskom trenutku je započeo proces transformiranja hanikaha u medresu klasičnog tipa za sada ostaje nepoznato. Hamdija Kreševljaković je smatrao da se to desilo nakon smrti šejha Mehmed-ef. Velihodžića 1785. godine. Svoj stav on je argumentirao činjenicom prema kojoj su od te godine svi muderisi u medresi ujedno bili i šejhovi u hanikahu. Međutim, na osnovu određenih Bašeskijinih zapažanja, kao i promjene naziva hanikaha, koji su učenici i šejhovi do 1723. godine nazivali terminima: *zavija*, *hanikah* i *tekija*,

a od te godine se u rukopisima počinje pojavljivati naziv *medresa hanikah*, u radu smo iznijeli tvrdnju da je proces transformacije hanikaha u medresu započeo ranije u odnosu na Kreševljakovićevo mišljenje, vjerovatno početkom XVII stoljeća. Uz spomenuto, dodatni argument za naš stav predstavlja zabilješka iz 1675. godine, u kojoj se navodi kako su te godine u Sarajevo iz unutrašnjosti stigli učenici koji su se smjestili u Gazi Husrev-begovom hanikahu. Ako je tada bilo uobičajeno da u hanikahu odsjedaju učenici, jasno je da se od izvorne namjene udomljavanja isključivo šejha i sufija, odustalo desetljećima ranije. Poseban dio u radu posvetili smo očuvanju izvorne namjene hanikaha. Naime, iako se hanikah postepeno transformirao u medresu klasičnog tipa, on nikada nije izgubio poveznicu sa svojom izvornom namjenom koja se u posljednjim desetljećima očuvala kroz organiziranje zajedničkog zikra u semahani hanikaha. Tokom 1930-ih godina sarajevski šejhovi i derviši nastojali su preuzeti upravu nad hanikahom, što im Ulema-medžlis u Sarajevu nije dozvolio pravdajući

svoj stav činjenicom da se u semahani hanikaha neprekidno obavlja zikr.

I prije nego što je počelo transformiranje hanikaha u medresu, bilo je uobičajeno da šejh u njemu drži predavanja iz tesavufa. Na osnovu brojnih sačuvanih rukopisa i svjedočenja učenjaka s početka XX stoljeća opravdano se može pretpostaviti da su u Gazi Husrev-begovom hanikahu šejhovi držali predavanja iz El-Gazalijinog *Ihja'a*, El-Birgivijine *Tarikati Muhammedije*, Sadijevog *Dulistana*, Attarove *Pendname*, ali i drugih djela.

Imajući u vidu današnje stanje Gazi Husrev-begovog hanikaha, jasno je da postoje optimalne mogućnosti da se u njemu ponovo pokrene predavanja iz tesavufa, čime bi se hanikahu vratio dio njegove izvorne namjene shodno vakufnami.

Budući da je na prostoru Bosne i Hercegovine tokom osmanskog perioda djelovalo najmanje jedanaest hanikaha kojima je u dosadašnjoj građi posvećivano malo pažnje, javlja se velika potreba da se o hanikasima u Bosni i Hercegovini i u regionu te njihovom značaju za razvoj islamske duhovnosti napiše opširnija studija.

Literatura

- Ašik (1936). "Da li će se ponovo otvoriti Hanikah?", *Muslimanska svijest*, I, 3, 3.
- Bašeskija, Mula Mustafa (1997). *Ljetopis (1746-1804)*. Sarajevo: Sarajevo-Publishing.
- Bejtović, Alija (1954). "Podaci za kulturnu povijest vezirskoga grada Travnika", *Naše starine*, II, 154.
- Berberović, N. (1934). "Tekije i njihova svrha: Za obnovu Hanikah tekije", *Islamski svijet*, III, 114, 8.
- Berberović, Šejh Nezir (1938). "Sarajevske tekije i muslimanske vjerske vlasti", *Muslimanska svijest*, 3, 54, 2.
- Čehajić, Džemal (1976). "Gazi Husrevbegov hanekah u Sarajevu", *Anali GHB*, IV, 3-8.
- Dilberović, Alija (2025). "Uloga i značaj hanikaha u razvoju duhovne tradicije Mostara", *Naša baština*, 1, 137-155.
- Dobrača, Kasim (2000). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. Drugo izdanje. Sv. I. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe i Rijaset Islamske zajednice u BiH.
- Dobrača, Kasim (2002). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. Sv. II. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe i Rijaset Islamske zajednice u BiH.
- Drkić, Munir (2013). "Rukopisi Mesnevije u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu", *Anali GHB*, 34, 127-138.
- Duranović, Elvir (2023). "Idžazetnama Muhameda Seida Serdarevića", *Novi Muallim*, 24, 95, 32-38.
- Duranović, Elvir (2026). "Hanikah: vjerska i humanitarno-prosvjetna ustanova u kulturi islama", *Novi Muallim*, XXVII, 105, 74.
- Duranović, Elvir (2022). "Stoljetni kontinuitet forme vjerskih obreda u Gazi Husrev-begovoj džamiji – ugaoni kamen nastanka i očuvanja važnih segmenata islamske tradicije Bošnjaka". U: *Uloga i značaj Gazi Husrev-bega u historiji Bosne i Hercegovine*, zbornik radova, Sarajevo: GHB Biblioteka, Orijentalni institut, Institut za historiju i Historijski arhiv.
- Džaka, Bećir (1996). "Vakufnama Koski Muhamed-paše iz Mostara", *POF*, 44-45, 308.
- Fajić, Zejnil (1991). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. Sv. III. Sarajevo: El-Kalem.
- Hadžibajrić, Fejzulah (1974). "Iz posljednjih dana života Mevlevijske tekije u Sarajevu 1462.-1957.", *Šebi arus*, 1, 33.
- Hadžibajrić, Fejzulah (2006). *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*. Sarajevo.

- Handžić, Mehmed (1936). "Povodom četrstogodišnjice Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu", *Kalendar Narodne uzdanice za godinu 1937*, V, 40–42.
- Hukić, Abdurahman (1983). "Socijalne i humanitarne ustanove Gazi Husrev-begova vakufa", *Anali GHB*, 9–10, 235.
- Ibni Adem (1935). "Dajte nam 'Hanikah'!", *Islamski svijet*, IV, 126, 4.
- Jahić, Mustafa (1999). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. Sv. VI. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe i Rijaset Islamske zajednice u BiH.
- (1934). "Kratke vijesti postavljenja i premještaji", *Glasnik IVZ*, II, 10, 574.
- Kreševljaković, Hamdija (1932). "Muderisi Husrevbegove medrese", u: *Spomenica Gazi Husrev-begove četrstogodišnjice*. Sarajevo: Islamska dionička štamparija.
- Kreševljaković, Hamdija (1932). "Šejhovi Husrevbegova hanikaha", u: *Spomenica Gazi Husrev-begove četrstogodišnjice*. Sarajevo: Islamska dionička štamparija.
- Kurtanović, Hamza (2022). "Idžazetname u zbirci osmanskih dokumenata Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu", *Anali GHB*, 43, 87–118.
- Lavić, Osman (2002). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. Sv. X. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe i Rijaset Islamske zajednice u BiH.
- Lavić, Osman (2011). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe i Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine.
- Medara, Azra (2017). "Hanikasi u Bosni i Hercegovini i njihova transformacija u medrese", *Novi Muallim*, XVIII, 63–75.
- Mehmedović, Ahmed (2005). *Gazi Husrev-beg i njegove zadužbine*. Sarajevo.
- El-Mejheni, Muhammed b. Munevver Se'id ebi Tahir, b. Ebi Se'id Fadlulah b. Ebi el-Hajr. *Esrar et-tevhid fi mekamat es-šejh Ebi Se'id*. Bez mjesta i godine.
- Mensur (1934). "Merhum hafiz hamdi ef. Berberović", *Islamski svijet*, III, 98, 6.
- Muvekkit, Salih Sidki Hadžihuseinović (1999). *Povijest Bosne*, s turskog preveli Abdulah Polimac i dr. Knj. 1. Sarajevo: El-Kalem.
- Nicholson, Reynold Alleyne (1921). *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: University Press.
- (1935). "Oko derviskog protesta radi Hanikaha", *Islamski svijet*, IV, 156, 3.
- Osman-Aziz (1897). *Bez svrhe*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Popara, Haso (2001). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. Sv. IX. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe i Rijaset Islamske zajednice u BiH.
- Popara, Haso (2008). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. Sv. XVI. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe i Rijaset Islamske zajednice u BiH.
- Popara, Haso (2009). "Ali-dede Bošnjak je bio Fočak i prvi poznati šejh Gazi Husrev-begova hanikaha u Sarajevu", *Preporod*, 8/898, 26–27.
- Popara, Haso Fajić, Zejnil (2000). *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa*. Sv. VII. London-Sarajevo: Al-Furqan Fondacija za islamsko naslijeđe i Rijaset Islamske zajednice u BiH.
- (1935). "Predstavka sarajevskih derviša za ponovno uspostavljanje Gazi Husrevbegovog hanikaha", *Islamski svijet*, IV, 158, 2.
- (1938). "Rješenje Uleme-Medžlisa u pogledu Gazi Husrevbegove škole za dervise", *Muslimanska svijest*, 3, 51, 3.
- Spaho, Fehim (1932). "Vakufname i drugi dokumenti" u: *Spomenica Gazi Husrev-begove četrstogodišnjice*. Sarajevo: Islamska dionička štamparija.
- Spaho, Fehim Dž. (1985). "Vakufnama Gazi Husrev-bega Sarajevo, 1. džumada I 938 – 11. decembra 1531." U: *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)* Sarajevo: Orijentalni institut.
- Statut Udruženja derviških redova Bosne i Hercegovine "Tarikatski centar"*, 1992, 4–9. online adresa: <https://tarikatskicentar.ba/wp-content/uploads/2018/02/Status-udruzenja-derviskih-redova-BiH.pdf> (posjećeno 3.4.2026).
- (1906). "Šerijatska sudačka škola u Sarajevu". U: *Izveštaj o upravi Bosne i Hercegovine 1906*. Zagreb: C. i Kr. Zajedničko ministarstvo financija.
- Traljić Mahmud (1988). "Gazi Husrev-begova medresa između dva rata (1921–1941)", *Glasnik VIS*, LI, 5, 503–505.
- Traljić, Mahmud (1991). "U povodu ponovnog otvaranja hanikaha", *Šeabi arus*, 13, 61–62.
- (1935). "Zašto mutevelija Husrevbegova vakufa ne odgovori na predstavku o Hanikahu", *Islamski svijet*, IV, 149, 6.
- Zlatar, Behija (2010). *Gazi Husrev-beg*. Sarajevo: Orijentalni institut.

المخلص

خانقاه الغازي

خسروبك في سراييفو

إلفير دورانوفيتش

يتحدث هذا البحث عن خانقاه الغازي خسروبك، الذي كان مخصصاً لسكن الشيوخ والمتصوفة حتى يتفرغوا للعبادة ونشر التصوف. وفي الجزء التمهيدي من البحث، يستعرض الكاتب المواد المتوفرة باللغة البوسنية عن هذا الخانقاه، ثم يحدد هدف البحث المتمثل في البحث

Abstract

THE GAZI HUSREV-BEG
KHANQAH IN SARAJEVO

Elvir Duranović

This paper focuses on the Gazi Husrev-beg Khanqah, an institution established to accommodate a *shaykh* and Sufis so that they could devote themselves entirely to worship and to the teaching and dissemination of Sufism (*taṣawwuf*). In the introductory section, the author reviews the existing literature on this khanqah published in the Bosnian language and then defines the objective of the study, which is to provide a more

والاستعراض المتعمق للبيانات التي تتحدث عن خانقاه الغازي خسرو بك، والحياة اليومية لسكانه، وكيف تم تحويله إلى مدرسة دينية تقليدية. ثم يأتي باستعراض موجز لحياة الغازي خسرو بك، ثم يتحدث الكاتب عن نشأة الخانقاه وغايتها. وقد خصص الكاتب حيزا كبيرا في البحث للحديث عن العلاقة بين الخانقاه والمدرسة الدينية، وعن دور الخانقاه في نشر التصوف. وفي ختام البحث، يقترح الكاتب إعادة إحياء المحاضرات عن التصوف في الخانقاه، حتى تستعيد هذه المؤسسة جزءا من الغرض الأصلي لإنشائها.

الكلمات المفتاحية: الغازي خسرو بك، خانقاه الغازي خسرو بك، مدرسة الغازي خسرو بك، الحجة الوقفية، الخانقاه، التكية.

comprehensive examination and presentation of the available information concerning the Gazi Husrev-beg Khanqah, the daily life of its residents, and its transformation into a classical-type *madrasah*. Following the introduction, the paper offers a brief overview of the life of Gazi Husrev-beg, after which it discusses the establishment of the khanqah and its intended purpose. Considerable attention is devoted to the relationship between the khanqah and the *madrasah*, as well as to the role of the khanqah in promoting and disseminating Sufism. In the concluding section, the author proposes the reintroduction of lectures on Sufism in the khanqah, thereby restoring an important part of its original function.

Keywords: Gazi Husrev-beg, Gazi Husrev-beg Khanqah, Kuršumljia Madrasah, *waqfiyyah* (endowment deed), khanqah, *tekke*.

MEKTEBI-IBTIDAIJA U SAPNI

Mustafa MUHAREMOVIĆ

Medžlis Islamske zajednice Zvornik
mustafamuharemovic@gmail.com

SAŽETAK: Na osnovu arhivske građe i izjava mještana Sapne, u radu je prezentirana izgradnja, djelovanje i sudbina zgrade mektebi-ibtidaije u Sapni. Autor u radu tematizira značaj reformiranog mekteba za društveni razvoj lokalne zajednice na primjeru današnje općine Sapna. Historijat objekta mektebi-ibtidaije u Sapni pomaže u sagledavanju stanja bošnjačkog naroda u turbulentnim vremenima borbe za očuvanje bošnjačkog identiteta na ovom prostoru. U radu se naglašava multifunkcionalna svrha islamskih vjerskih i prosvjetnih ustanova u Sapni.

Ključne riječi: mektebi-ibtidaija, Sapna, Vitinica, Kasim-ef. Ibrišimović, Ali-ef. Sadiković, Vakufsko povjerenstvo Zvornik, Vakufska direkcija

Uvod

Uloga mektebi-ibtidaije u razvoju vjerskog obrazovanja Bošnjaka nije dovoljno rasvijetljena u literaturi na bosanskom i srodnim jezicima. Do sada je ovo pitanje uzgred razmatrano u istraživanju historije muslimanskog školstva u Bosni i Hercegovini.

Postoji dovoljno arhivske građe, novinskih tekstova i izvještaja o radu mektebi-ibtidaija u Bosni i Hercegovini, pa je moguće rasvijetliti značaj ovih ustanova. Njihova uloga je bila posebno važna u sredinama koje nisu imale osnovne škole. Jedna od tih sredina je Sapna. U mektebu u ovom mjestu se pored osnovnog vjerskog znanja učilo i osnovnoškolsko gradivo.

Struktura rada sačinjava: uvod, osnovne informacije o mektebi-ibtidaiji kao odgojno-obrazovnoj ustanovi, izgradnja i rad mektebi-ibtidaije u Sapni. Takođe je razmatrana sudbina objekta mektebi-ibtidaije nakon njenog zatvaranja.

Iako je mektebi-ibtidaija u Sapni radila samo tri školske godine, njena

gradnja, rad i sama zgrada znače više od samih zidova. Naime, u tekstu se daju naslutiti iskušenja i dileme koje su Bošnjaci ovog područja Bosne i Hercegovine imali. Tekst je ujedno i dug prema onima koji su uložili svoje resurse za napredak ovog područja kroz izgradnju islamskih prosvjetnih ustanova.

Mektebi-ibtidaije u Bosni i Hercegovini

Jedna od značajnih reformi na polju muslimanskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini krajem XIX i u prvoj polovini XX stoljeća bilo je otvaranje mektebi-ibtidaija ili reformiranih mekteba. Bošnjaci su nakon Berlinskog kongresa 1878. imali potrebu da reformiraju sistem vjerskog i općeg obrazovanja. Proces reorganizacije je bio postupan. Za uspješnu reformu je bilo potrebno osposobiti kadrove i izgraditi zgrade za narodne osnovne škole i reformirane mektebe. Mektebi su formirani u saradnji

Zemaljske vlade za Bosnu i Hercegovinu s Vakufskim povjerenstvom u Sarajevu.

Mektebi-ibtidaija se razlikovala od starijih mekteba po tome što su nastavu izvodili mualimi, uglavnom svršenici Darul-muallima. Ovi mektebi su imali elemente uređene nastave.

“U razredima su klupe, tabla. Više se uvodi metodičko oblikovanje nastavnog rada. Nastava je vremenski ograničena na tri godine i raspoređena u tri razreda školovanja i trajala je od 1. oktobra do 31. jula naredne godine. U njima su predavale i muallime. Na kraju godine su održavani završni ispiti, od kojih je zavisilo da li će učenik nastaviti u sljedeći razred” (Suljić, neobjavljeni rad:16)

Osnovu za formiranje mektebi-ibtidaija za muslimansku djecu u Bosni i Hercegovini Vakufsko-mearifski sabor i Ulema-medžlis utemeljili su na članu 160. *Statuta za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova za Bosnu*

i *Hercegovinu* (Salkić, 2001:74). Za realiziranje obaveze su izdata temeljita uputstva i tumačenje donesenih propisa. Postupno osnivanje mektebi-ibtidaija je trebalo potpuno eliminirati sibjan mektebe.¹

Prema informacijama iz tadašnje štampe, nastava u reformiranim mektebima donijela je značajna poboljšanja u vjerskom obrazovanju muslimana u Bosni i Hercegovini.

Na području vakufsko-mearifskog povjerenstva Zvornik u periodu austrougarske uprave otvorene su mektebi-ibtidaije: muška i ženska u Zvorniku, te mješovite u: Teočaku, Kozluku, i Saračima. Mektebi-ibtidaija u Sapni izgrađena je tek u periodu Monarhističke Jugoslavije i radila je kratko.²

Nova reforma mekteba na području Ulema-medžlisa u Sarajevu započela je u predvečerje Drugog svjetskog rata, ali nije do kraja realizirana. Ulema-medžlis u Sarajevu je na sjednici od 19.3.1939. godine propisao novu Uredbu o mektebima, a Vakufsko-mearifski sabor u Sarajevu ju je usvojio na svojoj sjednici od 4.4.1939. godine (Uredba o mektebima..., 1939:168–191). Upravo u ovo vrijeme je izgrađena zgrada mektebi-ibtidaije u Sapni i započeo je njen rad.

Izgradnja mektebi-ibtidaije u Sapni

Gradnja mektebi-ibtidaije u Sapni bila je planirana u vrijeme austro-ugarske vladavine, ali ideja nije bila

realizirana. U periodu između dva svjetska rata nastavljene su aktivnosti na realiziranju ove namjere jer u Sapni tada nije bilo nijedne narodne osnovne škole, unatoč velikog broja djece osnovnoškolskog uzrasta. Do gradnje i početka rada mektebi-ibtidaije vjersko obrazovanje se dobijalo u sibjan-mektebima, a nastavu su održavali sibjan-mualimi. U Međedi je bilo 20 muških i 25 ženskih učenika, mualim je bio hfz. Mumin-ef. Ahmetović; u Baljkovici nastavu je održavao mualim Muradif-ef. Muhamedbegović za 10 muških učenika i 15 ženskih učenika; mekteb u Kraljevićima je pohađalo 18 muških i 14 ženskih, mualim Mustafa-ef. Delić; u Kobilićima 8 muških i 10 ženskih, muallim Osman-ef. Omerović; u Svrakama 14 muških i 13 ženskih, mualim Sinan-ef. Gušić; u Vitinici 20 muških i 15 ženskih, mualim Selim-ef. Selimović; u Anđelićima 12 muških i 15 ženskih, mualim Ahmed-ef. Hasanović; u Godušu 10 muških i 12 ženskih, mualim Mustafa-ef. Omerović; i u Sapni 12 muških i 14 ženskih đaka, mualim Salko-ef. Huremović.³

U naselju Sapna je bio sibjan-mekteb, a sibjan-mualimi su bili svršeni medrese u Kozluku, i Podrinjske medrese u Zvorniku. Mualimsku dužnost u Sapni početkom 20. stoljeća obavljao je Salih-ef. Huremović, a ujedno je bio i na dužnosti imama. Ulema-medžlis je Zemaljskom vakufskom ravnateljstvu 1901. dostavio dekret za njegov mualimluk u sibjan-mektebu u Sapni,⁴ a tada je već bio na dužnosti imama.⁵ U kojem srodstvu

su Salko-ef. i Salih-ef. Huremović bili nemamo pouzdane podatke, ali vjerovatno to nije ista osoba. Povjerenstvo u Zvorniku zatražilo 1920. godine da se izda dekret za sibjan-mualima u Sapni svršniku Podrinjske medrese u Zvorniku Mehmed-ef. Omanoviću.⁶

Formiranjem Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca ranije započeti procesi na reformi muslimanskog obrazovanja bili su usporeni. Na području Vakufsko-mearifskog povjerenstva Zvornik su prestali raditi mektebi-ibtidaija u Saračima i ženski mekteb u Zvorniku. Akcija za gradnju mekteba u Sapni je pokrenuta nakon što je izvršena organizacijska reforma,⁷ te je dužnost džematskog imama preuzeo Kasim-ef. Ibrišimović.⁸ Prema "Uredbi o vođenju matica rođenih, vjenčanih i umrlih muslimana u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca" na području današnje općine Sapna formirani su džemati: Nežuk, Međeđa i Vitinica.⁹ Džemat Vitinica nije zaživio, pa je administraciju vodio džematski imam u Kozluku. Krajem 1933. godine džemati: Međeđa, Nežuk i Vitinica objedinjeni su u imamat Vitinica sa sjedištem u Sapni (Muharemović, neobjavljeni rad:31). Dužnost džematskog imama 21. septembra 1937. preuzeo je hfz. Ibrahim-ef. Sejdinović.¹⁰ Nakon njegove smrti na dužnosti ga naslijedio Kasim-ef. Ibrišimović. On i predsjednik Džematskog medžlisa Ibrahim Rosavac dostavili su zaključke s prve sjednice Džematskog medžlisa od 9. juna 1937. višim organima Islamske

¹ "Propisi o obaveznom pohađanju mektebi ibtidaija za muslimansku djecu u Bosni i Hercegovini", *Vakat*, broj 27. Sarajevo, 1914, str. 2. List *Vakat* je u nekoliko nastavaka javnosti predstavio uputstva za osnivanje i rad mektebi-ibtidaija, počevši s brojem 26. od 3. februara 1914. do broja 31. od 9. februara 1914.

² O organizaciji mektepske nastave u sibjan-mektebima i mektebi-ibtidaijama na području Zvornika vidjeti: Muharemović, neobjavljeni rad:55–71.

³ Gazi Husrev-begova biblioteka, Arhiv Islamske zajednice, fond Muftijstvo

tuzlansko (dalje: GHB, AIZ, MTZ), br. 108/1930.

⁴ GHB, AIZ, fond Zemaljsko vakufsko ravnateljstvo (dalje ZVR), 159-3843/1901.

⁵ GHB, AIZ, ZVR-157-3474/1901.

⁶ GHB, AIZ, fond Ulema-medžlis (dalje UM), 2-294/1920.

⁷ Arhiv Tuzlanskog kantona, Fond Odbor Islamske zajednice Bijeljina, kutija 4, broj: 417. "Uredba o vođenju matica rođenih, vjenčanih i umrlih muslimana u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca" i "Pravilnik za izvršenje ove Uredbe" 1928. O matičnim knjigama

imama matičara vidjeti: Mehmedović i Delić, 2025:189–196.

⁸ GHB, AIZ, UM-15-5896/1937. Vidi također: Mehmedović, 2018:260.

⁹ O organizaciji imamata na području zvorničkog kotara vidjeti: Muharemović, neobjavljeni rad:24–28.

¹⁰ Hfz. Ibrahim-ef. Sejdinović iz Zaseoka bio je imam u Nežuku, gdje je bio postavljen za imama matičara. Objedinjavanjem džemata: Vitinica, Nežuk i Međeđa, postavljen za imama u džemat Vitinica sa sjedištem u Sapni. Hfz. Ibrahim-ef. umro je 1937. Vidi: Muharemović, neobjavljeni rad:111.

zajednice. U zaključcima se spominje da je pokrenuta inicijativa za gradnju mekteba u Zaseoku i gradnja mektebi-ibtidaije u Sapni. Zahtjev je obrazložen velikim brojem djece koja će ovaj mekteb pohađati. Vakufska direkcija je brzo dala podršku ovom projektu, a Ulema-medžlis u Sarajevu rješenjem br. 1887/38 odobrio gradnju. Za predsjednika Građevinskog odbora imenovan je Kasim-ef. Ibrišimović.¹¹

Gradnja je započeta 1938. godine. Na osnovu analize arhivske dokumentacije može se zaključiti da je projekat bio zahtjevan za sve sudionike. Prema izvještaju Vakufsko-mearifskog povjerenstva u Zvorniku, gradnja je koštala 80.000 dinara. Džematlije Sapne su odmah po dobijanju saglasnosti počeli sakupljati dobrovoljne priloge, dovozili kamen, kreč i pijesak (Muharemović, neobjavljeni rad:44).

Kasim-ef. je redovno izvještavao više organe Islamske zajednice o toku gradnje. U dopisu od 13. marta 1938. obavijestio je o uspješnosti akcije. Na plac je dovezeno 60–70 kolica kamena, a prikupljaju se i prilozi.¹² On se 28. aprila 1938. obratio za finansij-sku podršku:

“Džematlije dotičnog, a i ostalih sela dosta su siromašnog stanja (a pored toga posve malo razumijevanja imadu), te nisu mogli darovati bogzna kakvih priloga u novcu, nego su to učinili radnom snagom i to dovlačili kamen, pijesak, kreč i ostalu potrebnu građu na mjesto gradnje.”

Naglasio je važnost projekta za opće obrazovanje, s obzirom na veliki broj djece iz 11 sela koja će ovaj mekteb pohađati. Također je istakao da u cijeloj sapanjskoj općini nema osnovne škole.

“S toga se najučtivije moli naslov da traženu svotu novca blagoizvoli u cijelosti i u što kraćem roku odobriti.”

Povjerenstvo u Zvorniku je na sjednici 29. aprila 1938. podržalo, a predsjednik Ahmetaga Krtićić potvrdio je

sve navode molbe. Vakufska direkcija se suglasila i podržala zahtjev. Saborski odbor je 17. maja 1938. odobrio 5.000 dinara.¹³ Svi nivoi Islamske zajednice su procijenili važnost projekta i brzo reagovali. Odobrena pomoć, prema izvještaju o utrošku od 7. septembra 1938. iskorištena je za nabavku građevinskog materijala.¹⁴

U periodu kada je zgrada dograđena do pod krov, ponovo se ukazala potreba za novom dotacijom. Upućen je novi zahtjev Vakufskoj direkciji 3. juna 1938.

“Budući da će novosagrađena mektebi-ibtidaija biti dosta velika i odgovarati jednoj pravoj školi koja je i potrebna s obzirom na broj djece koja će pohađati istu, radi toga su potrebni viši izdaci, a koji se od ukupljenih priloga ni blizu ne mogu pokriti. Radovi su već otpočeli i uskoro bi bili pri kraju, te radi toga moli se naslov da izvoli odobriti pripomoć za dogradnju pomenute mektebi-ibtidaije u sumi od 16.000 dinara, jer manjom sumom ne bi se mogli izvesti predviđeni i odgovarajući radovi. To je bio preduslov da bi nastava mogla započeti u sljedećoj školskoj godini.”¹⁵

Prema izvještaju džematskog imama Kasim-ef. Ibrišimovića od 7. septembra 1938, bilo je utrošeno 14.292,75 dinara i to doznačenih 5.000 dinara, 2.064 sakupilo je domaće stanovništvo, a 7.228 pribavljeno je od dobrovoljnih priloga. Džematlije dotičnog sela i susjednog sela Kraljevići su doprinijeli u radnoj snazi: dovlačili kamen, kreč, pijesak, ciglu, crijep, i drvenu građu u vrijednosti oko 6.000 dinara. U akciji je sudje-lovalo 200 domova.¹⁶

¹¹ GHB, AIZ, fond Vakufska direkcija (dalje VD), 9032/1938. Većina dokumenata o izgradnji mektebi-ibtidaije u Sapni nalazi se unutar predmeta: Fond VD 23350/1940.

¹² GHB, AIZ, UM-6-3517/1939.

¹³ GHB, AIZ, VD, 9032/1938.

¹⁴ GHB, AIZ, VD, 17515/1938. Materijal su isporučile trgovine građevinskog materijala: 1. Husein-ef. Trebinčević, Brčko, 3.500 crijepa i 50 kubura za 2.790,00 dinara

Od strane Džematskog odbora Vitinica su učestali zahtjevi za dodatna sredstva radi završetka radova. Vakufska direkcija je 26. novembra 1938. podržala potrebu nove tranše za potrebe gradnje, unatoč tome što su u budžetskoj godini sredstva za pomoć već bila potrošena.¹⁷ Zatražena je pomoć od Ulema-medžlisa u iznosu od 7.000 dinara.¹⁸

Konačno, Džematski medžlis je 2. marta 1939. poslao obavještenje da je zgrada završena i 75 djece je počelo nastavu. U dokumentu je navedeno da na opštini nema nijedne osnovne škole, pa se u mektebi-ibtidaiji osim vjerskih predmeta predaje i gradivo iz osnovne škole. Sresko vakufsko-mearifsko povjerenstvo je poslalo izvještaj Ulema-medžlisu 10. aprila 1939. da su radovi na gradnji okončani.¹⁹

Iako su trajale aktivnosti oko podmirjenja svih troškova za gradnju mektebske zgrade, 20. oktobra 1939. upriličena je svečanost otvorenja. Na plakatu za svečano otvorenje bio je najavljen dr. Mehmed Spaho, lider Jugoslovenske muslimanske organizacije. Upućen je službeni poziv Ulema-medžlisu da pošalje izaslanika na ovu svečanost. Imenovani izaslanik je bio Hasan-ef. Smajlović, upravitelj Podrinjske medrese u Zvorniku. On je bio zadužen da dostavi izvještaj i zapažanja s otvorenja. U izvještaju od 31. oktobra 1939. napisao je sljedeće:

“U 11 sati prije podne sam održao jedan govor u prisutnosti velikog broja naroda, a poslije toga proučio dovu i otvorio mekteb. Poslije otvaranja, pošto se klanjalo podne u džamiji, održao sam jedan vazunasihat. Glede mekteba moja zapažanja jesu:

2. Hasanaga Bojić, Zvornik, 64 komada daske razne za 1.141,00 dinara

3. Ahmetaga Mustafić, Zvornik, gvožđa i trstike razne za 940,00 dinara

4. Ivan Malić, Zvornik, Daske razne za 123,00

¹⁵ GHB, AIZ, VD, 15367/1938.

¹⁶ GHB, AIZ, VD, 23350/1940.

¹⁷ GHB, AIZ, VD 19423/1938.

¹⁸ GHB, AIZ, UM-14-7070/1938.

¹⁹ GHB, AIZ, UM-6-3517/1939.

1. Mekteb je dosta velik, solidno izrađen i masivan. Ima 4 sobe i to dvije velike za dva razreda, dvije manje, jedna za zbornicu, a druga za kancelariju imama. Mekteb je na vrlo lijepom mjestu i terenu, koji odgovara higijenskim propisima.
2. Potrebni su oluci na sve četiri strane, jer inače kvasio bi se zid i bila bi šteta za mekteb.
3. Trebalo bi sva vrata i prozore prefarbati drugi put.
4. Trebaju klupe u razredima.
5. Trebaju 4 furune /peći/ u 4 sobe.
6. Trebaju stolice, hastali i ormar. Dakle treba cijeli namještaj što se Ulema-medžlisu stavlja do znanja i ravnanja.”

Ulema-medžlis je od Vakufskog povjerenstva u Zvorniku zatražio da se pozove Građevinski odbor da otkloni nedostatke koje je zapazio muheris Smajlović.²⁰

Sapanjska opština je ovim dobila funkcionalnu zgradu za održavanje nastave u reformiranom mektebu, prema utvrđenim standardima Ulema-medžlisa. Prema zvaničnom izvještaju Vakufsko-meirifskog povjerenstva u Zvorniku, mektepska zgrada u Sapni, imamatu Vitinica imala je četiri prostorije, kao i mualimski stan. Nije imala baštu. Obuhvatala je mektepsko područje s 200 muslimanskih domova, na kojem je živjelo oko 1.000 muslimana, te 200 muslimanske djece. Mektebi-ibtidaiju je pohađalo 85 polaznika, a moglo bi pohađati 170. Nastavu je održavao džematski imam.²¹ Ovaj izvještaj je sačinjen prema “Uredbi o rejonima za mektebe” Ulema-medžlisa iz 1939. godine. Drugi rejon na području džemata Vitinica, odnosno općine Sapna je bio mekteb u Nezuku, a pripadala su mu naselja: Nezuk, Zaseok, Baljkovica i Kraljevići. Postojala je zgrada s dvije prostorije bez mualimskog

stana te bašta. Obuhvatao je područje od 100 muslimanskih domova i 600 stanovnika, nastavu je pohađalo 50 učenika, a moglo bi pohađati 100.²²

Prema izvještaju Vakufsko-meirifskog povjerenstva Zvornik, u periodu od 1936. do 1939. ovaj mekteb je koštao 80.000 dinara. Pomoć u gradnji je pružila Vakufska direkcija u iznosu od 8.000 dinara.²³ Ostatak je doprinos ehalijske, prikupljanjem materijala, priložima i radovima.

Rad mektebi-ibtidaije u Sapni

Edukacija djece u novoizgrađenoj mektebi-ibtidaiji u Sapni se odvijala po planu i programu reformiranog mekteba. Upravitelj i prvi mualim u 1938/39. mektepskoj godini bio je džematski imam Kasim-ef. Ibrišimović, a drugi mualim Sulejman-ef. Hasanović. Već u 1939/40. mektepskoj godini došlo je do promjene prvog mualima i upravitelja mektebi-ibtidaije. Prema potrebi službe, 10. novembra 1939. Kasim-ef. Ibrišimović premješten je u Gradačac, a na dužnost džematskog imama iz Puračića u Sapnu premješten Ali-ef. Sadiković.²⁴

Novi mualim je nastavio ulagati napore za unapređenju uslova za održavanje nastave u novosagrađenoj zgradi. Uprava mektebi-ibtidaije je 24. augusta 1940. poslala dopis Sreskom vakufsko-meirifskom povjerenstvu u Zvorniku sljedećeg sadržaja:

“Ova mektebi ibtidaija ne samo što oskudjeva sa cijelim namještajem, kancelarijskim priborom, štambiljima, razrednicama i ostalim, nego ista do danas nije primila (niti i za jednu godinu) ni najmanje svote godišnjeg mektebskog paušala i mektebskog podvornika. U drugoj polovici prošle školske godine mektebsku zgradu je čistilo lice najmljenije od strane potpisanog, a plaćao ga je on lično iz vlastitih sredstava uz

pripomoć iz dječijih priloga. Dočim nastupajuće mektebske godine niti će imati računa potpisani (a to nije ni pravo) niti će htjeti i moći inače siromašna djeca, te zgradu neće imati tko čistiti, dokle god ne stigne mektebski paušal i honorar za podvornika, same razrednice neće se imati za što kupiti. Obzirom na ovo, molite se da ovom mektebu dodijelite i čim prije dostavite njegov paušal za nastupajuću mektebsku godinu, a molimo nabavku krede, metala, hasura i ostalog, kao i plaćanje podvornika, kao što to imaju i primaju ostale ibtidaije, pa to bilo iz ma koje blagajne.”

Vakufska direkcija je na ovo traženje 23. novembra odobrila 150 dinara.²⁵

Mektebi-ibtidaija nije imala vakufskih objekata, pa tako ni pouzdan izvor prihoda. Održavanje objekta i organiziranje kvalitetne nastave bilo je naslonjeno na dotacije vakufskih organa. Međutim, to nisu bili dovoljni prihodi, što potvrđuje primjer upravo pokrivanja troškova imamata Vitinica. Vakufsko povjerenstvo u Zvorniku je dostavilo priznanicu Vakufskoj direkciji na svotu od 100 dinara za ogrjev kancelarije imamata za zimu 1939/40. Navedena suma je planirana za nabavku 4m³ drveta (traženo osam seljačkih kola drva). U zahtjevu je zatraženo 470 dinara za ogrjev, rasvjetu i naknadu podvorniku, uz obrazloženje da je kancelarija imamata u jednoj prostoriji novosagrađenog mekteba, dakle odvojena od imamskog stana.²⁶

Osim brige za održavanje mekteba, novi džematski imam i mualim u mektebi-ibtidaiji Ali-ef. Sadiković je nastojao stimulirati učenike da redovno pohađaju nastavu. U dopisu od 24. oktobra 1940. Uprava mektebi-ibtidaije uputila je imućnim muslimanima zahtjev da pomognu u nabavci odjeće i obuće za polaznike mekteba. To je bio apel upućen bogatim muslimanima grada Zvornika da zekat daju u ovu namjenu. U pismu, između ostalog, stoji:

“Dragom Bogu hvala, Vi ste zaista jedan od onih, koji će te kako

²⁰ GHB, AIZ, UM-6-3517/1939.

²¹ GHB, AIZ, UM-8-3720/1940.

²² GHB, AIZ, UM-8-3720/1940.

²³ GHB, AIZ, VD, 5558/1940.

²³ Biografiju Ali-ef. Sadikovića vidjeti: Osmanbašić, 2018:221–223.

²⁴ GHB, AIZ, UM-27-11428/1940.

²⁶ GHB, AIZ, VD, 3625/1940.

svakog, tako i ovog ramazani šerifa iz svog imetka odvaditi jedan neznatni dio i u ime Velikog Allaha podijeliti sirotinji na ime zekata. Budući da u ovom mektebu ima oko 25–30 učenika(ca) čiji su roditelji toliko siromašni, da im oni ne imaju odakle nabaviti ne samo odjeću i obuću, bez koje oni naročito zimi ne mogu u opće dolaziti u mekteb, nego ni čak ni potrebnih udžbenika nemaju odakle, da nabave, toga radi uprava ovog mekteba smatra svojom pastirskom dužnošću, da ovakvim sirotanima ipak omogućiti pohađati mekteb. A da bi se pak do te mogućnosti došlo, odlučili smo da se obratimo Vama, a i još 3–4 naših imućnih trgovaca, s toplom molbom da od vašega zekata podijelite makar koliko imetka nešto u gornju svrhu (na ime odjeće, obuće mektepskoj siromašnoj djeci) pa to bilo u novcu, odjeći ili obući.”²⁷

Ali-ef. koristio je sve mogućnosti da poboljša uvjete u mektebi-ibtidaiji. Od Vakufske direkcije zatražio je doniranje udžbenika za djecu i odrasle. Pozvao se na tekst Abdulaha Humčanina “Prosvjetno i socijalno stanje muslimana Bosne i Hercegovine” u bajramskom broju *Narodne pravde*: “Vakufska direkcija još prošle godine podijelila je u narod besplatno 50 hiljada primjeraka, a ove godine je taj broj povećan.”

Na osnovu toga Ali-ef. tražio je odgovor:

1. Da li je rečenica tačna i da li su dijeljene početnice za nepismene?
2. Ako jeste, da li se dijeli proporcionalno širom Bosne i Hercegovine ili samo u one krajeve gdje se osjećala veća potreba i gdje je više našeg nepismenog svijeta?
3. Ukoliko se je dijelilo na način iznešen pod 2) moli se cij. Naslov, da izvijesti ovaj Imamat, da li je od tih podijeljenih početnica dostavljena za Zvornički srez?
4. Bude li bila dostavljena, onda na koga je dostavljena, da li

na SRV. m. Povjerenstvo ili neposredno pojedinim imamatima, kao i da li je namjena makar kolika količina na ime ovog imamata?

Ali-ef. potom navodi:

“Zvornički srez je zaista među najzaostalijim srezovima u Bosni i Hercegovini u svakom pogledu, a naročito u pogledu prosvjete i nepismenosti, a od svih imamata na području ovog sresa najzaostali u pravom smislu ove riječi, jeste ovaj imamat, jer u cijelom imamatu, a niti u njegovoj bližjoj okolini (u radijusu 30–40 km) nema niti jedne osnovne škole. Obzirom na ovo, ovim krajevima trebalo bi posvetiti najviše pažnje, ali na žalost u minuloj i ostalim prošlim godinama na tom se u opće nije radilo. Akcija i inicijativa na tom polju rada koliko god je ozbiljna i vruća, ona putujući od inicijativa postepeno se hladi i dok dođe do sela gdje treba da je najveća i najživlja ona je potpuno hladna i skoro nikakva. Kako je moguće da od 50.000 podijeljenih primjerka ovaj kraj, a posebno imamat Vitinica nije dobilo ni jedan primjerak.”

Dalje je pisao da je pokrenuo inicijativu za analfabetički tečaj, ali kako nije pomognut ni sa koje strane, tečaj nije uspio kako je želio. On je nabavio početnice i predavao mektepskoj djeci, a s njima ima i odraslih, jer je mekteb jedina prosvjetna ustanova u džematu. Niko nije dolazio u inspekciju. Molio je da bar dobije nekoliko besplatnih početnica, što bi bila velika korist, s obzirom na siromaštvo u ovim krajevima. Iz Vakufske direkcije su odgovorili da je besplatno podijeljeno nekoliko stotina udžbenika i to tamo gdje su bili tečajevi, a polaznici bili najsiromašniji.²⁸

Pretjerivanja u pismu su bila u cilju osiguravanja što većeg broja udžbenika kao sredstva za kvalitetnije

izvođenje nastave za djecu i odrasle. Ipak je za školsku 1940/41. osigurano nešto besplatnih udžbenika: 1 Kur'an, 5 ilmi-hala arebicom, 8 ilmi-hala latinicom, 8 sufara Elif ba, 7 tedžvida i 7 Amme džuzeva.²⁹ S obzirom da su naručeni i korišteni ilmi-hali štampani latinicom, može se zaključiti da je nastava u ovom mektebu dala rezultate i na planu opismenjavanjem jednom od zvaničnih pisama u Kraljevini Jugoslaviji.

U posljednjoj mektepskoj godini upriličena je svečanost hatmi 25. februara 1941.³⁰

Zgrada mektebi-ibtidaije u Sapni nakon prestanka rada

Nastava u novoizgrađenom mektebu je trajala do početka Drugog svjetskog rata. Vlasti Nezavisne države Hrvatske nisu bile u stanju osigurati lokalno stanovništvo od odmetnika s Majevica, pa tako ni održavanje nastave u mektebi-ibtidaiji. Džematski imam Ali-ef. Sadiković obavijestio je Ulema-medžlis 10. aprila 1942. o stalnim napadima ustanika na područje džemata od septembra 1941. godine. Povod za izvještaj je bio napad na Goduš 6. aprila 1942.

“Dana 6. ovog mjeseca jurnulo je par hiljada odmetnika na selo Goduš i u istom su upali nakon kraće borbe od 1/4 sata, pošto je odbrana i osiguranje bilo veoma slabo (svega oko 60 legionara).³¹ U selu su se zadržali 3–4 sata, a za to vrijeme uspjeli su da pokupe i opljačkaju sve do najmanje stvari (svu marvu, prostirku, namještaj, posuđe, pa čak i kokoši iz kokošnjaca). Tom su štetili kuće, hlupali prozore, vrata i zidove. Bilo je i žrtava, otjerali su i u ropstvo, a ima ih i ranjenih. Jednom riječi veliki su gador počinili. Od tada, pa i dan danas ustopično svaki dan vode se borbe oko drugih sela, jer sada pokušavaju da upadnu i u druga. Još od mjeseca rujna minule

²⁷ GHB, AIZ, UM-27-11334/1940.

²⁸ GHB, AIZ, VD, 23043/1940.

²⁹ GHB, AIZ, VD, 23350/1940.

³⁰ GHB, AIZ, UM-11-2772/1942.

³¹ O napadima na Goduš aprila 1942. vidi: Jahić, 2023:283.

godine, pa sve do danas ovaj kraj je bio ustopično napadnut, ali sa manjim snagama i sve do 5. ovog mjeseca nisu uspjeli provaliti.”³²

Usljed stalnih napada ustanika s Majevice i oskudice u osnovnim živežnim namirnicama džematski imam Ali-ef. Sadiković je slao zahtjeve za premještaj u rodnu Janju. Prema dopisu Povjerenstva, on je zbog želje da bude premješten u Janju, čak zanemario obaveze. Nastava u mektebu nije održavana. On je stanovao u zgradi mekteba i koristio ga za potrebe općinskog magacina i svratilište. Ali-ef. je u tom periodu obnašao i dužnost općinskog načelnika. Povjerenstvo je 1. augusta 1942. Ulema-medžlisu sugeriralo da se nastava u mektebu može obavljati bez smetnji. U zgradi mekteba je dijeljena hrana za muhadžire iz Goduša i drugih mjesta, te drugih socijalno ugroženih kategorija stanovništva.³³

U ratnim godinama zgrada mektebi-ibtidaije je spaljena. Prema svjedočenju Hamzić Hasana iz Sapne zgrada mektebi-ibtidaije je zapaljena u ljeto 1943. godine od strane partizana. Bio je to osvetnički čin zbog ubistva partizanke Fatime od strane legije prilikom prolaska kroz Sapnu prema Godušu.

“Naišla je partizanska kolona, Fatima je zaostala iza kolone, nju je ubio neko od legionara koji su bili

sklonjeni u šumu. Partizani su se vratili iz Goduša i zapalili mekteb.”³⁴

U to vrijeme je stanje na području sapanjske općine bilo teško, a muslimani su često napuštali svoje domove. Ali-ef. navodi da mu je porodica iseljavala u Petkovce ili Janju. Uporno je tražio premještaj u rodnu Janju te ga konačno dobio 1944. godine.

Dužnost v.d. džematskog imama tek nakon završetka rata je preuzeo Nuriya-ef. Hergić. Požalio se da nije pronašao ni pečat imamata, pa je uputio zahtjev za nabavku u septembru i oktobru 1946.³⁵ U to vrijeme obnavljanje izgorjelog mekteba nije bilo aktuelno s obzirom na prioritete ondašnje vlasti. Nuriya-ef. je brzo napustio dužnost u Islamskoj zajednici te se zaposlio u državnoj službi. Zamijenio ga je posljednji džematski imam vitiničkog imamata Sulejman-ef. Hasanović, mualim iz Vitinice. Postavljen je kao v.d. džematskog imama Vitinica na sjednici Ulema-medžlisa od 9. marta 1948.³⁶ Na dužnosti imama i sibjan-mualima u sapanjskoj džamiji bio je Sinan-ef. Hamzić,³⁷ od 1922. godine sve do penzionisanja 31. jula 1963.³⁸ On je uvakufio parcelu i namijenio je kao najpogodnije mjesto za gradnju nove džamije (Avdagić, 1967:384). Naslijedio ga njegov đak Nuriya-ef. Omerović, te s uspjehom nastavio obavljati sve njegove dužnosti do penzionisanja.

Dok je bio na dužnosti imama, mualima i hatiba Nuriya-ef., na ruševinama mektebi-ibtidaije izgrađen je novi objekat. Na sjednici Odbora Islamske zajednice Zvornik od 2. jula 1978. na prijedlog predsjednika Odbora Mujaković Saliha, imenovana je komisija u sastavu Uzunalić, Mujaković, Hasanović i Hrustanović da 12. jula 1978. posjete Sapnu radi kontrole vjerske obuke i po pitanju izgradnje imamskog stana i mesdžida na placu gdje je ranije postojao mekteb.³⁹

Nakon uvida u stanje i raspoloženje muslimana Sapne na 5. redovnoj sjednici Odbora IZ-e Zvornik od 1. oktobra 1978. godine je odbijena svaka druga solucija, osim da se na placu mektebi-ibtidaije izgradi imamski stan i eventualno učionica za polaznike vjerske pouke.⁴⁰ Ovo je bio put da se budući objekat ponovo vrati prvobitnoj namjeni.

Na decembarskoj sjednici 1978. godine Odbor IZ-e Zvornik je obavio Džamijski odbor u Sapni da započne priprema za izgradnju mesdžida na temeljima stare zgrade ibtidaije i da pristupi traženju potrebnih odobrenja kako ne bi došlo do oduzimanja ovog zemljišta. Postojala je bojazan da vlast ne otuđi plac jer se nalazio na pogodnom mjestu za izgradnju drugih objekata.⁴¹

Obnovu mekteba je vodio Odbor za obnovu, koji su prema svjedocima činili: Vejzović Fehim, Smajlović

u Sapni. Sinan-ef. završio je Podrinjsku medresu u Zvorniku 1918. pred muderisom Šakir-ef. Korkutom. Mualimsku dužnost vršio je od 1922. od 3. maja 1937. Preselio je na Ahiret 7. jula 1966. godine. GHB, AIZ, VIS-11-2185/1961; GHB, AIZ, VD, 24-10915/1931; GHB, AIZ; ZVR-137-3241/1900.

³⁹ GHB, AIZ, Zbirka: Odbor Islamske zajednice Zvornik (dalje ZOIZZ), Zaključci sa redovne sjednice Odbora Islamske zajednice u Zvorniku održane dana 2.7.1978, zaključak br. 14.

⁴⁰ GHB, AIZ, ZOIZZ, Zaključci sa pete redovne sjednice Odbora Islamske zajednice u Zvorniku od 1.10.1978. godine, Zaključak br. 17.

⁴¹ GHB, AIZ, ZOIZZ. Zaključci sa sjednice Odbora IZ Zvornik od 24. decembra 1978. godine, zaključak br. 30.

³² GHB, AIZ, UM-4-993/1942. Ali-ef. je u izvještaju Ulema-medžlisu između ostalog napisao: “Selo Goduš koje je na 6. ov. mj. bilo žrtva udaljeno je od Sapne 3–4 km. U Sapni je sjedište imamata, a tu sam i ja nastanjen. Cijelo vrijeme od rujna do danas (za ovih 7–8 mjeseci) proveo sam u velikom strahu i borbi. Par sam puta iseljavao djecu u Janju. Zadnji puta su bili ustopično 6 mjeseci kod majke, a pošto sam vidio da ne mogu na dvoje živjeti, jer mi je dupli trošak, to sam ih prije 1 mjesec ponovo dobio. Na dan napada na Goduš, iselio sam ih u Zvornik, zatim do dva dana opet povratio nazad, a jučer prilikom upada na Vitinicu izbjegli su pješke u selo Petkovci, džemat Kozluk udaljeno 8–10 km i to sami (a ja sam ostao kod kuće), ja nisam mogao naći kola.

³³ GHB, AIZ, UM-11-2772/1942.

³⁴ Izjava 7. januara 2025. godine u Sapni: Hasan (Sinan-ef. Sinčo) Hamzić, rođen 1937. Hasan Hamzić iz Sapne – napisao je Vrhovnom islamskom starješinstvu da posjeduje prevod Kur’ana od Džemaludina Čauševića i hfz. Muhameda Pandže koji nudi VIS-u. GHB, AIZ, Vrhovno islamsko starješinstvo (dalje VIS), 2-495/1966.

³⁵ GHB, AIZ, VD, 6074/1946.

³⁶ Zaključak br. 171/48. Mjesto je ostalo upražnjeno odlaskom Nuriya-ef. Hergića u državnu službu. GHB, AIZ, VD 1576/1948.

³⁷ Rješenje o prijemu u socijalno osiguranje i razvrstavanje Hamzić (Omerov) Sinan, imama i mualima iz Sapne. Br. S-6521-688/53 od 22. 10. 1953. GHB, AIZ, VIS-9-2815/1953.

³⁸ inan-ef. Hamzić rođen je 1898. Njegov otac Omer bio je mutevelija stare džamije

Mujo, Hamzić Ibro i Fazlija, te Nuri-ef. Omerović. Obnova je realizirana osamdesetih godina 20. stoljeća. Prema svjedocima, u ljeto 1982. godine betonirana je druga ploča.⁴²

U obnovljenom objektu od 1. oktobra 1986. stanovao je imam džemata Sapna Muhamed-ef. Rizvić. Međutim, vjerska pouka je izvođena u prostoru džamije.⁴³ Prizemlje objekta je bilo slobodno, pa je Odbor IZ-e Zvornik 5. februara 1988. ponudio korištenje na ekonomskoj osnovi: "U džematu Sapna ima nova imamska kuća, na spratu stanuje imam, dok prostorije u prizemlju nisu iskorištene. Za njih postoji interesant za otvaranje trgovine." Zaključeno je da se prostor izda zainteresiranoj strani pod uvjetima da se u trgovini ne prodaju po islamu zabranjeni artikli.⁴⁴

Muhamed-ef. Rizvić je bio na dužnosti imama do početka Agresije na Bosnu i Hercegovinu 1992. godine. Džamija je bila zapaljena, a vjerski život privremeno prekinut. Brigu o vjerskom životu je preuzeo Smajo Hamzić (*Islamska zajednica...*, 2013:523).⁴⁵

U Sapnu je od 1992. do 1995. godine iz susjednih sela boravilo dosta prognanih Bošnjaka. Jedan dio njih je bio smješten u mektebu, što se već desilo 1942–1943. Prognani su po potpisivanju Dejtonskog mirovnog sporazuma preseljeni u druge smještaje. Prostor bivše mektebi-ibtidaije je ponovo bio na raspolaganju Islamskoj zajednici. U

to vrijeme je trajala obnova džamije u Sapni, koja je zapaljena u maju 1992. U vrijeme obnove džamije u prostoru mekteba je klanjana džuma-namaz i održavana mektepska pouka. Na sprat mekteba je uselio Hašim-ef. Rizvić, imam u džematu Sapna od 25.2.1996. On je tu stanovao i obavljao dužnost imama, hatiba i mualima do penzionisanja 31.7.2018.⁴⁶ Prostorija u prizemlju je korištena neko vrijeme za društvene potrebe lokalne zajednice, jer u naselju nije bilo drugih javnih objekata. Učionica je bila proširena i opremljena 2000–2003. godine.⁴⁷ Učionica je korištena za izvođenje vjerske pouke do svečanog otvorenja nove džamije u Sapni 29.11.2023. godine. Ovaj vakufski objekat danas se koristi za stanovanje imama u džematu Sapna. Aktuelni imam, hatib i mualim je Fahir-ef. Ahmetović.⁴⁸

Zaključak

Pred kraj Monarhističke Jugoslavije u naselju Sapna izgrađena je mektebi-ibtidaija. Ona je služila svojoj svrsi samo tri školske godine. Gradnja zgrade pokazala je odlučnost nositelja posla, stanovnika Sapne i okolnih naselja i organa Islamske zajednice da se ovaj mekteb formira.

Glavninu napora u gradnji mekteba nosili su stanovnici Sapne i okolnih naselja. Prikupljali su novčana sredstva i dovozili i ugrađivali građevinski

materijal. Izgradnji su doprinijeli i viši organi Islamske zajednice finansijskom podrškom. Izgradnju su pomogli imućniji muslimani i trgovci građevinskim materijalom. Građevinski odbor se nerijetko zaduživao kod trgovaca, a majstori radili na priček.

Radovi su tekli planiranom dinamikom uprkos nedostatku sredstava tako da je 75 učenika započelo svoje obrazovanje u školskoj 1938/39. godini.

Za tri školske godine nastavu su izvodili džematski imami Kasim-ef. Ibrišimović, Ali-ef. Sadiković i drugi mualim Sulejman-ef. Hasanović. Nastava je prekinuta usljed opasnosti od odmetnika s Majevice 1941. godine i nikada nije obnovljena. Mekteb je korišten za potrebe muhadžira i lokalne uprave sve dok nije zapaljen 1943. godine.

Zgrada je obnovljena tek osamdesetih godina 20. stoljeća za potrebe džemata Sapna. Međutim, ponovo je 1992. godine korištena za potrebe novih muhadžira. Nakon Agresije na Bosnu i Hercegovinu do obnove zapaljene džamije, zgrada je korištena za izvršavanje vjerskih obreda i društveni život muslimana u Sapni.

Mektebi-ibtidaija je bila dio odgojno-obrazovnog procesa i društvenog napretka. Uz mektebi-ibtidaiju u Sapni, Bošnjaci ovog područja stasavali su u vremenima izazova. To stasavanje je bilo uz vodstvo obrazovane uleme koja je prepoznala potrebe naroda ovog kraja.

⁴² Izjava: Hamzić Hasan i Ferid, 7. 1. 2026. godine u Sapni. Ferid se sjeća betoniranja ploče na kojoj je učestvovao po tome što je jedan od omladinaca tom prilikom pao na gradilištu ali bez posljedica.

⁴³ "Ja sam počeo raditi u Sapni od 1. oktobra 1986. do 8. aprila 1992. Mekteb je bio u džamiji 4 dana. Vikendom je

bio do podne namaza, a radnim danima je bila jutarnja i popodnevna smjena. Jedan dan je bio mekteb u Žujama od sabaha do ikindije, a 6 dana se klanjao beš vakat." Izjava Muhamed-ef. Rizvića, 22.1.2026.

⁴⁴ GHB, AIZ, ZOIZZ, zapisnik sa sjednice Odbora IZ Zvornik od 7. februara 1988, br. 32/88, str. 5.

⁴⁵ Rješenjem Ulema-medžlisa u Sarajevu broj 653/50. od 1 juna 1950. godine, odobreno je Hamziću Smaji vršenje mujezinske dužnosti u Sapni, srez Zvornik. Vidi: "Službene vijesti", 1950:200.

⁴⁶ Arhiva Medžlisa Islamske zajednice Zvornik (dalje AMIZZ).

⁴⁷ Izjava Asim-ef. Rizvića, 8.12.2025.

⁴⁸ AMIZZ, dosje Fahir-ef. Ahmetovića.

Literatura

Avdagić, Ahmed (1967). "Merhum Sinan-ef. Hamzić", *Glasnik VIS-a*, 7–8, 384.
Bećirović, Denis (2008). "O položaju Islamske vjerske zajednice u Kraljevini

Jugoslaviji (1929–1941.)", *Historijska traganja*, 2, 190–208.
Fatić, Almir (2004). "Islamske odgojno-obrazovne institucije u povijesti grada Tešnja", *Novi muallim*, 18, 86–93.

Imamović, Mustafa (1997). "Pravni položaj i organizacija Islamske zajednice u Jugoslaviji 1918–1941. godine", *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, XL, 157–176.

- Jahić, Adnan (2010). *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918–1941)*. Zagreb: Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju, Islamska zajednica u Hrvatskoj, Medžlis Islamske zajednice Zagreb.
- Jahić, Adnan (2023). *Između čekića i nakovnja – Muslimani u Drugom svjetskom ratu*, Zagreb: Bošnjačka nacionalna zajednica za grad Zagreb i zagrebačku županiju.
- Mehmedović, Ahmed (2018). *Leksikon bošnjačke uleme*. Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo.
- Mehmedović, Emir i Delić, Rijad (2025). “Matične knjige za Muslimane u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca i Kraljevini Jugoslaviji – normativni okvir i primjena”, *Historijski pogledi*, 14, 178–215.
- Muharemović, Mustafa. *Vjerske prilike Bošnjaka na području Zvorničkog kotara između dva svjetska rata (1918–1941)*. Neobjavljen magistarski rad odbranjen na Filozofskom fakultetu Tuzlanskog univerziteta u Tuzli 17. juna 2019.
- Nakičević, Omer (1987), “Osnovno obrazovanje (mektebi)”, *Islamska misao*, 100, 26–29.
- Osmanbašić, Asim (2018). *Moji drugovi i savremenici*. Tuzla: OF-SET.
- (1914) “Propisi o obaveznom pohađanju mektebi ibtidaija za muslimansku djecu u Bosni i Hercegovini”, *Vakat*, 27, 2.
- Salkić, Muhamed (2001). *Ustavi Islamske zajednice*. Sarajevo: El-Kalem.
- (1950) “Službene vijesti Ulema-medžlisa u Sarajevu: Odobrenja”, *Glasnik VIS-a*, 4–7, 200.
- Sulejmanović, Šefko (2021). *Zvornik u osmansko doba*. Sarajevo: El-Kalem.
- Suljić, Sifet. *Muslimansko osnovno obrazovanje u sreću Tuzla od 1918. do 1941. (Sibjan mektebi i mektebiibtidaije)*. Neobjavljeni magistarski rad odbranjen na Fakultetu islamskih nauka.
- (1939) “Uredba o mektebima”, *Glasnik IVZ-a*, 5–6, 168–191.

Intervjui:

1. Hamzić (Hasana) Ferid.
2. Hamzić (Sinan-ef. – Sinčo) Hasan.
3. Rizvić Hasim-ef., penzionisani imam u džematu Sapna.
4. Rizvić Muhamed-ef.

الملخص

الكتاب الابتدائي في سابنا

مصطفى محرموفيتش

استنادا إلى المواد الأرشيفية وأقوال أهالي سابنا فإن هذا البحث يتحدث عن تاريخ إنشاء مبنى الكتاب الابتدائي في سابنا ونشاطه ومصيره، ويناقش الكاتب في بحثه الدور المهم للكتاتيب بعد الإصلاحات التي طرأت عليها في التنمية الاجتماعية للمجتمع المحلي، مستخدما لذلك مثال بلدية سابنا الحالية. ويساعد تاريخ الكتاب الابتدائي في سابنا على فهم أحوال الشعب البوشناقي في الفترات العصيبة التي كان يناضل فيها من أجل الحفاظ على هويته في هذه المنطقة. ويؤكد البحث على الدور المتعدد الأوجه للمؤسسات الدينية والتعليمية الإسلامية في سابنا.

الكلمات المفتاحية: الكتاب الابتدائي، سابنا، فيتينيتسا، الشيخ قاسم إبريديموفيتش، الشيخ علي صادقوفيتش، لجنة أوقاف زفورنيك، مديرية الأوقاف.

Abstract

THE MEKTEB-I IBTIDAIJA IN SAPNA

Mustafa Muharemović

Based on archival sources and oral testimonies from residents of Sapna, this paper presents the construction, functioning, and historical fate of the *mekteb-i ibtidaija* building in Sapna. The author discusses the role of the reformed *mekteb* in the social development of the local community, using the present-day municipality of Sapna as a case study. The historical trajectory of the *mekteb-i ibtidaija* provides insight into the condition of the Bosniak population during turbulent periods marked by efforts to preserve Bosniak identity in the region. The study also highlights the multifunctional role of Islamic religious and educational institutions in Sapna.

Keywords: *mekteb-i ibtidaija*, Sapna, Vitinica, Kasim-ef. Ibrišimović, Ali-ef. Sadiković, Waqf Council of Zvornik, Waqf Directorate.

BOŠNJAČKE ISLAMSKÉ TRADICIJE I KULTURE I NJIHOV ZNAČAJ ZA DANAŠNJE MUSLIMANSKE ZAJEDNICE U EVROPI

Enes KARIĆ
Muhamed JUGO

SAŽETAK: Bošnjaci su jedinstven primjer jedne evropske nacije koja se, tokom potonjih gotovo dvije stotine godina, očitovanja svoje islamske vjere i muslimanske tradicije, kulture i civilizacije profilirala u skladu s modernim evropskim društvenim konceptima i određenjima sekularne države. Ovaj proces profiliranja jedne kohabitacije islamske vjere i muslimanske tradicije, kulture i civilizacije, s jedne, i evropske sekularnosti, s druge strane, razvijao se dugo i nije bio bez svojih poteškoća. Ovaj esej govori o bošnjačkom prilagođavanju vjerskog i društvenog života spram evropskog koncepta sekularne države i društva, kao i koncepta odvojenosti religije od države i koncepta slobode savjesti i slobode izbora vjerovanja ili nevjerovanja. Esaj govori i o jednom dugotrajnom nastojanju Bošnjaka da postignu jedno muslimanstvo u svojoj vjeri, kulturi i društvenom životu, muslimanstvo koje je inkluzivno i, kako se govorilo, evropsko.

Ključne riječi: *Bošnjaci, islam, islamska tradicija, kultura i civilizacija, sekularna država, sekularno društvo, Evropa, odnos vjerskih i sekularnih institucija*

Uvod

Bošnjaci i epohe sekularne modernosti

Period tanzimata¹ u Osmanskoj Carevini (1839–1876) ili doba modernizirajućih reformi u pravnim, vojnim i administrativnim sistemima ogledao se, prije svega, u zakonskom izjednačavanju svih žitelja pred državnim autoritetom. Period tanzimata ili period reformi značio je postupno, te potom sve snažnije, napuštanje millet-sistema u kojem su žitelji carstva bili podijeljeni u skladu

sa svojom religijskom pripadnošću. Za Bošnjake period tanzimata značio je vrijeme njihovih prvih susreta s određenim formama evropski profilirane, ili od Evrope zatražene i zahtijevane, modernosti. Također, period tanzimata u Osmanskoj Carevini značio je razvoj modernog školstva i obrazovanja, izgradnju nove komunikacijske infrastrukture, izgradnju željeznica, modernog poštanskog sistema i tome slično.

Na uvođenje tanzimata Bošnjaci su različito reagirali. Prema Fikretu Karčiću (1955–2022), konzervativni

dio vojnog (janjičari) i administrativnog aparata među Bošnjacima odbijao je tanzimatske reforme. U knjizi *Bošnjaci i izazovi modernosti*² Fikret Karčić opisuje različite snage među Bošnjacima koje su se prema tanzimatima opredjeljivale u skladu s očuvanjem svojih prethodno stečenih privilegija i interesa. Manje ili više, bosanskohercegovački begovat

¹ O područjima države i društva koje su zahvatile tanzimatske reforme vidi: Quataert, 2005:66.

² Usporedi: Karčić, 2004.

bio je dugo vremena protiv reformskih mjera tanzimata.³ Da bi pokorile vladajući i konzervativni sloj u Bosni i Hercegovini, centralne vlasti Osmanske Carevine su poslale svoga vojskovođu Omer-pašu Latasa,⁴ koji je od 1850. do 1851. godine nasilnim mjerama uveo reforme. Ipak, do pune stabilnosti u Bosni i Hercegovini nije došlo. Period od 1850. do 1878. godine u Bosni i Hercegovini bio je ispunjen bunama; prije svih pravoslavnog stanovništva. Evropske sile su budno pratile neprilike u Bosni i Hercegovini, a na Berlinskom kongresu 1878. godine Austro-Ugarskoj je dat mandat da okupira Bosnu i Hercegovinu. S ovom okupacijom se saglasila i Osmanska Carevina.

Iako se i doba tanzimata može smatrati vremenom jedne početne kohabitacije Bošnjaka s nekim formama sekularnih iskustava, period od 1878. do 1918. godine jeste prvi vidljiviji sekularni period u koji su stupili Bošnjaci ili su njime bili obuhvaćeni. Iako je austrougarska imperija po svome kulturno-civilizacijskom ustrojstvu bila katolička, to je bila sekularna država u kojoj su vjere, vjerske hijerarhije i zajednice bile odvojene od države. Posve je sigurno da se ne može govoriti i o odvojenosti države (tj. Austro-Ugarske) od vjerskih zajednica, jer je država uvijek imala mehanizme “posljednje riječi” da se miješa u vjerske zajednice.

Godine 1882. Austro-Ugarska je sve vjersko-administrativne poslove Bošnjaka koncentrirala u jedno upravno vjersko tijelo koje je sama formirala – Rijaset (Durmišević, 2002). To tijelo je pokrivalo glavninu vjerskih sfera i poslova muslimana (džamije, mektebi, medrese). Za Bošnjake je, s osnivanjem Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 1882., nastupio snažan proces jednog sekularnog razgraničenja vjerskog, odnosno islamskog, od državnog. Drugi sekularni period u koji su ušli Bošnjaci trajao je od 1918. do 1941. godine (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca od 1918. do 1929. godine, odnosno Kraljevina Jugoslavija od 1929. do 1941. godine). Drugi svjetski rat (1941–1945)

je bio period kad su sile Osovine u Bosni i Hercegovini nametnule vladavinu Nezavisne Države Hrvatske. Ovaj period, uz užase i strahote rata i stradanja, sam po sebi je bio jedno doba sekularizma. Sa 1945. godinom dolazi do oslobođenja i socijalističke vlasti Komunističke partije.

Sve do 1992. godine i propasti Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije trajao je period sekularizma koji je bio prožet socijalizmom uz postupno opadanje intenziteta ateizacije. Period nezavisne i međunarodno priznate države Bosne i Hercegovine od aprila 1992. godine prvo je obilježen ratom i agresijom protiv te države, te genocidom protiv Bošnjaka (1992–1995), a potom dolazi do uspostavljanja Bosne i Hercegovine s dva entiteta i, domalo kasnije, s Brčko distriktom. Iako naglašeno nacionalno determiniran, vrlo složen sistem vlasti u Bosni i Hercegovini nakon 1995. godine u biti je sekularan. Vjere i vjerske zajednice odvojene su od države i državnih poslova, što je u bitnome evropski koncept.

Bošnjaci u potrazi za sekularnim izrazom, modernim priznanjem i afirmiranjem

Kad god se govori o islamskoj vjeri i muslimanskoj tradiciji i kulturi Bošnjaka treba imati u vidu, prvo, ove relativno česte smjene “formacija sekularnog”⁵ u njihovoj savremenoj povijesti, na čije periode smo već ukazali, te, drugo, odnos Bošnjaka prema značenju i iskazivanju islama u spomenutim epohama sekularnih sistema.

Jezik i pismo, kao i sredstva njihova prenošenja, bili su itekako važna područja unutar kojih su se Bošnjaci osjetili pozvanim da se kulturalno prilagođavaju. Na ovim područjima oni su se otvorili utjecajima evropeiziranja. U tom dugotrajnom prilagođavanju mijenjani su načini prenošenja, sredstva prenošenja, kao izrazi prenošenja onoga što možemo označiti vjerskim porukama i diskursima. Za Bošnjake korištenje štamparija i novina, kao važnih medija u svoje

vrijeme, značilo je najvidljiviji izraz prilagođavanja modernosti, a sama modernost označavala je, ili podrazumijevala, Evropu koja se pojavljivala i približavala u liku austrougarske imperije.

Već s 1866. godinom dolazi do pojave lista *Bosna* kao jednog modernog izraza, a s 1867. godinom dolazi do osnivanja “Vilajetske štamparije u Sarajevu”.⁶ List *Bosna* je izlazio bilingvalno, na turskom i bosanskom (ćirilicom), u periodu od 1866. do 1878. godine. Kao urednici *Bosne* javljaju se Mustafa Refet Imanović, Salih Biogradlija, Javer Baruh, Nuruddin Kurtćehajić, a jedan od urednika *Bosne* bio je i znameniti Muhamed Šakir Kurtćehajić (1844–1872), koji je u to vrijeme pokrenuo i svoj privatni list *Sarajevski cvjetnik* (*Gülşeni Saray*), koji je također izlazio dvojezično (turski i bosanski, ćirilicom).

Muhamed Šakir Kurtćehajić je u *Sarajevskom cvjetniku* imao i rubrike “zabavno-poučnog sadržaja”, koje su same po sebi jednim dijelom imale aromu “sekulariziranih vazova”. S pojavom štampe, koja je bila prepoznatljiv vjesnik modernih vremena, postupno dolazi do neke vrste “kulturalnih borbi”. Naprimjer, sam Muhamed Šakir Kurtćehajić imao je negativan stav prema “karadozu” ili “tradicionalnom i popularnom turskom pozorištu sjenki” (Imamović, 1996:26), ali je, naprimjer, imao pozitivan stav prema “modernom evropskom teatru”, što se vidi po njegovom tekstu “Teatar u Sarajevu”,⁷ u kojem Kurtćehajić ističe da je “teatar

³ O prilikama u Bosni i Hercegovini neposredno u jeku tanzimatskih reformi više vidi: Aličić, 1996.

⁴ O pohodu Omer-paše Latasa na Bosnu i prisilnom privođenju konzervativnih begovatskih snaga carskim reformama vidi: Prelog, 2023:57–80.

⁵ Talal Asad je, u jednom posve drugačijem kontekstu od ovog na koji ukazuje naš esej, govorio o “formacijama sekularnog”. Vidi: Asad, 2008.

⁶ O ovome detaljnije vidi: Imamović, 1996:24 i dalje.

⁷ Objavljen je u *Sarajevskom cvjetniku* 7. marta 1870. godine.

dio obrazovanja evropskih naroda” (Imamović, 1996:27). Ovaj Kurtćehajićev spomen Evrope je pozitivan, on posredno poručuje da i Bošnjaci trebaju imati svoj teatar. Od tada će takvih primjera pozitivnih osjećanja Bošnjaka prema tome što se nazivalo Evropom biti sve više.

Ovim se stavovima o modernom pozorištu novinar Muhamed Šakir Kurtćehajić javlja na čelu plejade bošnjačkih intelektualaca koji će krajem 19. i tokom 20. stoljeća braniti važnost “didaktičke i moralne vrijednosti pozorišta” (Imamović, 1996:27). A to je značilo postupno, ali sigurno, otvaranje mogućnosti da i mnoge islamske (i muslimanske vjerske) teme dožive svoje transpozicije u pozorištima. Ovim se već oslovljava postupno otvaranje bošnjačkih intelektualaca prema evropskim kulturalnim tekovinama, kao i modernim prenosnicima kulturalnih izraza. Uskoro će među Bošnjacima doći do pisanja i objavljivanja romana kao važne književne forme u Evropi. Tako će Osman Nuri Hadžić (1869–1937) i Ivan Aziz Miličević (1868–1950) objaviti svoja dva romana *Bez nade* (1895) i *Bez svrhe* (1897), pod pseudonimom Osman-Aziz. Sadržaji islamske vjere, kulture i civilizacije Bošnjaka bivaju postupno preobražavani i transponirani, te potom diseminirani, ne samo formama već i sredstvima evropske obrazovne i kulturalne scene.

Uloga pisama, latinice i ćirilice, u tome je bila itekako važna. Tradicionalni sloj vjerskih znalaca ili uleme Bošnjaka smatrao je da se vjerske teme i vjerski sadržaji smiju i trebaju pisati isključivo arapskim pismom (na arapskom, turskom i perzijskom jeziku). Iako su Bošnjaci koristili pisma, latinicu i ćirilicu, za komuniciranje sadržaja koji nisu bili s područja vjere, konzervativna ulema je na latinicu i ćirilicu gledala s podozrenjem i ta pisma, načelno uzev, zadugo nisu korištena za pisanje vjerskih tema. Tako je bilo sve do reformi koje su poduzeli Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902) i Mehmed Džemaludin Čaušević (1870–1938).

U predvečerje 20. stoljeća Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak snažno je zagovarao kulturnu i obrazovnu reformu. Smatrao je da latinica i ćirilica mogu služiti kao pisma kojima se pišu i prenose i same islamske vjerske teme i sadržaji. On je na latinici, i bosanskom jeziku, objavio mnoga djela vjerske naravi, od kojih se posebno izdvaja *Risalei-Ahlak*, islamska moralka ili *Poslanica o moralu*. Ljubušak je ovo djelo objavio na latinici 1887, a smatra se prvom štampanom knjigom na latinici namijenjenoj muslimanima u Bosni i Hercegovini (Karić, 2004:108). Kako se vidi iz knjige *Budućnost Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* (Kapetanović Ljubušak, 1893) Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka, u Bosni i Hercegovini Austro-Ugarska se prihvata kao jedan dobroćudni lik Evrope, između ostalog, i zbog uvođenja savremenih škola spram kojih ne treba, tvrdi Ljubušak, osjećati podozrenje. Također, idući ususret evropski koncipiranoj modernosti, Ljubušak je 1891. pokrenuo list *Bošnjak*, na latinici, koji je izlazio gotovo dvadeset godina. Također, nije trebalo dugo čekati da se pojavi još romana koje su napisali Bošnjaci, godine 1917. Abdurezak Hifzi Bjelevac (1886–1972) objavljuje *Minku*.

Jedna opća karakteristika književnih djela koja objavljuju Bošnjaci u Austro-Ugarskoj, bilo da se radi o Bašagićevom dramskom spjevu *Pod Ozijom ili Kravava nagrada*, Čauševićim *Dedinim Menakibima*, Bjelevćevoj *Minki* i tako dalje, jeste jedno prosvijećeno muslimanstvo. To muslimanstvo je inkluzivno, ono prima kulturalne obrasce iz Evrope koje amalgamizira i daje im bošnjačku udomaćenost.

Mehmed Džemaludin Čaušević jedan je od istaknutih ljudi koji su podržavali rad Islamske Dioničke Štamparije (radila od 1904/1905 do 1948) kao institucije u koju se gledalo kao u jamca kulturalne i prosvjetne obnove Bošnjaka. Čaušević je sa svoje strane sponzorirao projekat *arebice* (prilagođeno arapsko pismo

za pisanje tekstova na bosanskom jeziku). *Arebica* je u ovom Čauševićevom projektu bila jedna prelazna faza, svojevrsni interregnum, za potonje prihvatanje latinice i ćirilice u pisanju vjerskih tekstova na bosanskom jeziku.

Kad su Pandža i Čaušević 1937. godine objavili svoj prevod Kur’ana na bosanskom i na latinici, to izdanje je također značilo i definitivnu pobjedu reformatorske linije među muslimanskim vjerskim znalcima u Bosni i Hercegovini. Komentatorske bilješke u ovom prevodu Kur’ana bile su često koncipirane kao svojevrsna naučna tumačenja Kur’ana, uobičajena u prvoj polovini 20. stoljeća u Evropi. Projektom svoga prevoda Kur’ana, hafiz Muhamed Pandža i Mehmed Džemaludin Čaušević nastojali su zadobiti priznanje ne samo za Kur’an i njegovu savremenost, već i priznanje za sebe kao autore koji s tom savremenosti, za koju se znalo da je evropska, komuniciraju efikasno i djelotvorno kao nečim svojim. Čauševićev prevod Kur’ana iz 1937. godine bio je projekt daljnjeg učvršćivanja vjerskih i kulturalnih obrazaca bošnjaštva kao jednog civilizacijskog amalgama koji se identitarno podržavao.

Pojava listova, časopisa i novina – muslimanski izrazi prihvatanja evropske modernosti i savremenosti

U vremenu od 1891. do 1938. godine reformatorski projekti, prvo Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka, potom Mehmeda Džemaludina Čauševića, kao i projekata književnoga kruga okupljenog oko Safvet-bega Bašagića (1870–1934), dobili su svoj izraz u pojavi mnogih brošura, časopisa, kalendara, listova i novina. Nakon pojave lista *Bošnjak* 1891. godine, u Sarajevu je u maju 1900. godine pokrenut književni list *Behar* koji je narednih desetak godina izlazio na latinici. Safvet-beg Bašagić i njegov književni krug pozicionirali su svoje tekstove o islamu i muslimanima kao

priloge o muslimanskoj duhovnosti, kulturi, književnosti i civilizaciji jedne sveukupne pojave ili jednog sveukupnog izraza islama za koji se uočljivo vidi da je kulturalno evropski i na svoj način "sekularni". Na ovom mjestu vrijedno je spomenuti Osmana Nurija Hadžića (1869–1937) i njegovo djelo *Islam i kultura* (Hadžić, 1894). Hadžić je među prvim bošnjačkim autorima koji je osjetio da je u Evropi njegova doba podesno pisati o islamu, ne samo kao o lokalnoj, nego kao svjetskoj kulturi. Osman Nuri Hadžić se zalagao da se muslimanstvo Bošnjaka pokaže kroz njihove kulturalne i civilizacijske doprinose.

U vezi s intelektualnim djelovanjem Osmana Nurija Hadžića, vidi se da je islam u prvom desetljeću 20. stoljeća u Bosni i Hercegovini i na Balkanu bio predstavljan sada još i šire, kao vjerska inspiracija, duhovnost, kultura, književnost, pjesništvo i civilizacija. Pritom se u tekstovima nije primarno elaborirala teološka ili dogmatska sadržina islama, već se naglašavala kulturalna otvorenost islama i njegova multilateralnost.

Nema sumnje da je u ovakvom pozicioniranju predstavljanja islama bila prisutna jedna evropska agenda. U Evropi su sve vjere (judaizam, kršćanstvo, islam, religije Dalekog istoka) u 19. i 20. stoljeću tumačene kao svojevrsni sistemi vjere, kulture i civilizacije. Safvet-beg Bašagić je ovo znao zahvaljujući svome poznavanju njemačke i francuske literature. Projektom *Behara*⁹ on je htio da Bošnjaci ponude svoje interpretacije islama (kao duhovnosti, kulture, književnosti...) na način za koji se držalo da će biti ako ne općeevropski prihvaćen, onda barem općeevropski prepoznatljiv i općeevropski relevantan.

Tokom prvih pet decenija 20. stoljeća među Bošnjacima pojavili su se mnogi nominalno vjerski listovi, ali koji su islam tumačili i predstavljali kao široko pozicioniranu muslimansku duhovnost, kulturu, civilizaciju.

Mostarski *Biser*, koji je izlazio u dva intervala (1912–1913–1914; 1918), bio je primjer intelektualne snage koju je u prvoj etapi izlaženja urednički profilirao književnik Musa Čazim Čatić (1878–1915), koji je svojim književnim priloziima elaborirao islam kao vjeru, kulturu, civilizaciju, književnost, tradiciju.

Mehmed Džemaludin Čaušević jedan period svoga života učestvuje u uređivanju *Behara*, a sam pokreće listove i časopise na arebici: *Muallim*, *Tarik*, *Mekteb*, *Misbah*, *Jeni Misbah*, da bi kasnije pokrenuo list *Novi Behar* (izlazio od 1927. do 1945. godine). Neki od spomenutih listova koje je pokrenuo Čaušević donosili su priloge, osim na arebici, i na latinici. Štampa, novine, časopisi, listovi, koje je pokrenuo Čaušević, bili su lučonoše ideja napretka i novih iskoraka u promišljanju islama, kao i potrage za vjerskim, književnim, kulturalnim, pa i filozofskim, eksplikacijama islama.

Nekako pred kraj Čauševićeve karijere još uvijek se osjećao obnoviteljski duh tog čovjeka. Tako je u Tuzli pokrenut časopis *Hikmet* (izlazio od 1929. do 1936.), koji je obilježio jednu epohu u kojoj je modernim sredstvima, štampom, polemikom i kritičkom javnošću, raspravljao s pristalicama obnove i reforme. Gotovo se isto može reći i za sarajevski ulemanski časopis *El-Hidaje*, koji je izlazio od 1936. do 1945. godine. Većina dosad spomenutih islamskih i muslimanskih časopisa nije preživjela turbulentne periode modernosti koji su u različitim epohama zahvatali Bosnu i Hercegovinu. Uglavnom su ti listovi dočekali svoj kraj s krajem Drugog svjetskog rata ili u njegovo predvečerje. Izuzetak je *Glasnik Islamske vjerske zajednice* (*Glasnik IVZ*), koji je počeo izlaziti u Beogradu 1933. godine i koji još uvijek izlazi, u najnovije vrijeme pod imenom *Glasnik Rijaset Islamske zajednice*.

Opća tematika velike većine spomenutih časopisa i novina profilirana je u smjeru pohvale vjere u Boga kao izvorišta morala, ćudoređa, nauke, obrazovanja, porodičnih vrijednosti,

rada i radinosti, kreposnog života, ćudorednog poslovanja i tome slično. Manje ili više, to je bio unutarnji sadržaj muslimanstva koje su ti časopisi i listovi afirmirali. Spomenuti časopisi uglavnom se nisu bavili islamom kao ideologijom, niti islamom kao političkom ili ideološkom platformom za imperiju, niti islamom kao učenjem koje traži "osnivanje islamske države". Sa stranica ovih časopisa može se vidjeti jedna vrsta nepisanog konsenzusa o tome da se prihvati evropski koncept razdvojenosti religije i države i da se u skladu s tim konceptom piše o islamu.

Pojava kulturnih društava, čitaonica, kulturnih klubova, humanitarnih fondacija i sekularnih političkih partija

Bošnjaci su 1882. godine, s osnivanjem Rijaset, ušli u proces postupnog prihvatanja jedne institucije koja je imala zadaću da apsorpira, ili pokrije, njihove islamske potrebe protumačene kao vjerske potrebe. U skladu s modernim evropskim pogledima na instituciju države, djelokrug Rijaset Islamske zajednice prioritetno se bavio vjerskim područjima i nije pokrivao prevashodno političke i ekonomske strane života Bošnjaka. Na neki način, Rijaset jeste imao političku težinu i značaj, ali kao nova institucija za muslimane u Bosni i Hercegovini bio je izraz vjerske sfere unutar evropskih sekularnih aranžmana u državnim sistemima koji će krajem 19. i tokom 20. stoljeća uslijediti i na zapadnom Balkanu, dakle u sistemima u kojima je religija odvojena od države.

Osjećajući da je Rijaset pokrio vjerska područja i sfere, tokom četrdeset godina u Austro-Ugarskoj, Bošnjaci su pristupili, postupno, ali sigurno, osnivanju listova, časopisa, udruženja, čitaonica, kulturnih društava, humanitarnih fondacija i političkih partija u skladu s evropskim tradicijama. Unutar evropskog društvenog i političkog konteksta, takvo opredjeljenje ni danas nije izgubilo na

⁹ O okolnostima pojave *Behara* i mnogostranoj misiji toga lista vidi: Rizvić, 2000.

svojoj važnosti i značaju. Muslimansko kulturno društvo "Gajret" osnovano je 1903, Muslimanska narodna organizacija (MNO) je kao politička partija osnovana 1906, potom je došlo do osnivanja velikog broja muslimanskih čitaonica i kulturnih udruženja: "Islahijet", "Kamer", "Trezvenost", "Muslimanska sloga", "Merhamet", "Hajr" itd. Godine 1919. u Sarajevu je osnovana Jugoslovenska muslimanska organizacija (JMO). Ona je kao najjača politička stranka Bošnjaka između dva svjetska rata na dobroćudno sekularan način profilirala i izražavala njihove političke interese.

Opća karakteristika udruživanja Bošnjaka u periodu nakon 1878. godine jeste muslimanstvo kao jedan amalgam koji je fleksibilno uključivao sfere vjerskog, kulturalnog, civilizacijskog, književnog, narodnog. Takvo muslimanstvo se iskazivalo na vjerski, kulturalni, humanitarni, književni način. Također, naslovi ili podnaslovi društava, listova, časopisa, udruženja, koja su osnovali Bošnjaci od 1880-ih godina sve do kraja Drugog svjetskog rata, pretežno su nosili naziv "muslimanski". Naravno, ovo "muslimanski" imalo je oznaku i za neku vrstu imena ili oznake "kvazinacije" za Bošnjake.

Uz sve rečeno, sve do 1941. godine osnivanje ovih kulturnih, humanitarnih i prosvjetnih udruženja, kao i političkih partija, značilo je daljnje "evropeiziranje" društvene scene Bošnjaka. Sve od 1900. godine, odnosno od prve decenije 20. stoljeća, bošnjački alimi, intelektualci i privrednici prećutno su znali da se sada sve ono što ih sačinjava narodom: vjera, jezik, kultura, civilizacija, domovina... sada disperziralo se, i sve više se disperzira, po institucijama: Islamskoj zajednici, kulturnim društvima, prosvjetnim udruženjima, redakcijama listova i časopisa, političkim partijama. U jednom svom djelu Robert J. Donia (Donia, 2020) obradio je promjene društvenih odnosa u Bosni i Hercegovini i opisao kako su se vjerski procesi među Bošnjacima preobražavali u evropskom pluralnom kontekstu. Ukratko, Donia je

pokazao na koji način su Bošnjaci u četiri desetljeća Austro-Ugarske, postupno ali sigurno, evropeizirali svoj društveni život po matrici odvajanja religije od države.

Debate, često žestoke rasprave, koje su se javljale među bošnjačkim alimima i intelektualcima između dva svjetska rata, same po sebi svjedočile su da je jedna ovakva sekularna scena, dobroćudna po svojoj naravi, bila prihvaćena od svih. Nije moglo više doći do povratka na vrijeme prije 1878. godine. Bošnjaci su, tokom nepunih prvih pet desetljeća 20. stoljeća, postigli jedan konsenzus u pristajanju na sekularne obrasce u svome društvenom izrazu i u očitoivanju vjere islama, svoje kulture, civilizacije, književnosti itd.

Tokom prve polovine 20. stoljeća upravo svjetovni intelektualci u Bosni i Hercegovini osnivaju čitaonice, udruženja i kulturna društva, ali ih – kako smo to vidjeli – najčešće nazivaju muslimanskim a ne bošnjačkim (Karić, 2023:31–50). I po tome se vidi da su Bošnjaci, smatrajući da je kod njihovih srpskohrvatskih susjeda bošnjaštvo bilo poraženo, našli utočište, ali i uporište, u onom za šta su smatrali ili osjećali da im je najugroženije – islam i muslimanstvo. Ali, njihovo muslimanstvo je bilo sve više svjetovno, kulturalno i civilizacijsko, a sve manje vjersko, iako nije nikada prestalo biti vjersko.

Gledano iz perspektive "naknadne pameti", možda je bilo nedovoljno to što su bošnjački intelektualci učinili u "svjetovnom prestrojavanju" i "sekularnom tumačenju" svoga društvenog, etničkog i nacionalnog položaja u okviru Austro-Ugarske (1878–1918) te potom Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca (1918–1929), odnosno Kraljevine Jugoslavije (1929–1941). Ali, nesporna je činjenica da su se Bošnjaci u 20. stoljeću postupno sekularizirali ili, ko više voli, evropeizirali. Cijelo 20. stoljeće posvjedočilo je sve intenzivnije stupanje na scenu mnogih Bošnjaka afirmiranih kao književnika, univerzitetskih profesora, filozofskih pisaca, kulturnih radnika, režisera, glumaca, političara, sportista.

Vremena između dva svjetska rata, kad su mnogi Bošnjaci gotovo sve svoje pretežno tumačili reformiranim islamom ili onim što su oni smatrali da jeste "progresivno" tumačenje utemeljeno na islamu, nakon 1945. godine bilo je završeno.

Kako smo to isticali i u našim drugim radovima (Karić, 2002: 391–444), bošnjačke muslimanske rasprave u vrijeme Austro-Ugarske i između dva svjetska rata kretale su se oko pitanja: Kakvu školu imati? Kakvu odjeću nositi? Kakvu kapu na glavu stavljati? Smije li musliman nositi šešir? Da li žena muslimanka može otkriti svoje lice i odbaciti ferredžu i zar? Da li imati moderno obrazovanje? Da li žensku djecu slati u savremene škole? Smije li se muslimanka društveno angažirati? Smiju li se muslimani iseljavati u Tursku i da li se to može tumačiti hidžrom? Šta sa starim muslimanskim grobljima u Bosni i da li se mogu iskorištavati za stanogradnju, parkove, puteve? Kako urediti sistem vakufa? Da li je bankovna kamata isto što i *al-riba* ili *libva* o kojoj Kur'an govori? Smije li musliman poslovati preko banke? Da li je hilafet ukinut (1924. godine) zastalno i trebaju li muslimani imati halifu? Odgovori na sva ova pitanja bili su, uglavnom, intonirani reformatorski i modernistički ili, pak, "sekularno" i "progresivno", sa stanovišta jednog naprednog muslimanstva. Vremena nakon 1945. godine ukinula su bilo kakvu potrebu za ovim pitanjima i za odgovorima na njih. Evropeizacija u liku socijalizma došla je u Bosnu i Hercegovinu i stavila u prvi plan druga pitanja i druge odgovore.

Periodi nakon Drugog svjetskog rata: Bošnjaci muslimani i iskazivanje nacionalnog, vjerskog i društvenog bivstvovanja

Ovdje nije moguće opisati sve drame i lomove do kojih je došlo tokom Drugog svjetskog rata u Bosni i Hercegovini (1941–1945), kao ni društvene potrebe do kojih je došlo u periodu od 1945. do 1955. godine.

O ovome su napisana zapažena djela, treba konsultirati autore kao što su: Marko Attile Hoare (2019), Xavier Bougarel (2023. i 2021), Denis Bećirović (2012), Adnan Jahić (2017) i drugi.

Može se reći da je neposredno u vremenima nakon završetka Drugog svjetskog rata 1945. godine pitanje lojalnosti novoj socijalističkoj državi i komunističkim vlastima bilo najvažnije pitanje s kojim se susrela bošnjačka ulema i intelektualci. Praktički je Islamska zajednica u prvim godinama socijalizma ostala jedina institucija koja je na svoj način štitila i pokrivala, ali i izražavala, vjersko pripadništvo Bošnjaka. To vjersko pripadništvo, ili muslimanstvo, sada je bilo jedan labavi sadržaj iz kojeg se crpila lojalnost novim socijalističkim vlastima.

U vrijeme nakon 1945. godine Islamska zajednica je bila i neka vrsta "surogat-institucije" za nacionalno osjećanje muslimanske posebnosti i za vjersko-kulturni život Bošnjaka.⁹ U bilo kojem slučaju, ulema i bošnjački intelektualci kreirali su i razvijali lojalnost prema socijalističkoj državi i društvu, kao i prema komunističkim vlastima. Akademik Hamdija Čemerlić (1905–1990) primjer je bošnjačkog intelektualca koji je, svojim intelektualnim djelom i životnim stavom, dobrim dijelom kreirao ovu lojalnost prema socijalističkoj državi (Karić, 2025). Nije potrebno posebno spominjati da su intelektualci kao što je Hamdija Čemerlić ne samo čuvali, već su i sami kreirali jednu vrstu dobroćudnog sekularnog muslimanstva Bošnjaka, muslimanstva koje je u isto vrijeme bilo i njihovo prepoznatljivo evropejstvo.

Sa šezdesetim i sedamdesetim godinama 20. stoljeća u Bosni i Hercegovini je došlo do uočljivog ekonomskog napretka i izvjesnog ideološkog popuštanja unutar socijalističkog režima. Ono muslimanstvo koje su bošnjačka ulema i intelektualci vješto čuvali tokom Austro-Ugarske te potom jugoslavenskih državnih aranžmana, priznato je 1968. godine od vladajućih komunista kao muslimanska nacija (Muslimani u nacionalnom smislu). Ne treba posebno isticati da su bošnjačke elite smatrale da je ovo njihovo muslimanstvo itekako kompatibilno s Evropom i evropejstvom. Ono je bilo dovoljno sekularno da bi bilo proevropsko, ali i prožeto islamskom duhovnošću, što upućuje na to da su Bošnjaci jedan poseban narod.

S druge strane, tih šezdesetih i sedamdesetih godina 20. stoljeća na kulturnoj sceni u Bosni i Hercegovini pojavili su se značajni pisci kao Meša Selimović (1910–1982), Nedžad Ibrišimović (1940–2011) i drugi. Godine 1977. pojavio se i prevod Kur'ana Besima Korkuta (1904–1975). Također, u to vrijeme počinju izlaziti i djela s islamskom tematikom koja su ispisana istančanim naučnim stilom, a koja su pisali i uređivali vrsni muslimanski intelektualci, među kojima je i Nerkez Smailagić (1927–1985). Veći broj ovih djela pripadao je važnim evropskim interpretativnim tradicijama koje su tematizirale islam na kulturalni, civilizacijski i svjetskopovijesni način.

Islamska zajednica je šezdesete i sedamdesete godine 20. stoljeća iskoristila kao epohu "zrelog jugoslovenskog socijalizma" i, posežući za dobrim odnosima s režimom i vlastima, osnovala Islamski teološki

fakultet 1977. godine. Sve u svemu, činilo se da je muslimanstvo Bošnjaka, gajeno i njegovano sve od ranih vremena Austro-Ugarske, sada u sedamdesetim godinama 20. stoljeća u socijalističkoj Jugoslaviji dobilo i svoje formalne oblike i itekako vidljive društvene izraze.

Bošnjačka dijaspora u Zapadnoj Evropi: transnacionalni nastavak vjerskog života

Dijaspora nije sporedna fusnota u povijesti Bošnjaka, nego jedan od ključnih prostora u kojima se, naročito od šezdesetih godina 20. stoljeća, provjerava i preoblikuje njihovo vjersko i kulturno samorazumijevanje. U ranijim fazama političke emigracije i intelektualnog rada u inostranstvu ova dijaspora je već pokazivala sposobnost da, izvan domovine, artikulira ideje o slobodi, identitetu i institucionalnoj autonomiji. A publikacije poput *Bosanskih pogleda* postale su važan medij javne rasprave i "čuvar pamćenja" jedne zajednice u pokretu (Imamović, 1996). Kasnije, masovna ekonomska migracija ("gastarbajterski" val) i ratna izbjeglištva devedesetih godina proširili su dijasporu u Njemačkoj, Austriji, Švicarskoj i drugim zemljama Zapadne Evrope, te je učinili trajnim društvenim i religijskim faktom, ne samo demografskim dodatkom, nego i transnacionalnim proširenjem društvenog prostora Bosne i Hercegovine (Duranović, 2020: 249–264).

U tim novim okruženjima vjerski život se najprije organizirao oko džemata kao minimalne, ali funkcionalne zajednice – mjesta namaza, mekteba, kulturnih susreta, humanitarnog rada i socijalne solidarnosti. Upravo se u džematu, često u skromnim prostorijama i pod režimima udruženja, vidjelo kako se "muslimanstvo" bosanskohercegovačkih migranata pretvara iz privatnog obilježja u oblik javno prepoznatljive, administrativno uređene i generacijski prenosive prakse. Empirijska istraživanja o ranoj fazi organiziranja Bošnjaka

⁹ U socijalističkoj Jugoslaviji uslijedili su popisi stanovništva. Na popisu 1948. pred muslimanima u Bosni i Hercegovini bile su sljedeće opcije: Srbin-musliman, Hrvat-musliman i neopredijeljen-musliman. Kako se vidi, musliman se "nacionalno" afirmira preko Hrvata, Srbina ili posredstvom fantoma zvanog "neopredijeljen"! Na popisu 1953. bila je i nova opcija: Jugosloven-neopredijeljen,

dok je popis 1961. ponudio i mogućnost "Musliman u etničkom smislu". Zahvaljujući 17. sjednici CK SKBiH od 26. januara 1968., donesena je odluka: "Muslimani su poseban narod". Na popisu stanovništva 1971. godine za opciju "Musliman u smislu narodnosti (nacije)" izjasnilo se 1.482.430 ljudi ili 39,57% od ukupnog stanovništva Bosne i Hercegovine.

muslimana u Njemačkoj pokazuju da je dinamika nastanka džemata (od 1970-ih, preko 1980-ih, do naglog rasta u 1990-im) tijesno povezana s promjenom migracijskog statusa: od "privremenog rada" prema trajnom naseljavanju i formiranju porodica (Duranović, 2014:67–77). Na toj osi, veza sa Sarajevom i Islamskom zajednicom u Bosni i Hercegovini nije se iscrpljivala u simboličnoj "vezanosti za domovinu", nego je uključivala normativnu i kadrovsku podršku, uvezivanje vjerskih službenika, program mektepske nastave, te oblikovanje institucionalne lojalnosti koja je ujedno morala biti kompatibilna s pravnim poretkom zemlje prijema. Tako se u dijaspori često kristalizira dvojna odgovornost: prema vlastitoj tradiciji i prema javnim očekivanjima društva domaćina. Vremenom džemat prestaje biti samo "servis" prve migrantske generacije, nego on postaje institucija socijalizacije druge i treće generacije, u kojoj se bosanski jezik, mektepsko znanje i kolektivna memorija prenose u uvjetima pluralnog školskog i medijskog okruženja. Time se mijenja i sadržaj vjerske pedagogije: uz osnovne obrede i učenje, sve više dolaze pitanja građanskog angažmana, međureligijskog susjedstva, te javne odgovornosti prema normama transparentnosti i profesionalizacije. U posljednjoj deceniji digitalne platforme i jeftiniji transport dodatno

pojačavaju "cirkulaciju" ljudi, ideja i autoriteta između dijaspore i matice.

Teorijski gledano, ovaj proces se može razumjeti kao stvaranje transnacionalnog društvenog polja u kojem se "načini pripadanja" i "načini bivanja" odvijaju simultano: dijaspora može biti uključena u evropske institucije, tržište rada i građanske rutine, a istovremeno održavati gustu mrežu religijskih, porodičnih i simboličkih veza s Bosnom i Hercegovinom (Levitt i Schiller, 2004:1002–1039). U tom smislu, bošnjaštvo u dijaspori prolazi put od iskustva "izgnanstva" prema stabilnijem dijasporskom islamu, u kojem se identitet više ne gradi samo kroz nostalgiju, nego kroz stvaranje trajnih institucija, javne reprezentacije i generacijske pedagogije (Schiffauer, 2004:347–368). Njegova važnost postaje osobito vidljiva u postratnom periodu: dijaspora je, kroz finansijske doznake, humanitarne akcije, lobiranje i kulturne projekte, postala jedan od aktera obnove i javne artikulacije Bosne i Hercegovine, ali i "laboratorij" u kojem se bosansko-hercegovački islam iznova prevodi na jezike evropske modernosti, prava i pluralizma, bez odricanja od svojih klasičnih duhovnih i etičkih temelja.

Zaključak

Sve od 1878. godine do najnovijih vremena, Bošnjaci su kreirali jednu sebi svojstvenu formu muslimanstva

kojom su čuvali islam kao vjeru, narodni subjektivitet, kulturu, civilizaciju, izraz svoje posebnosti u evropskom društvenom kontekstu. Bošnjačke elite uglavnom su nastojale da njihovo muslimanstvo bude u skladu s evropejstvom, onim evropejstvom koje je na zapadnom Balkanu doživljavano kao dobroćudno, napredno, inkluzivno. Od sedamdesetih godina 20. stoljeća, bošnjačka ulema i intelektualci preveli su na desetke djela s evropskih jezika iz područja filozofije, teologije, umjetnosti, književnosti. Tim intelektualnim pregnućima nastojali su se potvrditi i kao muslimani i kao Evropljani.

Sve ove epohe od 1878. do danas treba imati u vidu kada se suočimo sa strašnom činjenicom da je u periodu prvih godina nezavisne Bosne i Hercegovine (1992–1996) nad Bošnjacima izvršen genocid. Sudske presude o tome su mnogobrojne i dobro su poznate.

Da li na samom kraju ovog eseja treba izreći ove dvije konstatacije!? Muslimanstvo koje su Bošnjaci, gajili i profilirali u Evropi od 1878. godine, dovodeći sebe u sklad s evropejstvom koje su prihvatili nije ih zaštitilo od genocida. Ali, jednako tako, bez tog muslimanstva koje će i dalje biti profilirano u skladu s humanističkim evropejstvom, Bošnjaci, neće biti u stanju da se oporave od genocida koji je nad njima počinjen.

Literatura

- Aličić, S. Ahmed (1996). *Pokret za autonomiju Bosne od 1831. do 1832. godine*. Sarajevo: Orijentalni institut Sarajevo.
- Asad, Talal (2008). *Formacije sekularnog: hrišćanstvo, islam, modernost*. Beograd: Beogradski krug.
- Bećirović, Denis (2012). *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme avnojevske Jugoslavije (1945–1953)*. Zagreb: Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju i Islamska zajednica u Hrvatskoj.
- Bougarel, Xavier (2021). *Handžar divizija. Waffen-SS u Bosni 1943–1945*. Sarajevo: UMHIS.
- Bougarel, Xavier (2023). *Nadživjeti carstva, islam, nacionalni identitet i politička lojalnost u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: UMHIS.
- Donia, J. Robert (2020). *Islam pod Dvoglaviim orlom: Muslimani Bosne i Hercegovine 1878.–1914*. 2. izdanje. Sarajevo: University Press.
- Duranović, Amir (2020). "Identity Transformation of Migrants from Bosnia and Herzegovina in post-1960s Germany", *Radovi Filozofskog fakulteta (Historija, Historija umjetnosti, Arheologija)*, VII/2.
- Duranović, Amir (2014). "Das religiöse Leben der 'Gastarbeiter' aus Bosnien-Herzegowina in Deutschland in den 1970er und 1980er Jahren", *Südosteuropäische Hefte*, 3, 1.
- Durmišević, Enes (2002). *Uspostava i pravni položaj Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 1882–1899*. Sarajevo: Magistrat.

- Hadžić, Osman Nuri (1894). *Islam i kultura*. Zagreb: Dionička tiskara.
- Hoare, Marko Attila (2019). *Bosanski muslimani u Drugom svjetskom ratu*. Zenica: Vrijeme.
- Imamović, Mustafa (1996). *Bošnjaci u emigraciji, monografija „Bosanskih pogleda“ 1955–1967*. Sarajevo: Bošnjački institut Zürich – Odjel Sarajevo.
- Jahić, Adnan (2017). *Muslimansko žensko pitanje u Bosni i Hercegovini (1908–1950)*. Zagreb: Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju.
- Karčić, Fikret (2004). *Bošnjaci i izazov modernosti, kasni osmanlijski i habsburški period*. Sarajevo: El-Kalem.
- Karić, Enes (2002). “Islamic Thought in Bosnia-Herzegovina in the 20th Century: Debates on Revival and Reform”, *Islamic Studies*, 41.
- Karić, Enes (2004). *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću*. Sarajevo: El-Kalem.
- Karić, Enes (2023). “Religija i nacionalni/etnički identitet na Balkanu – teološke i kontekstualne pozicije u islamu”. U: *Balkanska kontekstualna teologija*. Priređivači: Zoran Grozdanov i Stipe Odak. Rijeka: Ex Libris.
- Karić, Enes (2025). “Čemerlićevi angažmani u Islamskoj zajednici (Povodom 120 godina od rođenja Hamdije Čemerlića)”, *Novi Muallim*, XXVI, 104.
- Levitt, Peggy i Glick Schiller, Nina (2004). “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society”, *International Migration Review*, 38, 3.
- Ljubušak, Mehmed beg Kapetanović (1893). *Budućnost Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo.
- Prelog, Milan (2023). *Povijest Bosne u doba osmanlijske vladavine*. Zagreb: Fortuna d.o.o.
- Quataert, Donald (2005). *The Ottoman Empire 1700–1922*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rizvić, Muhsin (2000). *Behar, književnohistorijska monografija*. Sarajevo: IP “Svjetlost”.
- Schiffauer, Werner (2004). “Vom Exil zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa”, *Soziale Welt*, 55.

الملخص

التراث والثقافة الإسلامية البوشناقية وأهميتها بالنسبة للمجتمعات المسلمة المعاصرة في أوروبا

أنس كاريتش
محمد يوغو

يُمثل البوشناق مثالا فريدا لشعب أوروبي، جسّد خلال القرنين الماضيين عقيدته الإسلامية وتقاليده وثقافته وحضارته، ورسم ملامحها، بما ينسجم مع التصورات الاجتماعية الأوروبية الحديثة ومحددات الدولة العلمانية. وقد استغرقت هذه العملية من التعايش بين الدين الإسلامي وتراثه وثقافته وحضارته، من جهة، والعلمانية الأوروبية، من جهة أخرى، وقتا طويلا، ولم يخل الأمر من الصعوبات. ويتحدث هذا المقال عن تكييف البشانقة لحياتهم الدينية والاجتماعية مع التصور الأوروبي للدولة والمجتمع العلمانيين، وتصور فصل الدين عن الدولة، وحرية الفكر والمعتقد. ويتحدث المقال أيضا عن جهود البشانقة الدؤوبة لتحقيق هوية إسلامية موحدة في دينهم وثقافتهم وحياتهم الاجتماعية، هوية إسلامية شاملة، بل وأوروبية.

الكلمات المفتاحية: البوشناق، الإسلام، التراث الإسلامي، الثقافة والحضارة، الدولة العلمانية، المجتمع العلماني، أوروبا، العلاقة بين المؤسسات الدينية والعلمانية.

Abstract

BOSNIAK ISLAMIC TRADITIONS AND CULTURE AND THEIR SIGNIFICANCE FOR CONTEMPORARY MUSLIM COMMUNITIES IN EUROPE

Enes Karić
Muhammed Jugo

Bosniaks constitute a unique example of a European nation that, over the course of nearly the last two centuries, has shaped the expression of its Islamic faith and its Muslim religious tradition, culture, and civilization in accordance with modern European social concepts and the principles of the secular state. This process of developing a model of coexistence between the Islamic faith and Muslim religious tradition, culture, and civilization, on the one hand, and European secularism, on the other, evolved gradually and was not without its challenges. This essay examines the adaptation of Bosniak religious and social life to the European concepts of the secular state and secular society, as well as to the concepts of the separation of religion and state, freedom of conscience, and the freedom to choose one's religion or non-religion. The essay also explores the Bosniaks' long-standing endeavour to cultivate a form of Muslim religious, cultural, and social life that is inclusive and, as it has often been described, European.

Keywords: Bosniaks, Islam, Islamic tradition, culture and civilization, secular state, secular society, Europe, relations between religious and secular institutions.

ODNOS PREMA MUSHAFU U ISLAMSKOJ TRADICIJI BOŠNJAKA

Ferid DAUTOVIĆ

Studentski centar Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

SAŽETAK: Kur'an je objavljen Božiji govor Muhamedu, a.s., a Mushaf je zapisani, zabilježeni Božiji govor u jednu zbirku. Prvi sakupljeni i zapisani, objavljeni govor Božiji, u jednu zbirku nazvan je *el-mushafu el-imam, arbetip svih potonjih, Pratekst Kur'ana*. Bošnjaci su kao i drugi muslimanski narodi prepisivali Kur'an i imali svoje prepisivače i skriptorije. Prepisivači Mushafa su bili vrlo cijenjeni kao i hafizi koji su znali Kur'an napamet. Bošnjaci posebno vode računa gdje se drži Mushaf, kako se uzima, gdje se ostavlja. Vjeruje se da s Mushafom dolazi bereket i da on čuva od belaja i iskušenja. Zato se prilikom useljenja u novu kuću, novi stan, prvo unese Mushaf i hljeb, kao što se i mladi pri dolasku u mladoženjinu kuću na ulaznim vratima predaje Mushaf. U islamskoj tradiciji Bošnjaka je, također, prisutno svjedočenje i zaklinjanje na Mushaf. Omalovažavati, ismijavati i psovati Mushaf spada u kufur besjedu koja izvodi iz vjere.

Ključne riječi: *Kur'an, Mushaf, islamska tradicija Bošnjaka, prepisivanje Kur'ana, Foča*

Uvod

Kur'an je Božiji govor objavljen Muhammedu, a.s., koji je vjerno prenio i ostavio u amanet vjernicima. Objavljena Božija riječ Muhammedu, a.s., je od početka zapisivana na različitim predmetima koji su u to vrijeme bili dostupni. S preseljenjem Muhammeda, a.s., na ahiret i ulaskom u islam naroda koji nisu razumjeli ili čak nisu ni znali arapski jezik, osjetila se potreba da se Kur'an sakupi u jednu zbirku koja će olakšati učenje, ali i biti sačuvana za generacije koje dolaze. Tako je h. Omer insistirao kod halife Ebu Bekra da pozove pisare Objave i da im da zadatak da sakupe i prepišu Objavu u jednu zbirku. Ebu Bekr je, nakon nekog vremena, shvatio važnost ideje h. Omera i pozvao pisare Objave da sakupe Kur'an u jednu

jedinstvenu knjigu. Ta sakupljena knjiga nazvana je Mushaf, po tome što je napisana na listovima – *subuf*. Od tada se za prepisani Kur'an upotrebljava termin Mushaf.

Razlika između Kur'ana i Mushafa

Da li postoji i kakva je stvarna razlika između Kur'ana i Mushafa? Da li je grijeh ne znati i miješati ove nazive? Kada se danas govori i piše o Kur'anu i Mushafu, čak i među islamskom ulemom, često se griješi tako što se miješaju njihovi nazivi. U svakodnevnom govoru, i kod muslimana, češće se čuje upotreba riječi Kur'an u odnosu na Mushaf, jer nisu jasne razlike, što nije grijeh, ali nije ispravno. Također, u mnogim televizijskim, informativnim izvještajima slušamo

informacije da je neko zapalio Kur'an u Švedskoj, ili pokušao u Francuskoj, a zapravo je dotični zapalio Mushaf, a ne Kur'an, jer se Kur'an, ako koristimo preciznu tefsirsku terminologiju, ne može zapaliti.

Studenti Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, kao i na drugim islamskim fakultetima, na predmetu Tefsir – tumačenje Kur'ana, jedan semestar imaju predmet Terminologija tefsira. Jedan od termina koji se mora dobro naučiti je i definiciju Kur'ana – *ta'rifu-l-Kur'an*, koja objašnjava i definira Kur'an.

Poznato je da su mnogi islamski znanstvenici, alimi, zaobilazili definirati Kur'an, bojeći se slabosti i nedostatnosti ljudskog jezika da ga na adekvatan način definira. Naprosto, iz bogobojznosti, nisu davali sebi za pravo i slobodu da

definiraju Božiji govor, a Kur'an je Božiji govor. Pa kako je onda moguće Božiji govor (*kelamullah*) kao Njegovo vječno svojstvo, neodvojivo od Njegova Bića, uokviriti i staviti u valjanu definiciju?

Ipak, neki mufesiri su imali hrabrosti i odvažnosti da daju svoju definiciju Kur'ana u granicama ljudskih, jezičkih mogućnosti, poimanja i shvatanja. Tako nam je poznata i sljedeća definicija: *Kur'an je mudžiza, objavljeni Božiji govor Muhammedu, a.s., posredstvom Džibrila, a.s. On (Kur'an) nije stvoren. Zapisan je u Mushafu. A njegovo učenje je ibadet*. Dakle, iz same definicije se razumije da je Kur'an objavljeni Božiji govor Muhammedu, a.s., a da je Mushaf, preneseni i zapisani Božiji govor (*el-mektubu fi el-mushafi*), objavljen Muhammedu, a.s., koji su zapisivali pisari Objave (*kuttabul-wahj*) od samog početka. Prvi Mushaf (*el-mushafu el-imam*) arhetip svih potonjih, Pratekst Kur'ana, sakupljen je u vrijeme Ebu Bekra, prvog halife, a u vrijeme h. Osmana prepisan u četiri primjerka i poslan u četiri glavna središta države: Meka, Basra, Kufa i Damask. U tom periodu nastajala je i radala se jedna nova umjetnost protkana ljubavlju prema Božijem govoru – Kur'anu, koji se objavljuje čovjekovom umu, uhu i oku. Odabrani umuju Kur'an, pokušavaju u njemu otkriti poruke i značenja, drugi ga slušaju i otkrivaju u njemu melodičnost, muzikalnost koja nadahnjuje, a treći svojim kalemom pišu i prepisuju Kur'an, gledaju u prelijepe harfove, ukrašene stranice Mushafa i time se nadahnjuju, smiruju, dive, zaljubljuju u svaki ispisani harf, svaku riječ, ajet, suru, cijeli Mushaf sa svim ukrasima, ornamentima kojim su ga ukrašavali i uljepšavali njegovi prepisivači.

Prepisivanje Kur'ana je ibadet, ukrašavanje, iluminacija stranica Mushafa je ibadet, gledanje u Mushaf je ibadet, jer sve te radnje približavaju i vezuju čovjeka za Boga, za Njegovu Riječ. Tu je čovjek sam, licem u lice sa ili pred Bogom.

Prisjetimo se iznimno značajne maksime "Bog je lijep i voli ljepotu" – koja pojašnjava status umjetnosti u islamu i prevođenje Kur'ana kao Verbum Dei na područje umjetnosti. Nasr tvrdi da je umjetnost u islamu ne samo potekla iz inspiracije Kur'anom već podjednako i iz inspiracije prirodom. Prema ovom autoru, i Kur'an i priroda obiluju simetrijom, povezanošću i harmonijom. Otuda su Kur'an i priroda inspiracija za islamsku umjetnost.

Prepisivanje Kur'ana u Bosni i Hercegovini

Pojavom islama u Bosni i Hercegovini Bošnjaci su se susreli s prvim Mushafima prepisanim vještom rukom poznatog ili nepoznatog prepisivača. Nakon nekog vremena i sami su počeli prepisivati Kur'an ili tražiti od drugih da im prepisu. Ljubav prema Kur'anu dovela je do toga da su kroz cijeli osmanski period u Bosni i Hercegovini mnogi prepisivači usavršavali tehniku prepisivanja kur'anskog teksta i uljepšavanja kur'anskih stranica različitim motivima. U Bosni i Hercegovini se razvilo prepisivanje Kur'ana kao pobožna praksa, ibadet (Dobrača, 1972:67–74).

Prepisivači Kur'ana su bili misionari, sljedbenici Poslanika, jer su oni svojim prepisima prenosili Božiji govor i podučavali njemu, ostavljali svoje prepise Mushafa kao trajnu sadaku, vakuf i zato je njihova uloga bila od posebne važnosti.

Prepisivanjem Kur'ana razvila se posebna disciplina *busni hat*, tako da su neki prepisivači bili pravi umjetnici, a njihovi predivni prepisi s različitim ornamentima, ukrasima i pozlatama, prava umjetnička djela. Takav Mushaf se ostavljao kao amanet, vrijedno porodično ruho i naslijeđe budućima naraštajima.

Tako se kod Bošnjaka vremenom razvijao poseban odnos, poštovanje i tradicija prema Mushafu. Gotovo svaki Bošnjak volio je da u svojoj kući ima Mushaf koji je bio jedna vrsta identifikacije, pripadnosti

islam i muslimanskoj zajednici. Svako ko je mogao priuštiti sebi Mushaf, ko je bio u materijalnoj mogućnosti, naručivao je prepise ili kupovao Mushaf.

Ipak, mali broj muslimanskih kuća je do Drugog svjetskog rata imao Mushaf. Tek kad su se Mushafi počeli štampati, a ne rukom prepisivati, počela je njihova masovnija distribucija. Mushaf je kod Bošnjaka imao posebno mjesto u srcu i kući. I kad ne zna učiti iz Mushafa Bošnjak hoće da ima Mushaf u svojoj kući, u svom stanu, u svom autu. On vjeruje da s tim dolazi bereket, da ga čuva od belaja i iskušenja i onda kada ga samo drži kod sebe. Voli se pohvaliti da ima Mushaf, da ga je naslijedio od oca, dede, da je završio hatmu.

Ne samo Mushaf, nego i jazija – arapsko pismo, za Bošnjake je imalo svoju svetost. Svaki papirić s arapskim harfom se čuvao i nije se smio baciti na ulicu, u korpu za smeće ili bilo koje mjesto gdje bi se mogao gaziti.

Poseban bošnjački kuriozitet i specifikum je to što je bošnjačka ulema, koja je bila po zatvorima tokom i iza Drugog svjetskog rata za vrijeme rigidne komunističke vlasti, pisala i prepisivala Kur'an po pamćenju na zatvorske zidove i u Mushafe. Od tih nekoliko prepisanih Mushafa poznato je da se sačuvala samo jedna trećina primjerka Mushafa koji je prepisao Omer-ef. Okanović. Taj primjerak Mushafa iz zatvora je iznio prof. dr. Omer Nakičević i čuvao ga u svojoj biblioteci sve do 2021. godine, kada ga je predao najbližoj rodbini, odnosno Zijad-ef. Okanoviću, koji ga sada čuva kao svoje porodično blago, vrijednost i zaostavštinu.

Mushaf su muslimanski vojnici, pa i Bošnjaci, nosili sa sobom na bojno polje. Taj običaj, ipak, nije nailazio na odobravanje, što se temeljilo na bojazni da može Mushaf pasti u nečiste ruke. Iz istog razloga se osobama koje nisu čiste, u obrednom smislu te riječi, zabranjuje doticanje Mushafa, ako nije posebno omotan (Smailagić, 1990:445).

Odnos prema Mushafu

Mushaf (Musaf)¹ ima poseban status kod svih muslimana, tako i kod Bošnjaka. Omalovažavati, ismijavati i psovati Mushaf spada u kufur besjedu, koja izvodi iz vjere. U islamskoj tradiciji, utemeljenoj na Kur'anu, obaveza je da se Mushaf uzima u ruke s abdestom (obrednim pranjem) i najvećim mogućim poštovanjem. Djeca su podučavana u patrijarhalnim muslimanskim kućama, mektebima i tekijama da je Mushaf toliko častna i sveta knjiga da je ne smiju u ruke uzeti bez abdesta. Mushaf se umotavao u *čevrmu* – svileni, zlatom vezeni komad određene dužine, specijalno namijenjen upravo za umotavanje Mushafa.²

Prisutna je bila i praksa kada se uzima Mushaf, a i kada se ostavlja poslije učenja, da se poljubi³ jer se time pokazuje poštovanje prema Mushafu: “Zato apsolutna većina islamskih učenjaka taj gest smatra preporučljivim” (Trebinjac, 1982:41).

Zatim se pažljivo stavi na rafu (uzdignuto mjesto) ili neko drugo primjereno mjesto odgovarajuće visine. U islamskoj tradiciji, kod Bošnjaka posebno, nikada se nisu okretale noge prema Mushafu, kibli, mihrabu i ulemi. Islamski učenjak Zerkeši⁴ smatra “da je strogo zabranjeno opružiti noge prema Mushafu”.

Sve tradicionalne muslimanske kuće u kojima se učio Kur'an, iz poštovanja i pijeteta prema njemu pravile su poseban dio kućnog namještaja kao što su rahle (stalak) i rafe

na kojima se čuvao Mushaf, nerijetko namirisani⁵ i spreman za učenje.

U imućnijim, tradicionalnim muslimanskim kućama bile su posebno ukrašene rafe, kao i ukrašene kutije na zidu u kojima je bilo mjesto samo za Mushaf. U kućama u kojima je bilo djece koja su učila Kur'an, kao i u mejtefu, obavezne su bile peštahte koje su olakšavale učenje i čuvanje Mushafa. Svako duže držanje Mushafa u rukama otežavalo je pravilno učenje i čuvanje Mushafa na njemu primjerenom mjestu.

U islamskoj tradiciji Bošnjaka Mushaf se nije smio nositi ispod pasa, nego uvijek u ruci, pod desnim pazuhom. Posebno nije smio biti ispod, niti uporedno s čovječijim koljenom, a nikada na podu, šiltetu ili sećiji gdje se sjedi. Također, ni djeca, ni bilo ko drugi, nisu smjeli sjediti na peštahti, na mjestu gdje se stavljao Mushaf, kod kuće ili u mektebu, niti okretati, opružiti noge prema Mushafu. U nekim mjestima u Bosni i Hercegovini je običaj da se ustane prema onome ko se pojavi noseći Mushaf.⁶

U islamskoj tradiciji Bošnjaka do danas je sačuvan običaj da se prilikom useljena u novu kuću, novi stan, prvo unese Mushaf i hljeb. Isto tako, mladi pri dolasku u mladoženjinu kuću na ulaznim vratima se daje Mushaf zamotan u bošču ili čevrmu koji mlada poljubi, a zatim stavi pod desnu ruku da s njim prekorači prag nove kuće. U ruhu (čeiz) koje je mlada dobivala, nakon udaje, redovno se nalazio i mladin Mushaf iz kojeg je učila u kući i mektebu. Danas prilikom

vjenčanja u medžlisima mladenci dobivaju štampani Mushaf s prevodom ili bez prevoda. Često roditelji tom prilikom, ili nakon nekog vremena, poklanjaju sinu i snahi porodični Mushaf, raritet, rukopis, koji se nasljeđuje i ima posebnu porodičnu vrijednost. Iz velikog poštovanja prema Božijoj riječi, u islamskoj tradiciji Bošnjaka nije bilo dozvoljeno spaliti istrošene dijelove Mushafa ili same Mushafe, nego se to obično zakopavalo u džamijskim haremima, na mjestu gdje se ne gazi i ne prolazi, jer “Božijim riječima ne doliči da se spaljuju ili po njima gazi”.⁷

U tradiciji Bošnjaka je, također, prisutno svjedočenje i zaklinjanje na Mushaf, odnosno Mushafom, onda kada se želi potvrditi istinit govor, istinita tvrdnja. Tako se kaže: *Tako mi Mushafa*, ili *Mushafa mi*, tako je to ili to nije tako. To je bila među Bošnjacima jedna od velikih zakletvi kojom se rijetko manipuliralo, izigravalo ili lažno svjedočilo. Onaj ko bi se zakleo na Mushaf u principu bi mu se vjerovalo i ne bi se dalje propitivala vjerodostojnost informacije.

Po Mushafu se nije smjelo pisati, šarati, niti zavrtati njegove listove. Ako bi slučajno Mushaf pao iz ruke, morao se pažljivo podići, poljubiti⁸ i vratiti na mjesto koje mu dolikuje. Mushaf se nije nikada ostavljao otvoren ako se ne uči.

Vjerovalo se da Mushaf u kući, radnom mjestu, dućanu, autu, ili nekom drugom prostoru u koji se unese, drži i čuva, donosi bereket, otklanja poteškoće, odbija šejtane i džine.

¹ Ponekad se može čuti u Bosni, među Bošnjacima, da neko upotrebljava riječ Musaf umjesto Mushaf. To nije problem i nije grijeh. I jedan i drugi termin se može upotrebljavati, mada je ispravnije koristiti termin Mushaf.

² Obično bi se hodžama i bulama darivala *čevrma* – specijalni komad svile zlatom vezene, u kojoj je bio umotan Mushaf djeteta koje je završilo hatmu. Vidi: Ahmetašević, 2011:65.

³ Gledao sam svoju majku h. Mevlu koja bi svaki put ljubila Mushaf kada bi ga uzimala ili ostavljala na rafu. A nikada niko od djece, kada ide u mejtef, nije

mogao iznijeti Mushaf neumotan u neki obični ili vezeni peškir (Opaska autora).

⁴ Ez-Zerkeši, Bedrudin, b. Muhamed b. Abdillan (745–794. h.g.), mufesir i fakih. Autor je kapitalnog djela iz kur'anskih znanosti *El-Burhan fi ulum ei-l-Kur'an*.

⁵ Preporučljivo je i namirisati Mushaf i staviti ga na stalak, ali je zabranjeno (haram) staviti ga pod glavu, jer je to gest ponižavanja. Vidi: Trebinjac, 1982:41.

⁶ Ustati na noge, kad se neko pojavi, noseći Mushaf, neki smatraju nedozvoljenom novotarijom (bid'atun sejjieh), uz obrazloženje da toga nije bilo u prvom stoljeću islama. Međutim, većina islamskih

učenjaka to ustajanje dozvoljava i smatra ga preporučljivim (mustehab), jer se time želi iskazati poštovanje, a ne ponižavanje. Vidi: Trebinjac, 1982:41.

⁷ U nekim djelima hanefija stoji da dotrajale listove Mushafa ne treba spaljivati, nego zakopati u zemlju. Drugi, pak, prigovaraju i ovome, jer, kažu oni, tada nastaje mogućnost da taj materijal bude gažen. Vidi: Trebinjac, 1982:42.

⁸ Poljubiti Mushaf znači pokazati poštovanje prema toj Božijoj knjizi. Zato apsolutna većina islamskih učenjaka taj gest smatra preporučljivim. Trebinjac, 1982:41.

Poznata je još jedna tradicija, možda jedinstvena za Bošnjake, da se prilikom ženskog ničaha, koji ima svoju tradiciju u Sarajevu i danas, Mushaf stavljao pred mladu, a ona bi onda svaki list Mushafa, u toku te ceremonije, prelistala, "prebrala", dok bi muallime učile sureta iz Kur'ana.

"Mlada se posjede ispred bule, pa su i mene uveli na isti način i to dvije jetrve – supruge od Šakirove starije braće. Glavna bula u mom slučaju to je bila rahmetli hadžibula Fatmahanum Mujezinović, poznatija po rođenom prezimenu Fočak, odnosno svom ocu, poznatom muallimu rahmetli Abdulah efendiji Fočaku, dala mi je u ruke Kur'an i uputila me da moram listati svaki list pojedinačno i na svaki list proučiti određeno sure. Posavjetovala me i da ne trebam žuriti da ne bih pogriješila, a i da će u međuvremenu ona i njene kolegice učiti sure koje su propisane za tu priliku, a na kraju će biti proučena i dova koja se uči tim povodom... Kada sam završila sa prelistavanjem ili kako se to zvalo prebiranjem Kur'ana, bula hadži Fatmahanuma uzela je i otvorila Kur'an na jednoj strani. Pogledala je i dobro uzdahnula." (Ahmetašević, 2013:187).

Na kraju jedno sjećanje Amine Ahmetašević u vezi s Mushafom u knjizi *Mektebi od obaveze do zabrane*.

"Dobro se sjećam strogih riječi hodže Fočaka kako Kur'an (Mushaf) treba čuvati da na njega ne padne prašina. Mi djeca smo to mislili kako to znači jednostavno pokrivanje Kur'ana platnenom krpom. Međutim, to je imalo dvostruko značenje. Muslimani ne smiju nikada prestatu učiti iz Kur'ana. A ukoliko svakodnevno makar i poneko aje prouče, naravno da korice neće biti pokrivene prašinom" (Ahmetašević, 2013:63).

U posljednje vrijeme, posebno za ramazan, ljudi na mukabele ne nose kompletan Mushaf, nego njegove dijelove, džuzove. Svaki dan drugi džuz. Druga mogućnost i nova tradicija Bošnjaka, u eri novih tehnologija, jeste da se ne nose Mushafi, ni džuzovi, nego se prati učenje Kur'ana putem (preko) mobilne telefonije. To su nove generacije koje s papirom i olovkom sve manje komuniciraju i kojima je jednostavnije i lakše s mobitelom od kojeg se ne odvajaju, pa ni u džamiji.

Zaključak

Kur'an je objavljen Božiji govor Muhammedu, a.s., a Mushaf je prepisani, zabilježeni Božiji govor u jednu zbirku. Bošnjaci su od dolaska islama u Bosnu i Hercegovinu učili, čuvali i sami prepisivali Kur'an. Prepisane Mushafe su ljubomorno čuvali u svojim kućama i držali ih na posebnom, odabranom mjestu radi pijeteta prema Božijem govoru, radi stalnog podsjetnika da se s Mushafom treba stalno družiti, ali i kao podsjetnik da se prema njemu treba određivati u svakodnevnom životu.

Bošnjaci su kao i drugi muslimanski narodi imali svoje prepisivače i skriptorije u kojima se prepisivao Kur'an i druga islamska literatura. Prepisivači Mushafa su bili vrlo cijenjeni kao i hafizi koji su znali Kur'an napamet. Prepisivanjem Kur'ana razvila se posebna umjetnost ukrašavanja svake sure, svakog ajeta i cijelog Mushafa.

Danas se svojeručno prepisani Mushafi, rukopisi najčešće čuvaju u bibliotekama, muzejima i privatnim kućama. Štampanih Mushafa ima dovoljno za svakog ko želi učiti i družiti se s Kur'anom, jer se može kupiti gotovo u svakoj knjižari, a najčešće se dobivaju na poklon u mektebu i prilikom vjenčanja pred imamom.

Literatura

Ahmetašević, Amina (2011). *Mektebi od obaveze do zabrane*. Sarajevo: Dobra knjiga.

Ahmetašević, Amina (2013). *Moje mahale i mahalanja*. Sarajevo: Dobra knjiga.

Dobrača, Kasim (1972). "Skriptorij u Foči u XVI stoljeću", *Analiz Gazi Husrev-begove biblioteke*, I, 67–74.

Smailagić, Nerkez (1990). *Leksikon islama*. Sarajevo: "Svjetlost".

Trebinjac, Ibrahim (1982). "Učenje i proučavanje Kur'ana", *Zbornik radova ITF-a u Sarajevu*, 1, 41.

المخلص

امكانة المصحف في التراث
الإسلامي البوسني

فريد داووفيتش

القرآن الكريم هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، والمصحف هو القرآن المكتوب والمدون في كتاب. وقد سمي أول

Abstract

ATTITUDES TOWARD THE MUŞHAF IN THE
ISLAMIC TRADITION OF THE BOSNIAKS

Ferid Dautović

The Qur'an is the revealed Word of God communicated to the Prophet Muhammad (peace be upon him), while the *Muşhaf* is the written and compiled record of that Divine Revelation. The first collected and written compilation of the revealed

مصحف مُجمع وُكُتِبَ وُثِرَ "بالمصحف الإمام"، وهو المرجع الأساسي المعتمد الذي نُسخَت منه باقي نسخ القرآن الكريم. والبوشناق، كغيرهم من الشعوب الإسلامية، اهتموا بنسخ القرآن الكريم، وكان لديهم نساخون ومراكز لنسخ المصحف. وكان نساخو المصحف يحفظون بمكانة مرموقة، وكذلك حفظة القرآن الكريم. ويخصص البوشناق مكاناً خاصاً يضعون فيه المصحف، ويتناولونه بعناية. وهناك اعتقاد بأن المصحف سبب لجلب البركة والوقاية من المصائب والمحن، بإذن الله تعالى، ولذلك، عند الانتقال إلى منزل جديد، أول ما يدخلونه هو المصحف والخبز، كما يُقدّم المصحف للعريس عند باب منزله. ومن التقاليد الإسلامية عند البوشناق، الشهادة على المصحف والحلف به، أما الاستخفاف بالمصحف والسخرية منه وسبه، فهو كفر يُخرج من الدين.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، المصحف، التراث الإسلامي البوشناق، نسخ القرآن، فوتشا.

Word of God was known as *al-Muṣḥaf al-Imām*, the archetype of all subsequent copies and the original textual exemplar of the Qur'an. Like other Muslim peoples, the Bosniaks copied the Qur'an and had their own scribes and scriptoria. Scribes who copied the *Muṣḥaf* were held in high esteem, as were the *ḥuffāz* (those who had memorized the Qur'an). The Bosniaks have traditionally shown particular care regarding where the *Muṣḥaf* is kept, how it is handled, and where it is placed. It is believed that the presence of the *Muṣḥaf* brings *barakah* (divine blessing) and offers protection from misfortune and trials. For this reason, when moving into a new house or apartment, the *Muṣḥaf* and a loaf of bread are traditionally brought inside first. Likewise, when a bride enters the groom's family home, she is presented with a *Muṣḥaf* at the entrance. The Islamic tradition of the Bosniaks also includes the practice of giving testimony and taking oaths upon the *Muṣḥaf*. Showing contempt for, mocking, or insulting the *Muṣḥaf* is regarded as an act of *kufir* (disbelief) that expels a person from the fold of Islam.

Keywords: Qur'an, *Muṣḥaf*, Islamic tradition of the Bosniaks, Qur'an manuscript copying, Foča.

NEKI PRINCIPI ODNOSA PREMA PRIRODI U ISLAMU

Vehid ARNAUT

Ured za zekat

vehid.arnaut@rijaset.ba

SAŽETAK: U tradiciji muslimana principi odnosa prema svijetu koji nas okružuje utemeljeni su na normativnim vrelima islama koji pružaju uravnotežen balans između zahtjeva ljudske duše i njegovih ovosvjetskih potreba. Iako je ovaj svijet ugodan za život čovjeka, on sadrži višu svrhu koja ukazuje na njegovog Tvorca, kao i na estetsku dimenziju kroz koju se sagledava ljepota stvorenog i mudrost Stvoritelja. Čovjeku pripada uloga namjesnika na Zemlji. U njegovoj je zadaći da obrađuje zemlju (*ihja el-mevt*), gradi, koristi, ali i uživa u ljepotama svijeta koji ga okružuje. U radu smo nastojali ukazati na spomenute aspekta prirode, vođeni potrebom da čovjeku približimo vrijednosti ovoga svijeta koje se sve manje prepoznaju, dok se priroda sve više pretvara u materijalnu korist koja zamagljuje integralni pogled lišen divljenja i duhovnog užitka.

Ključne riječi: *tevhid, stvaranje, jedinstvo, priroda, ljepota, oživljavanje zemlje, industrijska revolucija, odgovornost*

Uvod

Savremeni način života s obilježjima materijalističke ideologije prirodu uglavnom svodi na resurse za iskorištavanje i materijalno bogaćenje, bez odgovornosti i granica, što rezultira ugrožavanjem sredine u kojoj žive ljudi, kao i uništavanjem eko-sistema i biodiverziteta. U takvim okolnostima, od iznimne je važnosti čovjeka podsjećati na njegovu temeljnu ulogu namjesnika i njegovu odgovornost spram svijeta koji je podareni emanet, a ne *čovjekovo* vlasništvo. Islam čovjeku nudi pogled na prirodu koji ga usmjerava ka Gospodaru stvorenog i Njegovu jednoću, na neponovljive ljepote svijeta u kome živi i u kome može uživati, kao i na potrebu da svojim radom i djelovanjem koristi resurse s osjećajem odgovornosti, bez rasipništva i besmislenog uništavanja dobara koja su mu stavljena na raspolaganje.

Na narednim stranicama predstaviti ćemo islamski pogled na odnos čovjeka prema prirodi, utemeljen na izvorima islama, kao i na interpretativnoj tradiciji muslimana koja je ponudila jedan zaokružen i specifičan odnos prema okolini.

Tevhid

Tevhid, ili jednoća Boga, predstavlja temeljni stub islamskog vjerovanja i osnovu islamskog pogleda na svijet. Koncept tevhida podrazumijeva Božiju jedinstvenost, suverenitet i neovisnost. Tevhid ne oblikuje samo duhovni aspekt života muslimana, već ima duboke implikacije i na odnos čovjeka prema prirodi. U islamu, priroda se posmatra kao znak (*ajet*) Božije moći, mudrosti i milosti te kao emanet – povjerenje koje je dato čovjeku na čuvanje. Kur'an često spominje prirodne fenomene,

kretanje Sunca i Mjeseca, izmjenu dana i noći, rast biljaka, kišu, planine, mora i druge pojave, kao znakove koji ukazuju na postojanje njihovog Stvoritelja: *Zaista, u stvaranju nebesa i Zemlje, i u smjeni noći i dana, i u lađi koja plovi morem s onim što koristi ljudima, i u vodi koju Allah spušta s neba – kojom oživljava Zemlju poslije mrtvila njenog, i po kojoj rasijava na njoj svakojaka živa bića – i u promjeni vjetrova, i oblacima koji su pokorni između neba i Zemlje – doista su znakovi za ljude koji razmišljaju* (El-Bekare, 164).

Ovi ajeti ukazuju da priroda nije autonomna ili nasumična pojava, već odraz Božijeg reda. Vjerovanje u tevhid zahtijeva da se priroda posmatra kao tvorevina jednog Boga, koja opstoji po Njegovom zakonu. Takva percepcija izaziva poštovanje prema okolišu, jer sve u prirodi ima svrhu koju mu je dao Stvoritelj.

“Zloupotreba bilo kojeg Njegovog stvorenja, bilo to živo biće ili prirodni resurs je grijeh. Poslanik, a.s., smatrao je da su sva Allahova stvorenja jednaka pred Allahom i vjerovao je da životinje, ali i zemljište, šume i vode trebaju imati svoja prava” (De Chatel, 2003).

Poštivanje tevhida podrazumijeva očuvanje ove ravnoteže. Iskrivljavanje prirodnog poretka, bilo kroz zagađenje, pretjeranu potrošnju resursa ili uništavanje ekosistema, može se posmatrati kao čin narušavanja tevhida, jer odražava neposlušnost Božijem redu.

“Sva stvorenja su samo poslanice čovjeku koje ga podsjećaju i pozivaju na čvrsto vjerovanje u Stvoritelja nebesa i Zemlje i Njegovu svemoć” (Naššaba, 2010:2).

Ovakav odnos prema prirodi daje islamu prepoznatljiv karakter odnosa prema stvorenome u kome se čovjek ne ponaša kao neko ko posjeduje, nego neko ko upravlja poklonjenom blagodatima.

“Ovo ima veliki utjecaj pri donošenju odluka koje se odnose na okoliš, jer potvrđuje da sve, uključujući i čovječanstvo, pripada Allahu. Štaviše, ideja da je Allah istinski vlasnik i upravitelj Svojih resursa oslobađa ljudski um od lažnog osjećaja autonomije ili dominacije nad prirodnim resursima Zemlje.”¹

Među bitnim aspektima tevhida, afirmacije Božije jedinosti, jeste prepoznavanje da je Bog jedan i jedini Gospodar svakog stvorenog bića koje iz tog razloga treba biti tretirano s poštovanjem prema svom Stvoritelju.

“Svaki oblik života je proizvod posebne božanske kreacije i zaslužuje posebno poštovanje. Svaka

vrsta i sorta su jedinstvene i nezamjenjive. Štaviše, svako stvoreno biće, koliko god bilo minijaturno, čudo je, čudesan znak koji izvan sebe ukazuje na svog Tvorca, Njegovu mudrost i Njegovu milost; svako stvorenje je predznak ispunjen značenjem i poukama koje treba naučiti” (Liewellyn, 1998).

Kako priroda nije samo ono što vidimo, nego i ono o čemu nas je obavijestila Objava, a to je svijet sakriven ljudskoj percepciji (*alem el-gajb*), vjernik nosi duboko saznanje i osjećaj da iza svega stoji Stvoritelj koji o svemu stvorenom vodi brigu.

“A taj metafizički horizont u kojem se musliman, moralno, kulturno, refleksivno i estetski susreće s prirodom i živim bićima u njoj je bitno određen *tevhidom*. To znači da priroda u cjelini, i u njoj sva živa bića posebno, predstavljaju teofanije božanskih imena. Evo samo dva kur’anska mjesta gdje se na to ukazuje: *I nema niti jednog žića, a da On nije uzео sudbinu njegovu* (Hud, 12), *a Allahu pripada sve što je na nebesima i sve što je na Zemlji! Allah zaista svaku stvar obuhvata!* (En-Nisa’, 126).

Prema islamskom učenju cijela priroda je prožeta principom *tevhida*, jedinstva. To dalje znači da svako biće opstoji u Bogu, odnosno da Bog daje bitak svakom biću... Princip *tevhida* podrazumijeva da su čovjek i sve drugo u prirodi povezani, integrirani u božanskoj osnovi i da su sva bića različiti izrazi jednog života” (Hodžić, 2008:28–29).

Ipak, valja ukazati i na činjenicu o kojoj se mora voditi računa, a to je da “u Kur’anu nema poistovjećivanja Boga s Njegovim stvorenjima, pa ni s prirodom, ma koliko ona bila veličanstvena. Prirodni fenomeni su znakovi Božiji, Božanska poruka čovječanstvu” (Enes Karić, 2008:64).

Princip tevhida u islamu nije ograničen na teološko vjerovanje, već se ogleda u svakom aspektu čovjekovog odnosa prema svijetu, uključujući i prirodu. Islam uči da je priroda Božije stvaranje koje treba poštovati, čuvati i koristiti na način koji

odražava zahvalnost i svjesnost o Božijem prisustvu. Ekološka svijest u islamu proizlazi direktno iz vjerovanja u Božiju jednoću i autoritet, čineći tevhid središnjim vjerovanjem, ali i osnovom održivog i odgovornog življenja na Zemlji.

Ljepota

Islam je religija koja snažno povezuje duhovne i materijalne aspekte života, pozivajući vjernike na duboko poštovanje prema svijetu u kojem žive. U islamu, ljepota nije samo estetski doživljaj, nego duboko ukorijenjeni koncept koji se proteže od vjerskih nauka, kroz svakodnevne aktivnosti, pa sve do odnosa prema prirodi. Priroda, sa svim svojim oblicima i manifestacijama, prepoznaje se kao odraz Božije moći i mudrosti. Islam uči da je priroda, u svom najširem smislu, stvorena od Boga (Allaha) i da nosi neizmjernu ljepotu.

“Priroda daje pozitivne pouke za ljudska bića, pokazujući pravilan odnos između stvorenja i Stvoritelja. Cijelo stvaranje stvara skladan obrazac koji, gledajući očima vjere, potvrđuje ljepotu, samilost i moć božanske stvarnosti. Kao što je rečeno u hadisu: ‘Bog je lijep i voli ljepotu.’” (Said i Funk 2003:151).

Posebno se važnim čini da se u islamu priroda nadaje kao prostor duhovnih poticaja na razmišljanje, kontemplaciju i nadahnuće.

“...cijenjenje netaknute prirode nikada nije bilo veće nego danas, posebice u zemljama koje su svladale probleme siromaštva i gladi i kojima je preostalo relativno malo netaknute prirode. Netaknuta se priroda cijeni kao nešto beskrajno lijepo, kao rezervoar znanstvenih spoznaja do kojih tek treba doći, zbog rekreacijskih mogućnosti koje ona pruža te zato što mnogi ljudi jednostavno vole znati da je nešto prirodno još uvijek tu, relativno nedirnuto modernom civilizacijom... Mislim da u tome nisam usamljen; netaknuta priroda je mnogim ljudima izvor

¹ “Revitalizacija ekološke etike islama putem islamskog obrazovanja”, Najma Mohamed, South Africa, <https://www.cilecenter.org/resources/articles-essays/revitalising-ecological-ethics-islam-way-islamic-education>, pristupljeno, 14.01.2025.

naj snažnijih osjećaja estetskog cijenjenja, što se izdiže gotovo do duhovnog intenziteta” (Singer, 2003:206–207).

Divljenje prema prirodi u islamu nije samo estetski užitek, to je i duboko duhovno iskustvo koje poziva na pažljivost, zahvalnost i odgovornost. Priroda je prostor u kojem muslimani mogu osjetiti prisutnost Božiju, razmatrati Njegovu moć i savršenstvo te se obavezati na očuvanje ovih darova. Islamska tradicija uči da ljepota prirodnog svijeta nije nešto što treba uzimati zdravo za gotovo, nego nešto što zaslužuje poštovanje, čuvanje i divljenje. U tom kontekstu, priroda postaje estetski, moralni i duhovni okvir za svakog muslimana.

“U Vjerovjesnikovom hadisu čitamo: ‘Bog je lijep i voli ljepotu’. Ime al-Džemal, u značenju *Lijepi*, jedno je od Allahovih imena u islamu. Ljepota je dakle suštinski sveta, ali kad ona isijava u ovaj svijet ista ta svetost jeste poput mača s dvije oštrice. Ona nas zbija može uputiti ka Lijepom, ka svetosti, ali istodobno može nam poslužiti i kao nadomjestak za sveto i možemo ostati slijepi za njeno božansko ishodište. S metafizičkog i gnostičkog gledišta – a ja govorim o takvom viđenju – svaka ljepota je odraz božanske ljepote i može nas uputiti ka njenom ishodištu. Kad se u irfanu govori o metaforičkoj (*medžazi*) i zbiljskoj (*hakiki*) ljubavi (ili ljepoti) želi se ukazati upravo na ovu razliku između Ishodišta ljepote i njegovih ovosvjetskih manifestacija” (Nasr, 2007:154–156).

S obzirom na to da je krajnji cilj vjernika ulazak u *Džennet* i *uživanje u njegovim blagodatima*, *Kur'an opise užitaka u Džennetu upoređuje s prirodnim fenomenima na ovom svijetu, ukazujući na njihov sklad i ljepotu.*

“Kur'an nam govori da je Džennet koji je obećan vjernicima vrt s rijekama koje teku ispod njega. Ispunjen je voćem i cvijećem i stvarima za uzgoj, nudeći nektar bolji od najfinijeg zemaljskog vina, i ljepote i užitke izvan

zemaljske mašte. Iako nikada ne možemo stvoriti tako savršen raj na zemlji, muslimanski arhitekti, planeri korištenja zemljišta i umjetnici ponekad su koristili ovu sliku kao uzor u svojim naporima da očuvaju i slave prirodne ljepote stvaranja”.²

Ne treba smetnuti s uma da procesi koji se događaju u Prirodi značajno utječu i na čovjekov unutaranji život i njegovo raspoloženje.

“Naprimjer, dan i noć simboliziraju sretne trenutke, odnosno nesreće, koje se izmjenjuju u životu osobe i u životu nacije. Kiša, simbol Božije milosti, spominje se kao milost Božija, koja je bliska onima koji čine dobro. Vjetrovi koji nose dobre vijesti o kiši odgovaraju pionirima ili vodama vjerskog preporoda, a njihova poruka se upoređuje s teškim oblacima kiše. Srca bez vjere i umovi bez dobrog prosuđivanja i razumnog rasuđivanja nalikuju mrtvim zemljama kojima je potrebna kiša da bi bile plodne.”³

Oživljavanje neobrađive zemlje (*ihja' el-mevt*)

U islamu priroda se doživljava kao Božanski dar, prostor gdje se mogu prepoznati znakovi Allahove moći, ljepote i mudrosti. Jedan od ključnih aspekata ovog odnosa s prirodom jeste koncept *oživljavanja neobrađive zemlje (ihja' el-mevt)*, koji se ne smatra samo ekološkom već i vjerskom odgovornošću.

“Ihya (melioracija) je islamska institucija koja se bavi *mavatom* (mrtvom zemljom), koja uključuje svaku zemlju koja nije obrađena ili izgrađena, i koja nije proglašena haramom ili himom... Ihya se doslovno prevodi kao ‘donošenje novog života’ u zemlju. Shodno tome, korištenje neizgrađenog zemljišta kroz ihya zahtijeva uvođenje nove namjene” (Hamed, 2003:407).

Kao što Kur'an govori o životu i smrti, tako i zemlja, poput ljudi, može biti oživljena. Svaka praksa

koja doprinosi obnovi zemlje, bilo da se radi o sadnji drveća ili očuvanju ekosistema, postaje način da se ispunila vlastita odgovornost prema stvořenjima Božijim i prema Stvoritelju.

“Komentator Kur'ana al-Qurtubi donio je zaključak da je ozeleňjavanje zemlje i sadnja drveća kolektivna obaveza (*fard kifayah*) muslimanske zajednice. U slučaju potpunog zanemarivanja ove dužnosti, vlasti imaju pravo da prisile ljude na to” (Kamali, 2010:15).

Na tragu definiranja ove tematike kao pravnog problema napisane su brojne knjige.

“Monumentalan primjer takvog rada je *Hidaya*, pravnik iz dvanaestog stoljeća, al-Marghinani-ja, za kojeg se smatra da je najautoritativnije pojedinačno djelo hanefijske pravne škole, a slijedi ga većina muslimana. U ovom velikom priručniku, koji je već preveden na engleski jezik u osamnaestom stoljeću, nalaze se detaljni govori o pustari (*mawat*) i, s tim u vezi, sistematske rasprave o vodnim pravima i resursima i njihovom održavanju. *Hidaya* sadrži opsežnu “Knjigu o uzgoju pustošnog zemljišta” s odjeljcima o definiciji *mavata*, pravima na obrađivanje, tretmanu susjednih teritorija, statusu susjednih teritorija, vodotocima u *mavata*, pitanjima vezanim za akvadukte koji teku kroz *mawat* i tako dalje. Ovdje je velik odjeljak o vodama, uključujući pitanja kontrole i usmjeravanja, veliki dio o kopanju kanala, rijekama, njihovim vrstama i čišćenju te pravila u vezi sa odvodima i vodotocima” (Haq, 2003:137).

Ovo pitanje je posebno došlo u žižu pažnje usljed nedostatka poljoprivrednog zemljišta, isušivanja močvarnih zemljišta, ali i ukupno

² *Ekologija i islamske vrijednosti*, <https://www.islamweb.org/en/article/101557/ecology-and-islamic-values-i-pristupljeno-17.04.2025.godine>

³ “Islam's view of Nature”, <https://funci.org/islams-view-of-nature/?lang=en&lang-en>, pristupljeno 24.06.2025.

narušenog biodiverziteta na Zemlji zbog ljudskog nemara i uništavanja njenih plodnih dijelova. Jednu zanimljivu povijesnu podjelu aktivnosti u razvoju ljudske civilizacije donosi Mara Đukanović:

“Prema Tofleru (1983) u razvoju ljudske civilizacije mogu se izdvojiti tri epohe, koje on naziva ‘talasima’ koji su se valjali ovom planetom unoseći ogromne promene. To su:

1. Poljoprivredna revolucija... kada je čovek počeo intenzivno da koristi zemljište za proizvodnju hrane... Kao civilizacijsko načelo prisutan je ekološki ekvilibrijum, a odnos čoveka prema prirodi bio je više instinktivan.
2. Industrijska revolucija... U toku ovog perioda vladaju sledeća civilizacijska načela; rat sa prirodom, njeno iskorišćavanje i potpuno ovladavanje njome... prirodna, a i veštačka selekcija, napredak – materijalni rast... Ovaj period karakteriše bezobzirno korišćenje i ponašanje prema biosferi i njenim ekosistemima. Pokretački moto: materijalni rast i potrošački mentalitet.
3. Tehnološka revolucija. Ovaj talas se odnosi na civilizaciju s kraja 20. veka... U ovom periodu razvoj društva ide uzlaznom lestvicom, velikom brzinom, demografski rast je nezamislivo veliki, a degradacija sredine postaje veoma opasna, globalna je i preči uništenjem biosfere” (Đukanović, 1996:119–121).

Razne prirodne pojave mogu se negativno odraziti na funkcioniranje ekosistema, pa i biosfere u cjelini. Najčešći uzroci tome su razne elementarne nepogode: vulkanske erupcije, zemljotresi, poplave, oluje, požari, suše, neuobičajeno visoke ili niske temperature i sl. Dodamo li tome i nekontroliranu industrijsku proizvodnju, stakleničke gasove, otpad, uništavanje biljnih i životinjskih vrsta, nuklearne pokuse, ratove, onda slika postaje jasnija. Suočeni s

takvim pojavama, glasovi koji pozivaju na akciju u zaštiti, ali i uređenju zemlje su sve glasniji, od onih koji traže pravnu regulativu do onih koji pozivaju na etiku i moral.

Zaista je nepregledna lista zagađivača Zemlje i njenih resursa.

“Zagađivanje zemlje direktno se vrši narušavanjem njene prirodne cjelovitosti i povezanosti skidanjem njenih površinskih slojeva... oštećivanjem florističkog sastava... ratnim dejstvima... odlaganje štetnih materija kao nusprodukata industrije ili otpadaka urbane sredine... i njegovim prekrivanjem betonskim pistama, industrijskim cjelinama i dr.” (Kadrić, 2004:39).

Evo jednog ne tako ohrabrujućeg pogleda na dubinu problema u gubljenju plodnih površina, kao i uništavanju vrsta koje Zemlju čine plodnom, ali i ugodnijom za življenje.

“Urbani rast ljudske populacije i neusklađeni ekonomski i ukupan razvoj sa mogućnostima i ograničenjima ekosfere prouzrokuje promene na Zemlji koje mogu ozbiljno da ugroze ljudski opstanak. Svake godine na Zemlji nestaju mnoge šume, pašnjaci i močvare, a povećavaju se pustinje... Količine komunalnog, industrijskog i ljudskog otpada prevazilaze sposobnost životne sredine da ih apsorbuje i prirodnim procesima razloži i reciklira... Ako sadašnja stopa zamene poljoprivrednog za nepoljoprivredno korišćenje zemljišta bude nastavljena u razvijenim zemljama i ako se nastavi sadašnja stopa degradacije zemljišta u zemljama u razvoju, više od 1/3 oranica može biti izgubljeno ili uništeno u narednih 20 godina. Samo 11% ukupnih svetskih obradivih površina može se koristiti za poljoprivrednu proizvodnju bez posebnih ograničenja. Ostatak površina opterećen je različitim ograničenjima, kao što su: suša, loš mineralni sastav, nedostatak hranjivih sastojaka, toksičnost, vodoplovne i močvarne površine i sl. Sadašnja ukupna obradiva površina u svetu iznosi oko

14 milona km². Prema najoptimističijim procenama postojeća ukupna obradiva površina mogla bi se duplirati kultivisanjem do sada neiskorišćenih površina, kao što su pašnjaci, šume i močvare” (Milenović, 2000:156).

Već smo ranije istakli da islam na prirodu gleda kao na Božiju kreaciju prema kojoj čovjek ima prava i obaveze. Ona je višeslojna, višeznačna, ali i jedino mjesto ljudskog življenja. Evo kratkog pregleda kur’anskog tematiziranja odnosa čovjek–priroda.

“Priroda koja se očituje u rastinju i biljkama u Kur’anu je pokazana u živim slikama. Glagoli triliteri kao npr. *zara’a* – *nicati/rasti* i *harrasa* – *sijati*, kao i *nabata* – *rasti/biljke*, u Kur’anu se ponavljaju u značenjima koja ukazuju na biljne svjetove, na rastinje i žitarice. Saradnja čovjeka, zemlje/tla i biljnog svijeta spominje se u nekoliko navrata. Ljudski udio – radnja oranja – ponavlja se u Bizantinci, XXX:9; ...*zemlju su orali*... a spominje se i radnja sijanja: *Vidite li vi ono što sijete!* – Događaj, 63. K tome, glagol *zara’a* njedri i ideju Božije svemoći koja uzrokuje da niče rastinje, da niču žitarice i sve raznovrsno bilje općenito” (Karić, 2008:66).

Islamski pogled na oživljavanje mrtve zemlje je usko povezan sa širim pojmom odgovornosti prema stvorenjima. Čovjek nije vlasnik Zemlje, već njezin čuvar. Kur’an jasno podučava da je Zemlja data na povjerenje ljudima, a Allah je odgovoran za njezinu ravnotežu i plodnost.

“Osoba koja *oživi* mrtvu zemlju (*ihya’ al-mawat*) njenim krčenjem, melioracijom, kultiviranjem, sadnjom, izgradnjom, kopanjem bunara ili na drugi koristan način postaje njezin vlasnik pod uvjetom da ta zemlja nema vlasnika, da se ne nalazi u naseljenom mjestu i da ne predstavlja javno dobro (npr. šuma ili pašnjak gdje se napasa stoka i sl.). Ovaj način sticanja vlasništva predstavlja poticaj ljudima da

ulažu u održiv razvoj zemljišnih parcela kako bi ostvarili svoje i interese svoje porodice i potomaka” (Begović, 2007:12).

Radnje kojima vjernik *donosi novi život zemlji* daju mu za pravo da takvu zemlju uzima u svoj posjed. To može biti sadnjom, isušivanjem, krčenjem, iskopavanjem bunara ili na sličan način. Zauzimanje zemljišta bez njegovog obrađivanja nosi sa sobom pravo da se oduzme.

“Graditelj gubi pravo na zemljište koje nije oživio u razumnom roku. Nakon što je pravo vlasništva uspostavljeno, ono se može prenijeti prodajom, nasljeđivanjem, poklonom ili zakupom. Međutim, zemljišta u kojima bi razvoj bio štetan po javni interes ne mogu se steći putem *ihya-e*, jer ‘opća dobrobit ima prioritet nad individualnom dobrobiti’ i ‘izbjegavanje štete ima prednost u odnosu na sticanje koristi’. Takva zemljišta uključuju izvore vode i površinskih minerala te netaknute zone (*harim*) koje se odnose na izvore vode, naselja, puteve i trgove, kao i zaštićena područja (*hima*)... Svaki pojedinac ima pravo da koristi ove zajedničke resurse u mjeri u kojoj mu to treba, sve dok ne krši prava drugih članova” (Liewellyn, 1998:199–200).

Oživljavanje mrtve zemlje u islamu je mnogo više od ekološkog činjenja;

ono nosi duboku duhovnu poruku. Kroz ovaj čin, vjernici ne samo da ispunjavaju svoju odgovornost prema okolišu, već ispunjavaju i svoju obavezu prema Stvoritelju.

Čovjek je stvoren od zemlje, na njoj obitava i njenim se plodovima koristi, ali se na kraju u nju i vraća te stoga s njom ima neprekinut odnos od rođenja do smrti. Ono što je posebno zanimljivo jeste da se pored svih ovosvjetskih koristi, *oživljavanje zemlje* smatra ibadetom – Bogu ugodnim djelom.

“Svi postupci pa čak i oni pohvalni muslimanu omogućavaju da ih se tretira kao ibadet i način približavanja Allahu, dž.š. Uslov za to je ispravan nijjet. To znači namjeru da se djelom stekne blizina Allaha, dž.š., i Njegova nagrada na ahiretu. To je ono što njegovo dunjalučko djelo kao na primjer sijanje, sadnja ili kultivisanje zemlje i ustrajnost na tome na pravilan način, čini djelom ibadeta Allahu, dž.š.” (Al-Qaradawi, 2001:28).

Primjer iz života jednog od ashaba Allahovog Poslanika, a.s., možda najbliže oslikava odnos ashaba prema ovoj temi.

Prenosi se da je neki čovjek prošao pored Ebu ed-Derdaa dok je on sadio voćku, pa mu reče: “Sadiš mladicu, a ti si star, teško da ćeš dočekati plodove te voćke?” On

mu odgovori: “Meni je dovoljna nagrada za nju, a plodove neka koristi neko drugi” (Yusuf, 2010:6).

Zaključak

Musliman svoj odnos prema svijetu koji ga okružuje gradi na nekoliko važnih principa koji emaniraju iz osnovnih vrela islama. Na osnovu *tevhida* svijet promatra kao Božiju kreaciju kroz koju se ogleda Božanska savršenost i jedinstvo svega stvorenog. Sva stvorenja su *ajeti*/znakovi koji upućuju na Stvoritelja i svako Ga na svoj način slavi. Narušavanjem principa *tevhida*/Božije jednoće i iskazivanjem oholosti, umjesto poniznosti, čovjek izlazi iz sfere milosti u prostor nepokornosti i Božije srdžbe, čime istovremeno postavlja temelje za svoju propast.

Uz čvrstu spoznaju o Božijoj uzvišenosti, svemoći i sveobuhvatnosti, musliman nosi duboku svijest o ljepoti i skladu u svemu što ga okružuje. Ta ljepota ga nadahnjuje, potiče na razmišljanje i upućuje na Ljepotu Tvorca koji prima samo ono što je lijepo.

Kroz oživljavanje zapuštene i mrtve zemlje musliman aktivno učestvuje u kreiranju ugodnijeg i korisnijeg okoliša.

Sve tri navedena principa potiču muslimana na aktivan i produktivan, ali i krajnje odgovoran i savjestan odnos prema Prirodi i stvorenjima koja u njoj obitavaju.

Literatura

- Begović, Nedim (2007). “Ka islamskom ekološkom pravu”. U: *Zbornik radova*, Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.
- al-Buhari (2016), *Sahih el-Buhari*, El-Kelimeh, Novi Pazar.
- De Chatel, Francesca (2003). “Muhammed, a.s., preteča ekološke svijesti”, *Preporod*, 9, 17.
- Dukanović, Mara (1996), *Životna sredina i održivi razvoj*. Beograd: Elit.
- Hamed, Safi-el-Din A. (2003). *Islam and Ecology, Capacity Building for Sustainable Development: The Dilemma of Islamization of Environmental Institutions*. Cambridge: Center for the Study of World Religions Harvard Divinity School.
- Haq, S. Nomanul (2003). *Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction*, Cambridge: Center for the Study of World Religions Harvard Divinity School.
- Hodžić, Dževad (2008). “Živa bića u islamskoj religijskoj i bioetičkoj perspektivi”, *Novi muallim*, IX, 36.
- Kadrić, Šefko (2004). *Ekologija neodrživi razvoj*. Zenica.
- Kamali, Mohammad Hashim (2010). “Environmental Care in Islam: A Qur’anic Perspective”, *The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought*.
- Karić, Enes (2008). “Ekološke poruke Kur’ana”, *Novi muallim*, IX, 35.
- Liewellyn, Othman Abd al-Rahman (1998). “The Basic for a Discipline of Islamic Environmental Law”. Referat podnesen na Konferenciji o islamu i ekologiji koju je organizirao Centar za izučavanje svjetskih religija pri harvardskom univerzitetu od 7. maja do 10. maja 1998. godine.

- Milenović, S. Božidar (2000). *Ekološka ekonomija teorija i primena*. Niš: Fakultet zaštite na radu.
- Nasr, Sayyed Hossein (2007). *Upotrazi za svetim – razgovori*. Sarajevo: Dobra knjiga.
- Naššaba, Hišam (2010). "al-Bi'a fi daw' al-Qur'an al-karim wa al-Hadit as-šarif wa at-turath al-'arabi", *Al-Mu'tamar al-'am al-kamis 'ašar li akadimiyya Ali al-bayti al-Malikiyya Al-Bi'a fi al-islam*.
- Said, Abdul Aziz, Funk, Nathan C. (2003). *Islam and Ecology, Peace in Islam: An Ecology of the spirit*. Cambridge: Center for the Study of World Religions Harvard Divinity School.
- Singer, Peter (2003). *Praktična etika*. Zagreb: Kruzak.
- al-Qaradawi, Yusuf (2001). *Ri'aja al-bi'ah fi šari'a al-islam*. Dar al-šuruq al-Qahira, Kairo.
- al-Qaradawi, Yusuf (2010). "Ar-Raka'iz al-islamiyya li ri'aya al-bi'a", *Al-Mu'tamar al-'am al-kamis 'ašar li akadimiyya Ali al-bayti al-Malikiyya Al-Bi'a fi al-islam*.
- Yusuf, Muhammad as-Sadiq Muhammad (2010). "Himaya al-bi'a fi al-islam", *Al-Mu'tamar al-'am al-kamis 'ašar li akadimiyya Ali al-bayti al-Malikiyya Al-Bi'a fi al-islam*.

الملخص

من قواعد الإسلام
للتعامل مع الطبيعة

وحيد أرنأوط

إن قواعد التعامل مع البيئة المحيطة بنا في التراث الإسلامي، تقوم على مصادر التشريع الإسلامية، التي تقدم توازناً دقيقاً بين متطلبات النفس البشرية واحتياجاتها الدنيوية. فبالرغم من كون هذا العالم مُريحاً للحياة البشرية، إلا أنه يحمل في طياته غاية أسمى تشير إلى خالقه، فضلاً عن البُعد الجمالي الذي يساعد على إدراك جمال المخلوقات وحكمة الخالق. إن الإنسان مكلف بالخلافة في الأرض، ومهمته هي إحياء مواتها، وعمارتها، والاستفادة منها، والتمتع بجمال الطبيعة المحيطة به. وقد أردنا في هذا البحث تسليط الضوء على جوانب الطبيعة المذكورة، انطلاقاً من الحاجة إلى تقريب قيم هذا الكون إلى الإنسان، وهي القيم التي تغيب عنا شيئاً فشيئاً، بينما يتم تحويل الطبيعة باطراد إلى منفعة مادية تحجب الرؤية الشاملة الحالية من أي إعجاب أو لذة روحية.

الكلمات المفتاحية: التوحيد، الخلق، الوحدة، الطبيعة، الجمال، إحياء الأرض، الثورة الصناعية، المسؤولية.

Abstract

SOME PRINCIPLES OF HUMAN ATTITUDE TOWARD NATURE IN ISLAM

Vehid Arnaut

In the Muslim tradition, the principles governing human interaction with the surrounding world are grounded in the normative sources of Islam, which provide a balanced equilibrium between the demands of the human soul and worldly needs. Although this world is conducive to human life, it carries a higher purpose that points to its Creator, as well as an aesthetic dimension through which the beauty of creation and the wisdom of the Creator are perceived. The human being is entrusted with the role of vicegerent (*khalifa*) on Earth. It is his duty to cultivate the land (*ihya' al-marwat*), build, utilize resources, and also to enjoy the beauty of the world that surrounds him. This paper seeks to highlight these aspects of nature, guided by the need to bring closer to humanity the values of this world that are increasingly unrecognized, as nature is more and more reduced to material utility, thereby obscuring an integrated vision devoid of wonder and spiritual enjoyment.

Keywords: tawhid, creation, unity, nature, beauty, revitalization of the earth (*ihya' al-marwt*), industrial revolution, responsibility.

Upute za autore

Novi Muallim je stručni časopis koji je otvoren autorima koji se bave temama i pitanjima obrazovanja i odgoja u širem i užem smislu. Specifični interes *Muallima* predstavljaju teme, pitanja i problemi islamskog vjerskog obrazovanja i odgoja u predškolskim ustanovama, osnovnim i srednjim školama, vojsci i drugim ustanovama i institucijama. Središnje, područje *Muallimovih* istraživanja i zanimanja predstavlja islamsko obrazovanje i odgoj u okviru vjerske pouke, srednjih vjerskih škola (medresa), islamskih pedagoških fakulteta i Fakulteta islamskih nauka. *Muallim* se bavi i drugim tradicionalnim i savremenim faktorima relevantnim za odgoj i obrazovanje. U svim ovim i drugim područjima *Novi Muallim* prati teorijska i praktična dostignuća i iskustva u svijetu, u našim obrazovnim zavodima i ustanovama i posebno u islamskom svijetu te kod nas, u Islamskoj zajednici, odnosno u radu imama, muallima i nastavnika.

Novi Muallim objavljuje znanstvene i stručne radove koji neposredno ili posredno obrađuju pitanja univerzitetskih teorijskih i primijenjenih disciplina u Bosni i Hercegovini i svijetu.

Novi Muallim prihvata članke koji su izvorne primarne publikacije, znači da prije nisu objavljeni u časopisima. Prethodno objavljivanje na skupovima mora biti naznačeno, a pridonose znanstvenoj zajednici i potvrđeni su od recenzenata.

Objavljivanje

U *Novom Muallimu* se objavljuju radovi koji nisu ranije objavljeni u drugim publikacijama, osim uz posebno odobrenje Redakcije.

Odluku o objavljivanju teksta donosi Redakcija uzimajući u obzir mišljenje recenzenata.

Redakcija nije dužna obrazlagati svoju odluku bilo da se radi o prihvatanju ili odbijanju teksta za objavljivanje. Tekstovi koji ne budu priređeni prema Uputama za autore, bit će vraćeni autorima. Rukopise možete slati na adrese elektronske pošte: muallim@bih.net.ba i nmuallim@rijaset.ba.

Recenzije

U *Novom Muallimu* se objavljuju radovi koji podliježu recenziji. Redakcija časopisa će za svaki rad imenovati dva recenzenata. Oni će pregledati nepotpisan rad i svoje mišljenje dostaviti Redakciji. Mišljenje recenzenata je u principu stav Redakcije. Recenzije ne predstavljaju samo općenitu ocjenu vrijednosti rada, već procjenu tematske podobnosti rada za *Muallim*. Recenzije su internog karaktera. Recenzije radova bit će date na uvid autoru (bez imena recenzenata) kako bi se izbjegli nesporazumi usljed mogućeg različitog razumijevanja obrađivane materije. U slučaju neslaganja konačnu odluku donosi uredništvo.

Karakter radova

Časopis objavljuje:

- a) izvorne naučne članke koji sadrže do sada neobjavljene rezultate istraživanja koja korespondiraju sa osnovnom misijom časopisa;
- b) izlaganje sa naučnog i stručnog skupa, uz uvjet da prethodno nije objavljeno u zborniku radova skupa;

- c) stručne članke koji nude korisne prijedloge za određene struke i pri tome ne moraju obavezno sadržavati izvorna istraživanja autora;
- d) osvrte na zanimljive i korisne publikacije koje su u skladu sa osnovnom misijom časopisa;
- e) prikaze zanimljivih i za struku korisnih studija, zbornika i drugih stručnih publikacija;
- f) korisne priloge iz struke i za struku, a ne moraju predstavljati izvorna istraživanja;
- g) prijevode članaka koji odgovaraju osnovnoj misiji časopisa.

Radovi se kategoriziraju u sljedeće osnovne kategorije:

- izvorni naučni članci;
- izlaganja sa naučnih i stručnih skupova;
- stručni članci;
- osvrsti;
- prikazi;
- prilozi;
- prijevodi

Autor

Na početku rada autor treba da napiše: naučnu titulu, ime i prezime te akademsko zvanje.

Npr: Prof. dr. Mujo Slatina, redovni profesor

Sažetak

Iza naslova rada napiše se sažetak obima od 150 do 200 riječi. Isti tekst će se ponuditi u prijevodu na arapskom i engleskom jeziku na kraju rada. (Prijevode osigurava Redakcija)

Ključne riječi

Nakon sažetka treba navesti ključne riječi u radu.

Obim rada

Rad treba da bude obima između 10.000 i 40.000 znakova računajući i fusnote i literaturu, napomene, uključujući razmak.

Oprema rada

Prilozi trebaju biti pripremljeni u standardnom formatu A4 (jednostruki prored, Times New Roman, veličina slova 12). Valja izbjegavati neuobičajene tipove slova. Bilješke smjestiti na dnu stranice, a ne na kraju teksta.

Rukopis organizirati i numerirati na sljedeći način:

0. stranica: naslov i podnaslov, ime(na) autora, ustanova, adresa (uključujući i email)
1. stranica: naslov i podnaslov, sažetak na jeziku teksta
2. stranica i dalje: glavni dio teksta

Popis literature treba početi na novoj stranici.

Na kraju dodati sve posebne dijelove (crteže, tablice, slike) koje se nije moglo integrirati u tekst. Fotografije koje se prilažu uz tekst, moraju biti uključene unutar rada s potpisom, a elektronskom poštom dostavljeni kao prilozi u formatu .bmp., .jpeg, .tiff, ili psd.

Sve odjeljke i pododjeljke numerirati arapskim brojkama ((1. / 1.1. / 1.1.1.)), izbjegavajući pri tome više od tri nivoa. Za različite nivoe upotrebljavati različite tipove slova:

1. Masnim slovima (Times New Roman)

1.1. Broj masnim slovima, a naslov masnim kosim slovima (Times New Roman)

1.1.1. Broj običnim slovima, a naslov kurzivom (Times New Roman)

Navodi u tekstu se sastoje od prezimena autora i godine objavljivanja rada, te ako je relevantno, broj stranice nakon dvotočke (sve u zagradama), npr. (Karić, 1987) ili

(Džananović, 1993: 10). Ako je autorovo ime u tekstu navoditi na sljedeći način: Nakičević (1973:340) tvrdi...

Kraće navode treba početi i završiti navodnim znakovima (""), a sve dulje navode (više od 40 riječi) treba oblikovati kao poseban odlomak, odvojen praznim retkom od ostatka teksta, uvučeno i manjom veličinom slova (10), bez navodnih znakova. Ispuštene dijelove označiti s po praznim slovima i trimama točkama prije i poslije prekida.

Riječi ili izrazi iz jezika različitog od jezika priloga treba pisati kosim slovima i popratiti prijevodom (označenim jednostrukim navodnim znakovima, npr. *What* "što"). Primjere iz jezika za koje se ne koriste latinska slova, transliterirati, osim ako postoji uvjerljiv razlog za zadržavanje originalne grafije.

Primjere treba brojčano označiti koristeći arapske brojeke u zagradama te odvojiti od glavnog teksta praznim recima. Grupirati primjere korištenjem malih slova, a u tekstu pozivati se na primjere kao (2), (2a), (2a,b), (2 a-b), ili (2) b.

Primjeri koji nisu uzeti iz jezika na kojem je prilog napisan treba popratiti odgovarajućim glosama (koje prema potrebi daju ekvivalente na jeziku priloga riječ po riječ, ili morfem po morfem), te prijevodom unutar jednostrukih navoda. Početak riječi ili morfema u glosi podesiti prema početku riječi odnosno morfema u primjeru.

Na kraju rukopisa, na posebnoj stranici s naslovom **Literatura**, treba dati potpunu bibliografiju korištene literature.

Bibliografske jedinice trebaju biti poredane abecedom prema prezimenima autora. Radove istog autora složiti hronološkim redom, od ranijih prema novijima, a radove jednog autora objavljene u istoj godini obilježiti malim slovima (npr. 1998a, 1998b).

Ako se navodi više od jednog članka iz iste knjige, treba navesti tu knjigu kao posebnu jedinicu pod imenom urednika, pa u jedinicama za pojedine članke uputiti na cijelu knjigu. Imena autora valja dati u cijelosti, a ne zamjenjivati ih inicijalima, osim ako sam autor obično koristi samo inicijale.

Svaka jedinica treba sadržavati sljedeće elemente, poredane na ovaj način i koristeći sljedeću interpunkciju:

- prezime (prvog autora/ice), ime ili inicijal (odvojene zarezom), ime i prezime drugih autora/ica (odvojene zarezom od drugih imena i prezimena);
- godina objavljivanja u zagradi iza koje slijedi zarez;
- potpun naslov i podnaslov rada, između kojih se stavlja tačka;
- uz članke u časopisima navesti ime časopisa, godište i broj, te nakon zareza brojeve stranica početka i kraja članka;
- uz članke u knjigama: prezime i ime urednika/ice, nakon zareza skraćena ur., naslov knjige, nakon zareza broj stranica početka i kraja članka;
- uz knjige i monografije: izdanje (po potrebi), niz te broj u nizu (po potrebi), mjesto izdavanja, izdavač
- naslove knjiga i časopisa treba pisati kurzivom;
- naslove članaka iz časopisa ili zbornika treba pisati pod navodnim znakovima.

Knjige

Prezime, Ime (2000). *Naslov knjige prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je knjiga objavljena*. Mjesto: Izdavač.

Džananović, Ibrahim (2004) *Primjene šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.

Šamić, M. (1977). *Kako nastaje naučno djelo*. 4. izd. Sarajevo: Svjetlost.

Spahić, M. i Hamzić, M. (2007). *Društveno-etički pojmovnik*. Sarajevo: Bookline.

Fejzić-Čengić, F., Šuško, Dž., Šeta, Đ., Tahirović, S., Mušinić, E., Dedović, S., Ibrahimović, A. (2010). *Prilozi za istraživanje sociokulturnog položaja žene u BiH: izabrana bibliografija (1900-2010)*. Sarajevo: CEI Nahla.

Schimmel, A. (2004). *Geografija pjesnika*. Preveo sa engleskog jezika Enes Karić. Sarajevo: Bemust.

Prilozi/poglavlja u knjigama/zbornicima

Prezime, Ime (1999). Naslov priloga prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je prilog napisan. Ime, Prezime (ur.): *Naslov knjige prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je knjiga objavljena*. (3. izd.). Mjesto: Izdavač, broj strane.

Džananović, I. (1999). Metodologija. U: F. Karčić, ur. *Primjene šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914.-1946.*, (3. izd.). Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 3-56.

Članci u časopisima (nazivi časopisa navode se u cijelosti.)

Prezime, Ime (1999). "Naslov članka prema pravopisnim pravilima jezika na kojemu je prilog napisan". *Naziv časopisa*, godište, broj: broj strane.

Omer Nakičević (2005), "Uloga hadisa u izgradnji islamske ličnosti", *Novi Muallim*, XIII, 53, 23-26.

Neobjavljena (arhivska) građa: pri prvom navođenju pun naziv arhiva, mjesto arhiva, redni broj i naziv fonda, signatura predmeta.

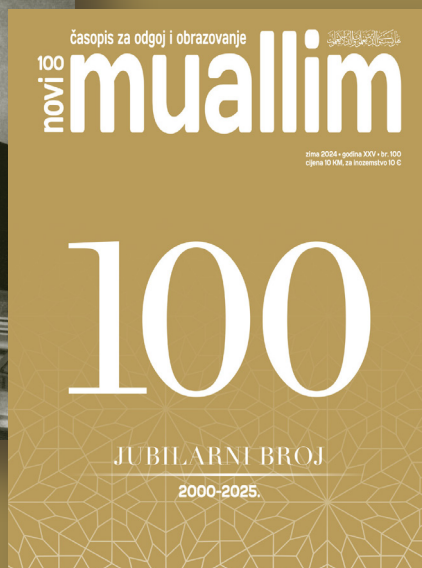
Arhiv BiH, Sarajevo, F. 23, Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu, Prezidijalni spisi, br. 317.

Osman Lavić

Osman Lavić

BIBLIOGRAFIJA NOVOG MUALLIMA

(1-100)



NOVO IZDANJE
UDRUŽENJA ILMIJJE



Knjiga dostupna na
web stranici Udruženja
ilmijje ili putem QR koda.

 www.ilmijja.ba

ISSN 1512-6560 - NOVI MUALLIM
E-ISSN 2568-3208



9 1771512 656009

