



TRADICIONALNA BOSNA
ISLAMSKA TEOLOŠKA, FILOZOFSKA I LOGIČKA STUDIJE

TRADICIONALNA BOSNA
ISLAMSKE TEOLOŠKE, FILOZOFSKE I LOGIČKE STUDIJE

ENES KARIĆ

IZDAVAČI:

Centar za napredne studije, Sarajevo
Tel.: 033 716 040; Fax: 033 716 041
Email: cns@bih.net.ba; www.cns.ba
Kalam Research and Media, Dubai

Copyright© 2016 Enes Karić

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

002:28(497.6)
28-9(497.6)

KARIĆ, Enes

Tradicionalna Bosna : islamske filozofske, logičke i teološke studije / Enes Karić. - Sarajevo :
Centar za napredne studije ; Dubai : Kalam Research amd Media, 2016. - 224 str. : faks. ; 24 cm

Bibliografija: str.189-196 i uz tekst. - Registar

ISBN 978-9958-022-23-4 (Centar za napredne studije)

COBISS.BH-ID 22888966

ENES KARIĆ



TRADICIONALNA BOSNA

ISLAMSKA TEOLOŠKE, FILOZOFŠKE I LOGIČKE STUDIJE



Sarajevo, 2016.

Ova knjiga nastala je u okviru projekta **Islamic Analytic Theology Initiative** i podržana je od strane Kalam Research & Media i The John Templeton Foundation.



*Prvak svoga vremena
Po svoj prilici evlija.*

فريد عصر ايدي
مظن اولياء الله ايدي

*Istinski pokoran Uzvišenom Bogu
Bijaše Hasan Kafija.*

حقا مطيع حضرت باري
كافي اقتصاري

*Neka se zauzme za nemoćne
I za Ahmedov ummet cijeli.*

شفيح عاجزان اولسون
عموم امت أحمد

*A posebno za dovađžiju Halilija
I čitaoca pohvale koju s drugim dijeli.*

خصوصا خالص داعي
خليلي مدحني (!) قاري

(Ovi stihovi u pohvalu Hasanu Kafiji Pruščaku nalaze se u rukopisu u Gazi Husrev-begovoj biblioteci R – 2716, fol. 1b. Ispisao ih je, a možda i ispjevao prepisivač Kafijinog djela *Nūru l-yaqīn fi uşūli d-dīn*, Ibrāhīm b. ‘Alī Uskopyāwī 1153./1740. godine).





OBJAŠNENJE NA POČETKU

Prvo, pod riječju “tradicionalni” u ovoj knjizi mislim na nešto što ima svoju utemeljenost ili ukorijenjenost u Kur’ānu, Hadisu, Sunnetu, ili pak u potonjoj tradiciji muslimanskih generacija. Na primjer, za mene su kalamске, ‘irfanske, sufijske, ezoteričke, egzoteričke itd. škole primjeri raznolikih tradicionalnih tumačenja unutar islamskog obrazovanja.

Drugo, kad aludiram na to da su se npr. logika, peripatetička filozofija, i tome slično, u Bosni u vrijeme Osmanske imperije izučavale kao tradicionalne nauke, tada pod tradicijom mislim na ustaljene viševjekovne metode izučavanja u tradicionalnim medresama.

Treće, kad kažem npr. “tradicionalne medrese”, pod tom sintagmom mislim poglavito na onaj tip medresa kakav je razvijen i ljubomorno čuvan u Osmanskoj imperiji, pa i drugdje u islamskom svijetu, npr. u Iranu i u arapskom svijetu.

Naravno, svjestan sam da sam u obradi islamskih teoloških, filozofskih i logičkih studija u Bosni imao u vidu i savremeni ili moderni period u Bosni. U to vrijeme je sama klasična tradicija u izučavanju islamskih nauka često dovođena u pitanje.

Ipak, opstao je tradicionalni pristup savremenim islamskim područjima i pitanjima. Recimo, u Bosni i Hercegovini su se u potonjih nekoliko decenija razvile perenijalne studije na području islamske tradicije (npr. djela Rusmira Mahmutćehajića, Rešida Hafizovića, Nevada Kahterana, i drugi).

Studije ovih uglednih profesora smatram takodjer tradicionalnim, iako su pisane jezikom koji je savremen i koji je profiliran za uho savremene univerzitetske javnosti.

Druga napomena tiče se česte, uzajamno izmjenjive, upotrebe termina “islamski” (“Islamic”) i “muslimanski” (“Muslim”), bilo da ih upotrebljavam naizmjenično ili naporedo.

Naime, muslimani u Bosni (odnosno u Bosni i Hercegovini) imali su veoma kompliciranu historiju, onō “islamsko” kod njih je postalo razlikovna crta u odnosu na svoje kršćanske susjede.

Tako je kod nas, bosanskih muslimana, onō “islamsko” često postajalo “muslimansko”. Čak smo se mi, bosanskohercegovački muslimani, neko vrijeme i izjašnjavali da smo Muslimani u nacionalnom smislu te riječi. Islamski termin Muslim (Musliman) kod nas je u BiH postao nacionalno ime za pripadnika jednog naroda.

U pogledu upotrebe “bosanski musliman” (“Bosnian Muslim”) i Bošnjak (“Bosniak”) na naizmjeničan način, rekao bih sljedeće: danas se bosanski muslimani, odnosno bosanskohercegovački muslimani (kao narod, ali i kao vjerska, kulturna, itd. grupacija) izjašnjavaju manje-više kao Bošnjaci u značenju nacije.

Ime Bošnjaci danas je u Bosni i Hercegovini jedno zvanično prihvaćeno NACIONALNO ime za bosanske muslimane, odnosno za današnje bosanskohercegovačke muslimane. Jer, nekadašnja osmanska Bosna danas se zove Bosna i Hercegovina.

Naravno, problem imenovanja i naziva se javlja kad Bošnjakom nazovemo nekog teologa bosanskog muslimana iz XVI. ili XVII. stoljeća. Svjesni smo da time projiciramo ime Bošnjak kao ime jedne moderne nacije na jedno prošlo vrijeme kad nacije, u današnjem značenju, nisu postojale.

Ali, kad mi za nekoga iz XVI. ili XVII. stoljeća kažemo da je Bošnjak, mi samo ističemo da je on porijeklom iz Bosne, odnosno da on zavičajno pripada toj zemlji.

U ovoj našoj knjizi mi često kažemo “bosanskohercegovački muslimani” zato što se onaj nekadašnji (tj. historijski) naziv “Bosna” danas (to jest, u modernim vremenima) transformirao u naziv “Bosna i Hercegovina”.

A budući da muslimani žive na cijelom prostoru današnje Bosne i Hercegovine, ja te muslimane (koji su nekada doista bili samo “bosanski muslimani”) sada nazivam bosanskohercegovačkim muslimanima.

Smatram da je danas opravdano nazvati šejha Jūju (koji je živio u XVI. i XVII. stoljeću u Mostaru) *bosanskohercegovačkim muslimanom*, premda je on sebe smatrao muslimanom iz Bosne (koja tada još nije bila Bosna i Hercegovina), odnosno, smatrao je sebe “*Bosnawi*” ili “*Bosnali*”.

Napominjemo da sama cjelina ove naše knjige sama po sebi daje pravilno značenje svim ovim imenima i nazivima. Riječi ili imena ili odrednice: muslimansko, islamsko, bosansko, bošnjačko, bosanskohercegovačko, itd., u ovoj knjizi razumiju se iz samog svoga konteksta.



PRELIMINARNE NAPOMENE

I.

Ova knjiga, koju predajemo pažnji čitateljstva, po svojoj formi data je kao kompilacija mnogih pogleda na djela tradicionalne Bosne (unutar njezine muslimanske ili islamske prožetosti, poglavito u medresanskoj tradiciji), te potom, specifičnije, pogleda na tradicionalne islamske / muslimanske teološke, filozofske i logičke studije i izučavanja od XV stoljeća naovamo. Knjiga je, između ostalog, realiziranje jednog projekta koji je, na traženje *Kalam&Media Research* iz Dubaija (Ujedinjeni Arapski Emirati), urađen tokom nekoliko proteklih godina, a namijenjen je prije svega za čitateljstvo u svijetu Zapada i Evrope koje je zainteresirano za osnovna znanja o islamskoj učenosti tradicionalne Bosne od petnaestog stoljeća naovamo. Ipak, ove stranice nisu mogle ostati samo pri “tradicionalnoj periodi”, već smo morali baciti jedan pogled, makar nakratko i suhoparno, na ono što je u Bosni i Hercegovini urađeno na “moderan”, odnosno savremen način na planu izučavanja islamske teologije, filozofije i logike od kraja XIX do samih početaka XXI stoljeća.

Kad se pišu pregledi pisane tradicije (filozofske, teološke, logičke, književne...), nastale u ovako velikom rasponu vremena i od ljudi razuđenih u tom vremenu, suočavamo se sa mnoštvom problema. Među njima je najvažniji onaj koji se tiče pogibeljne opasnosti učitavanja naših sadašnjih spoznaja i “moda mišljenja” u davno nastale rasprave, poslanice, komentare, natkomentare i razne vrste davnih afirmiranja, osporavanja, kritika i pobijanja. Od te opasnosti mi smo se ovdje branili na mnogo načina, između ostalog i veoma čestim pozivanjem na umjerena i odmjerena mišljenja drugih autora o oblastima (ili o autorima) o kojima govorimo u ovoj knjizi. Naime, u svim naukama moramo biti svjesni različitosti vremena u kojima se javljaju određeni fenomeni, kao i različitosti razumijevanja tih vremena i u njima nastalih fenomena. Nije nepoznato da se duhovna raspoloženja vremena mijenjaju iz epohe u epohu, a time dolazi i do razuđenih horizonata razumijevanja. Teško je te horizonte dovesti u sklad, a još teže ponuditi opis i valjanu kontekstualizaciju duhovnih pojava od prije pet, četiri ili tri stoljeća i pritom

ne oskrnaviti njihova izvorna očitovanja. Ovakav pristup preporučuje se posebno kad je posrijedi izučavanje mnogolike bosanske duhovnosti (ili, pak, mnogolikih bosanskih duhovnosti). Načelo “zlatne sredine” u tretiranju zamršenih duhovnih i povijesnih dionica Bosne na kraju se pokazuje najboljim, takav put ukazuje se kao intelektualno najpošteniji.

K tome, imajući u vidu vremena nad koja se natkučuje ova naša knjiga, potrebno je znati da se filozofija, teologija, logika itd., u tim vremenima najčešće ne javljaju ni same, a pogotovo ne samostalno. To su bila vremena koja nisu bila zahvaćena bolestima uskih naukovnih specijalizacija. Vjerne pratilje filozofije, teologije, logike, ali i njima ravnopravni visovi duhovnosti, bili su (a i danas jesu) sufizam (praktični *tašawwuf* ili, uvjetno, islamski misticizam), potom više pjesništvo, mudr(onosn)e pripovijesti, nabožna književnost (*ādāb* – آداب), muslimanske pripovijesti i kaže (*ḥikāyāt* – حكايات), političke moralke, “savjeti prinčevima” itd. Da i ne govorimo o tome da su djela iz filozofije, teologije i logike (o kojima govorimo u ovoj knjizi) često pisana pod utjecajem klasičnih škola na području komentara Kur’ana, islamskoga prava i etike. O svemu tome, o toj svekolikoj organskoj povezanosti, bilo je potrebno donijeti makar najnužnije napomene i ilustrativne primjere, e da bi se osjetila barem izdaleka aroma vremena u kojima su nastajala djela o kojima se raspravlja na stranicama ove knjige.

Zadaća ove naše knjige (i naše kompilacije) u tome je da o autorima i djelima tradicionalne Bosne (u aspektima njezine muslimanske duhovne prožetosti) pružimo osnovne podatke prije svega za evropskog čitatelja. Ti su zahtjevi odredili ne samo jezik ove knjige već i metodologiju izlaganja onih sadržaja i planova tradicionalne Bosne u kojima se očitovala islamska intelektualna duhovnost (poglavito na područjima filozofije, teologije i logike).

II.

O tradicionalnoj Bosni (i Hercegovini), njezinoj islamskoj i muslimanskoj sastavnici, pisali su mnogi, nastale su opsežne studije, ponekada detaljne, činjenično potkrijepljene i impregnirane (npr. djela Safvet-bega Bašagića, Mehmeda Handžića, Hazima Šabanovića, Smaila Balića...). Na veliki broj tih djela mi se ovdje pozivamo, obraćamo im se za savjet, često preuzimajući njihove poglede.

Dakako, svjesni smo postojanja i onih djela koja na tradicionalnu Bosnu o kojoj mi ovdje govorimo gledaju s podozrenjem, ponekada i s

otvorenim nipodaštavanjem. Ta djela polaze od ubjeđenja da je “turska perioda Bosne” značila posvemašnji duhovni pad. Tako na ovu epohu Bosne gleda knjiga “Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine”¹ iz pera Ive Andrića. Prema Andriću, Bosnu je

osvojio jedan azijski ratnički narod čije su društvene institucije i običaji značili negaciju svake hrišćanske kulture i čija je vera – nastala pod drugim klimatskim i društvenim uslovima i nepodesna za svako prilagođavanje – prekinula duhovni život zemlje, izobličila ga i od tog života načinila nešto sasvim osobeno.²

Andrić dodaje da se pod utjecajem turske vladavine “odvijala jezovita istorija u trajanju četiri stolecja”.³ On pridodaje da je Bosna “zbog domaćeg islamiziranog elementa postala moćna prepreka hrišćanskom Zapadu”.⁴ U istom slijedu zaključivanja, Andrić kaže: “Čak ni onom delu Južnih Slovena koji je prešao na islam Turci nisu mogli da donesu neki kulturni sadržaj niti neki viši istorijski smisao...”⁵

O školovanju, pak, u Bosni u vremenima “pod Turcima” Ivo Andrić kaže: “Nastava u verskim školama – mektefima – bila je ograničena samo na azbuku i na učenje korana napamet.”⁶ Domalo dalje Ivo Andrić, između ostalog, daje konačni zaključak: “...delovanje islama [u Bosni] pokazalo se kao krajnje sputavajuće i neplodno.”⁷

Dakako, pogledima Ive Andrića mogu se suprotstaviti pogledi Miroslava Krležje, koji posve drukčije vidi Bosnu i kaže:

Hrvatska zemlja je još u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću tako reći prazna. Biološki prazna.

Ima veoma malo stanovnika. Onda dolaze seobe s juga i broj stanovništva počinje naglo rasti sve do devetnaestog stoljeća pa na ovamo. Mi zaboravljamo taj i takav razvoj. Prema tome, Bosna je u ono vrijeme spram Hrvatske prenapučena, ona je organizacija koja stoljećima prije toga traje. Postoje crkve, mostovi, džamije, postoje pismeni ljudi, postoji alhemijado literatura, pišu se neke knjige. Postoje visoke teološke škole, a ovdje su šume, ponegdje naselja, ostalo je prazno. Ovo naše ovdje spram Bosne u to vrijeme mizerija je nevjerovatna, jer sve što je nastalo uglavnom je u novije vrijeme nastalo, a mi to posve zaboravljamo. Dakle, u Bosni živi ono što je u to vrijeme sasvim drugi tip čovjeka. Ima

1 Usp. Ivo Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, izd. Zadužbina Petar Kočić, Banja Luka – Beograd, 2012.

2 Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, str. 31.

3 Ibid., str. 32.

4 Ibid., str. 33.

5 Ibid., str. 64.

6 Ibid., str. 110.

7 Ibid., str. 111.

ljudi koji putuju, dolaze iz Kaira i odlaze u Kairo, odlaze i dolaze iz Carigrada s univerziteta. I tamo su, kako rekoh, škole, visoke škole u Bosni, a mi to ne znamo jer nemamo historije. Nemamo kulturne historije, nemamo političke historije, uopće – potpuno smo na krivim izvorima – nemamo konsenzusa političkog, nemamo konsenzusa intelektualno-moralnog.⁸

Na ovakva ili slična, a suprotstavljena, viđenja kulturnih i obrazovnih tokova u osmanskoj Bosni nailazimo u pregrštima. Naravno, naš cilj nije da stranice ove knjige oblikujemo kao polemičke mejdane. Niti nam je cilj da se bilo ko izvrgne poruzi zbog stavova o “muslimanskoj” Bosni kazanih u svojim ranim radovima. Bolje reći, cilj nam je pokazati ono glavno iz teološkog, filozofskog i logičkog naslijeđa u Bosni u njegovom islamskom i / ili muslimanskom izrazu.

Možda je za umjerene i uravnotežene poglede o duhovnosti tradicionalne Bosne u vrijeme Osmanske imperije najbolje pozvati se na zapadne historičare. Tako uravnoteženi Noel Malcolm tvrdi da je Sarajevo iz XVI stoljeća imalo “...šest mostova, šest hamama / kupatila, tri bezistana, nekoliko biblioteka, šest tekija, pet medresa, više od devedeset mekteba (osnovnih škola) i više od stotinu džamija”⁹

O izobilnom bogatstvu duhovne Bosne najbolje govore evropska biobibliografska, kataloška, rječnička i enciklopedijska djela iz pera autora kao što su: W. Ahlwardt, P. Blašković, E. Blochet, H.O. Fleischer, G. Flügel, C. Brockelmann, J. von Hammer i mnogi drugi.

Nažalost, malo je studija koje proučavaju duhovnu povijest Bosne i Hercegovine, i znatnu uvjetovanost njezine povijesti i geografije, u kontekstu Mediterana. Nedavno objavljeno djelo Ivana Orlića¹⁰ kao da nagovještava posebnu dionicu kojom će se baviti buduće studije o tradicionalnoj Bosni i Hercegovini u svim njezinim duhovnim komponentima: muslimanskoj, jevrejskoj, katoličkoj i pravoslavnoj.

8 Miroslav Krleža u: Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan: (1980-1981)*, sveska 4, *U sjeni smrti / Enes Čengić*; [priredila Silvana Čengić Voljevića]; [autor fotopriloga Enes Čengić]. - Zagreb : Globus, 1985 (Ljubljana : Delo).

9 “... six bridges, six hamams, three bezistans, several libraries, six tekkes, five medresas, more than ninety mektebs (primary schools) and more than a hundred mosques”. Noel Malcolm, *Bosnia, A Short History*, Pan Books, London, 2002, str. 68.

10 Djelo Ivana Orlića (*Mediteran i Bosna i Hercegovina*, izd. Synopsis, Sarajevo, Zagreb, 2013) jeste jedna iznimno pozitivna novost. Govoreći o multikulturalnosti Mediterana Ivan Orlić kaže: “Većina mediteranskih zemalja je multikulturalna, u doslovnom smislu te riječi.” str. 16.

III.

Ali, šta je to glavno u islamskom teološkom, filozofskom i logičkom naslijeđu Bosne?

Ovo pitanje ne samo da iznudi, ono pobuđuje nekoliko odgovora, a najvažniji su oni koji treba da govore o obliku tog naslijeđa, kao i oni odgovori koji se bave njegovim sadržajem.

Treba odmah kazati da time što jeste glavno u spomenutom naslijeđu vladaju klasična islamska djela iz područja ehli sunetske (*ahlu s-sunnah* – أَهْلُ السُّنَّةِ) tradicije islama kao i njihovi komentari, natkomentari, glose, dopune, osvrti na njih itd. Oblik je klasičan, rekli bismo drevan, baš zato što je istina (u našem slučaju *istina islama*) klasično definirana, njeno tumačenje je u osmanskim medresama vijekovima ustaljeno, poštovano i uvažavano. Znali su se autoriteti, a znali su se i njihovi komentatori.

Kad je, pak, sadržaj tih stotina i stotina djela posrijedi, treba reći da njihov teološki, filozofski i logički diskurs po svemu brani islamsko pravovjerje, daje mu apologetski kontekst, zagovara ga, promovira, obrazlaže i objašnjava njegov pogled na svijet. Tako se došlo do kanona pisanja komentara, natkomentara, glosa i dopuna klasičnim djelima.

Od tih kanona nije se odustajalo, promovirana je njihova “stara istina”, a najčešća novost koja se u komentarima i glosama mogla vidjeti jeste ime novoga autora, kao i njegovo novo prekomponovanje stare građe i obilnog broja primjera koje ta građa sadrži. Pa i to prekomponiranje stare građe najčešće je išlo po već ustaljenim klasičnim (i klasično priznatim) metodološkim obrascima.

Rekli bismo da to i jeste posebna draž ovih djela, mnoga od njih spomenuli smo u ovoj našoj knjizi, iz mnogih smo donijeli šire cjeline, najčešće u izvorniku i u bosanskom prijevodu. To smo često činili e da vidimo kako danas progovaraju sva ta djela, kako nas ona danas oslovljavaju, sa distance koja se često proteže platnima vremena dugim i po nekoliko vijekova.



PREDGOVOR

Prvi dio ove naše studije (koja je svojim oblikom, ali i sadržajem, nužno morala biti kompilacija opsežne građe i različitih viđenja te građe od strane ljudi koji su je prije nas također pomno istraživali) posvetili smo bosanskohercegovačkim medresama kao osvjedočenim žarištima tradicionalnog izučavanja teologije, filozofije i logike.

Drugi dio posvetili smo jednom vrlo važnom pitanju, naime udžbenicima i nastavnom procesu izučavanja teologije, filozofije i logike u bosanskohercegovačkim medresama. Udžbenici tih medresa od presudne su važnosti za saznavanje “nastavnih predmeta” u samim medresama. Zapravo, nekoliko stoljeća postojali su udžbenici koji su, vrlo često, sadržavali dva, tri ili više “nastavnih predmeta”.

Treći dio ove knjige posvetili smo izučavanju teologije ili onoga što se tradicionalnim jezikom imenuje kao *‘ilmu l-kalām*. U fokus smo stavili teološka izučavanja u bosanskohercegovačkim medresama, jer, zapravo, tu se *‘ilmu l-kalām* predaje već stoljećima.

Četvrti dio posvetili smo tradicionalnim izučavanjima filozofije, ali i teozofije i *tašawwufa* u tradicionalnoj Bosni. Kako će se s narednih stranica vidjeti, u tradicionalnoj Bosni rijetko kad je filozofija izučavana samo na način grčke *falsafe* ili na način peripatetičke tradicije. U tradicionalnoj Bosni *falsafa* je neodvojivo povezana s teozofijom, pa i sa samim *tašawwufom*.

Peti dio posvetili smo logici i njezinom izučavanju u tradicionalnoj Bosni. Kad je posrijedi rukopisna baština, iz logike ima, sve u svemu, manje od dvadeset rukopisa (dakako, u različitim prijepisima). Tu smo se morali osloniti na izvanredno urađenu studiju Amira Ljubovića *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, koja je objavljena i na engleskom jeziku u izdanju izdavačke kuće Brill.

Šesti dio s pravom smo posvetili izučavanju *višeg pjesništva* u tradicionalnoj Bosni. Naime, izučavanje poezije i pjesništva Rūmīja, Ḥāfīza, Sa’dīja, Ḥarīrija, Būšīrija, Ibn al-Fāriḍa i drugih velikih pjesnika islamske kulture u Bosni bilo je važno zato što je osiguravalo jednu fleksibilnu atmosferu i naklonost prema svim tradicionalnim islamskim znanostima o kojima govori ova naša knjiga.

Sedmi dio ove naše studije / kompilacije posvetili smo modernističkim debatama koje su uslijedile u Bosni i Hercegovini nakon 1878. godine, kad je Austro-Ugarska imperija zavládala ovom zemljom. Naime, u vrijeme Austro-Ugarske imperije broj tradicionalnih bosanskih medresa reducirán je na četrdesetak, potom se stalno smanjivao, te je došlo do velikih i često žustrih rasprava kako u onim preostalim organizirati nastavu i da li uvesti nove, tzv “evropske” predmete, kako se to tada govorilo. U ovoj dionici naše knjige donijeli smo tek neke izvode iz širokih rasprava koje su vodili bosanskohercegovački intelektualci i pripadnici uleme (*‘ulamā*) u vremenskom rasponu od 1878. pa do vremena uoči i tokom Prvog svjetskog rata, te kasnije, u periodu koji je u BiH za bosanskohercegovačke muslimane značajan kao *vrijeme između dva svjetska rata*. Tada imamo i pojave sekularnih odbacivanja i, često, žestokih netrpeljivosti spram tradicionalnih islamskih nauka.

Osmi dio ove knjige posvetili smo izučavanju islamske filozofije i teologije u Bosni i Hercegovini u drugoj polovini XX stoljeća. Naime, sredinom šezdesetih godina XX stoljeća pa naovamo dolazi do svojevrstnog buđenja na polju izučavanja islamske filozofije i teologije. Nastojali smo ukratko opisati to buđenje, kao i dati napomene o najznačajnijim ljudima u Bosni i Hercegovini i na zapadnom Balkanu koji su najviše doprinijeli da do tog buđenja dođe.

Napominjemo da ova knjiga predstavlja naš vlastiti prikaz onog što smo smatrali najznačajnijim dostignućima na području islamske filozofije (*ḥikma*), teologije (*kalām*), *tašawwufa*, te što je izdržalo probu vremena.

Ipak, u obradi mnogih dionica ove knjige nastojali smo da izbjegnemo personalna gledanja i osobne vidike. To je razlog što ova knjiga sadrži veliki broj citata mnogih ljudi koji su pisali o tradicionalnim islamskim naukama u Bosni i Hercegovini i na zapadnom Balkanu.



UVOD

Ovu studiju, u vidu jedne potkrijepljene kompilacije, pišemo za publiku u svijetu, za naučnu javnost poglavito izvan Bosne i Hercegovine i zapadnog Balkana. U tome su glavni razlozi metodološkog pristupa koji slijedimo – da se, koliko je moguće kraće i sažetije, u obliku jedne čitljive i informacijama prožete monografije, prikaže intelektualna i duhovna djelatnost Bošnjaka, prije svega unutar područja teologije (*kalām* – كَلَامٌ), filozofije (*falsafah*, *ḥikmah* – حِكْمَةٌ، فَلَاسَفَةٌ) i logike (*manṭiq* – مَنْطِقٌ), ali i višeg duhovnog pjesništva, tumačenja Kur’ana, propovjedništva i drugih duhovnih područja, uglavnom u epohama tradicionalne Bosne u doba Osmanskog carstva. Dakako, ovdje ćemo dati i najnužnije informacije o tradicionalnim studijama *kalāma*, *falsafe*, *ḥikme* i *manṭiq*a u Bosni u kasnijim vremenima, koje mnogi označavaju bilo savremenim ili modernim (kad je Bosna i Hercegovina bila u sastavu Austro-Ugarske imperije, Kraljevine Srba Hrvata i Slovenaca, Kraljevine Jugoslavije te potom socijalističke Jugoslavije).

K tome, u ovoj studiji želimo pružiti osnovne bibliografske, često minimalne i najnužnije, informacije o teološkim, filozofskim i logičkim djelima, raspravama, komentarima i studijama u Bosni, prije svega o onim djelima (najčešće komentarima / *šurūḥ*,¹¹ glosama / *ḥawāšī*,¹² dopunama / *ta’līqāt*¹³ i dovršenjima / *takmilāt*),¹⁴ napisanim i nastalim za vrijeme jednog raširenog i dobro organiziranog sistema medresa u Bosni u doba Osmanske imperije.

U mjeri u kojoj nam to prostor bude dopuštao, mi ćemo pružiti i najnužnije biografske i bibliografske podatke o najvažnijim protagonistima teoloških, filozofskih i logičkih studija u Bosni od XV stoljeća naovamo. Kažemo najvažnijim, jer sve autore nećemo moći čak ni spomenuti, ali će se spominjanjem onih najznačajnijih autora moći saznati, barem donekle, duhovna klima koja je vladala u tradicionalnim bosanskim medresama u doba Osmanske imperije.

11 شُرُوحٌ

12 حَوَاشِي

13 تَفْهِيمَاتٌ

14 تَكْمِيلَاتٌ

Kako u tradicionalnoj Bosni nauke *falsafa / hikma, kalām i mantiq* rijetko postoje izolirane i odijeljene od drugih tradicionalnih “područja” duhovnog naslijeđa Bošnjaka, to ćemo dati i najnužnije napomene o primjerima gajenja visokog pjesništva u Bosni, koje je nastalo u medresama, tekijama i hanikahima. Sufijska književnost u tradicionalnoj Bosni nije odvojena od glavnih intencija tradicionalne *falsafe / hikme, kalāma, mantiqa, ġadala, tafsīra, wa‘za* itd., naprotiv, njima je uveliko multidisciplinarno prožeta, i to treba uvijek imati u vidu.

Sa prvim desetljećima XV stoljeća i postepenim integriranjem u područje novog, Osmanskog carstva, Bosna se našla kako pod jednom velikom imperijom, tako i pred snažnim utjecajima nadolazeće islamske kulture i civilizacije.

Osmansko carstvo je u Bosnu došlo u nekoliko svojih pojava, bilo je

- A) osvajač, novi gospodar, ali i
- B) nositelj snažne integracije u jednu tada na mnogim poljima najosvjedočeniju i po svojim političkim i kulturnim utjecajima najprisutniju svjetsku kulturu i civilizaciju te, također,
- C) Osmanska imperija je po sebi predstavljala široki prostor jedne, za to vrijeme, dinamične privrede i ekonomije, obrazovanja i prosvjete.

Tek preliminarno napominjemo i sljedeće: Od tridesetih godina XV stoljeća, kad su neki dijelovi Bosne bili već potpali pod Osmansko carstvo, pa do početka XVII stoljeća u Bosni su se jasno izdiferencirale četiri religijske zajednice: katolička, pravoslavna, jevrejska i islamska. Svaka na svoj način, ove su četiri religijske zajednice formirale svoje tradicionalne obrasce i tradicionalna društva, sve u skladu sa sistemom *milleta* koji je Osmansko carstvo nametnulo. Također, ova četiri konfesionalna društva živjela su umnogome zajedno, ali su u svojim religijskim i vjerskim intimama često imala i posve odvojene duhovne i kultur(al)ne regije života.

Bosna je, kao i cijeli region Balkana u doba Osmanskog carstva, bila jedno religijski mješovito društvo, koje je živjelo velike promjene u kulturi, obrazovanju, civilizaciji i privredi.

Predmet ove naše kratke studije i, kako smo na početku rekli, obilnom literaturom potkrijepljene kompilacije, biće samo jedna komponentna te tradicionalne Bosne, ona islamska i muslimanska, k tome, unutar te komponente našu ćemo pažnju svesti i ograničiti pretežno na tri važna naukovna područja: teologiju (*kalām*), filozofiju (*falsafah*,

hikmah) i logiku (*manṭiq*), kako je to, uostalom, od nas i zatraženo. Prema tome, kad god u ovoj knjizi kažemo “tradicionalna Bosna”, mi mislimo na onu bosansku tradicionalnost koja se posvjedočila kao muslimanska i islamska. Dakako, imamo na umu da postoji i “tradicionalna katolička Bosna”, zatim “tradicionalna pravoslavna Bosna” te “tradicionalna jevrejska Bosna”. Nažalost, te duhovne komponente u ovoj knjizi nećemo obrađivati ne samo usljed nedostatka prostora već i pomanjkanja znanja o tome kod autora ovih redaka.

Do sada su o književnosti, literaturi, obrazovanju, kulturi, školstvu i duhovnosti tradicionalne Bosne u sastavu Osmanskog carstva pisali mnogi.

Za ovu priliku posebno izdvajamo istraživanja Safvet-bega Bašagića (1870–1934),¹⁵ Mehmeda Handžića (1906–1944),¹⁶ Smaila Balića (1920–2002)¹⁷ i Hazima Šabanovića (1916–1971).¹⁸ Također, s poštovanjem treba spomenuti i imena novijih istraživača tradicionalne Bosne: Ismeta Bušatlića (rođen 1948), Ismeta Kasumovića (1948–1995), Amira Ljubovića (rođen 1945), Omera Nakičevića (rođen 1927), Hivzije Hasandedića (1915–2003), Mustafe Jahića (rođen 1954), a pozivat ćemo se i na članke, studije i knjige mnogih drugih bosanskohercegovačkih istraživača koji su dali veliki doprinos proučavanju djela iz tradicionalne Bosne.

Djelo Hazima Šabanovića *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima* urađeno je najcjelovitije, zasad iscrpnijeg djela o ovoj tematici nema, te ćemo se u našem bavljenju teološkim, filozofskim i logičkim naslijedom, kao i studijama s područja *tefsira* i drugih tradicionalnih nauka i disciplina u Bosni, najčešće pozivati na Šabanovića.

Upitamo li se: Na čemu se temelje djela Bašagića, Handžića, Balića, Šabanovića, Nakičevića, Ljubovića, Kasumovića, Bušatlića, Jahića i drugih koji su dali ogroman doprinos otkrivanju rukopisne građe iz koje možemo rekonstruirati izučavanje filozofije, teologije, logike (i mnogih drugih tradicionalnih islamskih disciplina), odgovor je u sljedećem: Rukopisno blago tradicionalne Bosne spominje se u eminentnim klasičnim

15 Usp. Safvet-beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, objavljeno u: *Glasnik Zemaljskog muzeja* (godina XXIV, sv. 3 i 4, str. 1-184), Sarajevo, 1912. Ovo djelo izašlo je i u posebnom izdanju u Sarajevu, 1912. godine.

16 Djelo Mehmeda Handžića *Al-Ġawharu l-asnā fi taraġimi ‘ulamā’i wa šu‘arā’i būsna* (الْجَوْهَرُ الْأَسْنَى فِي تَرَاغِيمِ عُلَمَاءِ وَ شُعْرَاءِ بُونَسْنَه) objavljeno je nekoliko puta na arapskom jeziku. Mi za ovu priliku konsultiramo izdanje iz Kaira, 1992. godina.

17 Smail Balić, *Kultura Bošnjaka*, Beč, 1980.

18 Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.

biobibliografskim djelima arapskog, turskog i perzijskog svijeta, kao i u nekim orijentalističkim djelima na Zapadu.

U svojoj studiji *Naša književnost na orijentalnim jezicima u izvorima na arapskom jeziku*,¹⁹ Ismet Kasumović (1948–1995) tvrdi da

biobibliografska djela i hronike iz osmanskog perioda, zatim leksikoni, katalogi, historije arapske, turske ili perzijske književnosti i civilizacije, te neka druga djela (...) čuvaju i podatke o piscima i književnim djelima nastalim u periodu osmanske vladavine u našim krajevima [tj. Bosna i Hercegovina i zemlje zapadnog Balkana].²⁰

Prema Ismetu Kasumoviću, sljedeća monumentalna djela od velike su važnosti kad su posrijedi podaci o izvorima i literaturi koju su na polju islamskih nauka napisali Bošnjaci na arapskom, turskom i perzijskom jeziku:

- *aš-Šaqā'iqu n-nu'māniyya* (الشَّقَائِقُ النُّعْمَانِيَّةُ) Tašköprü-zādea (1495–1533),
- *Kašfu z-zunūn* (كَشْفُ الظُّنُونِ) Hāggi Hālife (Kātiba Čelebija, umro 1657),
- *Daylu Kašfi z-zunūni* (دَيْلُ كَشْفِ الظُّنُونِ) Ismā'ila Paše al-Baghdādija (1839–1920),
- *Hadiyyatu l-'ārifīn* (هَدِيَّةُ الْعَارِفِينَ) Ismā'ila Paše al-Baghdādija,
- *Hulāšatu l-ātār* (خُلَاصَةُ الْأَثَارِ) Muḥammada Muḥibbija,
- *Kitābu l-a'lām* (كِتَابُ الْأَعْلَامِ) Hāyruddīna az-Ziriklīja i
- *Al-Ġawharu l-asnā* (الْجَوْهَرُ الْأَسْنَى) Mehmeda Handžića (1906–1944).²¹

Ali, svi podaci o tome šta su doista napisali Bošnjaci tokom osmanskog doba ne nalaze se u ovim biobibliografskim djelima. Potrebno je pomno i dugotrajno pregledanje kataloga rukopisnog blaga svjetskih biblioteka. Iz djela Hazima Šabanovića (*Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*) saznajemo da za dobar uvid u podatke o Bošnjacima koji su pisali na arapskom, turskom i perzijskom treba konsultirati brojne *tađkire*

19 Usp. Ismet Kasumović, "Naša književnost na orijentalnim jezicima u izvorima na arapskom jeziku", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 39, Sarajevo, 1990.

20 Ibid., str. 109.

21 Ibid., str. 110-111.

(biografije pjesnika), zatim biografije učenjaka, pisaca i derviških šejhova, potom slijedi istraživanje kataloga slavni rukopisnih zbirki iz svjetski poznatih biblioteka (od Los Angelesa do Istanbula i Bagdada), te kataloga koje su uradili znameniti naučnici kao što su, naprimjer:

Flügel Gustav, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, I–III, Wien, 1865–1867, zatim Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I–III (Historija arapske književnosti), Leiden, 1937–1949.

Napomenimo, ovdje tek preliminarno, sljedeće:

Bošnjaci su tokom osmanskih vremena u Bosni oslovili mnoge naučne discipline, pisali su rasprave i komentare iz teologije (*kalām*), filozofije (*falsafa*, *ḥikma*), logike (*manṭiq*), misticizma (*taṣawwuf*), islamskog prava (*fiqh*), tumačenja Kur'āna (*tafsīr*), tumačenja Poslanikove, a.s. tradicije (*ḥadīṭ*) itd. Najčešće su iz ovih spomenutih područja pisali na arapskom i turskom, a ostavili su, u mnogim slučajevima i navratima, i svoja djela, to jest ubjedljive komentare, rasprave, kao i prelijepo stihove na perzijskom jeziku. Naravno, u najnovije vrijeme svoje tradicionalne rasprave iz teologije, filozofije i logike Bošnjaci pišu na bosanskom, ali i na engleskom, njemačkom, arapskom i nekim drugim jezicima.

K tome, Bošnjaci su pisali djela, rasprave, poslanice i traktate *multidisciplinarno* i u mnogim naučnim područjima koja dodiruju višestruko profilirane smjerove i discipline, oslovili su veoma raznovrsne teme, npr. od onih o postanku svijeta / čovječanstva,²² do onih o kahvi i duhanu,²³ posjećivanju grobova,²⁴ pjevali su iz okrilja proročanskog i “katastrofičnog” misticizma,²⁵ pisali su djela iz obred (oslovlj) a hadža,²⁶ raspravljali o uređenju svijeta,²⁷ pisali su ljetopise,²⁸ nekrologije,²⁹ rasprave o “tehnici” izvođenja sufijskoga zikra,³⁰

22 Usp. Abdullaha Bošnjak, *Risālah fī n-naš'ati l-insāniyyah* (رسالة في النشأة الإنسانية). Usporedi Mehmed Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā fī tarağimi 'ulamā' i wa šu'ara' i Būsnah*, Kairo, 1992, str. 128.

23 Hāgg Muṣṭafā b. Muḥammad al-Akḥiṣārī, *Risāla fī ḥukmi l-qahwa wa d-duḥān wa l-ašriba al-muḥarram*, Šabanović, str. 470. i dalje.

24 Hāgg Muṣṭafā b. Muḥammad al-Akḥiṣārī, *Risāla aḍ-ḍākir fī ziyāra ahla l-maqābir*, Šabanović, str. 479.

25 Qā'imi Šayḥ Ḥasan, *Wāridāt*, Šabanović, str. 353.

26 'Abd al-Wahhāb b. Ḥasan b. Muḥammad al-Busnawī, *Manāsiku l-ḥağğ*, Šabanović, str. 517.

27 Muḥammad Ḥamdī Skējo al-Prozorāwī al-Busnawī, *Minḥāḡu n-nizām fī dīni l-islām*, Šabanović, str. 520.

28 Šawqī Munlā Muṣṭafā Bāšeski, prema: Šabanović, str. 537. i dalje.

29 Šawqī Munlā Muṣṭafā Bāšeski, prema: Šabanović, str. 547. i dalje.

30 aš-Šayḥ Muṣliḥ ad-Dīn Uzičawi, *Risāla fī taḥqīqi ḍ-ḍikri l-ğahrī wa samā'ī ṣ-ṣūfiyya*, Šabanović, str. 248.

sastavljali su velike i slavne spjevove osmanskim sultanima,³¹ opisivali su opće stanje u Bosni iz nekog određenog perioda,³² da(va)li podatke o Prvom srpskom ustanku,³³ raspravljali o legitimnosti i vjerskoj zasnovanosti obilježavanja rođendana Muhammeda, a.s.,³⁴ pisali su ili prevodili traktate o čuvanju zdravlja,³⁵ napisali su opsežne (voluminozne) povijesti Bosne,³⁶ komentirali *Sedam arabljskih oda*,³⁷ sastavljali spjevove o smrti Hazreti Fatime,³⁸ sastavljali rasprave o šeširu i tome da li je *vjerski legitimno* da ga musliman nosi,³⁹ sastavljali su traktate o milostinji,⁴⁰ raspravljali o mevlevijskim obredima,⁴¹ pisali komentare o Rumijevoj Mesneviji (*Maṭnawī*),⁴² sastavljali djela i rasprave o (ne)dopuštenosti iseljavanja muslimana iz Bosne u Tursku,⁴³ prevodili rasprave o zoologiji,⁴⁴ pisali o hemiji,⁴⁵ izlagali svoja viđenja univerzalne geografije,⁴⁶ sastavljali su glose i natkomentare za djela slavni komentatora Kur'āna kao što su az-Zamaḥṣarī ili Al-Bayḍāwī,⁴⁷ davali su potkrijepljene teološke natkomentare Al-Īgijevih djela,⁴⁸ bili talentirani mistički pjesnici, ali ujedno i komplicirani, pa i zadržani buntovnici,⁴⁹ komentirali su slavne rasprave i djela 'Alī Muḥammada al-Ġurġānija as-Sayyida aš-Šarīfa (umro 1413).⁵⁰ U svojim raspravama Bošnjaci su se pozivali na najveće učitelje misticizma u

31 Derviš-paša Bajezidagić je ispjevao *Muradnāmu* u čast sultana Murata III (vladao 1574-1595).

Usp. Adnan Kadrić, *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića (Objekt ljubavi u tesavufskoj književnosti)*, Orijentalni institut, Sarajevo, 2008.

32 Čūdi Meḥmed Čohaġi-zāde, *Aḥvāl-i Bosna*, prema: Šabanović, str. 552.

33 Šālih Šidqī Keṯhodā-zāde Maḥmūd Qādi-zāde, *Srblū re'āyānīn ṭuġyān...*, prema Šabanović, str. 553.

34 Dīkrī Ibrāhim, *Mawridu l-wuṣūl fī mawlidī r-Rasūl*, prema: Šabanović, str. 572.

35 Ḥāġġ Muḥammad Rašid Ḥafiz-zāde, *al-Miḥnatu fī siyāsati hiġzi ṣ-ṣiḥḥa*, prema: Šabanović, str. 580.

36 Šālih Šidqī Ḥāġġ Ḥusayn-zāde Muwaqqit, *Tārīḥi diyār-i Bosna*, prema: Šabanović, str. 594.

37 Muḥammad Kāmil-Beg Cvijetić, turski prijevod *al-Mu'allaqātu s-sab'a*, prema: Šabanović, str. 601-602.

38 Sayf al-lāh Prōho, *Smrt Hazreti Fatime*, prema: Šabanović, str. 617.

39 Sayf al-lāh Prōho, *Aṣaḥḥu l-aqḍiyya fī lubsi l-qalansuwa n-naṣrāniyya*, prema: Šabanović, str. 619-620.

40 'Alī efendī (Šayḥ), prema: Šabanović, str. 631.

41 Fāḍil (Sayyid) Muḥammad Fāḍil Pāšā Šerīfī-zāde, *Šarḥ-i awrād-i mawlawiyya*, prema: Šabanović, str. 643-644.

42 Muḥammad Muḥtašim b. Walī-āġā Ša'bān-zāde, *Muḥḥiru l-aškāl fī bayān-i luġati l-Maṭnawī*, prema: Šabanović, str. 672-673.

43 Ḥāġġ al-ḥāfiẓ Muḥammad Tawfiq efendī Āzap-āġā-zāde, *Risāla-i hiġra*, prema: Šabanović, str. 676.

44 Muḥammad Busnawī, *Ḥayātu l-ḥayawān*, prema: Šabanović, str. 680.

45 Šayḥ Maḥmūd al-Busnawī, *'Ilm-i kimiyā beyānīnadīr*, prema: Šabanović, str. 708.

46 Munīrī Busnawī je poznat po svome djelu *Sab'īyyāt*, usp. Bušatlić Ismet, "Munīrī Busnawī i njegova univerzalna geografija "Sab'īyyāt"", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 47-48, Sarajevo, 1999.

47 "*Ibrāhīm b. Šayḥ Ḥāġġ Ismā'īl b. 'Alī Opiyāč*", Šarḥu Dibāġati t-tafsīri l-Bayḍāwī, prema: Šabanović, str. 439-444.

48 Muṣṭafā Yūyī b. Yūsuf b. Murād Ayyūbī-zāde al-Mustārī, *Ḥulāṣatu l-adab*, prema: Šabanović, str. 406.

49 Gā'ibī Šayḥ Muṣṭafā, usp. Huković Muhamed, "Gaibija, šejh Mustafa – mistik i buntovnik", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 41, Sarajevo, 1991.

50 Muṣṭafā Yūyī b. Yūsuf b. Murād Ayyūbī-zāde al-Mustārī, *Šarḥ 'alā mā katabahū aš-Šarīf fī l-adab*, prema: Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 407.

islamu, npr. na Nağmu d-dīna al-Kubrā'a (umro 1226),⁵¹ ili Muḥyuddīna Ibn 'Arabīja (umro 1240),⁵² pisali su svjetski poznate komentare *Dīwāna Ḥāfiẓa Šīrāzīja*,⁵³ zatim Sa'dījeva *Būstāna*,⁵⁴ itd., k tome, sastavljali su antologije stihova koje su ispjevali drugovi Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.,⁵⁵ te ih kompetentno i znalački komentirali, pisali su izvanredne traktate iz logike.⁵⁶ Također su komentirali Al-Gazālījevu *Alkemiju sreće*,⁵⁷ pokazali su se i kao dobri kritičari klasične arapske poezije,⁵⁸ predstavili su se kao autori monumentalnih povijesti određenih epoha Osmanske imperije,⁵⁹ pisali su cjelovita djela na arapskom o zemljama u kojima su boravili, na primjer o Egiptu,⁶⁰ itd.

Bošnjaci su se na stotine puta istakli i kao veliki prepisivači klasičnih islamskih i muslimanskih djela. Naprimjer, izvori bilježe da je Nergisi "za četrdeset dana prepisao (...) jedan primjerak" Al-Bayḏāwījeva komentara Kur'āna *Anwāru t-tanzīl wa asrāru t-ta'wīl* ("Svjetla Objave i tajne tumačenja" – *أَنْوَارُ التَّنْزِيلِ وَ أَسْرَارُ التَّأْوِيلِ*).⁶¹

51 Muḥammad Ḥamdī Skējo al-Prozorāwī al-Busnawī, *Mīnhāḡu n-nizām fī dīni l-islām*, prema: Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 526.

52 Slavni 'Abdullāh al-Busnawī u Bosni je bio poznat kao "Komentator Fuṣūṣu l-ḥikama" (*Šāriḡu l-fuṣūṣ* - *شَارِحُ الْفُصُوصِ*).

53 Sūdi Efendī al-Būsnawī, *Šarḡu Dīwān Ḥāfiẓ*, prema Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā fī taraġimi 'ulamā' i wa šu'arā' i būsna*, str. 101-102.

54 Sūdi Efendī al-Būsnawī, *Šarḡu Būstān Sa'dī*, prema Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā fī taraġimi 'ulamā' i wa šu'arā' i būsna*, str. 101-102.

55 'Ali Fahmī Ġābī-zāde, *Ḥusnu ṣ-ṣiḡāba fī šarḡi aš'ari ṣ-ṣaḡāba*, prema: Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 610.

56 Prema Amiru Ljuboviću (*Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1996) veliko ime u tradicionalnoj Bosni na području izučavanja logike jeste Muṣṭafā Yūyō al-Mustārī (umro 16. jula 1707). Muṣṭafā Yūyō al-Mustārī napisao je nekoliko djela iz logike, kao što su: *Šarḡu ar-Risāla al-Aṭīriyya fī l-mantiq* (شرح الرسالة الأتيرية في المنطق). Ovo rukopisno djelo Muṣṭafe Yūye al-Mustārīja je, zapravo, komentar Isagoge (*Isāgūġī*), djela koje je napisao Aṭīruddīn al-Abharī (umro 1256). Muṣṭafā Yūyō al-Mustārī napisao je i djelo *Ḥāšiya mufīda li al-Fawā'id al-Fanāriyya 'alā ar-Risāla fī l-mantiq* (عاشية مفيدة للقوائد الفنارية عن الرسالة في المنطق). Riječ je o komentaru djela iz logike koje je napisao slavni Al-Fanārī (1350-1431). Također, Muṣṭafā Yūyō al-Mustārī napisao je s područja logike i djelo Novi komentar "Sunčanog traktata" (*aš-Šarḡ al-ġadīd 'alā aš-Šamsiyya fī l-mantiq* - *الشرح الجديد على الشمسية في المنطق*). U svojoj opsežnoj knjizi o logičkim djelima Bošnjaka na arapskom jeziku, Ljubović spominje i brojna druga djela među rukopisima iz logike, a spominje i njihove autore.

57 Nargisi Muḥammad Ibn Aḡmad Nargis-zāde, *Iksīr-i sa'adat (Iksīr-i devlet)*, Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 235.

58 Lejla Gazić to tvrdi za spominjanog 'Ali Fahmī Ġābī-zādea (Ali-Fehmija Džabića), usp: Lejla Gazić, "Ali-Fehmī Džabić kao kritičar klasične arapske poezije", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 35, Sarajevo, 1985.

59 Naprimjer, *Tārīḡi Pečevi* Ibrahima Alajbegovića Pečevija (Ibrāhīm Alāybeg-zāde Pečewī), usp. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 310.

60 Usp. Mehmed Handžić (Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥanġī al-Būsnawī), *Min aḡbāri miṣra wa tāriḡihā* (من أخبار مصر و تاريخها), priredili Muḥammad Muwaffaq al-Arnā'ūt i Amin Yūsuf 'Awdah, Damask, 2010.

61 Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 240.

Spomenimo ovdje, makar ukratko, da je velika ljubav prema domovini Bosni jedna opća karakteristika ovih tradicionalnih bosanskih i bošnjačkih autora. Redovito su se potpisivali kao Bosanci / Bošnjaci (Al-Būsawī – أَبُو سَوِيٍّ).

Gajeći veliku ljubav prema svojoj domovini, često su u svojim rukopisima stavljali da su “Al-Busnawī mawlidan” (– أَبُو سَوِيٍّ مَوْلِدًا) “po rođenju Bošnjaci”), ponekada označavajući i trenutno mjesto boravka, npr. ‘Alī Dede Bošnjak (umro 1598) kaže da se nalazi u Sigetvaru (سِكْتَوَارِيٍّ) – “sikatwārī mašradan”), a potom označava i pripadnost derviškom redu, pa kaže “an-Nūrī al-Ḥalwatī mašraban” (النُّورِيُّ الْحَلْوَتِيُّ مَشْرَبًا), to jest, “nuriya halvetija po tarikatu”.⁶²

O ljubavi prema vlastitoj domovini posebno se prenose, već stoljećima, znamenite riječi učenoga Bošnjaka Šayḥa Yūje (Muṣṭafā Ibn Yūsuf Ayyūbī-zāde, umro 1707). Naime, njega su u Carigradu molili da ostane na visokom položaju profesora, i da se ne vraća u Mostar (فَقَرَجُو مِنْهُ أَنْ يَمْكُتَ بَيْنَهُمْ مَدْرَسًا...), ali on je to odbio i, kako prenosi Mehmed Handžić, rekao:

قَابِي قَائِلًا : إِنِّي لِأَجِدُ رِيحَ الرَّحْمَنِ مِنْ
جَانِبِ هَرَسِكِ ، فَرَجَعْتُ إِلَى مَوْسَتَارَ ...

“Osjećam dah Svemilosnoga sa strane Hercegovine” (koji me poziva da se vratim), te se vratio u svoj rodni Mostar.⁶³

U ovom *Uvodu* recimo tek kratko i preliminarno da su bošnjački autori iz osmanskog doba bili prije mnogo vremena obrađivani na evropskim jezicima, ili dijelom prevedeni na njih.

Milivoje Malić je na francuskom napisao monografiju o pjesniku i sufijjskom šejhu Fevziji Mostarcu (1670–1747),⁶⁴ *Bosansko-turski rječnik (Maqbul-i ‘arif)* Muḥammada Hawāyija Uskūfija (umro nakon 1651) preveden je na njemački,⁶⁵ a djelo Omer-efendi Novalije (Novljanina) pod naslovom *Tārīḥ-i Bosna der zemān-i Ḥakīm ōglū ‘Alī -pāšā (Povijest Bosne u doba Hakimoglu Ali-paše*, prevedeno je na njemački,⁶⁶ engleski⁶⁷ i francuski.⁶⁸ Djelo Ḥasana Kāfija Pruščaka (Al-Aqḥiṣārī, umro 1615)

62 Usp. Ismet Kasumović, “Rukopisi djela Ali- Dede Harimije Bošnjaka”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 38/1988, Sarajevo 1989, str. 160.

63 Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā fi taraġimi ‘ulamā’i wa šu‘arā’i būsna*, str. 179-180.

64 Usp. Milivoj Malić, *Bulbulistan du Shaikh Fewzi de Mostar, Poete herzegoviniens de langue persane*, Paris, 1935.

65 Usp. Otto Blau (priređivač), *Bosnisch-türkische Sprachdenkmaler*, Leipzig, 1868.

66 Joh. Nep. Dubsy, *Die Kriege in Bosnien in den Feldzügen 1737, 1738 und 1739, beschrieben von dem zu Novi in Bosnien bestellt gezezenen gelehrten kad Omer Efendi*, Wien, 1789.

67 Charles Eraser, *History of the War in Bosnia during the years 1737-1738 and 1739*, London, 1830.

68 Cardone, *Relation de la dernier e querre entre les Allemands et les Turcs* (manuscript), Bibliothèque Nationale, Paris.

Uṣūlu l-ḥikam fī nizāmi l-‘ālam (Temelji mudrosti u uređenju svijeta) prevedeno je i objavljeno na francuskom, mađarskom i njemačkom jeziku. O tome će biti više riječi kad budemo govorili o filozofskim i logičkim studijama u tradicionalnoj Bosni.

Također, tradicionalne bošnjačke autore (iz redova onih autora i alima koji se u arapskoj, turskoj i perzijskoj literaturi nazivaju *mutakallimūn*, *mutaṣawwifūn*, *falāsifah*, *manṭiqiyyūn*, *fuqahā’*...) nalazimo pod najrazličitijim imenima, nadimcima i pseudonimima.

Tako u bosanskim tradicionalnim izvorima nalazimo ova imena: Tawakkulī Dede⁶⁹ (ili mevlevijski mistik koji se “oslanja na Boga”), Mağāzī⁷⁰ (“Metaforički”), Maḍāqī⁷¹ (“Onaj Koji kuša prefinjene Božanske tajne”), Maylī⁷² (“Koji naginje sufijskim tajnama”), Šayḥī türbe⁷³ (“Onaj koji je kao šejh čuvao turbe sultana Sulaymāna”), Gurbī⁷⁴ (“Tuđinski”, “Povučeni od ovoga svijeta”), Gayratī⁷⁵ (“Samoprijegorni”), ‘Adlī⁷⁶ (“Pravedni”), Waḥdatī⁷⁷ (“Koji uranja u Božansku Jedinost”), Qudsī⁷⁸ (“Sveti”), ‘Aynī⁷⁹ (“Izvorni”, “Osobni”), Gā’ibī⁸⁰ (“Onostrani”), Šawqī⁸¹ (“Svijetli), Lāmakānī⁸² (“Bezmjesni” ili “mistik koji nema mjesta”) itd.

Opća napomena o važnosti rukopisnog blaga na arapskom, perzijskom i turskom jeziku u Bosni i Hercegovini. Bosanskohercegovački istraživači obradili su brojne arapske, turske i perzijske rukopise važne za područje bosanskohercegovačke vjerske, duhovne, kulturne, političke i ekonomske povijesti.

Tako vidimo da su obrađeni brojni turski rukopisi o progonu hamzevija (*ḥamzawīyyah*) u Bosni, kao sekte koja se krajem šesnaestog stoljeća po Isau, a.s., smatrala heterodoksnom. Imamo primjera kada se opisuje i analizira neki rukopis o hamzevijama koji je, zapravo, carski ferman, recimo onaj sultana Selima II iz 1573. godine. Sa stanovišta

69 Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 711. (Šabanović ne navodi da je ovaj pjesnik bio poznat pod nekim drugim imenom).

70 Ibid., str. 152. (Za pjesnika Mağāzija podataka o drugom imenu nema).

71 Ibid., str. 343. (Pjesnik Darwiš Sulaymān Busnawī).

72 Ibid., str. 342. (Pjesnik Maylī Abdu l-Bāqī).

73 Ibid., str. 96. (‘Alā’uddīn ‘Alī Dede Ibn Muṣṭafā al-Busnawī).

74 Ibid., str. 464. (Pjesnik Gurbī Aḥmad).

75 Ibid., str. 69. (Meḥmed Beg Ulāmā Pāšā-zāde).

76 Ibid., str. 114. (Ḥusām Čalabī Šāhin-zāde al-Mustārī).

77 Ibid., str. 102. (Raskolnički pjesnik po imenu Waḥdatī Aḥmad Busnawī, poznat u izvorima i kao Bosnalī Waḥdatī).

78 Ibid., str. 493. (Zeynil-beg Čengī-zāde).

79 Ibid., str. 581. (‘Abdullāh Ḥāṣṣ-āgā-zāde).

80 Ibid., str. 647. (Šayḥ Muṣṭafā efendi).

81 Ibid., str. 537. (Munlā Muṣṭafā Bāšeski).

82 Ibid., str. 216. (Lāmakānī Ḥusayn).

tematike, ovaj rukopis o hamzevijama jeste tipična policijska zapovijest o tome da se imaju hapsiti hamzevijae gdje god se na njih naiđe. S druge strane, ovaj rukopis pripada području društvenih nauka, jer iz njega čitamo o društvenim prilikama u Bosni krajem šesnaestog stoljeća. Nadalje, spomenuti rukopis je i "islamski" zato što se u govoru o hamzevijama i njihovom raskolništvu posredno ukazuje na potrebu "islamskog jedinstva", i tako dalje.⁸³

Iz oblasti historije bosanskohercegovačkih muslimana veliki broj rukopisa naučno je obradio i znalački i stručno objavio Ahmed S. Aličić. Ponekada se obrađeni rukopisi svojom tematikom tiču "stanja u Bosni", misli se na politička previranja, na ekonomsko stanje stanovništva, migracije usljed ratova i slično.⁸⁴

Također, Ahmed S. Aličić obrađivao je i rukopise koji nam rasvijetljavaju određene bitke, bojeve i uvjete pod kojima su se odigrali. Naprimjer, Aličić je obradio rukopis koji govori o popisu bosanske vojske pred veliku bitku na Mohaču 1526. godine⁸⁵ (ovom bitkom s osmanske strane zapovijedao je sultan Sulejman Kanuni (Sulaymān Qānūnī), koji je vladao od 1520–1566.

Fehim Bajraktarević je, u ovom smislu, obrađivao jedan perzijski izvor o boju na Kosovu 1389. godine.⁸⁶ U red rukopisa koji se bave važnim historijskim temama spada i ferman sultana Murata III, koji je obradio Vančo Boškov, a tematika se odnosi na pravoslavni hram u Hilandaru.⁸⁷ Također, profesor Fehim Nametak vrijedno je obradio nekoliko rukopisa koji se bave historijskom i kulturnom problematikom.⁸⁸

83 O ovome šire u sljedećim radovima Muhameda Hadžijahića: Muhamed Hadžijahić, "Hamzevijae u svjetlu poslanice užičkog šejha", *POF* III-IV/1952-53, Sarajevo, 1953, str. 215-227. Muhamed Hadžijahić, "Sinkretistički elementi u islamu u Bosni i Hercegovini", *POF* 28-29/1978-79, Sarajevo, 1980, str. 301-329. Muhamed Hadžijahić, "Tekija kraj Zvornika - postojbina bosanskih hamzevijae?", *POF* X-XI/1960-61, Sarajevo, 1961, str. 193-203. Muhamed Hadžijahić, "Udio hamzevijae u atentatu na Mehmed-pašu Sokolovića", *POF* V/1954-55, Sarajevo 1955, str. 325-330.

84 Ahmed S. Aličić, Manuskript Ahval-i Bosna Muhameda Emına Isevića (poč. XIX st.) (32-33), *POF* 50/2002, Sarajevo, 2002, str. 228-264.

85 Ahmed S. Aličić, "Popis bosanske vojske pred bitku na Mohaču 1526. godine", *POF* XXV/1975, Sarajevo, 1977, str. 171-202.

86 Fehim Bajraktarević, *Jedan savremeni perzijski izvor o bici na Kosovu - La bataille de Kosovo d'après une source persane contemporaine*, *POF* III-IV/1952-53, Sarajevo, 1953, str. 5-21.

87 Vančo Boškov, "Jedan ferman Murata III o Hilandaru u Kutlumušu", *POF* 28-29/1978-79, Sarajevo, 1980, str. 357-362.

88 Usp. npr. Fehim Nametak, "Porodica Sikirića u rukopisima Bošnjačkog instituta u Cirihu", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, str. 47-48, 1997-1998, Sarajevo, 1999. (Nametak je višestranio obrazovani naučnik, pisao je o znamenitim ličnostima Bosne (npr. vidi njegovo djelo *Fadil-paša Šerifović, pjesnik i epigrafičar Bosne*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1980). Prof. Nametak je poznat i po proučavanju divanske književnosti u BiH, usp. njegovo djelo *Divanska poezija XVI i XVII stoljeća*, Institut za književnost Svjetlost, Sarajevo, 1991. Zatim: Fehim Nametak, *Historija turske književnosti*, Sarajevo, 2013.

Vrlo je važna i obrada *deftera* u Bosni i Hercegovini kao “islamskih rukopisa” koji su najbolji izvor za širenje islama i za islamizaciju na Balkanu.

Velika je uloga bosanskohercegovačkih naučnika koji su na visoko stručan način obrađivali *deftere*. Imena Adema Handžića, Fazilete Cviko, Aladina Husića, Lejle Gazić, Amine Kupusović, Ahmeda S. Aličića, Snježane Buzov i drugih u samom su vrhu naučnika koji su se bavili obradom *deftera*. Ime Adema Handžića spada među najuglednija kad je posrijedi naučna obrada opsežne rukopisne građe koja spada u *deftere*.⁸⁹ Naime, iz velikog *deftera* koji je nastao 1604. godine, te koji je, zahvaljujući prevodilačkim naporima Adema Handžića, na bosanskom objavljen u četiri velika sveska, saznajemo sljedeće:

- strukturu tadašnjeg bosanskog stanovništva,
- intenzitet širenja islama,
- pregled vlasništva nad zemljom, vodenicama, mostovima, skelama...,
- konfesionalnu i religijsku strukturu stanovništva itd.,
- imena njiva, sela, manjih i većih naselja,
- privredne grane i djelatnosti kasaba, naselja i gradova itd.

Proučavajući ove *deftere* iz 1604. godine Amina Kupusović napisala je odličnu kulturološku studiju o muslimanskim imenima u Bosni, koja su nadijevana prije više od četiri stotine godina.⁹⁰

Napominjemo da se Adem Handžić bavio i mnogim drugim osmanskim dokumentima, pa i onim koji tretiraju vakufe i njihovo registriranje.⁹¹

Brojni su bosanski naučnici koji su se bavili *defterima* koji se odnose na susjedne zemlje (Hrvatsku, Srbiju, Crnu Goru). Ime dr. Fazilete Cviko ostat će trajno zabilježeno kao ime marljive naučnice i proučavateljice *deftera* koji se odnose na prisustvo Osmanske imperije i karakteristike njezine dugotrajne vladavine u Hrvatskoj.⁹² Branislav Đurđev bavio se *defterima* koji se tiču Crne Gore.⁹³

89 O ovome šire: Adem Handžić (sa saradnicima), *Opširni popis bosanskog sandžaka iz 1604.* (I-IV), izdanje Orijentalnog instituta i Bošnjačkog instituta, Sarajevo, 2000.

90 Usporedi: Amina Kupusović, “Muslimanska imena u Opširnom popisu bosanskog sandžaka iz 1604. godine”, *POF* 40/1990, Sarajevo 1991, str. 267-308.

91 Adem Handžić, “O specifičnostima nekih osmanskih popisa u vezi institucije vakufa u Bosni u XVI i XVII stoljeću”, *POF* 40/1990, Sarajevo, 1991, str. 237-242.

92 Vidjeti: Fazileta Cviko, “O najstarijem popisu požeškog sandžaka”, *POF* 34/1984, Sarajevo, 1985, str. 129-135.

Vidjeti također: Fazileta Cviko, “Opširni defter za sandžak Požegu iz 1579. godine - diplomatski opis”, *POF* 32-33/1982-83, Sarajevo, 1984, str. 267-285.

93 Branislav Đurđev, “Defteri za crnogorski sandžak iz vremena Skender-bega Crnojevića”, *POF* III-IV/1952-53, Sarajevo, 1953, str. 349-402.

Ovdje nemamo prostora da se šire bavimo obradom *sidžila*, *vakufnama*,⁹⁴ *medžmu'a* različitih vrsta, dokumenata o vakufskim kreditima⁹⁵ itd.

O svemu tome u BiH su napisane brojne studije i objavljene brojne knjige.

Kao istaknuti primjer svestranog naučnog obrađivanja i oživljavanja rukopisa navodimo rad dr. Kerime Filan i njezinu obradu *Medžmue /Mağmū'e/* ili *Ljetopisa* Mula Mustafe Bašeskije (umro 1808). Prvo je taj *Ljetopis* cjelovito s osmanskog turskog na bosanski preveo Mehmed Mujezinović,⁹⁶ Kerima Filan je zatim objavila latiničku transliteraciju cijeloga *Ljetopisa* (Sarajevo, 2011), a potom je objavila opsežnu kulturološku studiju o ovom *Ljetopisu* ("Sarajevo u Bašeskijino doba").⁹⁷

Recimo tek u vidu napomene da su islamski rukopisi u Bosni i Hercegovini osim naučne imali i imaju i mnoge svoje druge dimenzije i značenja. Neke od tih dimenzija spomenut ćemo ukratko:

Prvo, obrada islamskih rukopisa koji se nalaze u BiH pokazuju da je veoma veliki broj Bošnjaka stupio u orbitu naučne, književne i umjetničke tradicije arapskog, perzijskog i turskoga Istoka i tradicije.

Drugo, obrada islamskih rukopisa u BiH pokazuje da je tematika tih rukopisa veoma raznolika, od *ilmul-kelama* do *tesavvufa* (*ilmul-kalām, tašawwuf*), od gramatike do logike, od geografije do historije, od pjesništva do poslovice i mudrih kaža.

Treće, savremena obrada islamskih rukopisa u Bosni i Hercegovini sama po sebi svjedoči o još uvijek živoj islamskoj klasičnoj tradiciji Bošnjaka. Iz islamskih rukopisa koji se čuvaju i proučavaju u Bosni i Hercegovini (i drugdje u svijetu) saznajemo da su Bošnjaci čitali i prevodili Hafiza Širazija (Ḥāfiza Šīrāzija) mnogo vremena prije negoli su to učinili Nijemci; također, Bošnjaci su čitali i prevodili Ibnu l-Fāriḍa mnogo prije Engleza itd.

94 O vakufima i vakufnamama posebno su pisali Salih Trako i Behija Zlatar. Usporedi njihova djela: Salih Trako, "Vakuf-nama Bosanskog valije Kamil Ahmed-paše iz Travnik 27. zu-l-kade 1170. (13.8.1757)", *POF* 51/2001, Sarajevo, 2003, str. 197-203.

Behija Zlatar, "Popis vakufa u Bosni iz prve polovine XVI vijeka", *POF* XX-XXI/1970-71, Sarajevo, 1974, str. 109-158.

Behija Zlatar, "Vakufnama Hadži Ismaila, sina Husejna halife iz Sarajeva - druga dekada redžeba 1050 (1640)", *POF* 47-48/1997-98, Sarajevo, 1999, str. 145-153.

95 Avdo Sućeska, "Vakufski krediti u Sarajevu prema podacima iz Sidžila sarajevskog kadije iz godine 973, 974. i 975/1564, 65. i 66.", *POF* 44-45/1994-95, Sarajevo, 1996, str. 99-132.

96 Usp. Mula Mustafa Ševki Bašeskija, *Ljetopis* (1746-1804), prijevod, uvod i komentar Mehmed Mujezinović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.

97 Usp. Kerima Filan, *Sarajevo u Bašeskijino doba*, Connectum, Sarajevo, 2014.

Četvrto, proučavanje islamskih rukopisa u Bosni i Hercegovini pokazuje se kao snažan svjedok boravka BiH unutar jedne "svjetske povijesti" koja je urodila kao plod islama kao vjere, kulture, civilizacije, društva. Podsjećamo da je o "svjetskoj povijesti" koju je pobudio islam široko i dokumentirano pisao američki orijentalista Marshal G.S. Hodgson.⁹⁸

Peto, za Bošnjake su islamski rukopisi i danas od velike važnosti jer je to tradicija koja nas svojom veličinom oslovljava iz prošlosti.

98 Vidi: Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, I-III, University of Chicago Press, Chicago, 1974.



P R V I D I O

UKRATKO O BOSANSKOHERCEGOVAČKIM MEDRESAMA KAO ŽARIŠTIMA TRADICIONALNOG IZUČAVANJA TEOLOGIJE, FILOZOFIJE I LOGIKE

U Bosni ne bi bilo tradicionalnih islamskih teoloških, filozofskih i logičkih studija bez brojnih medresa koje su u ovoj zemlji stoljećima djelovale.

Također, kad je posrijedi *tradicionalna Bosna* unutar svoje islamske i muslimanske komponente,⁹⁹ nužno je spomenuti da se ta i takva *tradicionalna Bosna* ne može poznavati bez djelovanja i zračenja mnogih njenih *tekija*, *hanikaha* i njihovih posestrima *medresa*. Sve su to bile tradicionalne islamske škole¹⁰⁰ ili respektabilna učilišta utemeljena u Bosni u XV i XVI stoljeću a mnoge medrese podignute su i u XVII stoljeću, kao i u kasnijim vremenima.

Dakako, naporedo i istovremeno s *tekijama*, *hanikahima* i *medresama* u Bosni se postupno grade i *džamije*, a uz njih i mnogobrojni *mektebi* (ili prve osnovne islamske / muslimanske škole u Bosni), koje su na arapskom poznate pod imenom *kuttāb* (كُتَّابٌ). Ukazujući na obrazovnu i prosvjetnu ulogu mnogih institucija tradicionalne Bosne, Ismet Kasumović često spominje *džamije*,¹⁰¹ *mektebe* i

99 Iznova napominjemo da mi imamo u vidu, i sasvim smo svjesni, da postoji i *tradicionalna Bosna* unutar svoje katoličke, kao i tradicionalna Bosna unutar svoje pravoslavne i jevrejske duhovnosti.
100 Medresa (*madrasah* - doslovno: *mjesto gdje se uči, gdje se učenjem odgaja; učilište, škola*) u islamskoj kulturi i civilizaciji označava instituciju koja prenosi islam medijem odgoja, znanja, učenja, prosvjećivanja, obrazovanja. Islam je širio svijetom medrese, medrese su svijetom širile poruku, znanje i učenost islama.

101 Prve medrese bile su, kad je posrijedi njihov urbani prostor, integralni dio prvih džamija. Trije-movi Medinske džamije (podignuta 622/623. po Isau, a.s.) bili su prostor prve medrese i prvih učenika u islamu. *Ashābu ṣ-Ṣuffa* ili *Drugovi s trijema* povijesno je ime medinskih učenika islama, od kojih je najpoznatiji Ebu Hurejre, prenositelj mnogih vjerodostojnih predanja poslanika Muhammeda, a.s. Prema Ibn Hišāmu, Ibn Ishāqu, zatim Al-Balaḏūrīju, Aṭ-Ṭabarīju i drugim biografima Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., i historičarima islama, u ovoj "medresi" ili kružoku zvanom *Aṣ-Ṣuffa* pretežno se učila jedna jedinstvena i na discipline još neizdiferencirana nauka islama, ali se u samom početku izdvojila disciplina pisanja i recitiranja Kur'āna. Osobno je Muhammed, a.s., mnoge Drugove iz ove *aṣ-Ṣuffa* škole otposlao u Jemen, Oman, dijelove Iraka itd., kao podučavatelje (*qurrā'*) pravilnom recitiranju Kur'āna (*qirā'āt*). Također, veliki broj učenika "medrese" *aṣ-Ṣuffa* nisu bili obavezni ići u sve bojeve niti se brinuti o drugim potrebama ratišta. No, ova nas činjenica ne treba navesti na pomisao da su učenici *aṣ-Ṣuffa* škole bili organizirani kao *bratovština, monaški* ili *isposnički* red. Naprotiv, učenici ove škole obavljali su u Medini mnoge društveno vidljive poslove, a nekoliko je pripadnika ove "medrese" postalo autoritetima u podučavanju arapskom pismu (*al-kitābah*), islamskoj tradiciji (*hadīth*), sudstvu (*qadā'*), nauci obračunavanja nasljedstva (*'ilm al-farā'id*) i u drugim disciplinama od značaja za funkcioniranje rane muslimanske zajednice.

muallimhane kao uopće prva mjesta tradicionalne islamske učenosti u Bosni, pa, u neku ruku, njih treba smatrati pretečama najznačajnijih bosanskih medresa.¹⁰²

Unatoč brzom nestajanju primarnih izvora o osmanskim obrazovnim institucijama u zemljama zapadnog Balkana, mi danas, ipak, raspoložemo jednim brojem izvora koji govore o postupnom širenju mreže medresa u Bosni (i Hercegovini). Prava je sreća da su obrađene i mnoge *vakufname* u kojima se spominju medrese, a napisane su i brojne monografije ili kraći radovi i članci o mnogim tradicionalnim bosanskim *medresama*. Napominjemo da vrijedno djelo "Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)"¹⁰³ pokazuje koliko se mnogo, i u velikom intenzitetu, u Bosni u tri spomenuta stoljeća (XV, XVI i XVII) posvećivala pažnja medresama, tekijama, džamijama i hanikahima.

Ostanemo li pri medresama, napominjemo da su vrijedni bosanskohercegovački istraživači napisali veoma važne "mikrostudije" o gotovo svakoj bosanskohercegovačkoj tradicionalnoj medresi, bilo da je lokalna, da je trajala u nekom manjem bosanskohercegovačkom gradu ili kasabi, ili da je "centralna", sarajevska, ili pak regionalna, mostarska. U ovom pogledu izdvajamo ime Ismeta Bušatlića, koji je, naprimjer, napisao nekoliko studija o lokalnim medresama u Bosni i Hercegovini.¹⁰⁴ Također, značajan doprinos izučavanju bosanskih medresa koje su se bavile, između ostalog, i hadisom dao je Omer Nakičević (rođen 1927), napose u svojoj knjizi *Arapsko islamske znanosti i glavne škole u BiH od XV–XVII (Sarajevo, Mostar, Prusac)*.¹⁰⁵

Nažalost, posve je jasno da se mi u ovom kratkoj studiji, zbog nedostatka prostora, ne možemo baviti svim tim vrijednim svjedočanstvima o povijesti djelovanja i zračenja velikog broja tradicionalnih bosanskih medresa.

102 Usp. Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, Islamski kulturni centar Mostar, Mostar, 1999. (Na mnogim mjestima u ovoj knjizi Kasumović spominje džamije, mektebe i muallimhane kao obrazovna i prosvjetna mjesta u Bosni).

103 Usp. *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*, izd. Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1985.

104 Ismet Bušatlić, "Drvenija medresa u Sarajevu", *Takvim*, Sarajevo, 1998, str. 347-352; Ismet Bušatlić, "Medresa hadži Ismaila Misrije na Atmejdanu u Sarajevu" u: *Studije o sljedbenicima knjige*, Sarajevo, 2007, str. 228-246; Ismet Bušatlić, "Prilog povijesti livanjskih medresa," *Takvim*, Rijaset IZ u BiH, Sarajevo, 2003; Ismet Bušatlić, "Školstvo i obrazovanje u prusačkom kadiluku pod osmanskom vlašću", *Godišnjak 2005*, Bošnjačka zajednica kulture "Preporod," Općinsko društvo Bugojno, Bugojno, 2005, str. 199-218.

105 Vidi: Omer Nakičević, *Arapsko islamske znanosti i glavne škole u BiH od XV-XVII (Sarajevo, Mostar, Prusac)*, Sarajevo, 1981.

Dakako, mnoge od tih medresa danas ne postoje. Pred dolazak Austro-Ugarske imperije 1878. godine u BiH su postojale četrdeset i tri medrese. Tokom Austro-Ugarske imperije mnoge su medrese prestale s radom, a tokom XX stoljeća broj bosanskohercegovačkih medresa brzo se smanjivao.

Također, sve od poraza Osmanske imperije pod Bečom 1683. godine, Bosna (i Hercegovina) je sve češće bila poprište ratova, ustanaka, sukoba. Osvetnička provala Eugena Savojskog u Bosnu 1697. godine imala je za posljedicu spaljeno Sarajevo, kao i paljenje nekoliko drugih gradova koji su se našli na putu njegovoj vojsci. Nema sumnje da je u ovim nestabilnim vremenima nestalo na hiljade vrijednih dokumenata o prosvjetnim i kulturnim zavodima i ustanovama u Bosni. Bilo kako bilo, istraživači su danas primorani, kao i njihove kolege tokom XX stoljeća, da se služe dokumentima koje su dobili iz onih biblioteka, medresa, samostana i manastira,¹⁰⁶ te onih džamija i crkava (i njihovih arhiva) koje nije fatalno zadesio zub vremena ili bijesovi ratova.

Sažet historijski pregled podizanja i nastanka *medresa* u Bosni, koji je vrijedno uradio Ismet Kasumović, a smatramo da ga je vrijedno ponuditi za ovu priliku, govori da su u XVI stoljeću u Sarajevu postojale sljedeće *medrese*:¹⁰⁷ *Firuz-begova* (sagrađena između 1505. i 1512), *Mehmed-bega Isabegovića* (1520), *Gazi Husrev-begov hanikah* (1531), *Gazi Husrev-begova (Kuršumlija) medresa* (1537), *Kemal-begova medresa* (1538), *Ulama-pašina medresa* (1541–1551), *Hadži Mustafina medresa* (zabilježeno da je postojala, ne zna se tačno kada je sagrađena), *Hadži Bešāret medresa* (sagrađena početkom XVII stoljeća), *Hadži Hasanova medresa* (početkom XVII stoljeća), *Bistrijin hanikah* (sagrađen prije 1614), *Medresa Hadži Ismaila Misrije* (1712), *Inadija medresa* (1766), *Medresa Simzade Abdulkerima* (zvana također i *Drvenija*, sagrađena 1775), *Medresa Fadil-paše Šerifovića* (1857) i *Mehemića medresa* (1870).

Kako tvrdi Ismet Kasumović,

“sve ove medrese [u Sarajevu] nisu istovremeno postojale niti su se sve sačuvale. Neke od njih kao što su Firuz-begova, Kemal-begova i Mehmed-begova medresa koje su stradale u požaru u vrijeme napada Eugena Savojskog na

106 Kad spominjemo samostane i manastire, imamo u vidu činjenicu da ove ustanove imaju u svojim bibliotečkim fondovima veliki broj turskih, arapskih i perzijskih rukopisa. Mnogi od njih još su neobrađeni.

107 Prema: Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, Islamski kulturni centar Mostar, Mostar, 1999, str. 157. i dalje.

Sarajevo 1697. godine više nikada nisu obnovljene. Na ruševinama ovih medresa ili u njihovoj blizini u toku XVIII stoljeća podignute su nove.”¹⁰⁸

Po ovome vidimo da je grad Sarajevo u svome nastanku, razvoju i širenju bio žarište medresa od samog ulaska Vrhbosne i Hodidjeda (srednjovjekovnog teritorija i lokaliteta na kojima izrasta Sarajevo) u sklop Osmanske imperije.

Mnogi historičari govore da su fenomeni razvoja i širenja gradova u Bosni iz doba Osmanskog carstva pogodovali širenju institucije vakufa (*awqāf*)¹⁰⁹ iz kojih su se finansirale *tekije*, *hanikahi* i *medrese*.¹¹⁰ Ali se ovaj proces treba posmatrati i u obrnutom smjeru, naime, sami vakufi pomogli su u širenju gradova i onoga što ih je sačinjavalo. U djelu *Sarajevo, A Biography* govori se o velikoj ulozi vakufa u razvoju glavnoga grada Bosne, te se posebno ističe uloga Isa-bega Ishakovića i Gazi Husrev-bega (1480–1541),¹¹¹ dvojice osmanskih namjesnika u Bosni, u razvoju zanata, obrta i trgovine.¹¹²

Kad je posrijedi Bosna i Hercegovina i njene tradicionalne medrese, zanimljive podatke o broju medresa u Bosni u XVII stoljeću imamo od slavnoga putopisca Evlije Čelebije (1611–1679).¹¹³ On je proputovao *Bosnom*, odnosno krajevima koji danas sačinjavaju državu *Bosnu i Hercegovinu* te spomenuo da, primjerice, u sljedećim gradovima postoji jedna ili više medresa: Hlivnu, Jajcu, Banjoj Luci, Čajniču, Foči, Nevesinju, Zvorniku, Mostaru...

U svojoj vrlo dobro dokumentiranoj knjizi *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave* Ismet Kasumović nabraja mnoge gradove u Bosni i Hercegovini koji su dugo imali svoje poznate medrese.

Banja Luka je već u XVI stoljeću imala *Atik (Staru)* medresu, zatim *Ferhad-pašinu medresu* (osnovana krajem XVI stoljeća), *Šibićevu medresu* (1873) te *Fejzija medresu* (1892).¹¹⁴

108 Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, str. 158.

109 Popularan pregled sarajevskih vakufa vidi u: Majo Dizdar, *Sarajevski vakufi i njihovi vakufi 1462-2001*, autorsko izdanje, Sarajevo, 2010.

110 Usporedi o ovome vrlo instruktivne napomene koje daje Noel Malcolm, *Bosnia, A Short History*, Pan Books, London, 1996, str. 67-69.

111 Odličnu studiju o Gazi Husrev-begu napisala je Behija Zlatar. Vidi Behija Zlatar, *Gazi Husrev-beg*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2010.

112 Usp. Robert J. Donia, *Sarajevo, A Biography*, Hurst & Company, London, 2009, str. 21-23.

113 Evlija Čelebija, *Putopis*, prijevod Hazima Šabanovića, Svjetlost, Sarajevo, 1967.

114 Ibid, str. 205-208.

Travnik je, također, poznat po svojim brojnim medresama. *Elči Ibrahim-pašina medresa* osnovana je 1706. godine, a bila je poznata i kao *Fevzija medresa*.¹¹⁵ Travnik se neko vrijeme mogao pohvaliti i medresom *Mehmed-paše Kukavice* (bila je poznata i kao *Hadži Ali-begova medresa*), početkom druge polovine XVIII stoljeća.¹¹⁶ Treća medresa koja je bila poznata u Travniku naziva se *Medresa Mehmed-paše Muhsinzādea*, osnovana u drugoj polovini XVIII stoljeća.¹¹⁷

Novi Pazar (Jeni Pazar) u onom što je danas Sandžak u Republici Srbiji imao je, prema Ismetu Kasumoviću, nekoliko medresa: *Sinan-begovu* ili *Eski (Staru) medresu*, podignutu prije 1540. godine, *Jeni (Novu) medresu*, podignutu vjerovatno u XVII stoljeću na mjestu Sinan-begove medrese.¹¹⁸

I mnoga druga mjesta u Bosni i Hercegovini imala su svoje medrese.

U Pruscu (Aq̄hiṣār) je 1612. godine Hasan Kafi Pruščak (Ḥasan Kāfi Al-Aq̄hiṣārī) (koga ćemo u ovoj našoj knjizi često spominjati) osnovao svoju medresu, kasnije u narodu poznatu pod njegovim imenom.¹¹⁹

U Čajniču, gradiću u istočnoj Bosni, bila je poznata *Sinan-pašina medresa* (podignuta krajem XVI stoljeća).¹²⁰

U Pljevljima (Tašlidža) je postojala *Osman-pašina medresa*, u Konjicu *Medresa Junuz-čauša* (podignuta 1623),¹²¹ u kojem se, također, spominje i *Mehmed-čaušev hanikah* (1622).¹²²

Počitelj je, također, imao svoju medresu (*Šišman Ibrahim-pašinu medresu*, sagrađenu početkom druge polovine XVII stoljeća).¹²³

U Gračanici se nalazila *Osman-kapetanova medresa* (podignuta 1800), u Zenici *Sultan Ahmedova medresa* (1720),¹²⁴ u Visokom *Ahmed-efendijina medresa* (1838),¹²⁵ u Tuzli *Behram-begova medresa* (1626).¹²⁶

Ismet Kasumović nabraja i sljedeća bosanskohercegovačka mjesta u kojima su postojale medrese: Žepče (*Ferhad-pašina*, XVII stoljeće),¹²⁷ Jajce (nekoliko medresa: *Melek Ahmed-pašina*, sagrađena prije 1664, *Hadži Mehmedova medresa*, podignuta 1693, *Medresa Jajčeli Abdurrahim-age*, 1743),¹²⁸ Zvornik (Evlija Čelebija je tuda proputovao 1665. i

115 Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, str. 209-211.

116 Ibid., str. 212-213.

117 Ibid., str. 214-215.

118 Ibid., str. 216-217.

119 Ibid., str. 220-222.

120 Ibid., str. str.223-224.

121 Ibid., str. 224-225.

122 Ibid., str. 228-229.

123 Ibid., str. 229-231.

124 Ibid., str. 232-233.

125 Ibid., str. 235-236.

126 Ibid., str. 237.

127 Ibid., str. 238.

128 Ibid., str. 238.

spominje tri medrese),¹²⁹ Rogaticu (Čelebi Pazar), koja je imala *Šudžauddinovu medresu* (podignuta krajem XV ili početkom XVI stoljeća),¹³⁰ Brčko (spominju se dvije medrese),¹³¹ Jeleč (*Medresa Bećir-age Čengića*, sagrađena prije 1737),¹³² Trebinje (*Medresa Osman-paše Resulbegovića* (oko 1726),¹³³ Tešanj (*Čaršijska medresa*, podignuta prije 1568),¹³⁴ Bihać (spominju se dvije medrese tokom XIX stoljeća),¹³⁵ Cazin (medresa je podignuta u drugoj polovini XIX stoljeća).¹³⁶

Ismet Kasumović spominje i medrese koje su postojale u sljedećim gradovima i mjestima: Fojnici, Goraždu, Kazancima, Pojsku kod Zenice, Smršnici kod Visokog, da bi svoje podatke o medresama završio sljedećim popisom medresa: *Mustaj-begova* u Livnu (1642), *Sultan Bajezit-Velina* medresa u Nevesinju (prije 1664), *Medresa Velagine džamije* u Nevesinju (prije 1644), Medresa u Vlasenici (nema podataka o gradnji), Medresa u Bijeljini (nema podataka o gradnji), Medresa u Srebrenici (1866), Medresa u Ostrošcu (1870) i Medresa u Bosanskom Novom (prije 1852).¹³⁷

Uz Sarajevo, glavni grad Bosne i Hercegovine, koje je imalo veliki broj medresa, izdvaja se Mostar, središte Hercegovine. Naime, Mostar je bio predmet pomnih izučavanja pouzdanog i detaljnog istraživača Hivzije Hasandedića. Veliki dio njegove monografije *Spomenici kulture turskog doba u Mostaru*¹³⁸ posvećen je i medresama u Mostaru tokom osmanske uprave. Hasandedić tvrdi da su u Mostaru postojale sljedeće medrese: *Karađoz-begova medresa* (sagrađena prije 1570), *Derviš-paše Bajezidagića medresa* (poslije 1601), *Roznamedži Ibrahim-efendijina medresa* (1620), *Koski Mehmed-pašina medresa* (oko 1618), *Čejvan-Čehajina medresa* (oko 1558), *Hadži Balina medresa* (početkom XIX stoljeća), *Buka medresa* (prije 1800), *Hadži Velijina medresa* (oko 1648), *Darūs-Seāde Ahmed-agina medresa* (prije 1654) i *Hanikah-medresa Šejha Ismaila Opijača* (1668).¹³⁹

Iako zadaća ove naše studije nije u tome da se šire bavi medresama, tekijama i hanikahima u Bosni,¹⁴⁰ ovdje ćemo, ipak, spomenuti da

129 Ibid., str. 239.

130 Ibid., str. 239.

131 Ibid., str. 240.

132 Ibid., str. 241.

133 Ibid., str. 241.

134 Ibid., str. 241.

135 Ibid., str. 242.

136 Ibid., str. 243.

137 Ibid., str. 248.

138 Hivzija Hasandedić, *Spomenici kulture turskog doba u Mostaru*, Islamski kulturni centar Mostar, Mostar, 2005, str. 87.

139 Ibid., str. 87-94.

140 Bosna se od devetnaestog stoljeća u evropskim političkim krugovima sve više naziva Bosna i Hercegovina.

je Bosna, uz svoje medrese, imala i svoje mnogobrojne tekije i hanikahe, u kojima su, također, na specifičan način izučavane teologija, filozofija i logika, nje govala se duhovnost visokoga stila, a posebno su velik i snažan pečat ostavile mistička / sufijska (*ṣūfī*) književnost, poezija i didaktička proza prije svega. S obzirom na činjenicu da su u Bosni tekije i hanikahi bili vjerne pratilje medresa i često njihove povijesne posestrime,¹⁴¹ napose u vrijeme Osmanske imperije, u ovoj studiji spomenut ćemo među njima one najvažnije, koje su obilježile sufijski život u Bosni.

Poznati istraživač bosanskohercegovačke prošlosti pod Osmanskom imperijom Adem Handžić smatra da je uloga derviša bila značajna u razvoju naselja u evropskom dijelu Osmanske imperije. Adem Handžić tvrdi da su u Bosni "zavije osnivane (...) uglavnom na zatečenim srednjovjekovnim bazarima i varoškim naseljima, čime su bili formirani prvi punkto vi osmanskog tipa".¹⁴²

Adem Handžić govori o jednom trgovištu u Vrhbosni (kako smo rekli Vrhbosna je u poznom srednjovjekovlju obuhvatala današnje Sarajevo s okolinom), koje se zvalo *Utornik* (jer se trgovalo utorkom), a čiji se lokalitet nalazio u blizini (ako ne i na samom mjestu) današnje Ali-pašine džamije u Sarajevu. Harem te džamije čuva "dva derviška nišana",¹⁴³ Ajni-dede a i Šemsi-dede a, oba iz 1461/1462. godine.

"Nema sumnje da ta činjenica ukazuje na postojanje najranije zavije na tome trgu u periodu između 1435. i 1461. godine."¹⁴⁴

Također, Adem Handžić spominje i vakufnamu Isa-bega Ishakovića "kojom je [u onom što je danas Sarajevo] osnovao svoju zaviju kao vakuf"¹⁴⁵ 1462. godine.

Vesna Mušeta-Aščerić u svome djelu *Sarajevo i njegova okolina u XV stoljeću* tvrdi, pozivajući se na Adema Handžića, da su "u procesu formiranja kasaba u Bosni (...) vidljive dvije komponente, derviška i državna...".¹⁴⁶ Ista autorica domalo dodaje da se "prva tekija na području

141 Medrese nisu jedine, ali uz džamije jesu, najznačajnije i najrasprostranjenije institucije duhovnog obrazovanja u islamskoj kulturi. Drugo, treće, četvrto i peto stoljeće islama posvjedočili su nastanak i širenje i drugih prosvjetnih institucija kao što su biblioteke, zavije, ribati, tekije, prevodilački centri (npr. bagdadska "Kuća mudrosti" ili *Baytu l-ḥikmah*). Pa ipak, medrese u povijesti islamskog obrazovanja nikada nisu izgubile svoj opći primat.

142 Adem Handžić, "O ulozi derviša u formiranju gradskih naselja u Bosni u XV stoljeću", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXXI, Sarajevo, 1981, str. 170.

143 Ibid., str. 171.

144 Ibid., str. 171.

145 Ibid., str. 171.

146 Vesna Mušeta-Aščerić, *Sarajevo i njegova okolina u XV stoljeću*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2005.

Sarajeva osniva upravo na Starom Trgovištu, tekija Gaziler sa turbetom Ajni-dede i Šemsi-dede, a Isa-begova tekija na Bendbaši, nadomak Varoši”.¹⁴⁷

Pozivajući se na svoje izvore, Hazima Šabanovića i Adema Handžića, autorica u fusnoti dodaje da je tekija Gaziler sagrađena između 1435. i 1461. godine.

Do sada najbolje urađeni pregled djelovanja derviških redova u Bosni i Hercegovini (te na prostorima zemalja bivše Jugoslavije) sačinio je Džemal Čehajić (1930–1989) u monografiji *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama*.¹⁴⁸

Džemal Čehajić bilježi da je u Bosni od XV vijeka naovamo nastao veliki broj tekija i hanikaha nakšibendijskog tarikata (*tarīqat*) (Sarajevo, Mostar, Fojnica, Visoko, Travnik, Foča, Mostar...). Prema Čehajiću, nakšibendijskih (*naqšibandiyya*) tekija bilo je mnogo i u Srbiji, na Kosovu, Čustendilu itd. Kad su posrijedi halvetije (*halwatīyya*), Čehajić tvrdi da su imali svoje tekije u Sarajevu, Travniku, Višegradu, Rudom, Bijeljini, Donjoj Tuzli, Konjicu, Blagaju, Pruscu... Halvetija je bilo i u Srbiji, Makedoniji, Kosovu... Džemal Čehajić navodi i mnoge podatke da je u Bosni i u nekim zemljama zapadnog Balkana bilo pristalica kadirijskog derviškog reda (tekije u Sarajevu, Jajcu, Travniku, zatim u Srbiji, na Kosovu, u Makedoniji...) Također, u Bosni i u nekim zemljama zapadnog Balkana djelovali su i rifa'ije (*rifā'īyya*), bektašije (*baktāšīyya*), hamzevije (*hamzawīyya*), melamije / nurije (*malāmiyya / nūriyya*) itd.¹⁴⁹

Naravno, ni grad Mostar nije bio bez svojih poznatih tekija i hanikaha. Hivzija Hasandedić spominje nekoliko tekija u Mostaru, smatrajući da je “najstariju poznatu tekiju u Mostaru osnovao neki Ibrahim-efendija”.¹⁵⁰ Ova tekija je, po slovu vakufname kojom je osnovana, imala “jednu četvrtinu prihoda od vinograda u Ograđeniku”, tvrdi Hasandedić. Isti autor spominje i “hanikahe, koje su u Mostaru osnovali Mehmed Koskija i Ismail Opijač...”.¹⁵¹ Također, Hasandedić spominje da je u Mostaru nekada postojala tekija koju je “osnovao Derviš Žagrić, pjesnik, koji je umro 1640. godine”.¹⁵²

147 Ibid., str. 143.

148 Džemal Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1986.

149 Usp. Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, str. 1-3.

150 Hasandedić, *Spomenici kulture turskog doba u Mostaru*, str. 73.

151 Ibid., str. 74.

152 Ibid., str. 74.

Uz sve ovo, Hasandedić spominje “da je postojala jedna tekija u Cernici...”.¹⁵³ Hasandedić smatra da je “posljednju tekiju u Mostaru (...) osnovao Ali-paša Rizvanbegović”. On spominje njezine prihode, navodeći da je tekija imala i “sav prihod od vinograda koji se nalaze na Luci...”.¹⁵⁴

U svim ovim tradicionalnim bosanskim medresama, tekijama, hanikahima, zavijama, koje smo ovdje spomenuli, kao i u onima koje ovdje, usljed nedostatka prostora, nismo u mogućnosti spomenuti, izučavali su se *kalām*, filozofija (*ḥikmah*), logika (*manṭiq*), tumačenje Kur’ana (*tafsīr*), Poslanikova, s.a.v.s, tradicija (*ḥadīṭ*), propovjedništvo (*wa’z*), lijepa književnost (*ādāb*) itd.

Prije negoli se osvrnemo na nastavni process u bosanskohercegovačkim medresama, recimo, tek ukratko, nekoliko riječi o nastavnom i obrazovnom procesu u *bosanskohercegovačkim tekijama i hanikahima* (posebno u većim mjestima kao što su Sarajevo i Mostar).

Preliminarno se može kazati da se nastava u tekijama i hanikahima odvijala na tradicionalan način, kako je bilo i uobičajeno u tekijama i hanikahima u Osmanskom carstvu. Izučavao se određeni udžbenik tefsira (*tafsīr*), odnosno komentar Kur’ana (najčešće Al-Bayḏāwījev),¹⁵⁵ zatim islamska tradicija ili Poslanička tradicija, te, kao što kaže Kasumović, izučavala su se još i različita tesavvuvska djela kao što je Gazalijev *Iḥyā’u ‘ulūmiddīn* (Obnova vjerskih znanosti),¹⁵⁶ *Fuṣūṣu l-ḥikam* Ibn-Arabija¹⁵⁷ s komentarima Bali-efendije Sofijalija,¹⁵⁸ *Awārifu l-ma’ārif* (Stupnjevi spoznaja) Suhreverdija¹⁵⁹ itd. To je ustvari bila osnovna literatura halvetija kao i brojnih drugih derviških redova kod nas.¹⁶⁰

Nema potrebe posebno spominjati da su ova tri djela (*Iḥyā’u ‘ulūmiddīn*, *Fuṣūṣu l-ḥikam*, *Awārifu l-ma’ārif*) bila, u funkciji udžbenika, intenzivno korištena i u tradicionalnim bosanskim medresama.

I tekije i hanikahi u tradicionalnoj Bosni imali su zadaću da, uz nastavu i predavanja, svojim članovima, koji su ujedno bili članovi i

153 Ibid., str. 74.

154 Ibid., str. 74.

155 Al-Bayḏāwī, ‘Abdullāh Ibn ‘Umar al-Bayḏāwī (umro 1286), napisao je komentar Kur’āna *As-rāru t-Tanzil wa Anwāru t-ta’wīl*, koji je, zapravo, siže Ez-Zamahšerijeva (*az-Zamahšarī*) (umro 1144) komentara *Al-Kaššāf*. Naravno, Al-Bayḏāwī je u svome komentaru izbjegao mu’teziljska (*mu’tazilī*) tumačenja az-Zamahšarija i podvrgao ih svojoj kritici.

156 Abū Ḥāmid al-Gazālī (1058-1111), jedan od najvećih klasičnih islamskih učenjaka, filozofa i sufija, predavao je na slavnoj medresi poznatoj kao an-Nižāmiyya.

157 Muḥyuddīn Ibn ‘Arabī (umro 1240), veliki mistički pisac, autor mnogih mističkih djela.

158 Sofyāli Bālī Efendī (umro 1553) u Sofiji, znamenit kao komentator djela Ibn ‘Arabija.

159 Abū Ḥafṣ ‘Umar Suhrawardī (1144-1234), porijeklom iz Irana, bio je utjecajan mistički autor.

160 Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, str. 165-166.

nekog derviškog reda ili tarikata (*ṭarīqat*) ponude posebne praktične vrste odgoja, neku vrstu inicijacije koja je dolazila od šejha (*šayḥ*) koji je bio učen, ugledan, poznat po svome bavljenju duhovnim naukama islama.

Dok su tradicionalne medrese u Bosni stavljale akcenat više na egzoteričko obrazovanje (arapski jezik, gramatiku, sintaksu, stilistiku, egzoterička komentiranja Kur'āna, teologiju, logiku itd), dotle su tekije i hanikahi svoje polaznike upućivali u ezoteričke discipline. U bosanskohercegovačkim tekijama često su se izučavali traktati o šutnji (*ṣamt* - صَمْتٌ), o prijateljstvu (*ṣadāqah* - صَدَاقَةٌ), skromnosti (*taḍarru'* - تَضَرُّعٌ), siromaštvu (*faqr* - فَقْرٌ), stidu (*ḥiyā'* - حَيَاءٌ), plemenitosti (*karam* - كَرَمٌ) itd. Stoga je Gazalijevo (Al-Gazālī) djelo *Iḥyāu 'ulūmi d-dīn* bilo itekako popularno u tradicionalnim bosanskim tekijama i hanikahima. Činjenicu da su se u tradicionalnim bosanskim tekijama i hanikahima izučavali ezoterički predmeti, naročito oni didaktički i s područja morala, vidimo i po velikom utjecaju djela Imami Bergivija (umro 1573), prije svega njegovog djela "Put Muhammeda, a.s." (*Aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* - الطَّرِيقَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ). Stručnjaci znaju da je ovo El-Bergivijevo djelo jedan uspješan osmanski sažetak Gazalijevih (Al-Gazālī) sufijskih (ṣūfī) i etičkih djela.



D R U G I D I O

UDŽBENICI I NASTAVNI PROCES IZUČAVANJA
TEOLOGIJE, FILOZOFIJE I LOGIKE U TRADICIONALNIM
BOSANSKOHERCEGOVAČKIM MEDRESAMA

Hamdija Kreševljaković (1888–1959), veliki poznavatelj tradicionalne Bosne, u jednoj svojoj knjizi tvrdi: “Nastavna je osnova [u tradicionalnim bosanskim medresama] bila svuda jedna te ista, a učilo se iz rukopisnih knjiga sve do polovice XIX stoljeća. Pojedini učenici bavili su se i prepisivanjem knjiga.”¹⁶¹

Vratimo li se, pak, konkretnije nastavnom procesu u tradicionalnim bosanskohercegovačkim medresama, treba reći da veliki broj knjiga, studija, izvora i literature opisuju nastavni plan i program u bosanskim medresama¹⁶² u doba Osmanskog carstva.

U svrhu kratkog prikaza nastavnog procesa u medresama, te nastavnog programa, najbolje je navesti izvore koji su među najstarijima. Gliša Elezović (1879–1960) u svojoj studiji *Turski spomenici u Skoplju*¹⁶³ donosi detaljan opis (i vjeran prijevod) Isa-begove *vakufname*, jednog iznimno važnog dokumenta, kojim se utemeljuju Isa-begove zadužbine u Skoplju (danas glavnom gradu Republike Makedonije). *Vakufnama*

161 H. Kreševljaković, D. M. Korkut, *Travnik u prošlosti 1464-1878. (Naročito kao glavni grad Bosne 1699-1850)*, Zavičajni muzej Travnik, Travnik, 1961, str. 88.

162 Medresa se u islamskoj kulturi i civilizaciji, u prvim stoljećima islama, postupno profilirala kao institucija visokog islamskog odgoja i obrazovanja. Iz povijesti klasifikacije nauka u islamu doznajemo da je medresa, kao obrazovna institucija, vremenom postala učilište gdje su iz jednog *jedinstvenog nauka islama*, koji je sadržan u Kur’ānu i Poslaničkoj tradiciji, i koji se neizdiferencirano izlagao u džamijama, nastale i razvile se mnogobrojne islamske naučne discipline. Proučavanje ovih disciplina u medresama imalo je jedan jedinstveni krajnji cilj - pronositi svijetom poslanje i svjetlo Kur’ānske Riječi i Poslanikovo Predanje, i služiti islamskoj poruci širenjem islamskog nauka, skladno razglobljenog i disperziranog unutar mnogolikih sistema znanja i disciplina čije upoznavanje čovjeku pribavlja sreću, kako se govorilo, “i na Ovom i na Budućem svijetu.”

163 Ova knjiga Gliše Elezovića izašla je 1925. u Skoplju (prvi svezak), zatim 1929. i 1930. (drugi i treći svezak).

potiče iz druge polovine XV stoljeća, mnogo je starija od Gazi Husrev-begove vakufname (koju ćemo domalo kasnije konsultirati u nekim važnim detaljima).

Za nas je ova *Isa-begova vakufnama* značajna po tome što ona, u jednom svom dijelu, spominje na desetine darovanih, to jest, naslovom spomenutih uvakufljenih knjiga koje su se izučavale u medresama koje je podigao Isa-beg. Ovaj primarni dokument jasno nam govori koji su se udžbenici koristili u medresama u Osmanskoj imperiji u drugoj polovini XV stoljeća. K tome, činjenica da se udžbenici taksativno navode u ovoj vakufnami sama za sebe govori koliko se držalo značajnim i presudno važnim po kojim udžbenicima će se u nekoj medresi raditi i odvijati nastava.

Prema izvanrednom prijevodu Gliše Elezovića, jasno vidimo da su brojne knjige koje se daruju medresama, odnosno koje se trajno uvakufljuju, razvrstane prema sljedećim oblastima izučavanja:

Knjige komentara Kur'ana (*kutubu t-tafāsīr* – كُتُبُ التَّفَاسِيرِ). Kao što ćemo vidjeti kasnije, spomenuto je nekoliko znamenitih komentara Kur'ana.

Knjige o pravilnom čitanju / recitiranju / učenju Kur'ana (*kutubu l-qirā'āt* – كُتُبُ الْقِرَاءَاتِ) zauzimaju itekako važno mjesto. Vakufnama navodi djela aš-Šaṭībija, Ġābarija te još neka druga.¹⁶⁴

Knjige iz Poslanikove Tradicije (*kutubu l-aḥādīṭ* – كُتُبُ الْأَحَادِيثِ). Vakufnama na prvom mjestu spominje najslavnija djela iz Tradicije: *Šaḥīḥu Muslim*, (صَحِيحُ مُسْلِمٍ), *Šaḥīḥu l-Buḥārī* (صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ) te nekoliko komentara ili šarhova (šarh) ovih djela.

Potom se navode brojna djela iz sljedećih oblasti:

- Knjige iz propovijedi (*kutubu l-wa'z* – كُتُبُ الْوَعْظِ),
- Knjige iz izvora šerijatskog prava (*kutubu uṣūli l-fiqh* – كُتُبُ أُصُولِ الْفِقْهِ),
- Knjige o šerijatskom pravu (*kutubu l-fiqh* – كُتُبُ الْفِقْهِ),
- Knjige o fetvama, šerijatskim odlukama ili šerijatskim decizijama (*kutubu l-fatāwā* – كُتُبُ الْفَتَاوَى),
- Knjige iz dogmatske teologije (*kutubu l-kalām* – كُتُبُ الْكَلَامِ),
- Knjige iz retorike (*kutubu l-ma'ānī wa l-bayān* – كُتُبُ الْمَعَانِي وَ الْبَيَانِ),
- Djela iz filozofije (*kutubu l-ḥikma* – كُتُبُ الْحِكْمَةِ),
- Knjige iz logike (*kutubu l-mantiq* – كُتُبُ الْمَنْطِقِ),
- Djela iz sintakse (*kutubu n-naḥw* – كُتُبُ النَّحْوِ),

164 Elezović, *Turski spomenici u Skoplju*, str. 54.

- Knjige iz gramatičkih spisa (*kutubu ṣ-ṣarf* – كُتُبُ الصَّرْفِ),
- Rječnici (*kutubu l-lugah* – كُتُبُ اللُّغَةِ),
- Pjesnički zbornici (*kutubu d-dīwān* – كُتُبُ الدِّيْوَانِ) i
- Medicinske knjige (*kutubu t-tibb* – كُتُبُ الطَّبِّ).¹⁶⁵

U vezi s neposrednim ciljem ovog našeg djela, prokomentirajmo, tek u nekoliko riječi, makar neke od znamenitih udžbenika koje spominje ova Isa-begova vakufnama, i to iz područja komentiranja Kur'ana, teologije, filozofije i logike.

Iz komentiranja Kur'ana ili tefsira (*tafsīr*) na prvom mjestu navodi se djelo *Al-Kaššāf* (الكَشَّافُ) az-Zamaḥšarija (um. 1144), zatim nekoliko primjeraka komentara Kur'ana Qāḍija al-Bayḍāwija (um. 1286), čiji se komentar ovdje jednostavno oslovljava na turskom jeziku kao *Tafsīr-i Qāḍī*. Potom se navodi da su darovane četiri sveske *Tafsīr-i Qāšānī* (Qāšānījevih mistički orijentiranih komentara Kur'ana), a navedeni su i komentari Kur'ana Al-Bagawija, As-Samarqandija, at-Ta'labija itd.¹⁶⁶ Ovo su bili, među ostalim, standardni udžbenici iz komentiranja Kur'ana u Osmanskoj imperiji, te, *eo ipso*, i u tradicionalnim bosanskim medresama.

Spomenimo da se iz *kalāma*, između ostalih, u Isabegovoj vakufnama navode sljedeća djela:

- *Šarḥi Mawāqif* (شَرْحُ مَوَاقِفِ), nekoliko primjeraka – riječ je, vjerovatno o komentaru djela *Al-Mawāqifu fī 'ilmi l-kalām* (المَوَاقِفُ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ) slavnoga Al-Īḡīja.
- *Šarḥi Maqāsid* (شَرْحُ مَقَاصِدِ),
- *Šarḥi Taḡrīd* (شَرْحُ تَجْرِيدِ),
- *Šarḥi 'Aqā'id* (شَرْحُ عَقَائِدِ).

Kako vidimo, u predavanju *kalāma* najviše su se koristili komentari ili *šarḥovi*.¹⁶⁷ *Taḡrīd* je skraćenica za djelo *Taḡrīdu l-'aqā'id* (ili *Taḡrīdu l-i'tiqād*), koje je napisao slavni Našīruddīn aṭ-Ṭūsī (umro 1274). Prvi dio ovoga djela posvećen je logici.¹⁶⁸

Isa-begova vakufnama navodi sljedeća tri djela iz filozofije:

- *Šarḥi ḥikmeti l-'ayni* (شَرْحُ حِكْمَةِ الْعَيْنِ), zatim samo neku knjigu koju je napisao izvjesni Mawlānā Zāde, te jednu knjigu Mirakja Čakyagija.

165 Usp. Elezović, *Turski spomenici u Skoplju*, str. 52-64.

166 Ibid., str. 52-53.

167 Ibid., str. 61-62.

168 Seyyed Hossein Nasr, *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, str. 163.

(Nismo bili u mogućnosti pronaći bilo koje sigurne podatke o ovim djelima i njihovim autorima).¹⁶⁹

Iz logike se spominju sljedeća dva uvakufljena djela:

- *Šarḥi maṭali'i ma'a ḥāšiyati s-Sayyid 'Alī* (شَرْحُ مَطَالِعِ مَعَ حَاشِيَةِ السَّيِّدِ عَلِيٍّ) i
- *Šarḥi maṭali'i ma'a ḥāšiyati s-Sayyid Šarīf* (شَرْحُ مَطَالِعِ مَعَ حَاشِيَةِ السَّيِّدِ شَرِيفٍ).¹⁷⁰

Prema Sayyedu Hosseinu Nasru, djelo iz logike *Maṭāli'u l-anwār* (مَطَالِعُ الْأَنْوَارِ) napisao je Sirāḡuddīn al-'Urmawī (1198–1283).¹⁷¹ Isa-begova vakufnama, praktički, ovdje navodi dva komentara o ovom znamenitom djelu iz logike.

Vratimo li se iz Skoplja u Sarajevo, prema *Vakufnami* Gazi Husrev-begove medrese od 8. januara 1537. godine, utemeljitelj Gazi Husrev-beg određuje da se u njegovoj medresi imaju izučavati mnogi predmeti (oblasti). Taj dio Gazi Husrev-begove *Vakufname* na arapskom glasi:

يُدْرَسُ بِهِمْ دُرُوسُ التَّفْسِيرِ وَ الْحَدِيثِ وَ الْأَحْكَامِ وَ الْأُصُولِ وَ الْمَعَانِي وَ الْبَيَانِ
وَ الْكَلَامِ وَ مِنْ سَائِرِهَا أَيْضًا مَا يَنْقُضِيهِ الْعُرْفُ وَ الْمَقَامُ ...

“I neka im [glavni profesor] predaje tumačenje Kur’āna (tafsīr), islamsku tradiciju (hadīṭ), islamsko pravo (al-aḥkām), temelje vjere (uṣūl), stilistiku i retoriku (al-ma’ānī wa l-bayān), dijalektičku teologiju (al-kalām) te druge predmete koje bude iziskivao običaj i mjesto.”¹⁷²

Gazi Husrev-beg postavlja vrlo stroge uvjete za onoga ko treba da se imenuje za glavnoga profesora njegove medrese. O tome se u njegovoj *Vakufnami* doslovno kaže:

وَ أَنْ يَكُونَ فِي الْمَدْرَسَةِ ... مِنْ بَنِي الْعِبَادِ عَالِمٍ فَاضِلٌ كَامِلٌ
كَاشِفٌ أَسْتَارِ الْحَقَائِقِ جَامِعٌ بِالْفُرُوعِ وَ الْأُصُولِ حَاوِيٌ بِالْمَعْقُولِ وَ الْمَنْقُولِ ...

“Neka se namjesti / postavi u medresi ... između Božijih robova čovjek učen, spreman, savršen / iskusan, koji predavanjem i pisanjem diže zastore istina, koji je u sebi sakupio grane i temelje, koji obuhvata spekulativne i tradicionalne znanosti...”¹⁷³

169 Prema: Elezović, *Turski spomenici u Skoplju*, str. 62.

170 Ibid., str. 62-63.

171 Obrađujući udžbenike koji su se izučavali u “intelektualnim (*aqliyyah*) naukama”, Seyyed Hossein Nasr navodi da je ovog Sirāḡuddīna ‘Urmawīja najviše komentirao Sayyid Šarīf al-Ġurġānī. Vidi: Seyyed Hossein Nasr, *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, El-Kalem, Sarajevo, 1994, str. 162-163.

172 Navedeno prema *Vakufnami* o osnivanju Gazi Husrev-begove medrese, preveo Fehim Spaho, objavljena u: *Spomenica Gazi Husrevbegove četiristo-godišnjice*, Sarajevo, 1932, str. XXXIII.

173 Vakufnama Gazi Husrevbegove medrese, *Spomenica Gazi Husrevbegove četiristo-godišnjice*, str. XXXIII.

Iz navedenog dijela Gazi Husrev-begove *Vakufname* vidljiv je poseban status izučavanja teologije, filozofije i logike.

Naime, izričito je spomenuta "dijalektička teologija" (*al-kalām – اَلْكَالَام*), dok se filozofija i logika podrazumijevaju u sintagmi "spekulativne / racionalne znanosti" (*al-ma'qūl – اَلْمَعْقُول*). Dakako, kad su posrijedi tradicionalne bosanske medrese, u spekulativne znanosti spadale su umnogome i stilistika i retorika (*al-ma'ānī wa l-bayān – اَلْمَعَانِي وَ الْبَيَان*), barem u svojim teorijskim dijelovima.

Međutim, da ne bi bilo nikakve zabune, ni nastava u Gazi Husrev-begovoj medresi, kao ni nastava u drugim tradicionalnim bosanskohercegovačkim medresama, nije se odvijala prevalentno *po predmetima*, već uglavnom – kako je već rečeno – *po znamenitim udžbenicima* iz ovih (u Gazi Husrev-begovoj *Vakufnami*) nabrojanih oblasti ili predmeta.

U *Spomenici Gazi Husrevbegove četriristo-godišnjice*,¹⁷⁴ iz 1932. godine, tačnije u tekstu „Gazi Husrevbegova medresa“ tadašnjeg direktora ove škole Dizdara Muhameda Emina (1882–1939).¹⁷⁵

Dizdar Muhamed Emin kaže:

Gazi Husrevbegova medresa u Sarajevu bez sumnje je po svom glasu bila prva na zapadnoj strani Balkanskoga poluostrva i nije mnogo zaostajala za medresama Edrene u mnogom pogledu. (...)

Red nastavnih predmeta bio je stalan, a predmeti su nosili ime stalnog udžbenika (istakao E.K.), po kome se taj predmet izučavao. Vrijeme, koje bi se utrošilo u jedan predmet (jedan udžbenik) nije bilo vazda ni svuda jednako, to je zavisilo od muderisa medrese, broja i sposobnosti njegovih učenika, nekad se za jedan predmet potrošila jedna godina a nekad i više, pa čak i cijele dvije godine. Muderis je počinjao s novodošljacima, koji se broje u jednu skupinu, iz početka pa išao dalje obrađujući redom sve gradivo pojedinih grana, po stalno određenim udžbenicima. Kroz 4-5 godina prošao bi on tako početni (uži) dio srednjeg stupnja (3-4 udžbenika iz oblikoslovlja i sintakse arapskog jezika, po jedan do dva udžbenika iz vjeronauke i to odsjek o vjerovanju, poslovanju i ćudorednosti, pa bi onda prešao u viši dio srednjeg stupnja koji bi opet kroz 4-6 godina prošao svršavajući tu propisane udžbenike (sve što se učilo u nižem dijelu srednjeg stupnja samo opširnije i još k tomu 1-2 udžbenika iz logike) a za tim bi prešao u viši stupanj, gdje se učilo tumačenje Kur'āna (tefsir) i hadisa, o izvorima šerijatskog prava (usuli fikih), te nauka o vjerovanju (ilmi-kelam) i hikmet i t.d.¹⁷⁶

174 Usp. *Spomenica Gazi Husrevbegove četriristo-godišnjice*, Sarajevo, 1932.

175 Usp. Dizdar Muhamed Emin, „Gazi Husrevbegova medresa“, u: *Spomenica Gazi Husrevbegove četriristo-godišnjice*, Sarajevo, 1932, str. 46-57.

176 Dizdar Muhamed Emin, „Gazi Husrev-begova medresa“, str. 48-49.

Bez ikakve dvojbe dā se zaključiti da Dizdar Muhamed Emin pod riječju *hikmet* (حِكْمَةٌ) misli na filozofiju.

Ismet Kasumović ovako opisuje odvijanje nastavnog procesa u bosanskim medresama u doba Osmanskog carstva:

U skladu sa ustaljenom praksom u osmanskim medresama i u medresama Bosanskog ejaleta nastava je izvođena na tradicionalni medresanski način uspostavljen još u Nizamiji, a donekle modificiran u skladu sa potrebama Carstva i sklonostima muderrisa koji su bili nosioci obrazovnog procesa. Učenici u ovim školama nisu bili posebno raspoređeni u godišta ili razrede, nego su radili u halkama (kružocima) što je u prvom periodu, do kraja XVI stoljeća dok su ove institucije bile iznad u to vrijeme postojećih zapadnih školskih institucija, bilo u funkciji napretka i razvoja Carstva kao što je omogućavalo brže i efikasnije obrazovanje talentima, budući da se iz halke u halku prelazilo neposredno po savlađivanju određenog udžbenika (istakao E.K.). Prema tome, u medresama nije bilo strogo određeno vrijeme pohađanja cjelokupne nastave, nego je to, uglavnom, kao i u mektebu, zavisilo od individualnih sposobnosti i zalaganja samog učenika.

U medresama nižeg stupnja najčešće je jedan muderris (profesor) predavao sve predmete, a njegov pomoćnik, kalfa, bi držao vježbe i ponavljao učenicima pređeno gradivo.

Kao i u mektebima, i ovdje su predavanja održavana u deršani, predavaonici gdje su učenici sjedili u više halki radeći paralelno. Predmeti su bili slični u svim medresama istog ranga, a razlike su bile samo u izboru muderrisa koji je odabirao određeni udžbenik (istakao E.K.) po kome je predmet i dobijao naziv.¹⁷⁷

Ismet Kasumović s razlogom spominje *Nizāmiju* (*an-nizāmiyya*), školu koju je osnovao seldžučki vezir Nizāmu l-Mulk (1018–1092) u Bagdadu i u Nejsaburu, te u nekim drugim mjestima Seldžučke države. Mnogi smatraju da je osnivanje Nizāmija medrese među najvažnijim Nizāmu l-Mulkovim doprinosima.

“Među njegovim glavnim postignućima, u službi seldžučkoj političko / vjerskoj legitimnosti, bilo je osnivanje više kampusnih Nizāmiyya koledža...”¹⁷⁸

Kao što je općenito poznato, seldžučka dinastija osnovala je *Nizāmiyyu* s jednim glavnim razlogom, da se u državi koju su kontrolirali učvrsti sunizam, naročito u izlaganju *kalāma* i u primjeni šerijatskog

177 Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, str. 153-154.

178 “Among his principal achievements, at the service of the Seljūq’s political /religious legitimacy, was the establishment of the multi-campus Nizāmiyyah colleges...” Hamid Dabashi, *Ayn al-Quḍāt Hamadānī and the intellectual climate of his times*, objavljeno u: Seyyed Hossein Nasr, Olivear Leaman (priredili), *History of Islamic Philosophy*, I, Routledge, London i New York, 1996, p. 376.

prava (*fiqh*). Između seldžučkih *nizāmija* medresa i osmanskog sistema obrazovanja u medresama postoji izravna veza.

Kao što su Seldžuci odlučno širili, promovirali i branili sunizam u svome sistemu obrazovanja, tako su i Osmanlije bili branitelji sunizma u svojim medresama. To se jasno vidi po udžbenicima koji su korišteni u Gazi Husrev-begovoj medresi i u drugim bosanskohercegovačkim medresama, od kojih smo neke već spomenuli, a druge ćemo spomenuti na stranicama koje slijede.

U bosanskim mektebima i u nižim razredima mnogih medresa u nastavi su korišteni mnogi tradicionalni udžbenici, prihvaćeni od tradicionalnih medresanskih obrazovnih krugova u Osmanskoj imperiji.

Kad su posrijedi predmeti iz obredoslovlja (*‘ibādāt* – عِبَادَاتٌ), kao i razložno teorijsko objašnjenje čemu obredi u islamu i kakva mudrost i svrha počivaju iza njih, za tradicionalnu Bosnu vrijedi jedno opće pravilo: Bosanske medrese koristile su djela nastala u okrilju hanefijskog mezheba (*al-maḡhab al-ḡanaḡī* – الْمَذْهَبُ الْغَنَفِيُّ).

Posve je razumljivo da su vlasti u Osmanskoj imperiji smatrale da je hanefijski mezheb jedan od duhovnih čuvara opstanka te države. Obredoslovlje u skladu s hanefijskim mezheбом imalo je kohezivno djelovanje na političke prilike u imperiji. Hanefizam je, naprosto, u Osmanskoj imperiji značio sunizam, a sunizam je značio povezivanje tradicije iz vremena seldžučke dinastije sa njenom vlastitom tradicijom.

Vratimo li se izučavanju obredoslovlja u bosanskim medresama, izvori tvrde da se najviše koristio sljedeći udžbenik: *Munyatu l-muḡallī wa ḡunyatu l-mubḡadī* – مُنْيَةُ الْمُصَلِّي وَ غُنْيَةُ الْمُبْتَدِي – (*Želja klanjača i potrebe početnika*) Muḡammada Ibn ‘Alīja al-Kāḡgarīja.¹⁷⁹ Ovo djelo u različitim vremenima predavano je i kroz komentare Ibrāhīma al-Ḥalabīja, koji su se popularno zvali *Ḥalebīja*. Može se kazati da je *Ḥalebīja* jedan od najpopularnijih udžbenika koji se predavao i stoljećima pomno izučavao u tradicionalnim medresama u Bosni.

Kad je posrijedi teologija (*kalām*, *‘ilmu l-kalām*), u Bosni se od samih početaka širenja islama, i uspostavljanja medresa u toj zemlji, podržavao akaidski (*‘aqā’id* – عَقَائِد) pravac koji je formulirao Abū Maḡḡūr al-Māturīdī (853–944), na temelju učenja koja je još ranije formulirao Al-Imāmu l-A’ḡam, to jest slavni Abū Ḥanīfa (umro 750). Napominjemo da je dr. Mustafa Cerić odbranom doktorske disertacije o akaidskim učenjima Al-Māturīdīja na Univerzitetu u Chicagu (pred mentorom prof.

179 Usp. Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, str. 88.

Fazlur Rahmanom) umnogome podsjetio na vezu Bosne i maturidizma, koji je Osmanska imperija ugradila kao temeljne odrednice u svojim zvaničnim medresanskim udžbenicima / programima.¹⁸⁰ Ova knjiga dr. Mustafe Cerića prevedena je na bosanski jezik i objavljena 2012. godine.¹⁸¹

Prema Mehmedu Handžiću (1906–1944) i njegovom djelu *Ilmul-kelam*,¹⁸² razvoj akai'idske ili 'ilmu l-kalāmske nastavne i školski autoritativne literature unutar ehli-sunneta išao je ovim pravcem:

Al-Imāmu l-A'zam Abū Ḥanīfa, *Al-Fiqhu l-akbar* (الْفِقْهُ الْأَكْبَرُ). Prema Handžiću, u ovom i u drugim svojim djelima o akaidu Abū Ḥanīfa je "objasnio Ehli-sunnetski pravac".¹⁸³

Potom slijedi djelo Abū l-Qāsima as-Samarkandija (umro 953) *As-Sawādu l-a'zam* (السَّوَادُ الْأَعْظَمُ). Prema Handžiću, u ovom djelu je "dobro obrađen māturidijski pravac"¹⁸⁴ u akaidu.

Iza As-Samarqandija dolazi Ḥāfiẓuddīn an-Nasafī (umro 1310), u čijem je djelu *Umdatul-aqīdati ahli s-sunnah wa l-ğamā'a* (عُمْدَةُ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ) maturidijski pravac, prema Mehmedu Handžiću, "najbolje obrađen".¹⁸⁵

Mehmed Handžić ističe i Abū Ḥafṣa 'Umara an-Nasafija (umro 1142), kao i njegovo djelo *Aqā'idu an-Nasafī* (عَقَائِدُ النَّسَفِيِّ). Za ovo djelo Handžić tvrdi da je "mnogo komentarisano, a služilo je kao udžbenik ilmul-kelama u māturidijskim školama".¹⁸⁶

Kako se vidi iz Handžićeva razmišljanja, u Bosni su se proučavala i ona djela iz akaida (*'aqā'id*) koja su ponikla unutar tzv. ešarijske teološke škole, to jest, izvan maturidijске škole. Handžić u ovoj svojoj vrijednoj knjizi spominje sljedeće predstavnike te eš'arijske škole:

- Al-Bāqillānija (umro 1013),
- Ibnu l-Fūraqa (umro 1015) i
- Abū Ishāqa al-Isfira'inija (umro 1027).

Potom su se, prema Handžićevom mišljenju, u ovoj teološkoj školi (koja je u akaidu slijedila Abū l-Ḥasana al-Aš'ārīja) istaknuli sljedeći

180 Usp. Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur Al-Maturidi (d. 333/944)*, ISTAC, Kuala Lumpur, 2003.

181 Usp. Mustafa Cerić, *Korijeni sintetičke teologije u islamu, Ebu Mensur el-Maturidi (853-944)*, El-Kalem, Sarajevo, 2012.

182 Usp. Mehmed Handžić, *Ilmul-kelam (udžbenik islamske vjeronauke za VIII razred srednjih škola)*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1934, str. 8-9.

183 Ibid., str. 8.

184 Ibid., str. 8.

185 Usp. Ibid., str. 9.

186 Usp. Ibid., str. 9.

autoriteti: Abū Mansūr al-Bagdādī (umro 1038) i Abū Muḥammad al-Ġuwaynī (umro 1047).¹⁸⁷

Ipak, najviši izraz ova eš'arijska teološka škola je, prema Handžiću, dobila u djelima Abū Muḥammada al-Ġuwaynīja Abū l-Ma'ālīja (umro 1085), koji je poznatiji po svome nadimku *Imāmu l-ḥaramayn* (إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ), kao i u djelima slavnoga Abū Ḥāmida al-Gazālīja (umro 1111), koji je bio student *Imāmu l-ḥaramayna*. Na ovom mjestu treba reći da je Al-Gazālī u Bosni i Hercegovini, u jednom dugom kontinuitetu, veoma popularan i prihvaćen kao jedan od najvećih islamskih autoriteta. Njegova su djela uvažavana od svih u tradicionalnoj Bosni, kako od pripadnika *sufija*, tako i od klase *fuqahā* (pravnik), te vjerskih učenjaka (*ulamā*) u najširem smislu te riječi. O velikoj popularnosti Al-Gazālīja govori i sljedeća činjenica: U periodu od 1990–2012. u Bosni i Hercegovini izašla su tri različita prijevoda i izdanja Al-Gazālījeva djela *Iḥyā' u 'ulūmi d-dīn* (Obnova vjerskih nauka). Također, Al-Gazālī je među najprevođenijim islamskim autoritetima u Bosni i Hercegovini.

Dakako, postoji i veliki intelektualni ugled eš'arijske škole mišljenja u današnjoj Bosni i Hercegovini. Adnan Silajdžić, profesor *'aqā'ida* na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu dugo je istraživao Abū l-Ḥasana al-Aš'ārīja. Svoja istraživanja objavio je u djelu *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'ārīja*.¹⁸⁸

Vratimo li se Handžićevim razmatranjima o akaidskoj i kalamskoj literaturi, uočavamo kako on tvrdi:

Ova zadnja dvojica učenjaka [Abū Muḥammad al-Ġuwaynī Abū l-Ma'ālī i Abū Ḥāmid al-Gazālī] učiniše velike usluge ilm-ul-kelamu. Iza njih se učenjaci većinom oslanjahu na njihova obrazloženja. Sa svojim mnogobrojnim djelima učvrstiše i obraniše Ehlus-sunnet od napadaja. Imam-ul-Haremejni je glasoviti vezir Nizamul-mulk dao sagraditi u Nejsaburu čuvenu medresu Nizamijju, u kojoj je on držao svoja predavanja pred velikim brojem učenika koji su dolazili iz cijelog islamskog svijeta. Gazalija pak dugi niz godina držaše svoja predavanja u Bagdadskoj Nizamijji, centru tadašnje nauke. Radi njihovih zasluga mi ih s pravom smatramo glavnim predstavnicima ilm-ul-kelama.¹⁸⁹

Objasnit ćemo, domalo kasnije, zašto nam je važno ovdje isticati i ukazivati na seldžučkom obrazovnom projektu Nizāmiyye, te zašto je

187 Usp. Handžić, *Ilmul-kelam (udžbenik islamske vjeronauke za VIII razred srednjih škola)*, str. 9.

188 Usp. Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'ārīja*, BKC (Bosanski kulturni centar), Sarajevo, 1999.

189 Ibid., str. 9.

tradicija medresa tipa *nizāmiyye* dobila svoju punu potvrdu nekoliko stoljeća kasnije u Osmanskoj imperiji. Tu ćemo, naime, vidjeti izravni utjecaj Abū Ḥāmida al-Gazālīja na Ahmeda Taškopru-zādea (1495–1561), njegovog gorljivog sljedbenika.

Ahmed Taškoprüzāde (Tašköprü-zāde) bio je lučonoša nauke, koji je u osmanski medresanski sistem prenio ono sržno što se naučavalo u Nizāmiyyi, a prije svega teološke studije na tragu maturidijske i eš'arijske škole. Tašköprü-zāde je u svome nacrtu strukture obrazovanja u Osmanskoj imperiji u obredoslovlju promovirao učenja Abū Ḥanīfe.

U vezi s razinom obrazovanja u tradicionalnim bosanskim medresama, potrebno je reći da je posredstvom tih škola ova zemlja bila uključena u jedan veliki obrazac svjetskog obrazovanja. Naime, eminentna enciklopedija *World Book* u svom dvadesetom svesku (u odrednici o općoj povijesti univerziteta) ističe presudan utjecaj islamskog obrazovanja i muslimanskih univerziteta u razvoju visokog školstva na Zapadu. Ovdje donosimo najzanimljiviji fragment:

The original subjects taught were the seven liberal arts - Latin grammar, rhetoric (speaking and writing well in Latin), dialectic (reasoning skills), arithmetic (using Roman numbers), geometry, astronomy, and music. Such programmes were expanded when the work of Muslims in the Middle East, North Africa, and Spain brought long-lost Greek and Roman scholarship to the attention of European academicians. The efficient Arabic number system was substituted for Roman numerals, a clumsy system that had made computation slow and difficult. Among the Islamic institutions that contributed to this intellectual renaissance was Al-Azhar University in Cairo, Egypt, founded more than 1,000 years ago and still operating today.¹⁹⁰

Rečeno je nekoliko puta na prethodnim stranicama da su medrese u Osmanskoj imperiji bile umnogome nasljednice *nizāmiyya* medresa i sistema obrazovanja koji su razvili Turci Seldžuci. Medresa *nizāmiyya* tipa izravna je preteča medresa Osmanskog carstva.

190 "Prvotni predmeti koji su se učili su sedam humanističkih nauka - gramatika latinskog jezika, retorika (dobro govoriti i pisati na latinskom), dijalektika (vještine razmišljanja), aritmetika (u sklopu koje se koristio rimski brojevi sistem), geometrija, astronomija i muzika. Takvi su programi bili prošireni u vrijeme kad je rad muslimana na Srednjem istoku, Sjevernoj Africi i Španiji svratio pažnju evropskih akademskih krugova na dugo zagubljenu grčku i rimsku učenost. Djelotvoran arapski brojevi sistem nadomjestio je rimske cifre, taj nezgrapni sistem koji je učinio računanje sporim i teškim. Među islamskim institucijama koje su doprinijele ovoj intelektualnoj renesansi bio je univerzitet Al-Azhar u Kairu, u Egiptu, koji je osnovan prije više od hiljadu godina i još uvijek radi."

Historičari islamskog obrazovanja (George Makdisi,¹⁹¹ A.L. Tibawi,¹⁹² Ahmad Shalabi, Michael M. J. Fischer, Dale F. Eickelman i drugi)¹⁹³ tvrde da su medrese imale tako sjajne periode jer su to bile škole koje su finansirane primarno na sistemu zadužbina (*awqāf* – أَوْقَافٌ).

U neku ruku, medrese su imale poslovnu i ekonomsku neovisnost od države, premda su slijedile jedinstveni tonalitet u obrazovnom procesu. K tome, kud god se širila djelatnost vakufa, tim pravcima i prostranstvima širile su se i medrese, neovisno o središtu imperije. I mala mjesta, male kasabe imale su svoje medrese (to smo vidjeli i u slučaju Bosne, kad smo na prethodnim stranicama nabrajali mjesta koja su niz godina imala svoje medrese).

Kako tvrde poznavaoци povijesti islamskog obrazovanja, sve do pojave i prevage Turaka Seldžuka (rano jedanaesto stoljeće po 'Īsāu, a.s.) medrese nisu bile, barem ne u najvećem broju, izravno finansirane od države, već iz lanca vakufa. Sistem vakufa (*waqf* – *awqāf*) razvijen je i uspostavljen, tvrde ovi autori (George Makdisi, A.L. Tibawi), tako da je nadilazio regionalne, političke, nacionalne, jezičke, pa često i državne granice. (Država je osnivala učilišta tipa *nizāmiyya* da bi se zaštitio sunizam od sve jačeg nastupa šiijjskih sekti i batinijskih učenja. Poznato je da Al-Gazālī, kao vodeći *seldžučki 'ālim*, piše mnoge žestoke stranice protiv *bāṭiniyya* sekti).

Institucija vakufa bila je, dakle, razvijena kao transnacionalna i transregionalna institucija; tačnije, *vakuf* je bio *institucija muslimanskog ummeta*, a najviše vakufskih prihoda trošilo se upravo na održavanje džamija i medresa. Kad bi vladar ili drugi državni velikodostojnik htio pomoći medresu, najčešće to nije činio izravnim donacijama, nego posredstvom mnogih vakufa, njihovim osnivanjem i promoviranjem. Time se širilo ne samo obrazovanje već i zanati, privreda, radnosti različitih vrsta, ali se tako prospješivao decentralizirani geografski razmještaj medresa i centraliziranje njihova nastavnog programa.

I u Bosni je vidljivo da je vakuf osigura(va)o blagotvornu prosvjetno-akademsku i materijalnu autonomiju medrese, te se za opći karakter medresa, njihovu raširenost i otvorenost njihovih programa za izu-

191 Usp. George Makdisi, "Muslim, Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 24, No. 1, London, 1961.

192 Usp. A.L. Tibawi, "Origin and Character of "al-madrasah", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 25, No. 1/3, London, 1963.

193 Više o teorijama obrazovanja u klasičnom islamu u: Wan Mohd Nor Wan Daud, "The Educational Philosophy and Practise of Syed Muhammad Naquib Al-Attas", *International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, Kuala Lumpur, 1998.

čavanje svih tradicionalnih pravnih škola islama ehlišunetskog usmjerenja, može zahvaliti, najviše i prvenstveno, toj od države uveliko nezavisnoj instituciji finansiranja. Podsjetimo tek ukratko da, prema tvrdnji A.L. Tibawija, veliki halifati prije Turaka Seldžuka nisu imali departmane obrazovanja (*ta'lim*) na razini države. U popisima poreza koji su išli izravno vrhu države nije bilo naznačenog prihoda za obrazovanje. To govori da su, umjesto posebnog odsjeka za obrazovanje na razini halifata, Emevije (661–750), Abbasije (750–1258), Emevije u Endelusu itd. svesrdno ohrabivali instituciju prosvjetnih vakufa (*educational waqf*), a administriranje prosvjetnim vakufima, kao i tadašnje obrazovanje, bilo je dato u ruke uleme (*'ulamā'*), uz neznatnu državnu kontrolu.

Vidjeli smo da sa Seldžucima, npr. Tügril-begom i njegovim nasljednicima, napose sa njihovim zajedničkim vezinom Nizāmul-Mulkom, sama država odlučnije staje iza institucije medrese i izravno kontrolira onaj dio vakufa koji će finansirati medrese. Premda su različite muslimanske države i prije ere Nizāmul-Mulka pomagale određene medrese kao elitne visoke škole (A.L. Tibawi navodi medrese u Kordovi, Kairu, Bagdadu, Jerusalemu, Kajrevanu... kao škole sponzorirane od države), državno finansiranje *nizāmiyya medresa* imalo je sada ne samo obrazovni već i naglašeno politički i mezhebski cilj. To treba imati u vidu, zato što projekt *nizāmiyya medresa* ide od Al-Gazālīja do Tašköprü-zādea. Kako smo već istakli, premda je Osmanska imperija finansiranje medresa često prepuštala zadužbinama ili vakufima, to nije bio slučaj i s naukovnim procesom. Osmanska imperija nije ga ispuštala iz svojih ruku niti iz svoje kontrole, već je pospješivala ehlišunetsko usmjerenje medresa.

Preteča osmanskih medresa, prva *nizāmiyya medresa* – naziv se može dvostruko razumjeti, ili kao lanac škola koji je ustanovio vezir Nizāmul-Mulk ili kao tip systemske medrese, tj državne medrese – prema historičaru Al-Maqriẓīju, vodi porijeklo od imena Nizāmul-Mulka i podignuta je državnim parama u Nejsaburu / Nišapuru (1058) zatim s istim imenom i u Bagdadu (1067) a kasnije i u drugim tadašnjim centrima današnjeg Iraka, Irana, Sirije...

Po tvrdnji historičara islamske prosvjete, političkom prevagom Turaka Seldžuka sa jedanaestim stoljećem po 'Īsāu, a.s., bilo je potrebno da medrese tipa *nizāmiyya*, upravo na državnoj razini, učvrste sunijsko islamsko učenje i da iz prvog plana i posredstvom samog školskog sistema zapriječe prolaz *šī'izmu*, ili da *šī'izam*, ukoliko je gdje prošao, potisnu.

Turci Seldžuci pribavljali su državna sredstva za nastavni kadar lanca *nizāmiyya* medresa, kao i stipendije samim studentima. Pritom ne treba zanemariti ni samu želju Turaka Seldžuka da za sebe izobrazuju lojalan državni i ulemanski (*ulamā*) aparat, i, napose, lojalnu vjersku ulemansku (*ulamā*) *elitu*. Nizāmūl-Mulḳ bio je najznačajniji patron *nizāmiyya* medresa, a slavni Abū Ḥāmid al-Gazālī (1058–1111) stavio se, kao glavni profesor *Nizāmiyya* medrese u Bagdadu, na raspolaganje seldžučkim vlastima na planu renesanse sunijskog učenja u medresama.

Stoga nije iznenađujuće da je osmanski sistem obrazovanja, u kojem su medrese imale središnju poziciju, umnogome, kako tvrde historičari islamskog obrazovanja, mezhebski oblikovan po uzoru na *nizāmiyya* medrese. Općenito se uzima da je od nastanka *nizāmiyya* medresa sama riječ *medresa* postala sinonimna, barem kad su posrijedi zapadni dijelovi islamskog svijeta, instituciji višeg i visokog islamskog obrazovanja.

Sa Gazi Husrev-begovom medresom grad Sarajevo se od 1537. godine upisuje u gradove koji imaju tu visoku sistemsku školu. Ovom činjenicom Sarajevo i Bosna stupaju u prosvjetni sistem univerzalnog značaja za to vrijeme.

Kad je, pak, posrijedi sama struktura osmanskog sistema obrazovanja, zanimljivo je ovdje ukratko, a u kontekstu broja sedam i *sedam humanističkih nauka* koje su se u ovo doba izučavale na Zapadu, podsjetiti da je u šesnaestom stoljeću osmanski medresanski obrazovni sistem teorijski i programski – upravo u sklopu *sedam velikih naučnih / naukovnih područja* – razradio i, moglo bi se tačnije reći, finalizirao već spomenuti Ahmad Taşköprü-zāde (1495–1561), koji je bio, kako rekosmo, gorkljivi sljedbenik Abū Ḥāmida al-Gazālīja (po ovome vidimo izravnu nastavnu i programsku vezu između *nizāmiyya* medresa i osmanskih medresa, odnosno Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu).

Sam Taşköprü-zāde pošao je od onoga što se već uveliko učilo u programima istanbulske medresa, te je svoju sistematizaciju nauka izložio unutar sedam osnovnih kategorija:

- A) kaligrafske (vrste pisama, stilovi pisanja),
- B) usmene (arapski jezik i fonetika, leksikografija, etimologija, gramatika, sintaksa, retorika, prozodija...),
- C) racionalne (logika, dijalektika),
- D) duhovne (u koje u užem smislu spadaju teorijske racionalne nauke, kao što su opća teologija, prirodne nauke, matematika),

- E) praktično-racionalne (etika, političke nauke),
- F) teorijske vjerske nauke (*tafsīr, ḥadīṭ, ‘aqa’id...*) i
- G) praktične religijske nauke (etika, *aḥlāq, iḥtisāb* itd).

Slavne preteče Gazi Husrev-begove medrese, tzv. medrese *Sahn-i Semāna* (što je po svoj prilici kasniji naziv za *Medāris-i semānīje* ili *Osam medresa*), koje su izgrađene oko džamije Sultana Mehmeda el-Fātiha (u periodu 1463–1470), imale su, u zavisnosti od profila, u svom programu navedene nauke ili naukovne oblasti.

Standardne *Medāris-i semānīje* imale su, također, osam nižih medresa (osmansku varijantu arapskih *mekteba* ili *kuttāba*) i osam dodatnih, zasebnih medresa namijenjenih za razne specijalizacije.

Medrese podignute u ovo vrijeme ili, češće, kasnije u Jedrenama (*Dārul-ḥadīṭ*) te medrese u Bursi, Plovdivu, Skoplju (Ishāk-begova medresa), zatim u Sarajevu... bile su, razumljivo, u samom vrhu osmanskog obrazovnog sistema, ali ne uvijek i u rangu *Osam medresa* ili *Medāris-i semānīje* u Istanbulu, koje su dugo uživale sve privilegije vrhunske elitne, carske medrese neusporedivog ranga u Osmanskom carstvu.

Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu (naziv *Kuršumlīja*, koji joj je dao narod zato jer je prekrivena olovom, tur. *kuršum*, ne nalazi se u vakufnami niti u tarihu ove medrese; u vakufnami se ova zadužbina naprosto naziva *medresa*) i stilom svoje gradnje podsjeća na istanbulski *Sahn-i Semān*, premda su posrijedi manje dimenzije.

Gazi Husrev-begova medresa je arhitektonski dragulj Bosne i Sarajeva, čijih dvanaest potkupolnih soba za studente te potkupolna predavaonica (*dershana*), sve okrenute prema unutaršnjem dvorištu u kojemu dominira vodoskok / šadrvan, zrače sigurnošću i mirom koji podsjeća na spokoj duše koja se napaja na vrelima tu izučavanih nauka.

Kad je riječ o udžbenicima Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, bez ikakve dvojbe može se reći da su u toj elitnoj bosanskoj tradicionalnoj islamskoj školi korištena uobičajena autoritativna djela i udžbenici obrazovnog sistema Osmanske carevine.

Kad je posrijedi *kalām* (odnosno izučavanje islamske teologije u bosanskim medresama), često se koristio udžbenik *Hāšiyatu t-taḡrīd* (حَاشِيَةُ التَّجْرِيدِ لِلْجُرْجَانِي) Al-Ġurḡānīja. Naime, Al-Ġurḡānī ovo djelo napisao je kao svoj komentar djela *At-Taḡrīd* Našīruddīna aṭ-Ṭūšīja (1201–1274). Ovo Aṭ-Ṭūšījevo djelo ponegdje se još naziva i *Taḡrīdu*

l-i'tiqād (تَجْرِيدُ الْأَعْتِقَادِ), kao i *Tağrīdu l-'aqā'id* (تَجْرِيدُ الْعَقَائِدِ). Ovom djelu vratit ćemo se još jednom u ovoj našoj studiji.

Također, u bosanskim medresama se u izučavanju retorike koristio Sakkākījev *Miftaḥu l-'ulūm* (prema Mehmedu Handžiću, čuveni bošnjački tradicionalni komentator Kur'āna Muḥammad Ibn Mūsā, zvani 'Allāmak ["Mali sveznalica"], napisao je svoj natkomentar uz komentar Sayyida Šarīfa al-Ġurġānīja, koji je ovaj napisao o Sakākījevom djelu *Miftaḥu l-'ulūm* – حَاشِيَةٌ عَلَى شَرْحِ السَّيِّدِ الشَّرِيفِ الْجُرْجَانِيِّ عَلَى مِفْتَاحِ الْعُلُومِ لِلْسَّكَاكِيِّ¹⁹⁴

U teologiji se vrlo često koristio Al-'Idžijev (Al-'Īǧī) *Al-Mawāqif fi 'ilmi l-kalām*, dok se u šerijatskom pravu koristila *Al-Hidāya* Al-Marginānīja (umro 1197), a potom se redom koriste djela i komentari Zamaḥšerija (az-Zamaḥšarī), Nesefija (an-Nasafī), Bejdavija (Al-Bayḍāwī), Bergivija, Buharija (Al-Buḥārī), Halebija (Al-Ḥalabī) itd.

Gazi Husrev-begova biblioteka (sve od 1537), sa svojim rukopisima od kojih je znatan dio udžbeničkog i medresanskog karaktera (glose, izvodi, kompilacije, komentari, dopune...) u sebi sadržava najautentičnije dokaze šta i po čemu se učilo u ovoj glavnoj bosanskoj medresi i šta su učeni ljudi čitali u Bosni u XVI, XVII, XVIII. i XIX. stoljeću, pa i kasnije.

Na udžbenike koji su se koristili u izučavanju teologije, filozofije i logike u tradicionalnim bosanskim medresama dosta svjetla baca i tvrdnja alima i kulturnog historičara hfz. Mahmuda Traljića (1918–2002) o udžbenicima po kojima se predavalo na tzv. Višem tečaju Gazi Husrev-begove medrese ili "Alijji" (عَالِيَّة), koja je počela s radom akademske 1931. godine. Hfz. Mahmud Traljić spominje da su se predavali sljedeći predmeti (to jest tradicionalni udžbenici):

- Tefsir (*tafsīr*): *Madāriku t-tanzīl wa ḥaqā'iqu t-ta'wīl* (مَدَارِكُ التَّنْزِيلِ وَحَقَائِقُ التَّأْوِيلِ) Abū l-Barakāta Ḥāfiẓuddīna 'Abdullāha Ibn Aḥmada an-Nasafīja (umro 1302);
- Akaid ('*aqā'id*): Komentar Qāḍī Mīr Ḥusayna Ibn Mu'īnuddīna al-Mi'badīja al-Ḥusaynīja (umro 1505) na djelo *Hidāyatu l-ḥikmah* (هِدَايَةُ الْحِكْمَةِ) Aṭīruddīna Mufaḍḍala Ibn 'Umara al-Abharija (umro 1265);
- Fikh (*fiqh*): *Al-Hidāyah* (الْهِدَايَةُ) Burhānuddīna 'Alīja Ibn Abī Bakra al-Marginānīja (umro 1197).

194 Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā*, 158.

Mahmud Traljić spominje da se etika ili *aḥlāq* (أَخْلَاقٌ) predavao po udžbeniku *Adabu d-dunyā wa d-dīn* (أَدَبُ الدُّنْيَا وَ الدِّينِ), koji je napisao Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Muḥammad al- Māwardī (umro 1058).¹⁹⁵

Iz islamske dogmatike od XVI stoljeća u bosanskim medresama se sve više koristi Bergivijeva *Risāla*, na turskom jeziku poznata kao *Ri-sāle-i Bergivi*. Kako se po nazivu djela vidi, ovaj udžbenik iz islamske dogmatike i početnog stupnja islamske teologije (*kalāma*) napisao je čuveni islamski autoritet iz Osmanske imperije Muḥammad Ibn Pīr ‘Alī (umro 1573) porijeklom iz Birge, u Maloj Aziji. Bergivijino djelo *Ri-sāle-i Bergivi* u Bosni je bilo poznato i pod jednim vrlo frekventnijim nazivom *Vasijetname* (*Testament – وَصِيَّتْنَامَه*).¹⁹⁶ Mnogo godina kasnije ovu *Vasijetnāmu* preveo je na bosanski Mehmed Džemaluddin Čaušević (1870–1938).¹⁹⁷

Kad smo kod Bergivija, potrebno je na ovom mjestu spomenuti da se u tradicionalnim bosanskim medresama intenzivno koristilo njegovo slavno djelo “Muhammedov put” (*Aṭ-Ṭarīqatu al-muḥammadiyyah – الطَّرِيقَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ*). Muhamed Ždralović (1944–2007) bavio se rukopisima Imāma Bergivija, koji su na Balkanu i danas veoma rašireni. Od djela svih klasičnih turskih alima i teologa, Bergivijeva djela u rukopisima bila su među najprisutnijim u medresama Bosne i Hercegovine i na Balkanu. Bergivijeva konzervativnost nije samo osobina koja bi se trebala tumačiti u odnosu na njega samoga, već njegovu strogoću i često veoma oštar ton i autoritativni stav u njegovim djelima treba shvaćati i posredstvom duha vremena koji vlada sredinom XVI stoljeća i u decenijama s kraja XVI prema XVII stoljeću. Naime, osjetili su se veoma jasni znakovi krize i propadanja Osmanske imperije, došlo je do gubitka nekih značajnih teritorija, desila se i Bitka na Lepantu 1571. itd. Imam-i Bergivi, kako je bio poznat u Osmanskoj imperiji, širio je glas strogoće i konzervativizma, ne bi li tako vratio snagu carstvu čije su privreda i administracija bile uzdrmane.

U nižim razredima medresa u Bosni je iz obredoslovlja korišten i udžbenik *Ta’līmu l-muta’allim* (تَعْلِيمُ الْمُتَعَلِّمِ) Burhānuddīna az-Zarnuḡtīja (umro 1223). Ovo djelo prevedeno je na bosanski prije nekih dvije stotine godina, pismom zvanim *arebica* (arapska slova a bosanski jezik).

195 Mahmud Traljić, “‘Alīja” – Viši stupanj Gazi Husrevbegove medrese, u *Iz kulturne historije Bošnjaka*, Travnik, 1999, str. 158-159.

196 Usp. Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave*, str. 88.

197 Svoj prijevod Bergivijeve *Wasiyyatname* na bosanskom Čaušević je objavio arebicom. Vidi *Tarik*, Sarajevo, 1326/1908.

Profesor Nijaz Šukrić taj rukopis (sa svojim komentarom) objavio je prije više od trideset godina.¹⁹⁸

Baveći se rekonstrukcijom nastavnog plana i programa tradicionalnih medresa u Bosni, Ismet Kasumović navodi da se u bosanskim medresama logika (*manṭiq* – مَنْطِقٌ) predavala uglavnom prema ova četiri udžbenika:

- A) Porfirijevim *Isagogama* (na arapskom: *Isāgūḡī* – إِسَاغُؤِي),
- B) Al-Fanārijevom Komentaru Porfirijevih *Isagoga*¹⁹⁹ (*Šarḡu l-Fanārī* – شَرْحُ الْفَنَارِيِّ),
- C) Kompendij(um)u iz logike (Ḥuṣāmu l-Qāṭī – حُصَامُ الْقَاطِعِ), i
- D) Komentaru djela *Maṭālī'u*, tj. *Šarḡu Maṭālī' fī 'ilmi l-manṭiq* (شَرْحُ مَطَالِيعِ فِي عِلْمِ الْمَنْطِقِ) autora Muḥammada 'Alīja Kamāluddīna.

Imamo li u vidu djela najistaknutijih tradicionalnih islamskih autora u Bosni, kao što su:

- Ḥasan Kāfī al-Aqḥiṣārī / Pruščak (1544–1615),
- 'Allāmak Muḥammad Ibn Mūsā al-Būsnawī (1595–1636),
- Muḥammad Ibn Aḥmad Nargis-zāde as-Sarāyī / Nargisi (1592–1635),
- Aḥmad Ibn Ḥasan al-Beyāḏī / Beyāḏī-zāde (1632 – umro iza 1683),
- Muṣṭafā Yūjī Ibn Yūsuf Ibn Murād Ayyūbi-zāde al-Mūstārī (1651–1707)
- Ḥāḡḡ Muṣṭafā Ibn Muḥammad al-Aqḥiṣārī (? –1755),

Ibrāhīm Ibn šayḥ Ḥāḡḡ Ismā'il Ibn 'Alī Opijač (1678–1726) i mnogi drugi uočit ćemo da ovi bosanski i bosanskohercegovački teolozi, teozofi, sufije, filozofi, komentatori, logičari i jezikoslovci, najviše konsultiraju autoritete koji su u Osmanskoj imperiji vrijedili kao neupitni intelektualni i duhovni temelji i vrhovi nauke, znanja, obrazovanja i učenosti, te čija su djela bila komentirana tokom nekoliko stoljeća.

U Bosni iz doba Osmanske imperije proučavan je svestrani učenjak Al-Ġurġānī ('Alī Muḥammad as-Sayyid aš-Šarīf al-Ġurġānī, umro 1413) i bio je vrlo često komentiran. Naprimjer, Muṣṭafā Yūjī Ibn Yūsuf Ibn Murād Ayyūbi-zāde al-Mūstārī, ili Šejh Jujo, napisao je svoj komentar (*Šarḡ 'alā mā katabahū aš-Šarīf fī l-adab* – شَرْحٌ عَلَى مَا كَتَبَهُ الشَّرِيفُ فِي الْأَدَبِ), koji se odnosi na Al-Ġurġānījevo djelo o disputaciji pod naslovom *ar-Risāla aš-Šarīfiyya fī qawā'id l-baḥṭ* (الرِّسَالَةُ الشَّرِيفِيَّةُ فِي قَوَاعِدِ الْبَحْثِ).²⁰⁰

198 Nijaz Šukrić, "Jedan stari srpskohrvatski rukopisni prevod udžbenika pedagogije u našim medresama", *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta*, broj 1, Sarajevo, 1982, str. 113-174.

199 Šamsuddīn Muḥammad bin Hamza al-Fanārī (umro 1431) napisao je djelo iz logike *Al-Fawā'idu l-Fanāriyya*. To djelo predstavlja natkomentar djela iz logike koja je napisao Atīruddīn al-Abharī (umro oko 1262), zapravo, to su Al-Abharījevi komentari na Porfirijeve *Isagoge*.

200 Usp. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 407.

Na području stilistike Šejh Jujo dao je svoje natkomentare za At-Taftāzānijevo (Sa'duddīn Mas'ūd Ibn 'Umar at-Taftāzānī, umro 1390) djelo *Al-Muḥtaṣar fī 'ilmi l-ma'ānī* (المُخْتَصَرُ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي), koje se bavi arapskom stilistikom.²⁰¹

Također, bosanski autor Mawlā 'Abd al-Karīm (umro 1493) napisao je jednu glosu (ili superglosu) na At-Taftāzānijevo djelo *Talwīḥ* (تَلْوِيحٌ), što je zapravo At-Taftāzānijev komentar djela *Tawdīḥ* (تَوْضِيحٌ), koje se bavi izvorima šerijatskog prava, a napisao ga je Šadru š-Šarī'a,²⁰² autor koji je u Bosni također bio često proučavan s velikim respektom.

Vratimo li se zakratko Šejhu Juji, napomenimo da je on veoma kvalitetno komentirao djela slavnoga jezikoslovca i komentatora Kur'ana az-Zamaḥšarija (Ġārullāh Maḥmūd Ibn 'Umar Ibn Muḥammad al-Ḥawārizmī az-Zamaḥšarī, umro 1144). Kako se vidi po djelu *Al-Fawā'id al-'Abdiyya* - (الْفَوَائِدُ الْعَبْدِيَّةُ - ("Savjeti Abdullahu"), Šayḥ Yūjo je kompetentno komentirao az-Zamaḥšarijevo gramatičko djelo *Al-Unmuzağ fi n-naḥw* (الأُمُوزَاغُ فِي النَّحْوِ), ali se vidi da je poznao i az-Zamaḥšarijevo djelo *Al-Mufaṣṣal* (المُفَصَّلُ) s područja jezikoslovnih disciplina.²⁰³

U Bosni je često proučavan i komentiran i slavni polihistor i komentator Kur'ana i hadisa (*ḥadīṭ*) 'Abdurraḥmān Ġalāluddīn as-Suyūṭī (umro u Kairu 1505). Naprimjer, 'Alī - Dede Bošnjak napisao je svoje djelo *Muḥāḍaratu l-awā'il wa musāmaratu l-awāḥir* (مُحَاوَرَةُ الْأَوَائِلِ وَ مَسَامَرَةُ الْأَوَاخِرِ) po uzoru na As-Suyūṭījevo djelo *Kitābu l-awā'il* (كِتَابُ الْأَوَائِلِ).²⁰⁴ U ova dva djela posve se jasno vide mnoge podudarnosti i tematske sličnosti između As-Suyūṭija i 'Alī - Dede Bošnjaka.

Kada se pregleda udžbenička i komentatorska literatura na arapskom i turskom jeziku, ona literatura koja se koristila u bosanskim medresama, uočavamo da je snažan naglasak stavljen na autoritete ehli-sunetskih usmjerenja i opredjeljenja.

Ako bi se postavilo pitanje zašto su u osmanskim medresama korištena i ona djela koja su napisali istaknuti ši'itski autoriteti, recimo *At-Tağrīd* Našīruddīna at-Ṭūšija (1201–1274), koje se nekada naziva i *Tagrīdu l-i'tiqād* (تَجْرِيدُ الْأَعْتِقَادِ), kao i *Tagrīdu l-'aqā'id* (تَجْرِيدُ الْعَقَائِدِ), treba reći da je ovo djelo izlagalo opća islamska načela u vjerovanju, a ne šiizam u formi odjelite mezhebske ideologije. K tome, ono je dobilo vrlo ugledne ehli-sunetske komentare i natkomentare, te je u tradicionalnim bosanskim medresama predavano kao *već prokomentirano*, uveliko preprađeno i djelo općenito prilagođeno ehli-sunetskim medresama.

201 Usp. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 400.

202 Ibid., str. 45.

203 Ibid., str. 401.

204 Ibid., str. 98.



TREĆI DIO

TREĆI DIO / IZUČAVANJE TEOLOGIJE
(ILMU L-KALĀM) U TRADICIONALNIM
BOSANSKIM MEDRESAMA

U ovom odjeljku o izučavanju islamske teologije (*kalām*) u tradicionalnoj Bosni potrebno je dati makar dvije važne napomene:

Prva, u tradicionalnoj Bosni izučavanje islamske teologije ili *kalāma* (odnosno *‘ilmu l-kalāma*) bilo je prestižno zanimanje, bosanski *mutakallimūni* uvažavani su a njihova djela široko čitana. U tradicionalnoj Bosni nije nikada vrijedila krilatica: *Man ṭalaba d-dīna bi l-kalāmi faqad tazandaqa* (مَنْ طَلَبَ الدِّينَ بِالْكَالِمِ فَقَدْ تَزَنَّدَقَ) – “Ko traži i proučava vjeru posredstvom teologije, krivovjerac je!”

Druga napomena glasi: Ponekada je u radu tradicionalnih bosanskih medresa i čitanju tradicionalnih bosanskih medresanskih udžbenika veoma teško dokraja jasno i posebno razlučiti oblasti teologije (*kalāma*) od oblasti filozofije (*falsafah / hikmah*) i, naprimjer, teozofije (*al-ḥikma al-ilāhiya* – (الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ) i oblasti tesavvufa (*taṣawwuf*) i sufizma.

Često je u nekom djelu riječ samo o blagom ili neznatnom naglasku koji nas opredjeljuje da to djelo svrstamo u prvu ili drugu, u treću ili četvrtu oblast. Na tom tragu Oliver Leaman tvrdi da

“često ne postoji jasna razlika između islamske teologije, u smislu kalāma, i drugih islamskih i ne toliko islamskih nauka, kao što su gramatika, jurisprudencija (*fiqh*), filozofija (*falsafah / hikma*), sufizam...”²⁰⁵

Naime, kad pregledamo sadržaj medresanskih udžbenika tradicionalne Bosne (i tradicionalne Osmanske imperije), posve jasno uočavamo da nema uvijek stroge razdjelnice po disciplinama. Naprotiv, građa u klasičnim tradicionalnim knjigama i djelima izlaže se

205 Oliver Leaman, *The developed kalām tradition*, objavljeno u: Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 77. (“...there often exists no clear distinction between Islamic theology, in the sense of *kalam*, and the other Islamic and not so Islamic sciences, such as grammar, jurisprudence (*fiqh*), philosophy (*falsafah / hikma*), Sufism...”

multidisciplinarno, autori uzimaju / izlažu od svega pomalo, ili onoliko koliko im treba. U ovom smislu Leaman tvrdi:

“Islamski teolozi, obično, nisu striktno razdvajali to čime su se bavili od svih tih drugih aktivnosti, te stoga nije lahko osigurati sažet opis o tome šta zapravo jeste “teološko”, a šta nije.”²⁰⁶

Stoga je potrebno imati u vidu da je većina ovih djela, a neka ćemo poimenice navesti na stranicama koje slijede, često korištena kao udžbenik u tradicionalnim bosanskim medresama, te da su pisana multidisciplinarno. Može se s punim pravom reći da su ti veliki ili kraći kompendijumi nekako ujedno i teološki, ali i filozofski i teozofski, k tome, ima ih koji se istovremeno bave komentiranjem Kur’āna ali na način dogmat-ske metodologije kojoj je u tim komentarima itekako bilo važno braniti i odbraniti ehlišunetsko učenje koje je bilo obavezno predavati u tradicionalnim bosanskim medresama. Stoga mi usrdno molimo čitatelje ove naše kompilacije da ovo imaju u vidu dok čitaju ove stranice o izučavanju islamske teologije, filozofije i logike u tradicionalnoj Bosni.

Treća napomena tiče se izučavanja *kalāma* ili *‘aqā’ida* u osman-skom sistemu medresanskog obrazovanja. Nakon temeljitog pregleda teološke (ili kalāmske) literature u Bosni iz doba Osmanske imperije dolazi se do zaključka da je u osmanskim (pa tako i u bosanskim) medresama vladala hanefijsko-maturidijska atmosfera u *fiqhu* i *kalāmu*, ali, kao što smo vidjeli iz dosadašnjih napomena o udžbenicima po kojima se učilo u bosanskim medresama, široko su se izučavali i aš’ārījski udžbenici i djela. Naprimjer, u izučavanju *kalāma* ili teologije u bosanskim medresama mnogo su korištena sljedeća djela:

- *Šarḥu l-‘aqā’id* (شَرْحُ الْعَقَائِدِ) Sa’duddīna at-Tāftazānīja (umro 1390),
- *Šarḥu l-maqāšid* (شَرْحُ الْمَقَاصِدِ) i *Šarḥu l-mawāqif* (شَرْحُ الْمَوَاقِفِ) Sayyida Šarīfa al-Ġurġānīja (umro 1423).

Kao što je poznato, i Sa’duddīn at-Tāftazānī i Sayyid Šarīf al-Ġurġānī bili su aš’ārījskog pravca u kalāmu. Odakle, onda, potreba da se njihova djela koriste u tradicionalnim bosanskim medresama?! Odgovor je u sljedećem:

206 Leaman, *The developed kalām tradition*, 77. (“Islamic theologians did not usually strictly separate what they did from all these other activities, and so it is not easy to provide a neat account of precisely what is “theological” and what is not.”)

Vjerovatno je veliki utjecaj Al-Gazālīja (koji je u 'aqā'idu bio aš'ārīja), kao i utjecaj njegovih djela u osmanskim medresama, tekijama, hanikahima i sufijskim hostelima, bio glavnim razlogom popularnosti svih velikih komentara i slavni djela aš'ārījskog pravca u kalām.

Drugi razlozi su na ovim stranicama već spomenuti. Naime, Sel-džučka država je na svojim velikim učilištima angažirala impozantan broj aš'ārījskih učenjaka, te se njihov utjecaj protegnuo i dva stoljeća kasnije, u nastavne planove i programe medresa u Osmanskoj imperiji.²⁰⁷

Teološki komentari koje je napisao Sayyid Šarīf al-Ġurġānī bili su itekako frekventni u bosanskim medresama. Naime, kalāmska djela koja je ranije napisao već spominjani Našīruddīn aṭ-Ṭūsī (umro 1274), kao što su *Taġrīdu l-i'tiqād* (تَجْرِيدُ الْأَعْتِقَادِ) ili *Taġrīdu l-'aqā'id* (تَجْرِيدُ الْعَقَائِدِ), naširoko je komentirao Sayyid Šarīf al-Ġurġānī. On im je dao ehli sunetsku preradu i prilagodbu. U Osmanskoj imperiji imalo se povjerenja u Al-Ġurġānījeva teološka tumačenja koja su znatno umirila neke preliminarne šiijske postavke Našīruddīna aṭ-Ṭūsīja. Osmanske medrese popularizirale su Al-Ġurġānījevo djelo *Hāšiyatu t-taġrīd* (حَاشِيَةُ التَّجْرِيدِ), koje je bilo itekako poznato u bosanskim medresama, što se vidi po njegovim brojnim rukopisima koje detektiraju naši bosanskohercegovački rukopisni katalogi. Također, Al-Ġurġānī je jedan od islamskih teoloških autoriteta koji se vrlo često spominje u djelima Bošnjaka koja su napisana na arapskom jeziku.

Kad je posrijedi teologija (*kalām*) i logika (*manṭiq*), ovdje je potrebno spomenuti jedno veoma važno ime, zapravo nezaobilazan autoritet u medresama Osmanske imperije, a to je Šamsuddīn Ibn Ḥamza al-Fanārī (umro 1431), nekada spominjan i kao Mulla Fanārī. Kao što ćemo vidjeti, Al-Fanārījev utjecaj na tradicionalne bošnjačke teologe i logičare je iznimno snažan, možda i zbog činjenice što je Šamsuddīn Ibn Ḥamza al-Fanārī bio prvi *šayḥu l-islām* u Osmanskoj imperiji. Također, ovaj Al-Fanārī je u svoje vrijeme bio neprikosnoveni autoritet u mnogim naukama, napisao je preko stotinu djela,²⁰⁸ a posebno se bavio tumačenjem Kur'āna (*tafsīr*), islamskim pravom (*fiqh*) i metodologijom šerijatskog prava (*uṣūlu l-fiqh*), ali je također pisao i važna djela iz teologije (*kalām*).

207 O ovome detaljno piše Ömer Aydin, *Kalam between tradition and Change: The Emphasis on Understanding Classical Islamic Theology in Relation to Western Intellectual Effects*, www.crvp.org/book/.../IIA.../CH6.htm, pristupljeno 5. marta 2014.

208 Ömer Aydin, *Kalam between tradition and Change: The Emphasis on Understanding Classical Islamic Theology in Relation to Western Intellectual Effects*, www.crvp.org/book/.../IIA.../CH6.htm, pristupljeno 5. marta 2014.

Al-Fanārī je za nas u Bosni posebno važan jer se istakao kao komentator Al-Ġurġānījevih djela, naprimjer, napisao je svoje dopune (*ta'liqāt - تَعْلِيْقَات*) za Al-Ġurġānījevo djelo *Šarḥu l-mawāqif* (شَرْحُ الْمَوَاقِفِ). Također, Al-Fanārī se istakao i kao veoma zapažen komentator djela 'Aḍudu d-dīna al-'Īġija (عُضْدُ الدِّينِ الْإِيْجِيّ) – umro 1355) *Muḥtaṣaru l-mawāqif* (مُحْتَصَرُ الْمَوَاقِفِ).

Ako bismo rezimirali predajni lanac teoloških ili kalāmskih studija kojima se vjerovalo u Osmanskoj imperiji, potrebno je spomenuti da kalāmska djela Naširuddīna aṭ-Ṭūsija (umro 1274) komentatorski preuzima Sayyid Šarīf al-Ġurġānī (umro 1423). Također, i djela 'Aḍudu d-dīna al-'Īġija (umro 1355) dolaze do Al- Ġurġānija. Potom sva ta djela dolaze do velikog autoriteta u Osmanskoj imperiji – Šamsuddīna Ibn Ḥamze al-Fanārīja (umro 1431), koji im daje svoje komentare.

Kroz dosadašnje izlaganje nastojali smo objasniti da su tradicionalne bosanske medrese bile (kako po svojim udžbenicima, tako i po proceduri predavanja i izlaganja nauka) integralni dio osmanskih medresa, a da je glavna (i neodložna) zadaća osmanskih medresa bila da se promovira ehli-sunizam (ili učenje većinske muslimanske grupacije poznate kao *ahlu s-sunnah wa l-ġamā'ah* – اهلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ) kako u teologiji (*'ilmu l-kalām* – عِلْمُ الْكَلَامِ), tako i u tumačenju Kur'āna (*at-tafsīr* – التَّفْسِيرُ).

Kad je, pak, posrijedi sama "tradicionalna islamska" Bosna, u toj su zemlji stoljećima ponicali i stasavali domaći mufessiri, komentatori Kur'āna na polju gotovo svih tefsirskih interpretativnih tradicija.²⁰⁹ Pisali su uglavnom *risāle*, *hāšije*, *šarḥove*, kao i *ta'liqāte*. Sedamnaesto stoljeće u Bosni bilo je posebno plodno i rodno kad su posrijedi komentatori Kur'āna.

Ukazujući ovom prilikom samo na one najznačajnije, na prvom mjestu treba spomenuti izvrsnog komentatora Kur'āna Muḥammada Ibn Mūsā (Musića) 'Allāmaka al-Busnawīja (umro 1636), porijeklom iz Sarajeva, koji je bio poznat pod nadimkom ' *Allāmak* (عَلَامُك) ili "Mali Sveznalica" u komentiranju Kur'āna. Ovaj ' Allāmak napisao je različite kraće komentare kur'ānskih sura, kao i radove iz arapske sintakse i retorike, a poznata su mu i djela iz administracije. Osobito je cijenjen njegov rukopis *Tafsīru Suratī Fath*.²¹⁰ ' Allāmak je bio profesor na poznatim medresama u Istanbulu.

209 Kratak prikaz povijesti tumačenja Kur'ana u Bosni vidiu Enes Karić, "Interpretation of the Qur'an in Bosnia-Herzegovina", *Islamic Studies* (Islamabad, Pakistan), Vol. 36, No. 1, 1997, str. 5 – 19. Ovaj je prikaz iznova objavljen u Enes Karić, *Essays (on behalf) of Bosnia*, El-Kalem, Sarajevo, 1999, str. 280–289.

210 U mjesecu novembru 2001. godine Sead Seljubac, profesor u Behram-begovoj medresi u Tuzli, odbranio je magistarski rad na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu koji je posvećen semantičkim analizama 'Allamekovih komentara Kur'ana koje je napisao o suri *Al-Fath*. Napori Seada Seljupca i drugih istraživača naše bosanske rukopisne građe pokazuju da je tradicija 'Allamekova tumačenja Kur'ana još uvijek živa.

'Allāmakova metodologija u tumačenju Kur'āna vjerno slijedi tzv. dogmatsku ahli s-sunnatsku školu u tumačenju Kur'āna kakvu su promovirali Al -Bayḍāwī i an-Nasafī. Također, 'Allāmakova metodologija u tumačenju Kur'āna bliska je velikom Abū s-Su'ūdovom (umro 1574) komentaru koji se zove *Iršādu l-'aqli s-salīm* (إرشادُ الْعَقْلِ السَّلِيمِ). Sintagma *al-'aqlu as-salīmu* (ili *zdrav razum*) ovdje ima svoju čisto metodološku upotrebu i razlog navođenja. Naime, *zdrav razum* – koji u svom dogmatskom komentiranju Kur'āna promovira šejhu l-islām Abū s-Su'ūd – jeste onaj razum koji ne slijedi ezoterizam bāṭinijskih škola, koji ne slijedi racionalizam mu'tazila, te koji ne slijedi sufijske redove izvan onih dvanaest dopuštenih u Osmanskoj imperiji. Manje ili više, Abū s-Su'ūdov komentar Kur'āna imao je svoje sljedbenike u Bosni, što se vidi po komentarima Muḥammada Musića 'Allāmaka i drugih.

U krugu brojne mostarske '*ulamā'* u tumačenju Kur'āna tradicionalnom teološkom metodom izdvaja se ime Ibrāhīma Opijača (umro 1727). Njegova posebna ljubav bio je Al -Bayḍāwī, čiji je tafsīr *Anwāru t-Tanzīl* ("Svjetlosti Objave") ovaj komentator iz Mostara, Ibrāhīm Opijač, mnogo cijenio zato što je Al -Bayḍāwī u tom komentaru izlagao čisto ehli sunetsko i dogmatsko učenje u *tafsīru*, pobijao je racionalizam *mu'tazila*, kao i ekstremni imāmizam raznolikih šiijjskih i bāṭinijskih sekti. Mostarac Ibrāhīm Opijač napisao je 1712. godine "Komentar uvodu Al-Bayḍāwījeva komentara Kur'āna",²¹¹ Opijačev komentar je ostao u rukopisu pod naslovom *Ḥāšiya 'alā dībāḡati tafsīri l-Bayḍāwī* (حَاشِيَةٌ عَلَى دِيبَاغَةِ تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ).²¹²

U srednjoj Bosni u komentiranju vjerskih tema izdvaja se ličnost Muṣṭafe Pruščaka (umro 1755), koji je napisao mnoge rasprave iz etike, teologije, kao i neke fetve. Njegova rasprava o duhanu *Risālah fi ḥukmi al-qahwah wa l-duḡān wa l-ašribah al-muḥarramah* pisana je u izravnoj oprečnosti sa stavovima šejhul-islama (*šayḡu l-islām*) Abū s-Su'ūd-efendije (umro 1574). Naime, Muṣṭafa Pruščak smatrao je da kahva nije štetna, jer kahva

"ima dobrih i pozitivnih osobina: ona razbija san, odbija brige, aktivira čovjeka da izvršava vjerske obrede, podstiče čovjeka na pokornost, olakšava probavu i varenje, zagrijava tijelo, olakšava odstranjivanje nepotrebnih količina hrane i mnoge druge dobre osobine pa je prema tome dozvoljena kao najčistija voda".²¹³

211 Usp. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 444.

212 Ibid., str. 444.

213 Ibid., str. 477.

Za razliku od svoga stava prema kahvi, Muṣṭafa Pruščak je imao vrlo negativno mišljenje o duhanu, štaviše, on smatra da

“islam ima negativan stav prema pušenju duhana pa izlažući taj stav ističe štetnost duhana sa zdravstvenog i socijalnog stanovišta: beskorisno trošenje novca, neugodan zadah iz usta pušača i još sedamnaest štetnih posljedica koje prouzrokuje duhan...”²¹⁴

Napominjemo da je Nevena Krstić pomno obradila ovu davnu bosansku raspravu o kahvi, duhanu i opojnim pićima.²¹⁵

Ovaj period tumačenja Kur’āna u Bosni ili period kur’ānskih studija u Bosni s pravom se označava klasičnim i dogmatskim, a mi bismo ga označili i *dogmatsko-kalāmskim*. Bosanski komentatori Kur’āna pisali su svoje kraće ili dulje komentare Kur’āna u skladu s visokoškolskim programima na onovremenim sveučilištima Osmanske imperije, kao i u skladu s uhodanim prosvjetnim modama i školama tradicionalnog, racionalnog, stilističkog, filološkog, semantičkog, gramatičkog... tumačenja Kur’āna. Uzimajući u obzir kvantitet, devedeset i devet procenata kur’ānskih natkomentara, glosa, objašnjenja i dopuna (*takmilah* – تَكْمِيلَة) napisanih u Bosni prema klasičnim obrascima posvećeno je temama teologije, filologije, islamske tradicije i sufizma.

Ovi klasični komentari uglavnom ne tretiraju konkretnu Osman-sku državu, njeno pravo i politiku. Izuzetak su djela malobrojnih autora, među njima slavnog bošnjačkog mislioca Hasana Kāfija Pruščaka (1564–1615), koji je napisao djelo *Uṣūlu l-ḥikam fī nizāmi l-‘ālam* (أصولُ الحِكم في نِظامِ العَالَم – *Temelji mudrosti u uređenju svijeta*). Ovo Pruščakovo djelo izravno se bavi počecima krize Osmanske imperije od kraja XVI stoljeća, i umnogome podsjeća na djelo *Uṣūlu l-ḥikam fī nizāmi l-umam* (*Temelji mudrosti o uređenju naroda*), koje je kasnije napisao osmanski reformator Ibrāhīm Mutafarriqah (1674–1744).²¹⁶ Ovom Pruščakovom djelu vratit ćemo se nešto kasnije.

A sada se pobliže osvrnimo na neka čisto teološka (*kalāmska*) djela koja su napisali Bošnjaci i koja su ostavila dublji trag u islamskoj učenosti tradicionalne Bosne.

Nekoliko je tradicionalnih bosanskih autora ostavilo pisana svjedočanstva o tome ko su im autoriteti u teologiji ili *‘ilmu l-kalāmu*.

214 Prema: Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, 477.

215 Usp. Nevena Krstić, “Muṣṭafā Ibn Muḥammad al-Aqḥiṣārī (Pruščanin): Rasprava o kafi, duvanu i pićima”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XX-XXI, Sarajevo, 1971.

216 Suhayl Saban, *Ibrāhīm Mutafarriqah wa ḡuhūduhū fī inšā’i l-maṭba’ati l-arabiyyati...*, Riyadh, 1995.

Kao primjer takvih autora navodimo jednog Bošnjaka, maloprije spominjanog Ḥasana Kāfija al-Aqḥiṣārīja (u Bosni općenito poznatog kao Hasan Kafija / Ćafija Pruščak, umro 1615), koji je ostavio jedno takvo čisto teološko djelo pod naslovom *Niz učenjaka do Posljednjeg poslanika – Niẓāmu l-'ulamā' i ilā ḥātami l-anbiyā' i* (نظامُ العُلَمَاءِ إِلَى خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ).²¹⁷

Iz ovog djela Ḥasana Kāfija Pruščaka mi sasvim precizno saznajemo "lanac autoriteta" koji se imao, manje ili više, bezuslovno poštovati u izlaganju islamske teologije (*kalāma*) i doktrine u bosanskim medresama. Ovo Kāfijino djelo egzemplar je jedne udžbeničke strogoće koja se imala slijediti u izučavanju islamske teologije u bosanskim medresama.

Glavni cilj koji Ḥasan Kāfi Pruščak želi postići ovim svojim djelom jeste da posvjedoči i otvoreno kaže ko su njemu autoriteti u 'aqā'idu ili u 'ilmu l-kalāmu, to jest, široko rečeno, u izlaganjima islamske teologije.

Osim toga, Ḥasan Kāfi Pruščak želi jasno staviti do znanja da je on, obredno gledano, boravio u fikhu hanefijskog pravca, druge izvan tog pravca on je mogao proučavati, ali je obredno mogao slijediti samo hanefije. Prema tome, jedno je proučavati nekoga u medresama, a posve drugo slijediti nečije *učenje* i *formuliranje obreda* u medresama. To posve jasno vidimo kod Ḥasana Kāfija Pruščaka.

Pruščak na početku ovog svoga djela jasno kaže: "Stoga sam slijedio naše učitelje i šejhove i tražio ih na pouzdanim mjestima." (فَتَبِعْتُ أَسَاتِدَنَا وَمَشَايخَنَا وَتَمَحَّضْتُهُمْ مِنَ الثَّقَاتِ).²¹⁸

Ḥasan Kāfi Pruščak nam, domalo dalje, kazuje kako je taj "niz učenjaka" do kojih je došao – on još jednom pomno pregledao, te uočio da mu se u taj učiteljski lanac prokrvalo nekoliko učenjaka šafija, te je zato iznova pristupio sređivanju "lanca učitelja", kako bi se u njemu nalazili samo hanefije. On kaže:

لَكِنْ لَمَّا وَقَعَ فِيمَا بَيْنَهُمْ بَعْضٌ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ أَحْبَبْتُ مَحِيصَهُمْ وَ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ تَلْخِيصَهُمْ

"Ali, pošto se među njima nalazilo nekoliko šafija, ja sam ih želio ponovo istražiti i odvojiti od njih [tj. od hanefija]".²¹⁹

Posve je jasno da Ḥasan Kāfi Pruščak želi zorno pokazati ehli sunet-sku silsilu (ili lanac autoriteta, uglavnom *māturīdījskih* i *hanafijskih*) čija djela je on koristio u svome obrazovanju i naukovnom stasanju.

217 Ovo djelo mnogo je izučavano u Bosni. Jedno od najboljih istraživanja ovoga djela obavili su Fehim Nametak i Amir Ljubović. Vidi: Amir Ljubović, Fehim Nametak, *Hasan Kafija Pruščak*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1999.

218 Prema: Amir Ljubović i Fehim Nametak, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 193.

219 Ibid., str. 194.

Pođemo li redom, Ḥasan Kāfī Pruščak na jednom mjestu u svome djelu *Nizāmu l-‘ulamā* koncizno nabraja imena lanca učitelja koji njega i njegovo učenje islama povezuju sa samim Božijim poslanikom Muhammedom, a.s. Posve je jasna namjera Ḥasana Kāfija Pruščaka da na sami početak tog svoga naukovnog lanca stavlja Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.

الأول: سيّد الأوّلين و الآخريين و خاتم الأنبياء و المرسلين محمّد رسول الله ربّ العالمين الذي رفع رايات العلوم الدنيّة و وضع آيات المعارف اليقينيّة و عين الشريعة المحمّديّة و بين الطريقة الأحمدية أظهر دين الاسلام و أمر بدعوته كافة الأنام عليه الصلوة و السلام الى يوم القيام.

“Prvi je plemić prvih i posljednjih, pečat vjerovjesnika i poslanika, Muhamed, poslanik Allaha, gospodara svjetova, koji je podigao bajrak vjerskih znanosti i utemeljio dokaze jasnih spoznaja, koji je odredio muslimanski put (šerijat), razjasnio put Allahov, rastumačio vjeru islama i kome je naređeno da poziva sve ljude do sudnjeg dana...”²²⁰

الثاني: من أخذ منه من أصحابه العظام و أتباعه الكرام خصوصاً منهم سادات العلماء الأعلام و سادات مشايخ الاسلام عمر بن الخطاب و عليّ بن أبي طالب و عبدالله بن مسعود رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

“Drugi, oni koji su od njega naučili, njegovi veliki drugovi i plemeniti sljedbenici, a naročito među njima ‘Umar Ibn Ḥaṭṭāb, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib i ‘Abd-Allah Ibn Mas‘ūd. Allah je svima njima zadovoljan.”²²¹

الثالث: القاضي شريح بن الحارث الكندي و الامام علقمة بن قيس و الامام مسروق بن الأجدع رحمة الله عليهم أجمعين.

“Treći je kadija Šurayḥ Ibn Ḥārīṭ al-Kindī, [zatim] imam ‘Alqama Ibn Qays i imam Masrūq Ibn al-Ağda‘. Na njima svima je Allahova milost”.²²² [Ovdje vidi-mo da Ḥasan Kāfī Pruščak navodi znamenite autoritete iz generacije tabi‘ina, to jest iz druge generacije islama].

الرابع: الامام ابراهيم بن يزيد النخعي عليه رحمة الله العليّ.

“Četvrti je imam Ibrāhīm Ibn Yazīd an-Naḥā‘ī. Neka mu se Uzvišeni Allah smiluje.”²²³

220 Prijevod po Ljuboviću, usp. *Hasan Kafija Pruščak*, str. 195.

221 Ibid., str. 196.

222 Ibid., str. 196.

223 Ibid., str. 196.

الخامس: الامام حماد بن أبي سليمان عليه رحمة الرحمن.

“Peti je Ḥammād Ibn Abī Sulaymān [neka je na njega milost Svemilosnog].”²²⁴

السادس: الامام الأعظم أبو حنيفة نعمان بن ثابت بن طاوس عليه رحمة ربه القدوس

“Šesti je veliki imam Abū Ḥanīfa Nu'mān Ibn Ṭābit Ibn Ṭāwūs, neka je na njega milost njegovog Svetoga Gospodara.”²²⁵

السابع: الامام الحقاني محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله.

“Sedmi je imam Al-Ḥaqqānī Muḥammad Ibn al- Ḥasan aš-Šaybānī, Allah mu se smilovao.”²²⁶

الثامن: الامام أبو حفص الكبير أحمد بن حفص أبي جعفر البخاري.

“Osmi je imam Abū Ḥafṣ al-Kabīr Aḥmad Ibn Ḥafṣ Abī Ġa'far al-Buḥārī.”²²⁷

التاسع: الامام أبو حفص الصغير عبد الله بن أحمد رحمه الله.

“Deveti je Abū Ḥafṣ aš-Šagīr 'Abdullāh Ibn Aḥmad”.²²⁸

العاشر: الامام عبد الله بن محمد بن يعقوب السبزموني رحمه الله.

“Deseti je imam 'Abdullāh Ibn Muḥammad Ibn Ya'qūb as-Sabzamūnī, Allah mu se smilovao.”²²⁹

الحادي عشر: الامام محمد بن الفضل البخاري الكمازي رحمه الله.

“Jedanaesti je imam Muḥammad Ibn Faḍl al-Buḥārī al-Kummāzī, Allah mu se smilovao.”²³⁰

الثاني عشر: الامام القاضي الحسين بن خضر أبو علي النسفي رحمه الله.

“Dvanaesti je imam i kadija Ḥusayn Ibn Ḥiḍr Abū 'Alī an-Nasafī, Allah mu se smilovao.”²³¹

224 Usp. Ljubović, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 196.

225 Ibid., str. 196.

226 Ibid., str. 196.

227 Ibid., str. 196.

228 Ibid., str. 196.

229 Ibid., str. 196.

230 Ibid., str. 196.

231 Usp. Ljubović, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 196.

الثالث عشر: شمس الأئمة عبد العزيز بن أحمد الحلواني رحمه الله.

“Trinaesti je Šamsu l-a'imma 'Abdu l-'Azīz Ibn Aḥmad al-Ḥalwānī, Allah mu se smilovao.”²³²

الرابع عشر: الامام أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله.

“Četrnaesti je imam Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Sahl as-Saraḥsī, Allah mu se smilovao.”²³³

الخامس عشر: الامام عبد العزيز عمر بن مازه رحمه الله.

“Petnaesti je imam 'Abdul'azīz 'Umar Ibn Māzah, Allah mu se smilovao.”²³⁴

السادس عشر: الامام حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه الشهير بصدر الشهيد رحمه الله.

“Šesnaesti je imam Ḥusāmuddīn 'Umar Ibn 'Abdil'azīz Ibn 'Umar Ibn Māzah, poznat kao Šadruš-šahīd, Allah mu se smilovao.”²³⁵

السابع عشر: الامام علي بن أبي بكر المرغيناني صاحب الهداية رحمه الله.

“Sedamnaesti je imam 'Alī Ibn Abī Bakr al-Margīnānī, autor djela Al-Hidāya, Allah mu se smilovao.”²³⁶

الثامن عشر: شمس الأئمة الامام محمد بن عبد الستار الكردي رحمه الله.

“Osamnaesti je Šamsu l-a'immah Muḥammad Ibn 'Abd as-Sattār al-Kurdī, Allah mu se smilovao.”²³⁷

التاسع عشر: الامام محمد بن محمد بن نصر البخاري رحمه الله.

“Devetnaesti je imam Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Naṣr al-Buḥārī, Allah mu se smilovao.”²³⁸

العشرون: الامام الحسين بن علي السغناقي صاحب النهاية رحمه الله.

“Dvadeseti je imam Al-Ḥusayn Ibn 'Alī as-Signāqī, autor djela an-Nihāya, Allah mu se smilovao.”²³⁹

232 Ibid., str. 196.

233 Ibid., str. 196.

234 Ibid., str. 196.

235 Ibid., str. 197.

236 Ibid., str. 197.

237 Ibid., str. 197.

238 Ibid., str. 197.

239 Usp. Ljubović, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 197.

الحادي و العشرون: الامام قوام الدّين محمّد الكاكي صاحب معراج الدّراية رحمه الله.

“Dvadeset prvi je imam Qiwāmuddīn Muḥammad al-Kākī, autor djela Mi'rāḡu d-dirāya.”²⁴⁰

الثاني و العشرون: الشّيح أكمل الدّين محمّد بن محمود البابرقي رحمه الله.

“Dvadeset drugi je šayḥ Akmaluddīn Muḥammad Ibn Maḥmūd al-Bābartī, Allah mu se smilovao.”²⁴¹

الثالث و العشرون: الامام شمس الدّين الفناري محمّد بن حمزة بن محمّد رحمه الله.

“Dvadeset treći je imam Šamsuddīn al-Fanārī Muḥammad Ibn Ḥamza Ibn Muḥammad, Allah mu se smilovao.”²⁴²

الرابع و العشرون: الامام محيي الدّين محمّد بن أرمغان الشّهير بمولى يكان رحمه الله.

“Dvadeset četvrti je imam Muḥyuddīn Muḥammad Ibn Armagān, poznat kao Mawlā Yagān (jedinstveni učenjak), Allah mu se smilovao.”²⁴³

الخامس و العشرون: القاضي خضريك بن جمال الدّين رحمه الله.

“Dvadeset peti je kadija Ḥiḍr-beg Ibn Ġamāluddīn, Allah mu se smilovao.”²⁴⁴

السّادس و العشرون: الامام العلامة محيي الدّين محمّد بن تاج الدّين الشّهير بخطيب زاده رحمه الله و الشّيح العلامة مصلح الدّين مصطفى القسطلاني رحمه الله.

“Dvadeset šesti je imam i učenjak Muḥyuddīn Muḥammad Ibn Tāḡuddīn, poznat kao Ḥaṭīb-zāde i šayḥ i učenjak Musliḥuddīn Muṣṭafā al-Qaṣṭalānī, Allah mu se smilovao.”²⁴⁵

السّابع و العشرون: شيخ الخافقين مفتي الثقلين أستاذ أستاذنا الامام كمال پاشا زاده أحمد بن سليمان بيك بن كمال پاشا رحمهم الله تعالى .

“Dvadeset sedmi je šejh Istoka i Zapada, muftija ljudi i džina / duhova, učitelj našeg učitelja, imam Kamāl-paša-zāde Aḥmad Ibn Sulaymān-beg Ibn Kamāl-paša.”²⁴⁶

240 Ibid., str. 197.

241 Ibid., str. 197.

242 Ibid., str. 197.

243 Ibid., str. 197.

244 Ibid., str. 197.

245 Ibid., str. 197.

246 Usp. Ljubović, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 197.

الثامن و العشرون: الشيخ الهادي شيخي و أستاذاي الشيخ حاجي أفندي الشهير بقره ييلان فيما بين الأقران عليه رحمة الرحمن.

“Dvadeset osmi je šejh napatitelj, moj šejh i učitelj, šejh Ḥāgī-efendi, poznat među prijateljima kao Kara Yīlān, neka je na njega milost Svemilosnog.”²⁴⁷

Kad je posrijedi zvanično ili medresansko izučavanje *kalāma* u Bosni vrlo je važno imati na umu da su se svi muderisi u tradicionalnim medresama držali strogo Abū Ḥanīfe i Al-Māturīdīja u izlaganju najvažnijih tema islama (vjerovanja, *‘aqā’ida*, obredoslovlja, *‘ibādāta* itd).

Ovdje nam je opet Ḥasan Kāfī Pruščak najzanimljiviji, i njegova djela mogu poslužiti kao iznimno važan egzemplar. Naime, Ḥasan Kāfī Pruščak važan nam je i kad su posrijedi predstavljanja tradicionalnih medresanskih udžbenika o suštini islamskog vjerovanja, ili o glavnim člancima islamskog vjerovanja ili kreda (*‘aqā’id* – عَقَائِد).

Za ovu priliku poslužiti ćemo se Pruščakovim djelom, zapravo teološkim ili kalāmskim udžbenikom na arapskom jeziku *Rajske bašče* (*Rawḍātu l-ġannāt* – رَوْضَاتُ الْجَنَّاتِ), djelom koje ima nekih tridesetak stranica, ali za nas je vrlo značajno jer su i druga udžbenička djela tradicionalnih medresa u Bosni izgledala, manje ili više, tako, i pisana su po tom obrascu.

Ḥasan Kāfī Pruščak, nakon uobičajenog proslova (zahvale Bogu i zazivanja blagoslova na Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.), počinje na vrlo dosljedan ehli sunetski način da, nakon *Uvoda*, izlaže glavne dionice svoje knjige, a te dionice su:

Prva bašča: O suštini vjerovanja prema učenju našeg imama Abū Ḥanīfe Nu’ māna Ibn Ṭābita

(الرَّوْضَةُ الْأُولَى: فِي حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ عَلَى مَذْهَبِ إِمَامِنَا أَبِي حَنِيفَةَ نُعْمَانَ عَلَيْهِ رَحْمَةُ الرَّحْمَنِ)

Druga bašča: O vjerovanju u Boga (الرَّوْضَةُ الثَّانِيَةُ: فِي الْإِيمَانِ بِاللَّهِ),

Treća bašča: O vjerovanju u meleke (الرَّوْضَةُ الثَّلَاثَةُ: فِي الْإِيمَانِ بِالْمَلَائِكَةِ),

Četvrta bašča: O vjerovanju u Božije knjige (الرَّوْضَةُ الرَّابِعَةُ: فِي الْإِيمَانِ بِكُتُبِهِ),

Peta bašča: O vjerovanju u Božije poslanike (الرَّوْضَةُ الْخَامِسَةُ: فِي الْإِيمَانِ بِرُسُلِهِ),

Šesta bašča: O vjerovanju u Posljednji dan (الرَّوْضَةُ السَّادِسَةُ: فِي الْإِيمَانِ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ),

Sedma bašča: O vjerovanju u proživljenje poslije smrti

(الرَّوْضَةُ السَّابِعَةُ: فِي الْإِيمَانِ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ) 1

Osma bašča: O vjerovanju u sudbinu (*qadar*) – (الرَّوْضَةُ الثَّامِنَةُ: فِي الْإِيمَانِ بِالْقَدَرِ).²⁴⁸

247 Ibid., str. 197.

248 Sve navode na arapskom preuzeli smo iz rukopisa *Rawḍātu l-ġannāt*, koji se čuva u Gazi Husrev-begovoj biblioteci, br. R – 3318. Zahvaljujemo dr. Mustafi Jahiću, mr. Osmanu Laviću i gosp. Faruku Špilji na ljubaznosti prilikom skeniranja i ustupanja ovoga vrijednoga rukopisa.

Ovdje je za nas najvažnije navesti, prvo, ključne tvrdnje Ḥasana Kāfija Pruščaka o autoritetima na kojima on temelji svoje tumačenje islamskog vjerovanja i islamskoga kreda. Usto, veoma je važno da interpretiramo samo nekoliko redaka iz ovog njegovog teološkog traktata, sve s ciljem jasnog predočavanja na koji način je izučavan i izlagan *kalām* u tradicionalnim bosanskim medresama (ali i mnogo godina kasnije, tokom austrougarskog perioda, te nakon njega).

Po Ḥasanu Kāfiju Pruščaku islamsko vjerovanje ima sljedeću definiciju:

وَ فِي الشَّرْعِ هُوَ تَصَدِيقٌ قَلْبِيٌّ بِوُجُودِيَّتِهِ وَ وَحْدَانِيَّتِهِ وَ بِكُلِّ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى

“U šerijatu to [vjerovanje] znači vjerovati od sveg srca u postojanje Boga, njegovo jedinstvo i sve što je Poslanik dostavio od njega.”²⁴⁹

Ovdje posve jasno vidimo da Ḥasan Kāfi Pruščak insistira na tome da je vjerovanje u prvome redu “vjerovanje srcem” (*taṣdīqun qalbiyyun* - تَصَدِيقٌ قَلْبِيٌّ).

On kaže: “Kratko rečeno, vjerovanje je stvar srca i ono ne može odsustvovati” (...إِنَّهُ فِعْلُ الْقَلْبِ فَلَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ أَضْلًا), dok, s druge strane, očitovanje vjerovanja (npr. u riječima ili u *dobrim djelima*) “može nedostajati” (فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُهُ).²⁵⁰ Prema Ḥasanu Kāfiju Pruščaku “očitovanje vjerovanja” u dobrim djelima ili u riječima ima tek sekundarni značaj u odnosu na “vjerovanje srcem” (*taṣdīqun qalbiyyun*). Drugim riječima, *srce ne laže*, stoga “vjerovanje srcem” ima apsolutni prioritet. Naravno, važno je i očitovanje vjerovanja (riječima ili djelima), ali ono dolazi tek poslije. On potom kaže:

لَكِنَّهُ تَعَالَى أَوْجَبَهُ لِإِظْهَارِ مَا فِي قَلْبِهِ إِلَى غَيْرِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ...

“Uzvišeni Bog je [očitovanje vjerovanja] učinio obaveznim radi toga da se покаže drugim muslimanima ono što je u srcu...”²⁵¹

Da bi pokazao tu māturīdījsku postavku o prioritetu vjerovanja i uvjerenja samim srcem, Ḥasan Kāfi Pruščak posve jasno kaže:

فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَ لَمْ يَقْرَأْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى ...

249 Navedeno prema djelu koje su priredili Amir Ljubović i Fehim Nametak, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 156. (Prijevod *Prve bašče* uradio je Amir Ljubović).

250 Ibid., str. 156.

251 Ibid., str. 156.

“Onaj ko srcem vjeruje, a jezikom ne očituje, on je [ipak] vjernik pred Bogom...”²⁵²

Da bi ovo pojasnio, Ḥasan Kāfi Pruščak kaže:

وَ كَذَا الْأَعْمَالُ لَا مَدْخَلَ لَهَا فِي حَقِيقَتِهِ لِأَنَّهُ شَرَطَهَا...

“Ni djela, također, ne spadaju u suštinu vjerovanja, jer je ono [to samo vjerovanje srcem] uvjet za njih [za dobra djela].”²⁵³

Ḥasan Kāfi Pruščak domalo dalje kaže: “Ovo [mišljenje] je ispravno” (هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ), to jest, prema Ḥasanu Kāfiju Pruščaku, vjerovanje je u srcu, srce je iskonski organ (posuda) vjerovanja, a dobra djela koja proističu iz tog vjerovanja srcem samo su posljedica vjerovanja ili su očitovanje toga šta u srcu jeste.

Stoga Ḥasan Kāfi Pruščak osjeća da je veoma potrebno da kaže i ovo:

وَبِهِ قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَاتُرِيدِيُّ وَ خَالَفَهُ مَالِكٌ وَ الشَّافِعِيُّ وَ الْأَوْزَاعِيُّ وَ جَمِيعُ الْمُحَدِّثِينَ وَ الْفُقَهَاءُ وَ قَالُوا إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدُّقُ بِالْجَنَانِ وَالْإِفْرَارُ بِاللِّسَانِ وَ الْعَمَلُ بِالْأَرْكَانِ ...

“Ovako je govorio i Abu Mansur al-Māturīdī, a protive mu se [Al-Māturīdiju] aš-Šāfi‘ī i al-Awzā‘ī, te izvjesni muhaddisi i pravnici. Oni kažu da je vjerovanje: vjerovati srcem, očitovati jezikom i izvršavati glavne vjerske obaveze koje se odnose na tijelo.”²⁵⁴

Naravno, Ḥasan Kāfi Pruščak slijedi Abū Ḥanīfu i Al- Māturīdija, jer su oni (po njegovom mišljenju) dali veoma fleksibilnu i široko inkluzivnu definiciju vjerovanja u islamu.

Već u narednom pasusu Ḥasan Kāfi Pruščak stavlja do znanja da se ne slaže sa “ aš-Šāfijem i al-Awzā‘ijem, i izvjesnim muhaddisima i pravnicima”, zato što su kod njih “ očitovanje vjerovanja i [samo] djelovanje dva bitna dijela vjerovanja” (إِنَّ الْإِفْرَارَ وَ الْعَمَلَ جُزْأَيْنِ مِنْ حَقِيقَتِهِ عِنْدَهُمْ).²⁵⁵ Međutim, kod Abū Ḥanīfe i kod Al-Māturīdija vjerovanje srcem je nedjeljivo, ono je u osnovi djelovanja. Vjerovanje srcem prethodi djelovanju. Vjerovanje srcem je osnovica (*aṣl*), a djelovanje i činjenje je popratno (*far’*). Zato Ḥasan Kāfi Pruščak kaže da se ne slaže s Aš- Šāfijevim i Al-Awzā‘ijevim mišljenjem:

وَ لَيْسَ كَذَلِكَ لِرُؤُودِ الْأَدَلَّةِ عَقْلًا وَ نَفْسًا

252 Prema: Amir Ljubović i Fehim Nametak, Ḥasan Kāfija Pruščak, str. 157.

253 Prema: Amir Ljubović i Fehim Nametak, Ḥasan Kāfija Pruščak, str. 157. (Ovdje smo u zagradama dodali naša pojašnjenja. To ćemo mjestimice činiti i kasnije).

254 Prema: Amir Ljubović i Fehim Nametak, Ḥasan Kāfija Pruščak, str. 157.

255 Parafrazirano prema: Amir Ljubović i Fehim Nametak, Ḥasan Kāfija Pruščak, str. 157.

“Nije kako oni kažu [tj. nije kako kažu aš-Šāfi‘ī i al-Awzā‘ī, te izvjesni muhaddisi i pravnici], jer protiv toga (njihova mišljenja) imamo racionalne i tradicionalne dokaze.”

Na ovom mjestu vrlo je važno da ukažemo da se Ḥasan Kāfi Pruščak čvrsto drži veoma “širokog” definiranja vjere.

Zašto on tako postupa?

Odgovor je u općoj vjerskoj i društvenoj klimi Osmanske imperije u vrijeme kad je Ḥasan Kāfi Pruščak živio. Osmanska imperija protežirala je jedan široki i fleksibilni *ehli-sunizam*, također, bodrila je dvanaest priznatih derviških redova (*ṭuruq*), širila je medrese, tekije i hanikahe.

Osmanska imperija je u tom pogledu bila vrlo inkluzivna, muslimanom je smatran svako onaj ko srcem vjeruje da je musliman. Hanefizam u obredoslovlju / *‘ibādātu* i *‘aqā‘idu*, te māturīdīzam u *‘aqā‘idu* u Bosni su, kao i u cijeloj Osmanskoj imperiji, uhvatili čvrste korijene. (Napomenimo da u Ustavu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, koji je usvojen 1997. godine, stoji sljedeće: “U tumačenju i izvršavanju ibadetskih islamskih dužnosti u Islamskoj zajednici primjenjuje se hanefijski mezh.”).²⁵⁶ Nema sumnje da ovo ljubomorno čuvanje hanefijskoga mezhba potiče iz tradicije koju je u BiH utemeljila Osmanska imperija.

Nadalje, po Al-Māturīdīju, vjerovanje srcem je jedno, nedjeljivo (إِنَّ الْإِيمَانَ وَاحِدٌ), i svi su vjernici jednaki (وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ), napominje Ḥasan Kāfi Pruščak.

“Razlika među njima (vjernicima) je prema bogobožnosti“ (وَالرَّغْبَةُ بِاللَّتَّقْوَى), kaže on, a ne po nečemu drugom.²⁵⁷

Nedugo zatim, Ḥasan Kāfi Pruščak navodi da vjerovanje (*īmān*), s jedne, i *islām*, s druge strane,

...وَإِنَّ الْإِيمَانَ وَالْإِسْلَامَ مَعْنَى وَاحِدٍ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْإِنْقِيَادُ وَهُوَ حَقِيقَةُ التَّحْقِيقِ ...

“imaju jedno značenje, jer je islām pokornost i odanost (Bogu), a to je suština vjerovanja, pa su (*īmān* i *islām*) neodvojivi jedno od drugoga...”²⁵⁸

Ovakvo hanefijsko i maturidijsko (odnosno u krajnjemu murdžijsko) naučavanje *kalāma*, odnosno široko i inkluzivno definiranje vjerovanja, te potom same vjere islama u Osmanskoj imperiji, primijetio je i Oliver

256 Vidi šire: Muhamed Salkić, *Ustavi Islamske zajednice*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 348.

257 Usp. Ljubović, *Ḥasan Kāfija Pruščak*, str. 158-159.

258 Prema: Ljubović, *Ḥasan Kāfija Pruščak*, str. 159.

Leaman u svojoj studiji *The developed kalām tradition*.²⁵⁹ On tvrdi

“da vjerovatno nije iznenađujuće da je hanefijska, i uveliko murdžijska, klima Osmanske imperije mogla mnogo bolje u sebe primiti raznolikost unutar svojih granica negoli drugi muslimanski režimi...”²⁶⁰

Na šta misli Oliver Leaman kad kaže “murdžijska klima” Osmanske imperije? U objašnjenju koje dajemo nužno je da spomenemo imama Abū Ḥanīfu, za čiju se školu prava i teološkog mišljenja također vezuje jedna vrsta murdžizma, jer Abū Ḥanīfa smatra da djela ne spadaju u bit / srž vjerovanja, iako je bolje izvršavati djela. Naime, ko ne izvršava vjerske dužnosti (djela) ali ih ipak priznaje i ne niječe ih, on je vjernik, iako, naravno, grješnik. Ovim Abū Ḥanīfa odbacuje haridžijska učenja o tome da veliki grješnici jesu nevjernici! Također, Abū Ḥanīfa smatra da će se Božiji Poslanik, a.s., (samim Božijim dopuštenjem) zauzimati za velike grješnike, čime se izravno stavio protiv učenja mu‘tezilijskog racionalizma, koji takvo posredovanje ne priznaje. Arapska riječ *irġā’* (إِرْجَاءٌ), iz koje je izvedena riječ murdžizam, u osnovi znači “odgađanje”, to jest Bogu treba prepustiti odluku ko jeste vjernik.²⁶¹

Naime, kalāmska pozicija koju nudi ovdje Ḥasan Kāfī Pruščak (na temelju svojih neprikosnovenih autoriteta Abū Ḥanīfe i Al-Māturīdija) može se kratko sažeti riječima: “Samo Bog može pogledati u srce pojedinca...”²⁶²

Naravno, dugo bismo ostali ukoliko bismo prepričavali cijelu raspravu „Rajske bašče“ – (*Rawḍātu l-ġannāt* رَوْضَاتُ الْجَنَّاتِ). U njoj Ḥasan Kāfī Pruščak u vrlo kratkim naznakama polemizira s drugim kelamskim školama u prva četiri stoljeća islama.

Ipak, ovdje je važno da se osvrnemo na Petu bašču (*Ar-rawḍatu l-ḥāmisatu*), u kojoj Ḥasan Kāfī Pruščak govori o vjerovanju u Božije poslanike. Razumljivo je da je ovdje Ḥasan Kāfī Pruščak, kao branitelj ehli-sunijskog učenja, progovorio o Drugovima Božijeg poslanika, pa time i o ‘Alīji Ibn Abī Ṭālibu. Naravno, posve je jasno zašto on to čini. Evo mjesta iz kojih se bjelodano vidi ehli-sunetski ton Ḥasana Kāfija

259 Usp. Oliver Leaman, *The developed kalām tradition*, objav. u: Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

260 “It is perhaps not surprising that the Ḥanafī, and so largely Murjī’ī, climate of the Ottoman Empire was much better able to incorporate diversity within its borders than other Muslim, regimes...” Leaman, str. 87.

261 O ovome šire u: Gibril Fouād Ḥaddād, *The Four Imams and their Schools*, Muslim, Academic Trust, London, 2007, str. 42-44.

262 “Only God can look into the heart of the individual...” Leaman, str. 87.

Pruščaka. On kaže:

وَأَفْضَلُ النَّبِيِّ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو النَّوَرَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثُمَّ عَلِيُّ الْمُرْتَضَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَهَؤُلَاءِ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ

“Najodličniji ljudi iza peygambera [Božijih vjerovjesnika Muhammeda, a.s., i drugih vjerovjesnika] su Ebu Bekr el-Siddik, Omer el-Fārūk, Osmān Zun-nūrejn, a zatim Ali el-Murteḏā. Ovaj poredak je prema složnom mišljenju naših imama. Božije zadovoljstvo s njima svima! Oni su halife na pravom putu...”²⁶³

Za svaki slučaj, Ḥasan Kāfī Pruščak daje jednu čisto ehli-sunetsku napomenu:

“Hilafeti ove četverice spomenutih halifa su također bili po ovom redu!”
(وَجِلَافَتُهُمْ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ كَذَلِكَ)²⁶⁴

Drugim riječima, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib je tek četvrti halifa!

Da bi Ḥasan Kāfī Pruščak bio još jasniji, on posve otvoreno kaže sljedeće:

وَلَا يُشْرَطُ عِزْمَتُهُ وَلَا اخْتِصَاصُهُ بِبَنِي هَاشِمٍ وَأَوْلَادِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ...

“Nije uvjet da imam [halifa] bude sačuvan od grijeha (nepogrješiv) niti da bude naročito iz Hašimovića porodice, niti od potomaka Alijinih...”²⁶⁵

Ḥasan Kāfī Pruščak ovaj svoj “liberalni stav” o pitanju vođstva među muslimanima pojašnjava tako što poseže za pitanjem predvodništva u namazu / molitvi, pa kaže:

وَالصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ مَنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَعَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ ...

“Tako smo isto dužni klanjati za svakim muslimanom, koji je od sljedbenika kible, pa bio dobar ili zao. U tome su učenjaci složni.”²⁶⁶

وَكَذَا عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ ...

“Isto smo dužni svakom muslimanu od sljedbenika kible klanjati dženazu, jer

263 Prema prijevodu *Rajskih bašči* Mehmeda Handžića, *Ḥasan Kāfija Pruščak*, str. 179.

264 Ibid., str. 179.

265 Ibid., str. 181.

266 Ibid., str. 182.

je Alejhiselam rekao: 'Nemojte propustiti da ne klanjate svakom ko umre od sljedbenika kible!'²⁶⁷

U svim ovim stavovima Hasana Kāfija Pruščaka o grješnicima i fleksibilnom odnosu prema njima (čak i kad su imami) vidi se posve jasno Abū Ḥanīfin tip *murdžizma*, koji je itekako odgovarao fleksibilnosti Osmanske imperije u njenom obuhvatanju i držanju velikog broja muslimana na okupu.

Govoreći o važnosti ovoga Pruščakova djela Mehmed Handžić objašnjava oblast u koju spada ovo njegovo djelo, te kaže: "...knjiga *Rajske bašče u temeljima vjerovanja* [jeste] iz oblasti 'ilmu l-kalāma" (وَكِتَابُ رَوْضَاتِ الْجَنَّتِ فِي أُصُولِ الْأَعْتِقَادَاتِ مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ).²⁶⁸

Da bi istakao važnost ovog Pruščakova brevijara iz islamske teologije, Handžić napominje da je ovo djelo bilo štampano u Istanbulu 1305. godine po Hidžri, te da ga je izdavač greškom pripisao Bergiviji (umro 1573), itd.²⁶⁹

Wa huwa maṭbū'un fī Istanbūla sanata 1305. (H), wa nasabahū t-ṭābi'ū galatan ilā l-Barkawī...

... وَ هُوَ مَطْبُوعٌ فِي إِسْتَنْبُولَ سَنَةِ 1305 هـ وَ نَسَبَهُ الطَّابِعُ غَلَطًا إِلَى الْبَرْكَوِيِّ ...

Kad je posrijedi izučavanje teologije (*kalām*) u bosanskim medresama, ovdje je iznimno važno navesti mišljenje Mehmeda Handžića o tome odakle je Ḥasan Kāfi Pruščak crpio inspiracije za ovo svoje djelo. Handžić jasno kaže da je Pruščak ovo djelo

أَخَذَهُ مِنَ الْفِقْهِ الْأَكْبَرِ وَ عَقِيدَةِ الطَّحَاوِيِّ وَ عَقِيدَةِ عُمَرَ النَّسْفِيِّ وَ عَقِيدَةِ السَّنُؤِيِّ وَ عَقِيدَةِ السُّيُوطِيِّ ، وَ رَبَّنَهُ عَلَى سَمَائِيَةِ أَبْوَابٍ وَ هُوَ كِتَابٌ جَلِيلٌ فِي بَابِهِ

"sastavio na temelju knjiga Al-Fiqhu l-akbar, 'Aqīdatu ṭ-Taḥāwī,²⁷⁰ 'Aqīdatu 'Umara n-Nasafīyyi,²⁷¹ 'Aqīdatu s-Sanūsiyyi²⁷² i 'Aqīdatu s-Suyūṭiyyi,²⁷³ ustrojio ga je unutar osam poglavlja, to je veličanstvena knjiga u svome području".²⁷⁴

Kako vidimo, Mehmed Handžić spominje da je Ḥasan Kāfi Pruščak

267 Usp. prijevod Handžića, *Rajske bašče*, str. 181.

268 Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā*, str. 66.

269 Ibid., str. 67.

270 Abū Ġa'far Aḥmad Ibn Muḥammad aṭ-Taḥāwī (843-933).

271 An-Nasafi 'Umar Ibn Muḥammad (1068-1142)

272 Riječ je o djelu koje je napisao Abi 'Abdillāh Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn 'Umar as-Sanūsī (umro 1486).

273 Ġalāluddīn as-Suyūṭī (umro 1505).

274 Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā*, str. 67.

svoje djelo *Rawḍātu l-ğannāt* pisao i na temelju djela Aḥmada Ibn Muḥammada aṭ-Ṭaḥāwīja (843–933). Nesumnjivo, to je tačno uzme li se uobzir i činjenica da je Ḥasan Kāfī Pruščak napisao jedno cjelovito djelo (*Nūru l-yaqīn fī uṣūli d-dīn* – نُورُ الْيَقِينِ فِي أُصُولِ الدِّينِ) koje se, u vidu komentara, bavi Aṭ-Ṭaḥāwījevim djelom *Risālah fī uṣūli d-dīn* (رِسَالَةٌ فِي أُصُولِ الدِّينِ). Aḥmad Ibn Muḥammad aṭ-Ṭaḥāwī u Bosni osmanskog doba (pa dijelom i kasnije) bio je poznati autoritet u području 'aqā'ida, odnosno 'ilmu l-kalāma.

Kad su posrijedi, uvjetno rečeno, akaiidska načela odnosa prema *Ālu l-baytu* ili prema *ahlu l-baytu* u tradicionalnoj Bosni, treba napomenuti da iz navedenih tvrdnji Ḥasana Kāfīja Pruščaka ne treba izvoditi zaključke kako je u Bosni bila nepoznata ljubav prema Časnoj porodici Božijega poslanika Muhammeda, a.s.

Naprotiv, u cijeloj Osmanskoj imperiji (pa tako i u tradicionalnoj Bosni) gajen je, i podstican, jedan vid snažne ljubavi prema *Ālu l-bajtu*. Međutim, da bi Osmanska imperija suzbila ultrašiijsko djelovanje, da bi suzbila propagandu kizilbaša itd, ulema ('ulamā') je u Osmanskoj imperiji razvila mnoge oblike i načine gajenja ljubavi prema Poslanikovojoj porodici, pa time i prema Aliji, Hasanu i Husejnu. (Spomenimo da su na zidovima velikih džamija Osmanske imperije, uz imena prve četverice Pravovjernih halifa, dodate i levhe s imenima Hasana i Husejna).

Kad je posrijedi ljubav prema Poslanikovojoj porodici, navedimo ovdje jedan zanimljiv slučaj, to jest filozofskog i sufijskog pisca iz Mostara 'Alī-Dedea Ḥarīmīja Bošnjaka (umro 1598), Pruščakova savremenika, koji je istaknuta ličnost tradicionalne Bosne. On je na arapskom napisao jednu pjesmu iz koje isijava, zapravo preobilno se izlijeva i kulja ljubav prema Poslanikovojoj porodici.

قُلْتُ فِي وَصْفِهِمْ بَيْتًا
أَهْلُ بَيْتِ أُمَّةٍ وَهُدَاهُ مِنْ ظَلَامٍ
أَهْلُ بَيْتِ سَفِينَةٍ وَآمَنُوا لِلْآثَامِ
أَهْلُ بَيْتِ بَابِ حِطَّةٍ دَاخِلُهُ فِي السَّلَامِ
أَهْلُ بَيْتِ أَمْنَاءٍ وَأَعْلَامٍ لِلْإِسْلَامِ
أَهْلُ بَيْتِ كَالْتُرْبَا لَا يَزَالُ بِالنِّظَامِ
أَلْ حَسَنَ وَحَسَيْنَ يَا كِرَامَ ابْنِ كِرَامِ
فَعَلِيٍّ لِأَفْتِتَاحٍ وَمَهْدِيٍّ لِأَخْتِتَامِ
رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ بِالْهَلَالِ وَإِسْهَامِ
حُبُّهُمْ قَرَضٌ عَلَيْنَا يَا حَرَمِي بِأَحْتِرَامِ

O njima [Ali baytu, Domu Poslanikovu] rekoh sljedeće stihove:

Članovi Doma su vođi – i vodiči [koji izvode] iz tmina
Članovi Doma su lađa – svim ljudima utočište
Članovi Doma su Babu Hitta – Ko tu uđe u miru je
Članovi Doma su pouzdani – i znamenja islama
Članovi Doma su kao zvijezde Vlašići – što uvijek su u nizu
Potomci Hasana i Husejna – plemeniti, sine plemenitog
Alija je za početak – a Mehdija za svršetak
Milost Božija nek' je na njih – na mjesecini i tamnoj noći
Ljubiti ih dužnost nam je – O Harimi, s poštovanjem.²⁷⁵

Kako se jasno vidi, ovo je pjesma u čast Doma Poslanikova.

Očito je da se ovdje radi o *ahli s-sunnatskoj imamologiji*, navode se imami (*a'immaḥ* – ائمة), ali su to samo trojica (Alija, Hasan i Husejn). Kako se jasno vidi, u ovoj pjesmi se ne prelazi u *septimalnu*, niti u *duodecimalnu* imamologiju. To se vidi iz ove pjesme, koja, istina, spominje "potomke Hasana i Husejna", ali se oni određenije ne navode. Također, spomen Mahdija na kraju može se tumačiti u skladu s ehlišunetskim vjerovanjem da će se 'Īsā, a.s., vratiti na kraju vremena.

Ovom svojom posebnom imamologijom, koju je promovirala kod obrazovanih ljudi, ulema ('*ulamā*') Osmanske imperije je na svoj način gradila jednu atmosferu svoje izravne (i ultrašizmu) "konkurentne ljubavi" prema Božijem Poslaniku, a.s., i njegovoj porodici. Nema potrebe posebno dokazivati da je to bilo i s ciljem potiskivanja ultrašijskih ideja.

Vratimo li se drugim djelima iz *kalāma*, uz Al-Bergiwijina djela iz '*ilmu l-kalāma*' (već smo spominjali njegovu *Wassiyatnāmu*, koju je s turskog na bosanski preveo Mehmed Džemaluddin Čaušević i objavio na *arebici*)²⁷⁶ spomenimo da su kalāmska djela Abū Ḥanīfe, Al-Māturidīja, Aṭ-Ṭaḥāwīja, 'Umara an-Nasafīja i As-Suyūṭīja bila među najpopularnijim u Bosni.

Na kraju ovog odjeljka zaključujemo da je djelo *Rawḍātu l-ḡannāt* Ḥasana Kāfīja Pruščaka pravi primjer jednog kelamskog medresanskog udžbenika. Takvi udžbenici koristili su se u vrijeme Osmanske imperije.

U zaključku ovom odjeljku treba reći da su djela Ḥasana Kāfīja Pruščaka autentičan primjer izučavanja teologije ili '*ilmu l-kalāma*' u Bosni u osmanskom periodu.

275 Prijevod preuzet od Ismeta Kasumovića. Navedeno prema rukopisu Ms, Beyazid kth. br. 5585, fol. 194 a. (Prema Ismet Kasumović, "Rukopisi djela Ali-dede Harimije", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 38, Sarajevo, 1988, str. 158-159).

276 Čaušević je ovaj prijevod objavio u časopisu *Tarik*, Sarajevo, 1908.



Č E T V R T I D I O

IZUČAVANJE FILOZOFIJE, TEOZOFIJE I TAŠAWWUFA U TRADICIONALNOJ BOSNI

Na početku ovog odjeljka recimo tek preliminarno da su u Bosni i Hercegovini tokom cijelog XX stoljeća izvršena temeljita istraživanja općih tema, rekli bismo sektora tradicionalnog islamskog i muslimanskog naslijeđa Bosne i Hercegovine, pa i onog s područja filozofije.

Ima mnogo istraživača koji tvrde da se proučavanje filozofije (*falsafah / hikmah*) u tradicionalnoj Bosni ne može odvojiti od proučavanja filozofije u Osmanskoj imperiji toga vremena. Pri tome se spominje da je u ehli sunetskom dijelu tradicionalnog islamskog svijeta došlo do stagnacije filozofskih istraživanja koja su bila inspirirana grčkom filozofijom i peripatetičarima (*al-maššā'iyūn* – المَشَّائِيُونَ). Obično se prihvata da je s "Ibn Sīnāovom (Aviceninom) i Ibn Rušdovom (Averoesovom) filozofijom klasična arapsko-islamska filozofija (...) dosegla svoj vrhunac".²⁷⁷

Kad je posrijedi arapsko-islamska filozofija i njeno izučavanje u tradicionalnoj Bosni (od XV stoljeća do 1878), Amir Ljubović kaže sljedeće:

"Upravo bi se period arapsko-islamske filozofije, koji nas ovdje interesuje, period od XV i početka XVI vijeka, pa do kraja XIX, i to u okviru Osmanskog Carstva i na našim prostorima, mogao smatrat i jednim od antifilozofskih vremena."²⁷⁸

Prema Amiru Ljuboviću, u tradicionalnoj Bosni doba Osmanske imperije porodilo je jednu specifičnu atmosferu u kojoj

"mjesto filozofije popunjava spekulativna teologija (*kalām*) i, s druge strane, različite forme teozofije (*ḥikma ilāhiyya*), a njoj (filozofiji) ostaje samo mišljenje, njegove zakonitosti i dijalektika."²⁷⁹

277 Amir Ljubović, "Širenje arapsko-islamske filozofije (falsafa) u našim krajevima", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 41, Sarajevo, 1991, str. 319.

278 Ibid., str. 319.

279 Ibid., str. 319.

Amir Ljubović, nadalje, kaže:

“To potvrđuje i inventar naše [bosanske] baštine u kojem iz oblasti filozofije susrećemo djela iz logike (*mantīq*) i njenih poddisciplina: disputacije (ilmu l-baḥṭ wa l-munāzara) i nauke o pojmovima (‘ilmu l-waḍ’).“²⁸⁰

Ovdje, dakako, zajedno s Amirom Ljubovićem, dolazimo do pitanja “originalnosti” i “izvornosti” ne samo onog malog broja čisto filozofskih (peripatetičkih, na pravcu *falsafe* usmjerenih) i od Bošnjaka napisanih rasprava u tradicionalnoj Bosni, već dolazimo do pitanja originalnosti i onih rasprava s područja teologije (*kalām*), logike (*mantīq*) itd., kojih je napisano mnogo više.

Dakako, tačno je da je došlo do jenjavanja filozofskih studija u Osmanskoj imperiji u drugoj polovini XVI stoljeća, Ljubović tu ima potpuno pravo. Štaviše, došlo je do postepenog ukidanja studija filozofije u medresama. Na ovom mjestu čini nam se pogodnim da navedemo mišljenje Ḥāḡḡī Ḥalīfe (ili Kātiba Čelebija, 1609–1657), koji u svome djelu “Mjerilo Istine u izboru najispravnijeg mišljenja” (ili u naslovu na arapskom *Mizānu l-ḥaqq fī iḥtīyāri l-aḥaqq – مِيزَانُ الْحَقِّ فِي اخْتِيَارِ الْأَحَقِّ*) kaže da su od početka Osmanske imperije, pa do vremena “rahmetli sultana Sulaymāna [vladao od 1520–1566], učenjaci koji su spajali proučavanje svetih nauka s proučavanjem filozofije bili jako i uveliko uvažavani”. Potom Ḥāḡḡī Ḥalīfa kaže:

ابو فتح سلطان محمد خان مدارس ثمانية بنا ايدوپ “قانون اوزره شغل اولنه” ديو وقفيه سنده قيد وحاشيهء تجريد وشرح مواقف درسرين تعيين ايلمشدي صكره كلنلر “بو درسلر فلسفياتدر” ديو قالدروپ هدايه واکمل درسلي او قومغي معقول كوردی “يالکرز اكا اقتصارنا معقول اولغله نه فلسفيات ونه هدايه واکمل قالدی.
بو نكله رومده سوق علمه كسان كلوپ اهلي انقرضه قریب اولغله بعض كنارده اكراد دیارنده یریر قانون اوزره شغل ایدن طالبلریك مبتدلری رومه كلوپ عظیم ظفره صتار اولدی آنلری كوروپ عصرمزه بعض قوابل حكمت طالبی اولوپ حقیر دخی اثنا مذاکره ومدارسه ده استعداد اصحابی طلبه بی سقراط افلاطونی ترغیب ایتدوی کبی حقائق اشیا علمی تحصیلنه ترغیب ایدوپ بو رساله ده دخی وصیت وجمله سنه نصیحت ايجون یر قاچ مواد ذکر وایراد ایلدم

Osvajač, sultan Mehmed [vladao 1432–1481], podigao je osam škola, i u svojoj waqfiyyi zapisao: ‘neka se rad nastavi u skladu s qānūnom’, i odredio je časove iz ‘Bilježaka o Taḡrīdu’ i ‘Komentara o Mawāqifu’. Oni koji su došli kasnije [u drugoj polovini XVI stoljeća] obustavili su ova izučavanja, smatrajući ih ‘filozofijom’, i smatrajući razumnim da se daju časovi o Hidāyi i Akmalu. Ali, kako ograničenje na te udžbenike nije razumno, nisu ostale [u programima] ni filozofija, ni Hidāya, ni Akmal. Nakon toga potražnja za učenjem u Rūmu (Turskoj)

280 Amir Ljubović, *Širenje arapsko-islamske filozofije (falsafa) u našim krajevima*, str. 319.

je opala, a učeni ljudi skoro da su iščezli. Onda su novi učenici učenjaka, koji su radili 'u skladu s qānūnom' u nekim zabačenim mjestima, tamo i amo u zemlji Kurda, došli u Rūm i počeli se jako šepuriti. Vidjevši ih, neki sposobni ljudi našeg vremena postali su studenti filozofije. Kao studenta, mene, skromnog pisca ovih redaka, u slijedu diskusije i učenja, neki učeni ljudi su ohrabрили, baš kako je Sokrat ohrabrio Platona, da steknem znanje o istinama stvari.²⁸¹

Ovo mišljenje Kātiba Čelebīja (Ḥāḡḡī Ḥalīfe) o slabljenju proučavanja filozofije u osmanskim medresama značajno je i treba ga imati na umu. Ali, sve od smrti Ibn Rušda (Averroesa, umro 1198), pogotovo nakon smrti Ibn Ḥalduna (1406) islamski svijet postupno napušta peripatetičko mišljenje i filozofiju na način greciziranih obrazaca odmišljanja njezinih tema.

Međutim, treba znati da u Perziji, nekako istovremeno, dolazi do razmaha teozofskih studija (kao i mnogih škola *ḥikme* i *'irfāna*). Nadalje, diljem Osmanske imperije dolazi do plodnog nicanja sufijskih redova, tekija, hanikaha, sufijskih hostela. Sufijski komentari Kur'ana doživljavaju pravi procvat, kao i mnoga druga sufijska djela. K tome, sufijska poezija doživljava svoju svestranu afirmaciju.

Ako su *falsafa* i peripatetičko naslijeđe Grčke, koji su nekada cvjetali u islamskom svijetu, sada posustali, na njihovo mjesto došli su sufizam, *ḥikma*, *'irfān*, teozofija, a k tome svemu i sam *kalām* doživljava svoju punu afirmaciju.

Dakako, kad razmišljamo o "izvornosti" filozofskih, logičkih i teoloških tema, pitanja, rasprava i odgovora u medresanskim aulama i dershanama tradicionalne Bosne, potrebno je imati na umu i činjenicu da je desetina tradicionalnih bosanskih medresa učilo na slavnim komentarima, kao i na komentarima komentara. To je, u tim vremenima, bila svjetska učenost i obrazovanost *par excellence*.

Komentari su pisani po najvišim standardima i zahtjevima tadašnje učenosti. U njima se tradicija (koja nas svojom veličinom oslovljava iz prošlosti) cijenila mnogo više negoli originalnost po svaku cijenu. Naime, slijediti uspostavljene kanone komentiranja i "komentatorskog" izučavanja filozofije / *ḥikme*, teozofije, teologije, logike i drugih nauka i disciplina značilo je slijediti provjerene staze tradicije kojima mogu hoditi samo oni koji mogu udovoljiti zadatim uzusima, i koji su svoje korake osposobili da sigurno zađu u velika prostranstva islamskih klasičnih disciplina i naukovne prakse.

281 Navedeno prema Katib Chelebi, *The Balance of Truth*, George Allen and Unwin LTD, London, 1957, str. 25-26.

Niko ne niječe da na području filozofije, teologije i logike u tradicionalnoj Bosni preovlađuju komentari, natkomentari, glose i dopune djela. Ali, kako smo već spomenuli, upravo ti komentari u tradicionalnoj Bosni govore o visokoj učenosti za koju su stasali mnogi Bošnjaci.

Komentari su pisani po školskim uzusima, slijedili su jednu visoku metodologiju komentatorskih postupaka i usvojenu metodologiju kritike tekstova. K tome, nije bio svačiji posao da bude komentator djela iz filozofije / hikme, teozofije, šufizma, teologije i logike. Kao što nije bio ni svačiji posao da ih čita, tumači i izlaže.

U ovom odjeljku naše studije / kompilacije podsjetit ćemo na mnoge pojedinačne radove i knjige napisane o tradicionalnim bošnjačkim autorima (filozofima, teozofima, sufijama, logičarima, itd.) i njihovim djelima i komentarima. Sreća je da su marljivo obavljene i mnoge kritičke obrade jednog dijela tradicionalne bosanske islamske rukopisne građe, poglavito one iz teologije (*'ilmu l-kalām*), filozofije (*al-fal-safah, al-ḥikmah*), dogmatike (*'aqā'id*), poezije (*aš-šī'r*), logike (*manṭiq*) itd.

Spomenuli smo na samom početku ove studije imena Bašagića, Handžića, Šabanovića i Balića, koji su među prvima uradili obimnija i sistematiziranija biobibliografska istraživanja i napisali djela iz kojih se može steći jasan uvid u to koje je nauke i discipline tradicionalna Bosna izučavala u svojim medresama, te na temelju kojih je komentara, natkomentara i glosa raspravljala i formirala svoje "teološko pravovjerje".

Gledano kvantitativno, među danas poznatim i katalogiziranim rukopisnim fondovima u BiH na arapskom, turskom i perzijskom jeziku najviše je rukopisa napisano s područja šerijatskog prava, potom teologije, dogmatike, misticizma, zatim filozofije, arapskog jezika i poezije. Također, po svojoj formi, veliki broj rukopisa jesu, zapravo, udžbenici koji su se koristili u bosanskim medresama osmanskog doba.

Kad su posrijedi izučavanja filozofske, teozofske i sufijske rukopisne baštine u Bosni, prava je sreća da su tokom XX stoljeća urađene veoma vrijedne pojedinačne (kratke monografske) studije koje se bave ovim oblastima, autorima i njihovim djelima.

Naprimjer, Džemal Čehajić (1930–1989), iranista i veliki poznavatelj sufizma, mnogo je proučavao bosanskog filozofa Abdullāha Bošnjaka (umro 1644), te predstavio nekoliko njegovih rasprava koje su bile u rukopisu.²⁸² Također, Ismet Kasumović obradio je nekoliko

282 Usporedi, npr. Džemal Čehajić, "O jednom filozofskom traktatu šejha Abdullaha", *POF* 32-33/1982-83, Sarajevo 1984, str. 65-86.

rukopisnih djela 'Ali- Dede Bošnjaka.²⁸³ U ovom odjeljku treba svakako spomenuti i Rešida Hafizovića (rođen 1956), koji je preveo četverotomno djelo Abdullaha Bošnjaka *Šarḥu Fuṣūṣi l-ḥikam*. (Puni naziv ovog djela je *Tağalliyātu 'arā'isi n-nuṣūṣi fī minaṣṣāt-i ḥikami l-fuṣūṣ*²⁸⁴ – (تَجَلِّيَاتُ عَرَائِيسِ النُّصُوصِ فِي مَنَصَّاتِ حِكْمِ الْفُصُوصِ). Tome ćemo se vratiti domalo kasnije, jer smatramo da je to najznačije filozofsko, sufijisko, teozofsko djelo koje je jedan Bošnjak napisao u Osmanskoj imperiji.

Mehmed Handžić tvrdi da se u mističkom komentiranju Kur'āna, kao i u izlaganju poruka Kur'āna na teozofski način, istaklo mnogo ljudi u Bosni. Naprimjer, veoma istaknuti autoritet bio je Siyāḥī Muṣṭafa Bošnjak (umro 1605. ili možda 1617. godine), koji je posebno volio Muḥyuddīna Ibn 'Arabija i Ġalāluddīna Rūmija. Za njega Mehmed Handžić kaže da je “bio pjesnik, pisao je poeziju na turskom” (وَكَانَ شَاعِرًا لَهُ شِعْرٌ بِاللُّغَةِ التُّرْكِيَّةِ)²⁸⁵

Osim Siyāḥī Muṣṭafe Bošnjaka, Handžić spominje još jednog Muṣṭafu Bošnjaka, navodi da je bio poznat kao “komentator *Al-Maṭnawīje*” – (شَارِحُ الْمُتَنَوِي) *Šāriḥ-i Maṭnawī*.²⁸⁶

Uz brojne sufijske autore u Bosni se izdvaja i već spominjani 'Alā' u d-Dīn 'Alī Dede Ibn Muṣṭafā al-Mustārī (umro 1598), koji je napisao brojna djela, ali mu je najpoznatije djelo *Ḥawātimu l-ḥikam* (خَوَاتِمُ الْحِكْمِ) – *Pečati mudrosti*.²⁸⁷

Mehmed Handžić o ovom djelu kaže sljedeće:

خَوَاتِمُ الْحِكْمِ وَ يُسَمَّى أَسْئَلَةَ الْحِكْمِ وَ يُسَمَّى أَيْضًا بِحَلِّ الرُّمُوزِ وَ كَشْفِ الْكُنُوزِ فِي الْأَسْئَلَةِ الْحِكْمِيَّةِ وَ الْأَجْوِبَةِ الْعِلْمِيَّةِ مِنَ الْفَوَائِدِ اللَّدُنِيَّةِ وَ النَّكْتِ الْعِرْفَانِيَّةِ ، ذَكَرَ فِيهِ ثَلَاثِمِائَةً وَ سِتِينَ سُؤَالَ مُتَعَلِّقًا بِالتَّفْسِيرِ وَ الْحَدِيثِ وَ التَّصَوُّفِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ، أَلْفَهُ فِي حَرَمِ مَكَّةَ ...

“Pečati mudrosti” a naziva se i “Pitanja mudrosti”, a naziva se također i “Rješenje simbola i otkrivanje riznica” u filozofskim pitanjima i naučnim odgovorima iz Onostranih znanja i spoznajnih poenti. U ovom djelu autor spominje tri stotine i šezdeset pitanja u vezi s tumačenjem Kur'āna, Hadītom, misticizmom i drugim. Ovo djelo napisao je u Mekanskoj haremu...²⁸⁸

283 Usp. Ismet Kasumović, “Rukopisi djela Ali- Dede Harimije Bošnjaka na arapskom jeziku”, POF 38/1988, Sarajevo 1989, str. 153-175.

284 Na bosanskom naziv djela glasi: “Skidanje duvaka s mlada Božanskih objava na uzvišenim stolicama mozaičke mudrosti”. Ovakav prijevod nudi Džemal Čehajić, usp. Dž. Čehajić, “Šejh Abdullah Bošnjak ‘Abdi’ bin Muhamed al-Busnawī (um. 1054/1644)”, *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, broj 1, Sarajevo, 1982, str. 78.

285 Mehmed Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā*, str. 188.

286 Ibid., str. 188.

287 Dr. Ismet Kasumović (umro 1995. godine) napisao je doktorsku disertaciju posvećenu ovom autoru. Vidi *Ali Dede Bošnjak i njegova filozofijsko-sufijska misao*, El-Kalem, Sarajevo, 1994.

288 Mehmed Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā*, str. 138.

Među ostalim važnim djelima, punim teozofske i filozofske (*ḥikmah*) arome, koja je napisao 'Alī Dede Bošnjak nalazi se i *Muḥāḍaratu l-awā'il wa musāmaratu l-awāḥir* (مُحَاذَرَةُ الْأَوَائِلِ وَ مُسَامَرَةُ الْأَوَاخِرِ) ili "Predavanja o prvim događajima i kazivanja o posljednjim zbivanjima".²⁸⁹ Ovo djelo bilo je veoma popularno, izašlo je u Kairo 1882. godine u izdanju državne štamparije ("Ašrafiyya").

Djelo se sastoji od dvije cjeline. U prvoj ima 37 poglavlja, u kojima 'Alī Dede Bošnjak nabraja šta je ko na svijetu prvi uradio, ili šta se prvi put dogodilo. Naprimjer, polazeći od postavki svoje filozofije prirode, on tvrdi da su prvo nastali "minerali (*ma'ādin* – مَعَادِين), potom biljke (*nabāt* – نَبَات), pa životinje (*ḥayawānāt* – حَيَوَانَات) i "najzad čovjek (*insān* – إِنْسَان), koji je posljednje stvorenje".²⁹⁰ Ovakvu kosmologiju imaju također i Iskrena braća (*Al-Iḥwānu ṣ-ṣafā* – الاخْوَانُ الصَّفَاء). 'Alī Dede Bošnjak govori o "najstarijem jeziku", pismu, zatim govori o književnosti, naukama, zanatima, kovanom novcu, izumu sapuna itd. A "govoreći o tome ko je prvi udario temelje muzici i melodiji, ko je prvi pjevao, kaže da je Pitagora prvi pronašao muziku, pisao o njoj i pisao note..."²⁹¹

Druga cjelina ovog djela 'Alī Dede Bošnjaka posvećena je uglavnom državama, dinastijama, drevnim predanjima o njima itd. Ovdje se, s vremena na vrijeme, izlaže neka vrsta stare političke filozofije, kao i posve "rudimentarna" filozofija povijesti.

'Alī Dede Bošnjak u svijetu je poznat i po svojim dvama drugim djelima, *Pečati mudrosti* (*Ḥawātimu l-ḥikam* – حَوَاتِيمُ الْحِكْمِ), koje se negdje naziva i *Razrješavanje simbola i otvaranje riznica* (*Ḥallu r-rumūzi* – حَلُّ الرُّمُوزِ وَ كَشْفُ الْكُنُوزِ), a poznato je i po naslovu *Filozofski problemi* (*As'īlatu l-ḥikam* – أَسْئَلَةُ الْحِكْمِ).

Prema Šabanoviću,

"gotovo svi odgovori prožeti su tesavvufom. Autor se gotovo na svakoj stranici poziva na Ibn Arabija (...). Poslije toga slijede dvije male fiziološke rasprave o sastavnim dijelovima ljudskog tijela (bića), napisane sa stanovišta sufizma (taṣawwuf). U dodatku koji je dijeljen na sedam kategorija (aṭwār – أَطْوَار), govori o kozmološkim problemima, o glavnim epohama u stvaranju svijeta, o računanju vremena i kretanju nebeskih tijela i to sve sa pozicija tesavvufa i pod direktnim uticajem Ibn Arabija."²⁹²

289 Usp. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 98.

290 Ibid., str. 98.

291 Ibid., str. 99.

292 Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 100.

Ipak, najbolji ili najbolje poznati bosanski sufijski i teozofski pisac i komentator Ibn 'Arabijevih djela, uključujući i Ibn ' Arabijev *tafsīr*, jeste već spominjani ' Abdullāh al- Busnawī (umro 1644. godine) ili Šayḥ 'Abdullāh Bošnjak, kako ga kasnije u Bosni nazivaju, odnosno ' Abdullāh Bošnjak 'Abdī, kako ovog teozofskog mislioca oslovljava Adnan Kadrić.²⁹³

U Bosni je ovaj ' Abdullāh al- Busnawī bio poznat kao komentator Ibn 'Arabijeva djela *Fuṣūṣ al-ḥikam* (فُصُوصُ الْحِكَمِ) te je bio prozvan *Šāriḥu l-fuṣūṣ* (شَارِحُ الْفُصُوصِ) ili komentator *Dragulja poslaničke mudrosti*. Kroz cijelo ovo djelo znamenita je i proteže se njegova rasprava o *al-wuḡūdu* ili o *al-ḥaqqu al-muṭlaqu*, Univerzalnom Bitku, jednom od ključnih termina cjelokupnog Ibn 'Arabijevog mističkog i teozofskog kontempliranja i mišljenja.

Prije negoli se vratimo onom sržnome što je u svojim glavnim mističkim i teozofskim djelima iznio ' Abdullāh al- Busnawī zvani *Šāriḥu l-fuṣūṣ*, nabrojat ćemo (posredstvom Mehmeda Handžića) još neka njegova djela.

Osim Komentara *Dragulja mudrosti* (*Šarḥu fuṣūṣi l-ḥikam* – شَرْحُ فُصُوصِ الْحِكَمِ), Handžić spominje i komentare 'Abdullāha al-Busnawīja o slavnom sufijskom pjesniku 'Umaru Ibn 'Aliju Ibnu l-Fāriḍu (1181–1235) *Šarḥu t-tā'iyati l-kubrā* (شَرْحُ التَّائِيَةِ الْكُبْرَى),²⁹⁴ kao i *Poslanicu o prisustvima onostranoga* (*Risālatu ḥaḍarāti l-gayb* – رِسَالَةُ حَضَرَاتِ الْغَيْبِ).²⁹⁵ ' Abdullāh al- Busnawī je tu poslanicu napisao kako bi objasnio svoje filozofske i teozofske nazore o očitovanju Božanskoga Bitka. Posve je razumljivo i vidljivo da Abdullāh al- Busnawī usvaja zreli jezik sufijske egzegeze i hermeneutike Kur'āna, odnosno, za njega je to istovremeno i duhovna hermeneutika ili tumačenje svijeta ili same egzistencije čovjeka. U njegovoj raspravi (رِسَالَةُ حَضَرَاتِ الْغَيْبِ) ova Prisustva ili *ḥaḍarāt* potrebno je razumjeti u kontekstu sufijskog i teozofskog tumačenja "Božanskih očitovanja" (*taḡalliyāt* – تَجَلِّيَّاتٌ), zapravo Božanskog stvaranja (*ḥalqu 'llāh* – حَلْقُ اللَّهِ).

U kontekstu teozofskog kontempliranja o tzv. "stalnim praslukama" (*al-a'yānu t-tābita* – الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ) on je napisao i poslanicu koju je nazvao "Tajna naučnih istina / činjenica" (*Sirru l-ḥaqā'iqi l-'ilmiyya* – سِرُّ الْحَقَائِقِ الْعِلْمِيَّةِ).²⁹⁶

Vraćajući se Ibn 'Arabiju, svome glavnom filozofskom, teozofskom i sufijskom autoritetu, ' Abdullāh al- Busnawī piše jednu poslanicu o tome

293 Usp. Adnan Kadrić, *Uvod u recepciju tesavufske književnosti*, u: *Muradnama*, str. 39.

294 Handžić, *Al-Ġawhanu l-asnā*, str. 126.

295 Ibid., str. 126.

296 Ibid., str. 126.

“da je Bog izveo stvari iz Ništa“ (*‘adam – عَدَمٌ*), kako i počinje Ibn ‘Arabījevo veliko djelo “Mekanska otkrića“ (*al-Futūḥāt al-makkiyyah – الْفُتُوحَاتُ الْمَكِّيَّةُ*). Handžić²⁹⁷ jasno kaže da je ovom raspravom Abdullāh al- Busnawī ponudio svoj komentar početku “Mekanskih otkrića“:

رِسَالَهُ فِي شَرْحِ الْحَمْدِ لِلَّهِ الَّذِي أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ عَنْ عَدَمٍ، وَ هَذِهِ الْجُمْلَةُ ابْتِدَاءُ
الْفُتُوحَاتِ الْمَكِّيَّةِ لِابْنِ الْعَرَبِيِّ

Prema detaljnim podacima koje daje Handžić, svome bogatom opusu ‘ Abdullāh al- Busnawī pridodao je i rasprave s područja tumačenja Kur’āna. Ovdje izdvajamo njegove tefsirske (a u biti filozofske i teozofske) rasprave kao što su:

Tafsīru sūrah wa l-‘aṣr (تَفْسِيرُ سُورَةِ وَالْعَصْرِ);²⁹⁸ Riječ je o mističkom tumačenju CIII poglavlja Kur’āna (*Al-‘Aṣr*). U ovoj suri Bog se zaklinje vremenom, te ‘ Abdullāh al- Busnawī daje svoja mistička tumačenja o vremenu.

Risālah fī tafsīri qawliḥi ta’ālā (*Huwalladhī khalaqa al-samāwāti wa al-arḍ*), *al-Ḥadīd* (LVII:4); Ova poslanica bavi se mističkim tumačenjem ajeta: “Bog je Onaj Koji je nebesa i zemlju za šest Dana stvorio!”

Risālah fī tafsīri qawliḥi ta’ālā (*Wa laqad arsalnā Mūsā bi āyātīnā*), *Hūd* (XI: 96); ‘ Abdullāh al- Busnawī raspravlja, sa svojih filozofskih i mističkih pozicija, o “Znakovima“ s kojima je poslan Mūsā, a.s.

U djelima Abdullāha al-Busnawīja prisutna je teorija emanacije (*nazariyyatu l-fayḍ – تَنْظِيرَةُ الْفَيْضِ*), koju on preuzima uglavnom od Ibn ‘Arabīja.

To posebno vidimo u njegovoj raspravi *Knjiga o ostvarenju dijela u vidu cjeline i javljanju ogranka u vidu osnove* (*Kitābu taḥaqquqi l-ḡuz’i bi šūrati l-kulli wa zuḥūri l-far’i ‘alā šūrati l-aṣli – كِتَابُ تَحَقُّقِ الْجُزْءِ – بِصُورَةِ الْكُلِّ وَ ظُهُورِ الْفَرْعِ عَلَى صُورَةِ الْأَصْلِ*). Ovu je raspravu s arapskog na bosanski preveo i komentirao Džemal Čehajić.²⁹⁹

U jednome rezimeu učenja Abdullāha al-Busnawīja (ili negdje poznatijega kao Šayḥ ‘Abdullāh Bošnjak), Džemal Čehajić kaže:

“U svojim djelima šejh Abdullah raspravlja: o Bogu kao apsolutnom Biću i Njegovoj prirodi, o Bogu kao tvorcu svemira, o fenomenu stvaranja, o čovjeku i njegovoj duhovnoj prirodi, kao i o čovjekovom mjestu u svijetu, relacijama i

297 Handžić, *Al-Ġawhanu l-asnā*, str. 127.

298 Ibid., str. 127.

299 Usp. Šejh Abdullah Bošnjak, “Knjiga o ostvarenju dijela u vidu cjeline i javljanju ogranka u vidu osnove”, *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, br. 1, Sarajevo, 1982, str. 82. i dalje.

odnosima ljudske duše i Boga, praiskonskom staništu duše kao 'ideje' u Božijem znanju i njenom usponu i povratku na to stanje prije fenomenalne egzistencije, o tarikatu i životu sufije kao iniciranom.³⁰⁰

U djelu *Kitābu taḥaqquqi l-ğuz'i bi šūrati l-kulli wa zuhūri l-far'i 'alā šūrati l-ašli*, Šayḥ 'Abdullāh Bošnjak izlaže najzakučastije tajne Ibn 'Arabijevih mističkih postavki.

Naprimjer, navodeći znamenite Ibn 'Arabijeve stihove:

وَفِي الْخَلْقِ عَيْنُ الْحَقِّ إِنَّ كُنْتَ دَا عَيْنٍ
وَفِي الْحَقِّ عَيْنُ الْخَلْقِ إِنَّ كُنْتَ دَا عَقْلٍ
وَإِنْ كُنْتَ دَا عَيْنٍ وَ عَقْلٍ فَمَا تَرَى
سِوَى عَيْنِ شَيْءٍ وَاحِدٍ فِيهِ بِالشُّكْلِ

U kreaciji / stvaranju je sama Istina, ako si ti vidovit
U Istini je sama kreacija / stvaranje, ako si ti razuman.
A ako imaš oko i razum ujedno, ti možeš da vidiš,
ustvari, samo jednu stvar u njemu (fihī).³⁰¹

Šayḥ Abdullāh al-Busnawī daje sljedeći komentar ovih Ibn 'Arabijevih stihova:

U kreaciji / stvaranju je sama Istina, ako si ti vidovit
(to jest, u pojavama kreacije / stvaranja manifestira se sama Istina u općoj egzistencijalnoj manifestaciji (at-tağallī al-wuğūdī al-'āmm), tako da ti možeš vidjeti Istinu u svakoj pojavi s obzirom na nju. Ako si prodorna oka, ti možeš da vidiš stvar (al-amr) onako kakva ona uistinu jeste.“

U Istini je sama kreacija / stvaranje, ako si ti razuman.

To jest, pojavila se kreacija / stvaranje u ogledalu Istine sa širenjem sjaja Božijeg lica (božanske uzvišenosti) na arhetipove mogućih stvari u ne-egzistenciji. Tako ćeš ti vidjeti kreaciju / stvaranje u ogledalu istine, ako si razuman i pametan.“

A ako imaš oko i razum ujedno, ti možeš da vidiš, ustvari, samo jednu stvar u njemu (fihī).

Ako si ti ujedno vidovit i razborit, što znači: ako vidiš ujedno Istinu u kreaciji okom Istine koje vidi samo manifestaciju istine u ogledalu kosmosa, i ako ujedno vidiš kreaciju u istini okom razuma i pronicljivosti (darovane tebi) od Boga, vidjećeš istinu u kreaciji, i vidjećeš kreaciju u istini, i nećeš biti pokriven jednom vizijom od druge.“³⁰²

300 Džemal Čehajić, "Šejh Abdullah Bošnjak", *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, br. 1, Sarajevo, 1982, str. 77.

301 Ove Ibn 'Arabijeve stihove navodi i 'Alī al-Ġurğānī, *Kitābu t-ta'rifāt*, Librairie du Liban, Beirut, 1978, str. 113.

302 Šejh Abdulah Bošnjak, *Knjiga o stvaranju dijela...*, str. 85-86.

Zapravo, ono što čini Šayḥ ‘Abdullāh al- Busnawī u XVII stoljeću, tumačeći Ibn ‘Arabījeva djela, slično je tome što je u našem dobu, na vrlo sažet način, učinio Toshihiko Izutsu u svome djelu *Sufism and Taoism*.³⁰³ U oba slučaja tumače se ključni termini ili sržne riječi Ibn ‘Arabījeve hermeneutike Kur’ana, odnosno svijeta onako kako ga vidi njegova teozofija.

Ipak, najveći uspjeh u predstavljanju rukopisne građe s područja mističke teologije, sufijske filozofije i teozofije, koje su ponikle u tradicionalnoj Bosni, postigao je profesor Rešid Hafizović. On je preveo i kritički objavio veliki rukopis, već spominjani *Šarḥu Fuṣūṣi l-ḥikam* već često spominjanog ‘Abdullāha Bošnjaka. Podsjetimo još jednom da je Abdullah Bošnjak u Bosni i u svijetu slavan i poznat kao *Šāriḥu l-Fuṣūṣ* (شَارِحُ الْفُصُوصِ) ili komentator Ibn ‘Arabījeva djela “Dragulji poslaničke mudrosti”.

Rešid Hafizović pokazao je da sveukupni rad na objavljivanju i prevođenju islamskih rukopisa iz teologije, filozofije i dogmatike u Bosni i Hercegovini treba da se obavlja uz sve veće poštovanje naučnih standarda prihvaćenih u današnjem svijetu. Naprimjer, teme teoloških rukopisa koje se obrađuju povezuju se komparativno sa sličnim temama u kršćanskoj teologiji, itd. Osim toga, Bosanci koji danas rade na kritičkom izdavanju islamskih rukopisa iz teologije, filozofije i dogmatike – svoj rad stavljaju u kontekst općih tema teologije, filozofije i dogmatike i u kontekst njihova proučavanja u savremenom svijetu.

Napominjemo da je profesor Rešid Hafizović, radeći na opsežnom rukopisu *Šarḥu Fuṣūṣi l-ḥikam* Abdulaha Bošnjaka, veoma vješto inkorporirao terminologiju s područja vječne filozofije, *philosophia perennis* (odnosno na arapskom: الْحِكْمَةُ الْخَالِدَةُ).³⁰⁴

Osim ovdje spomenutih, još je na desetine bosanskih autora koji su (u periodu prije 1878. godine) pisali na polju mističkog i teozofskog interpretiranja Kur’ana, premda im to nije bila glavna preokupacija. Hazim Šabanović je u svojim istraživanjima pokazao da ima na stotine bosanskih autora koji su na arapskom, turskom i perzijskom napisali različita teološka, filozofska, književna, pravna, mistička... djela, a veliki dio te građe pripada oblasti teozofskog tumačenja Kur’ana.³⁰⁵

303 Usp. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London, 1984. (Ovo djelo prevedeno je na bosanski, usp. izd. Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1995).

304 Rešid Hafizović objavio je prijevod *Šarḥu Fuṣūṣi l-ḥikama* Abdulah-efendije Bošnjaka. Vidi: Abdulah-efendija Bošnjak, *Tumačenje Dragulja poslaničke mudrosti*, I-IV, izd. Institut Ibn Sina, Sarajevo, 2008-2011.

305 Vidi Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, 1973. godina.

Dodajmo ovdje i to da je opći tonalitet sufijskog pjesništva u tradicionalnoj Bosni, onog pjevanog na arapskom, turskom / osmanskome i perzijskom, naglašeno teozofski, sa ponekada snažnim, iako oprezno kazanim, panteističkim sklonostima. Naprimjer, na početku svoje slavne *Muradname*, Derviš-paša Bajezidagić u stihove na osmanskome jeziku umeće arapske retke / stihove koji su profilirani sufijski.

Tako on u samom proslavu pjeva:

أَحْمَدُ اللَّهَ عَمَّ نِعْمًا وَهُوَ
أَذْكُرُ الْحَقَّ عَزَّ أَسْمَاءُ

(Aḥmadu 'llāha 'amma nu'amā'uhū,
aḏkuru l-ḥaqqā 'azza asmā'uhū).
Ja slavim Boga, čije su blagodati posvuda
Ja spominjem Istinitoga, čija su imena uzvišena!

لَيْسَ فِي الْمَكَانِ سِوَاهُ
وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

(Laysa fī l-kawni wa l-makāni siwāhu
Wāḥidun lā ilāha illā 'llāhu)
U svemiru i bivanju / mjestu nema drugoga osim Njega,
Jedan je On, nema božanstva osim Boga!

لَا تَرَى فِي الْوُجُودِ إِلَّا هُوَ

Lā tarā fī l-wuḡūdi illā hū(wa)!
U postojanju (egzistenciji) ne vidiš nikoga osim Njega!

مَنْهُ لَا يُعَدُّ وَ لَا يُحْصَى

Mannuhū lā yu'addu wa lā yuḥṣā.
(Darivanje Njegovo i darove obilne ko da pobroji i odredi?!)³⁰⁶

Ovo je samo jedan među hiljadu primjera u kojima se navode stihovi iz višeg pjesništva, prožetog sufizmom, u bosanskoj tradicionalnoj učenosti i tradicionalnom pjevanju. Sufizam i *tašawwuf* u Bosnu nisu samo došli, već su u tradicionalnoj Bosni sami sebi (pro)našli svoju zavičajnu atmosferu i kolorit. Vidimo da su sufizmu bili odani i posve "racionalistički" i, naprimjer, Porfirijevoj logici "naklonjeni" filozofi i pisci. Primjerice, Ḥasan Kāfī Pruščak, racionalista, logičar i

306 Navedeno prema Kadrić, *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića*, str. 60.

semantičar, potkraj svoga života, povlači se u Prusac, “u čoše jedne tekije”, gdje piše svoja djela.³⁰⁷

Politička filozofija i njeno izučavanje u tradicionalnoj Bosni. Ima i djela koja su bosanskohercegovački muslimani napisali na području političke filozofije u doba Osmanskog carstva.

Ovom prilikom moramo se baviti onim najvažnijim primjerima, makar u vidu kratke biobibliografske napomene.

Jedan od najpoznatijih tradicionalnih islamskih autora u Bosni, već spominjani Hasan Kāfi Pruščak (Al-Aqḥiṣārī) napisao je u svome mjestu Pruscu 1596, odnosno 1597. godine jedno djelo koje će biti predmet pomne pažnje mnogih istraživača. Djelo nosi naslov “Temelji mudrosti o / u uređenju svijeta” – *Uṣūlu l-ḥikam fī nizāmi l-‘ālam* (أصول الحكيم في نظام العالم).³⁰⁸

Ovo djelo pobudilo je veliko zanimanje u Evropi, prevedeno je i objavljeno na francuskom (Garcin de Tassy, “Principes de sagesse, touchant l’art de gouverner, *Uṣūl al-ḥikam fī nizām al-‘ālam*, par Rizwan ben abd’oul-mannan³⁰⁹ – Ac-hissari”. *Journal Asiatique*, IV (1824.), pp. 213–226 i 283–290), na mađarskom (Imre v. Karácson, *Az Egri Török emlékéret a kormányzás módjáról. Eger vara alfoglalása alkalmával az 1596. Évben irta Molla Haszán el-kjáfi*. Budapest, 1909.), te na njemačkom (Thallóczy – Karácson, *Eine Staatsschrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hassan Elkjáfi, “Über die Art und Weise des Regierens”*; “Archiv für slawische Philologie”, XXXII, 1911. Pp. 139–158).³¹⁰

Djelo je prevedeno i na bosanski (Safvet-beg Bašagić,³¹¹ Amir Ljubović).

Hasan Kāfi Pruščak ovo djelo pisao je dvojezično, na arapskom i turskom. Autor je pisao djelo s namjerom da ga pokloni tadašnjem sultanu Mehmedu III, što mu je doista i pošlo za rukom.

Tonalitet ovoga djela se mijenja od čisto realne političke filozofije kojom Hasan Kāfi Pruščak želi proniknuti u stvarne uzroke slabljenja i dekadence Osmanske imperije pa do moralističkih pasaža u kojima

307 Dobar biografski i bibliografski pregled o Hasanu Kāfiji Pruščaku vidjeti u: Ljubović, Nameetak, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 19-78.

308 Prema: Šabanović, *Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, 189. U Bosni su ovo djelo obrađivali mnogi. Jedan od najboljih prijevoda sačinio je Amir Ljubović. Vidi: *Temelji mudrosti o uređenju svijeta*, objav. u: Ljubović, Nameetak, *Hasan Kafija Pruščak*, Sarajevo Publishing 1999, str. 119–148.

309 Kako to kaže i Ljubović, ovdje su francuski izdavači i prevoditelj pogriješili, i umjesto da kažu da je autor Hasan Kāfi al-Aqḥiṣārī, oni su naveli prepisivača rukopisa kao autora. Usp. Ljubović i Nameetak, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 252.

310 Navedeno prema: Ljubović i Nameetak, *Hasan Kafija Pruščak*, str. 252-253.

311 Usp. *Nizam ul alem*. Napisao Hasan Čafi Pruščak, preveo dr. Safvet-beg Bašagić. Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, XXXI, 1919.

autor poziva osmansku upravljačku elitu da bude čedna, moralna, kreposna.

U odjeljcima ovoga djela gdje je autor opredijeljen da realno sagleda uzroke i posljedice vidljivog slabljenja Osmanske imperije, nailazimo na njegove izvanredne opservacije o značaju konsultiranja drugih mišljenja, o nužnosti međusobnog savjetovanja, o potrebi usvajanja i prihvatanja tehnoloških inovacija u državi itd. Ḥasan Kāfi Pruščak iznosi i svoje poglede o mirovnoj politici, pregovorima o miru, sklapanju mira nakon rata itd.

Ovo djelo nastalo je u doba veoma vidljivih početaka slabljenja Osmanske imperije, nedugo nakon Bitke na Lepantu 1571. godine, u kojoj je zapadna kršćanska alijansa zadala veliki udarac ne samo osmanskoj mornarici već i osmanskoj trgovini na Sredozemlju. Ta bitka zloguko je odjeknula tadašnjim mediteranskim svijetom, koji je uglavnom bio u rukama Osmanlija.

Po mišljenju Šabanovića, Ḥasan Kāfi al -Aqḥiṣārī u sastavljanju ovoga djela najviše se služio Al-Bayḍāwījevim komentarom Kur'āna *Anwāru t-Tanzīl*.³¹² Mi smo, pak, mišljenja da se Ḥasan Kāfi Pruščak u svojim političko-filozofskim nazorima najviše koristio Al-Gazālījevim djelom *Istajeno zlato u savjetima vlastima* ili *At-Tibru l-masbūk fī naṣīḥati l-mulūk* (التَّبْرُ الْمَسْبُوكُ فِي تَصِيحَةِ الْمُلُوكِ), općenito poznatom po svome skraćenom naslovu kao *Naṣīḥatu l-mulūk* (Savjeti vlastima).³¹³

Ima i mišljenja da je Ḥasan Kāfi Pruščak ovo svoje djelo sastavio prema djelu *Bašče odabranih* (*Rawḍātu l-aḥyār* – رَوْضَاتُ الْأَحْيَارِ), koje je napisao Muḥammad Ibn Qāsim Ibn Ya'qūb (umro ?). Šabanović smatra da je ovaj Muḥammad Ibn Qāsim Ibn Ya'qūb, opet, to svoje djelo sastavio kao izvod iz az-Zamaḥšarijeva djela *Kitābu rabī'i l-abrār* (كِتَابُ رَبِيعِ الْأَبْرَارِ).³¹⁴

U svome djelu *Uṣūlu l-ḥikam fī nizāmi l-ālam* Ḥasan Kāfi Pruščak vrlo se često poziva na zgode koje su se desile Aleksandru Makedonskom, zatim navodi po pravdi poznatog perzijskog vladara Anuširvana, potom Lukmana Mudrog (Luqmān al-Ḥakīm) itd.

Političko-filozofske rasprave Ḥasana Kāfija Pruščaka prožima općiton tradicionalnog i pobožno-etičkog podsticanja na dobro i zabranjivanje zla (*al-amru bi l-ma'rūfi wa n-nahyu 'ani l-munkar*). Tu njegova politička filozofija prelazi u moralku, u nabožnu pridiku s područja

312 Usp. Šabanović, *Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 189.

313 Ovo Al-Gazālījevo djelo preveli smo na bosanski, usp. Al-Gazālī, *Savjeti vlastima*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.

314 Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 189-190.

ahlāqa. Pruščak navodi brojne anegdote, prigodne dosjetke i crtice iz života slavnih vladara, e da bi tako podstaknuo sultana i vladajuću elitu da se brinu o državi, da “zaštite granice i podanike”.

Pratimo li dalje poznatija djela Bošnjaka iz tradicionalne političke ili praktične filozofije, dolazimo do kompendijuma pod naslovom “Način uređenja društva u islamu” – *Minhāḡu n-nizām fī dīni l-islām* (مِنْهَاجُ النِّظَامِ فِي دِينِ الْإِسْلَامِ) autora po imenu Muḡammad Ḥamdī Skejo al-Prozorawī al- Busnawī (umro 1812).³¹⁵ I ovo djelo pisao je jedan Bošnjak na dar jednom sultanu, ovoga puta Selimu III (vladao 1789–1807), koji je bio sultan u vrijeme kad je Al-Prozorawī živio.

U ovom svom djelu Al-Prozorawī (Prozorac), kako je to bilo uobičajeno za autore iz njegova vremena, raspravlja o moralnim načelima na kojima treba da počiva jedno društvo, potom o pravdi i pravednosti, nastojeći da ih utemelji na islamskoj dogmatici. Autor raspravlja o značaju morala i bogobožnosti, potom jedan veliki dio ove svoje praktične filozofije (ili neke vrste *političko-filozofske moralke*) posvećuje opasnostima koje vrebaju iz grijeha i grijeha.³¹⁶

U drugom dijelu svoga kompendijuma Al-Prozorawī se opet vraća na važnost pravednosti, smatrajući da se pravednost između “čovjeka i Boga manifestira u izvršavanju obligatnih vjerskih dužnosti”,³¹⁷ govoreći o obavezama čovjeka pojedinca spram samoga sebe (naprimjer, autor govori o pravilnoj ishrani i čuvanju zdravlja), zatim o odnosu čovjeka prema drugim ljudima, itd. Na jednom mjestu on odlučno zaključuje:

“Smatram da je glavni uzrok svih nereda i općeg haosa u zemlji i među ljudima povjeravanje vlasti nesposobnim i korupciji sklonim ljudima.”³¹⁸

Ovo djelo Al-Prozorawīja (Prozorca) mnogo je obimnije od maloprije navedenog djela koje je napisao Ḥasan Kāfī al -Aqḡiṣārī (Pruščak), iako su po namjeri i svome cilju ova dva djela veoma slična i po svojoj svrsi kompatibilna. Izvore im vidimo u davno napisanim djelima sa sličnom tematikom, s područja uređenja društva (*as-siyāsatu l-madaniyya*

315 Usp. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 519. Na Fakultetu islamskih nauka je o djelu *Minhāḡu n-nizām fī dīni l-islām* (مِنْهَاجُ النِّظَامِ فِي دِينِ الْإِسْلَامِ) svoju magistrarsku radnju odbranio Fikret Pašanović (tokom akademske 2013. godine). Mentor mu je bio prof. dr. Ismet Bušatlić.

316 Dobru studiju o Muḡammadu Prozorcju (Al-Prozorawīju) napisao je Omer Mušić, “Minhāḡu n-nizām fī dīni l-islām od Muhameda Prozorca”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, V, Sarajevo, 1954-1955.

317 Prema: Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 524.

318 Ibid., str. 525.

– السِّيَاسَةُ الْمَدَنِيَّةُ). Filozof Al-Fārābī (870–950), kao i komentator Kur’ana i društveni teoretičar al-Māwardī (umro 1058) pisali su djela s područja praktične filozofije, kao i opsežne političko-filozofske kompendijume.

Šabanović u vezi s Al-Prozorawijem tvrdi da je Kātib Čalabī u svome biobibliografskom kompendijumu, *Kašfu z-zunūn* (كَشْفُ الظُّنُونِ) naveo jedno djelo Taqiyuddina Ibn Taymiyya (1263–1328) o državnoj upravi pod naslovom *As-Siyāsatu š-šar’iyyah fī iṣlāḥi r-rā’i wa r-ra’iyya* (السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ فِي إِصْلَاحِ الرَّاعِي وَ الرَّاعِيَّةِ).³¹⁹ Na bosanskom bi se taj naslov mogao prevesti kao “Pravna politika u popravljanju / poboljšavanju stanja podanika i podaništva“. Šabanović, posve razložno, sugerira da je Prozorac mogao dosta toga crpiti od Ibn Taymiyya.

Napominjemo da ima mnogo odjeljaka u Al-Prozorawijevom djelu koji su slični Ibn Taymiyyinim nazorima o moralu vladara, kao i o pravednom vladaru (*al-imāmu l-’ādil* – الإِمَامُ الْعَادِلُ). Sintagma “pravedni vladar“ (*al-imāmu l-’ādil*) bila je velika tema brojnih islamskih i muslimanskih djela čija se tematika usredsređuje na ideal pravde (*al-’adl*) i pravednog poretka.

I čuveni bosanski autor Nerkesi (umro 1635) na svoj se način bavio temama iz političke i praktične filozofije. On je napisao djelo *Qānūnu r-rašād* (قَانُونُ الرَّشَاد – *Zakon pravog puta*), posvetivši ga sultānu Muratu IV (vladao 1623–1640). Ima mišljenja da je ovo djelo Nerkesi, zapravo, preveo iz političkog spisa *Risāla-i aḥlāq-i s-sultāniyya* (Poslanica o moralu vladara), a prema Šabanoviću, djelo je “napisano na perzijskom jeziku za ilhanidskog (ilḥān) vladara (ili perzijskog) šaha Muḥammada Ḥudābanda...“³²⁰

Ovi i drugi bošnjački autori iz vremena koje ovdje oslovljavamo znali su za mnoga klasična muslimanska djela iz žanra *političke i političko-filozofske moralke*, pomno ih čitajući i komentirajući. Neki su se, kako smo to vidjeli, odvažili i na pisanje samostalnih djela, koja na mnogim stranicama odražavaju tadašnje društvene ideale, političke rasprave i vojne prilike u kojima se našla Bosna. Gotovo sva ova djela iz političke filozofije, koja su napisana u Bosni, govore protiv korupcije vlasti i protiv pokvarenosti u upravi i administraciji.

To samo po sebi dovoljno govori o tadašnjim simptomima propadanja Osmanske imperije (iako je ta država još imala, tu i tamo, snage da se privremeno oporavi), te o korupciji administracije i vlasti kao glavnom simptomu nestanka i propasti država i imperija.

319 Prema: Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 527.

320 Ibid., str. 233.

Filozofija jezika. U bosanskoj duhovnoj, intelektualnoj, kulturnoj i književnoj tradiciji brojni su islamski rukopisi s područja gramatike, sintakse, semantike... Imamo li u vidu savremene strukturalističke studije iz područja jezika, ovu bošnjačku rukopisnu baštinu možemo, posve legitimno, svrstati u područje jedne široke filozofije jezika (prije svega *filozofije arapskog jezika*).

Primjer obrade takve vrste rukopisa jeste djelo dr. Mustafe Jahića *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafe Ejubovića*.

To je jedno vrlo opsežno, ali i vrlo čitljivo i pregledno djelo, izloženo na preko 790 stranica, koje je nedavno izdala Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu.³²¹ U ovom naučničkom poduhvatu Mustafe Jahića riječ je upravo o raskrivanju intelektualne i jezikoslovne veličine jednoga Bošnjaka, Mustafe Ejubovića (1651–1707), poznatog još i kao Šejh Jujo (Yūyī), bosanskog autora rodnom iz Mostara, koji je živio “u periodu označenom kao vrijeme općeg slabljenja arapskih jezičkih izučavanja,”³²² te koji je, nakon završenih osnovnih medresa u rodnom Mostaru 1677. godine otišao u Carigrad na daljnje naukovanje, “najvjerovatnije na školi *Sahn-i semanu*”.³²³

Predmet ove velike Jahićeve knjige je rukopis *Al-Fawā'id al-'abdiyya* – الْفَوَائِدُ الْعَبْدِيَّةُ – (“*Savjeti Abdullahu*”). Rukopis *Al-Fawā'id al-'abdiyya* bazno se bavi mnogim na klasičan način izloženim područjima i planovima arapske gramatike, ali je, zapravo, riječ o jezičko-analitičkoj filozofiji, o filozofskim istraživanjima sintaksičkih struktura arapskog jezika, o kolokacijama određenih riječi i sl. Dr. Mustafa Jahić svoje čitatelje informira da je Ejubovićevo djelo *Al-Fawā'id al-'abdiyya* zamišljeno kao udžbenik arapske gramatike u osmanskim školama.³²⁴

Metodološki gledano, studija dr. Mustafe Jahića *Arapska gramatika u djelu al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafe Ejubovića* rekonstruktivna je analiza spomenutog rukopisa. Naprimjer, Mustafa Jahić daje široke komparacije između az-Zamahšarījeva (um. 1144) gramatičkog djela *Al-Unmuzağ fi n-naħw* (الأُمُودُجُ فِي النَّحْوِ) i Ejubovićevog djela, *Al-Fawā'id al-'Abdiyya*. Jahić pomno i jezičko-analitički obrađuje: arapske imenice³²⁵ arapske

321 Usporedi: Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu al-Fawā'id al-'Abdiyya*, Gazi Husrevbegova biblioteka, Sarajevo, 1428/2007.

322 Ibid., str. 14.

323 Ibid., str. 20.

324 Ibid., str. 14.

325 Ibid., str. 57-472.

glagole,³²⁶ te arapske partikule (ili čestice).³²⁷ Posve je jasno da se iz ova tri plana Jahićeve knjige ili iz ove trijade vidi klasična podjela cijelog korpusa riječi arapskog jezika na: a) *imenice*, b) *glagole* i c) *partikule* ili *čestice*.

Podsjetimo, ta podjela potiče još iz ranih ili formativnih arapskih gramatičarskih škola u Basri i Kufi.

Kao što smo rekli, u samoj osnovi obrade koju nudi Mustafa Jahić nalazi se djelo slavnoga az-Zamahšarija *Al-Unmūzağ fi n-naħw*. Ovo djelo napisano je u prvoj polovini XII stoljeća po Isau, a.s. Potom dolazi sloj koji komentarima i natkomentarima pridodaje Mustafa Ejubović komponiranjem svoga djela *Al-Fawā'id al-'abdiyya*, u kojem se daje, rekli bismo, savršena klasična *komentatorska potka* ili analiza az-Zamahšarijevih gramatičkih i jezičko-analitičkih teorija. Ovo djelo napisano je u XVII stoljeću po Isau, a.s.

Potom slijedi treći sloj koji ispisuje dr. Mustafa Jahić osobno u XXI stoljeću, a to je u ovom slučaju za nas i najvažnije kod obrade ovog rukopisa s područja filozofije jezika. Naime, po obradi ovog Šayḥ Yūyinog rukopisa mi vidimo da je veliki dio bošnjačke rukopisne baštine iz *kalāma*, filozofije (pa i filozofije jezika) i logike još uvijek živ ili, pak, na svoj način živ. To jasno pokazuje Jahić svojom kritičkom obradom ovih rukopisa, kojom (baš kao i drugi istraživači bošnjačkih rukopisa iz *kalāma*, filozofije i logike) spaja različita vremena, različita stoljeća, različite horizonte razumijevanja.

Jahić je ovdje dvostruki ili, bolje kazati, višestruki komentator kako az-Zamahšarija i njegove epohe u arapskoj gramatici i arabistici općenito, tako i Mustafe Ejubovića (Šayḥa Yūye) i njegovih pregnuća na planu ne samo izučavanja arapskog jezika općenito, i arapske gramatike posebno, već i njegovih vrlo preciznih jezičko-analitičkih logičkih istraživanja (o čemu će biti riječ nešto kasnije).

Iščitavajući i analizirajući ovaj rukopis svoga imenjaka Mustafe Ejubovića iz XVII stoljeća, Mustafa Jahić pravi brojne komparacije s djelima davnih i slavniha autora kao što su:

- Al-Ardabilī (um. 1047),
- Al-Isfira'inī (um. 1285),
- ar-Rāḍī (um. 1287),
- Ibn 'Aqīl (um. 1367) i drugi.

326 Ibid., str. 473-578.

327 Ibid., str. 579-689.

Sve su to slavni jezikoslovci iz svoga vremena, čiji su rukopisi i jezičko-analitička učenja bili prošireni diljem Osmanske imperije. Od velike je važnosti da obradom ovih rukopisa Mustafa Jahić sve gramatičke i jezičke primjere (a ima ih na hiljade!) donosi na arapskom jeziku, dajući potom vrijednu i preciznu transkripciju termina, a onda njihovu savremenu analizu i valorizaciju.

Napokon, na kraju knjige dao je veoma pregledan glosar arapske gramatičke terminologije. Ukratko, Mustafa Jahić je ovo svoje djelo učinio prohodnim i čitljivim i zbog toga što je jako dobro upućen u savremene lingvističke i gramatičarske teorije. Obradom ovog gramatičkog i jezičko-analitičkog rukopisa Šayḥa Yūje iz XVII stoljeća, Jahić je pokazao da se planovi tog Yūyīna djela moga saobraziti i komparirati sa teorijama Noama Chomskog (Chomsky), Ferdinanda de Sosira, Humboldta, Teufika Muftića, Ibrāhīma Anīsa, Ranka Bugarskog, Milke Ivić, Jonathana Owensa, Midhata Riđanovića, Dubravka Škiljana, Ahmada Moutaouakila. Sve to pokazuje kako je Jahić, obrađujući ovaj rukopis, valjano posegnuo za savremenim lingvističkim teorijama i njihovim terminologijama, kao i terminologijom iz filozofije jezika. Tako nam je dr. Mustafa Jahić predstavio rukopis *Al-Fawā'id al-'abdiyya* na čitljiv način, riješivši *rebuse*, odgonetnuvši *zaključanost* i *tamna mjesta* na koja se, inače, u tim rukopisima često nailazi.

Jedna od općih tema tradicionalne *filozofije jezika* u bosanskim studijama (poglavito onim na arapskom) jeste *intencionalnost* teksta, kur'ānskog prije svega, ali i tekstova općenito. Dokaz ovome je jedna rasprava Aḥmada Ibn Ḥasana al-Busnāwīja (živio u XVIII stoljeću) o metafori. Ovaj rukopis (*Mufīd 'ala l-farīda* – مُفِيدٌ عَلَى الْفَرِيدَةِ) kritički je obradio Esad Duraković.³²⁸ Dakle, Bošnjak po imenu Aḥmad sin Ḥasanov, dao je svoj komentar As-Samarqandījeve (Abū l-Qāsim al-Layṭī as-Samarqandī, umro ?) "Rasprave o metafori" (*Risālatu l-isti'ārah* – رِسَالَةُ الْأَسْتِعَارَةِ), odnosno *Al-Farīda fī l-isti'āra* (الْفَرِيدَةُ فِي الْأَسْتِعَارَةِ). Premda se tu prevalentno raspravlja o "teorijama stila" određenih sintaksičkih struktura u vezi s metaforom, u krajnjemu je riječ o potrazi za "pravim značenjem teksta", to jest, intencionalnost (značenje ili *ma'nā* – مَعْنَى) je ključni predmet izučavanja u djelima kao što je ovo Aḥmada Ibn Ḥasana al-Busnāwīja. Kad se ovo jezičko-analitičko naslijeđe tradicionalnog bosanskog izučavanja filozofije jezika osmotri sa stanovišta strukturalističkih teorija o jeziku, dolazi se do spoznaje da je tradicionalna Bosna itekako dobro poznavala

328 Vidi: Esad Duraković, *Arapska stilistika u Bosni, Ahmed sin Hasanov Bošnjak o metafori*, Orientalni institut u Sarajevu, 2000.

klasične temeljne tokove jezikoslovnih škola s Bliskog i Srednjeg Istoka.

Ovo što smo rekli vrijedi u potpunosti i za djelo Munira Mujića pod naslovom *Arapska stilistika u djelu Hasana Kafije Pruščaka*.³²⁹ Naime, Munir Mujić je pomno obradio djelo Ḥasana Kāfija Pruščaka pod naslovom *Tamḥiṣu t-talḥiṣ* ("Pročišćenje sažetka" – مَحِيصُ التَّلْخِيصِ), važno Pruščakovo djelo iz arapske stilistike. Ovo Kāfijino djelo nastalo je kao prerada Al-Qazwīnijevog (Ġalāluddīn al-Qazwīnī, umro 1338) djela "Sažetak 'Ključa znanosti'" (*Talḥiṣu l-miftāḥ* – تَلْخِيصُ الْمِفْتَاحِ).³³⁰

I u ovom djelu Ḥasana Kāfija Pruščaka (*Tamḥiṣu t-talḥiṣ*) riječ je o potrazi za najefikasnijim putem za značenjima ili intencijama Riječi ili Teksta, iako se, na prvi pogled, doima da je riječ o raspravljanju o stilu. Naime, Munir Mujić je dobro objasnio da se dugo vremena u arapskoj stilistici vodila teorijska borba o tome da li "struktura riječi" (*al-ma-bānī* – الْمَبَانِي) treba da ima preimućstvo ili prvenstvo nad značenjima (*al-ma'ānī* – الْمَعَانِي), ili treba biti obrnuto.³³¹ U tom smislu zanimljivo je da Ḥasan Kāfi Pruščak u ovom svome djelu ("Pročišćenje sažetka" – مَحِيصُ التَّلْخِيصِ) raspravlja o semantici (ili nauci o značenjima – *ilmu l-ma'ānī* – عِلْمُ الْمَعَانِي),³³² toj kraljici svih komentatorskih disciplina kad je posrijedi tumačenje Kur'ana. Da bismo savremenom čitateljstvu (koje nije sviklo na značenjske strukture ovih starih tekstova) makar donekle približili o čemu je ovdje riječ i o kakvoj potrazi za značenjima se radi, treba se sjetiti primjena strukturalističkih jezikoslovnih studija u kojima se raspravlja o značenjima ili intencionalnosti.

Napomenimo ovdje da je sam Ḥasan Kāfi Pruščak napisao jedan komentar svome djelu "Pročišćenje sažetka" – مَحِيصُ التَّلْخِيصِ – koji se naziva "Komentar Pročišćenja sažetka" (*Šarḥu tamḥiṣi t-talḥiṣ* – شَرْحُ مَحِيصِ التَّلْخِيصِ). I u tom djelu posrijedi je, prioritetno, potraga za intencionalnošću Teksta. To vidimo i po načinu kako počinje *Šarḥu tamḥiṣi t-talḥiṣ*:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْعَمَ عَلَى الْإِنْسَانِ بِعِلْمِ الْمَعَانِي وَ الْبَيَانِ بَيْنَ سَائِرِ الْأَتَامِ ...

"Hvala Bogu koji je obdario čovjeka znanjem značenja i govora, mimo svih drugih stvorenja...."³³³

329 Usp. Munir Mujić, *Arapska stilistika u djelu Hasana Kafije Pruščaka*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2007.

330 Šire o ovome: Mujić Munir, *Arapska stilistika u djelu Hasana Kafija Pruščaka*, str. 5. i dalje.

331 Ibid., str. 14.

332 Ibid., str. 29. i dalje.

333 Navedeno prema rukopisu prve stranice Kāfijina djela *Šarḥu Tamḥiṣi t-talḥiṣ*, Gazi Husrevbegova biblioteka, R 1689 (fol.21b-86a). Usp. Mujić Munir, *Arapska stilistika u djelu Hasana Kafija Pruščaka*, str. 183.

Na kraju ovog odjeljka o izučavanju filozofije u tradicionalnoj Bosni potrebno je napomenuti da se u ovoj zemlji izučavala i jedna "istočna filozofija" sadržana u velikim pjesničkim djelima nastalim na islamskom istoku, koja su Bošnjaci dugo vremena komentirali. Navedimo kao primjer Aḥmada Sūdija Bošnjaka (negdje ga oslovljavaju i imenom Sūdī Efendī al-Būsawī, umro 1598), koji je komentirao Sādījev *Ġulistān*,³³⁴ kao i Dīwān Ḥāfiẓa Šīrāzija.³³⁵ O Sūdiju kao komentatoru klasičnog perzijskog pjesništva pisao je opširno i Džemal Čehajić.³³⁶

Također, iranista Bećir Džaka osvrnuo se na Sūdijeve komentare na perzijskom jeziku.³³⁷ Sikirić, Čehajić i Džaka, svi redom, u svojim studijama o pjesniku Sūdiju izlažu jednu filozofiju pogleda na svijet koja se nadaje iz višeg pjesništva perzijske klasike.

334 Vidi Šaćir Sikirić, "Sūdī kao komentator Sādijina Ġulistāna", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 1, Sarajevo, 1950.

335 O tome vidi: Sūdī Efendī al-Būsawī, *Šarḥu Dīwān Ḥāfiẓ*, prema Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā*, str. 101-102.

336 Vidi: Džemal Čehajić, "Ahmed Sudi Bošnjak", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 28-29, Sarajevo, 1980.

337 Vidi: Bećir Džaka, "Sūdī kao komentator Sādijina Ġulistāna", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 39, Sarajevo, 1990.



IZUČAVANJE LOGIKE U TRADICIONALNOJ BOSNI

Ovdje je nužno objasniti zašto je logika bila tako važan predmet u nastavnom planu i programu tradicionalnih bosanskih medresa.

Nema sumnje da je logika vrlo široko izučavana u Bosni. U medresama tradicionalne Bosne nije vrijedilo pravilo “ko se bavi logikom, on je krivovjerac / heretik” (*man tamantaqa faqad tazandaqa* – مَنْ مَنَطَقَ فَقَدْ تَزَنَدَقَ). Sasvim suprotno, logika je smatrana veoma korisnom naukom u objašnjavanju postavki *kalāma* (islamske teologije). Nauka islamske teologije ili ‘*ilmu l-kalām* u tradicionalnoj Bosni izlagana je kao racionalna disciplina, čije su se postavke opravdavale razumom. Takvo izlaganje nije moglo bez logičkih istraživanja, koja su objašnjavala šta je to u takvoj vrsti teološkog razmišljanja *pravilno*, a šta *nepravilno*, a također i šta je ispravno u zaključivanju (ili u izvođenju zaključaka). Logika je, praktično, za tradicionalni ‘*ilmu l-kalām* u doba Osmanske imperije bila prilagođena mnogim muslimanskim teološkim komentarima i postala je tako neka vrsta “sluškinje” za *ilmu l-kalām*.

Za ovakvo stanje stvari s logičkim izučavanjima u tradicionalnim bosanskim medresama ima još nekoliko dodatnih objašnjenja.

Prvo, u sferi jurisprudencije Osmanska imperija je bila branitelj Abū Ḥanīfinog mezheba, pravne škole islama koja je iznimno snažno uvažavala logiku i bila ocijenjena kao racionalistička. Napomenimo ovdje, tek usputno, da se prenosi jedno predanje da je Imām Mālik (711–795) pripovijedao da je Abū Ḥanīfa bio tako dobar logičar da „kad bi trebalo ustvrditi da je drveni stub napravljen od zlata – to bi Abū Ḥanīfa dokazao argumentom!“

“It is related that Imam Malik said that the Imam Abū Ḥanīfah was such a logician that, if he were to assert a wooden pillar was made of gold, he would prove it by argument”.³³⁸

338 Hughes Thomas Patrick, *Dictionary of Islam*, Kazi Publications, Chicago, 1994.

Spomenimo da se ovo predanje o velikoj sklonosti Abū Ḥanīfe prema logici navodi, u jednoj drugačijoj formi, i u knjizi Muḥammada Abū Zahre pod naslovom "Abū Ḥanīfa",³³⁹ opet posredstvom Imāma Mālika:

سُئِلَ مَالِكُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالَ: لَوْ جَاءَ إِلَى أَسَاطِينِكُمْ هَذِهِ - يَعْنِي السُّوَارِي - فَقَايَسَكُم عَلَى أَنَّهَا خَشَبٌ لَطَنَنْتُمْ أَنَّهَا خَشَبٌ

Prema ovoj predaji, kako se to jasno vidi, Imām Mālik slikovito je opisao znanje i sposobnost Abū Hanīfe riječima:

"da je tako uvjerljivo diskutirao (analogizirao) da je bio u stanju uvjeriti sabesjednike da su zemljani zidovi ili stubovi ustvari od drveta".

Drugi razlog izučavanja logike (*'ilmu l-mantiq* – عِلْمُ الْمُنْطِقِ) u medresama Osmanske imperije počiva u tome što je logika smatrana nekom vrstom brane pred raznovrsnim batinijskim tumačenjima i ezoterijama, to jest zaprekom onim tumačenjima i ezoterijama koje nisu bile inkorporirane u sufijska učenja priznata od Osmanske imperije.

Prema Amiru Ljuboviću, u tradicionalnim bošnjačkim djelima o logici vidi se da je logika

"definirana, s manjim odstupanjima, kao znanost o formama pravilnog ili istinitog mišljenja, ali ne svakog mišljenja, nego mišljenja koje je znanstveno ili u skladu sa znanstvenim. Dakle, njen cilj [cilj logike] je saznanje (ma'lūmāt)."³⁴⁰

Tako je nauka logika bila posestrima *kalāma*, neka vrsta njegovog organona.

To jasno vidimo i po jednome djelu slavnoga Sa'duddīna Mas'ūda at-Taftazānija (umro 1389), koji je napisao djelo "Izobrazba / obuka u logici i teologiji" (*Tahdību l-mantiq wa l-kalām* – تَهْدِيْبُ الْمُنْطِقِ وَ الْكَلَامِ).³⁴¹ Nema sumnje da At-Taftazānī (u osmanskoj Bosni inače dobro poznat kao autoritet u nekoliko tradicionalnih nauka) smatra da se nauka *kalāma* ima izlagati logički, to jest u skladu sa zakonima mišljenja, onog mišljenja kojim se dokazuju istine, odnosno sami *temelji vjere (uṣūlu d-dīn* – (أَصُوْلُ الدِّيْنِ).

339 Muḥammad Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, str. 56. (napominjemo da Muḥammad Abū Zahra preuzima ovo predanje od Ibn 'Abdilbarra, iz njegova djela *Al-Intiqā'*, str. 313).

340 Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Orientalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1996, str. 67.

341 Ovo At-Taftazānijevo djelo bilo je u Osmanskoj imperiji široko komentirano. Vidjet ćemo da je i u Bosni imalo svoje komentatore. Prema informaciji koju nam je dao mr. Osman Lavić, u našim bosanskohercegovačkim bibliotekama sačuvano je preko 50 primjeraka rukopisnih djela ovog autora.

Osim Sa'duddīna at-Taftazānija kao velikog autoriteta u logici u osmanskim medresama u BiH, ovdje treba da budu spomenuti i sljedeći autori čija su djela bila naširoko čitana u tim medresama:

- Aṭīruddīn Mufaḍḍal Ibn 'Umar al -Abharī (1200–1264),
- Kamāluddīn Mūsā Ibn Yūnus (1156–1242),
- Nağmuddīn al-Qazwīnī al-Kātibī (1220–1270. ili 1292),
- Abū Ġa'far Naşīruddīn aṭ-Ṭūşī (1201–1274),
- Quṭbuddīn Maḥmūd Ibn Mas'ūd aş- Şīrāzī (1236–1311),
- As-Sayyid aş-Şarīf al -Ġurġānī (1340–1413),
- Şamsuddīn Ibn Ḥamza a-Fanārī (1350–1431).

Naravno, prije ovih autora koji su pisali opsežne i značajne logičke rasprave treba spomenuti Abū Ḥāmīda Muḥammada al-Gazālīja (1058–1111) i Abū l-Walīda Muḥammada Ibn Aḥmada Ibn Ruşda (1126–1198).

Njihova slavna djela utjecala su da se logika proučava rame uz rame s drugim naukama.

U Osmanskoj imperiji zabilježen je iznimno veliki broj ljudi koji su komentirali Porfirijeve *Isagoge*. Komentari o *Isagogama* došli su i do Bosne i Hercegovine, često u različitim verzijama koje prožima jedinstven tonalitet, a među Bošnjacima je bilo (kako ćemo vidjeti) nekoliko značajnih autora koji su kompetentno komentirali *Isagoge*.

Izučavanje islamskih rukopisa u Bosni iz područja logike i filozofije jezika (a to izučavanje poduzeo je vrlo temeljito, kako smo već rekli, Amir Ljubović tokom potonjih pedeset godina) pokazuje da postoje, relativno gledano, zapaženi rukopisi iz logike koje su za sobom ostavili Bošnjaci od XVI do XIX stoljeća.

Gotovo svi rukopisi iz logike u tradicionalnoj Bosni sastavljeni su na arapskom jeziku. Ovdje ćemo ih spomenuti po onim naslovima kako ih je Amir Ljubović detektirao i obradio u svome djelu *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*³⁴² (u leidskom Brillu je ta knjiga izašla na engleskom jeziku pod naslovom: *The Works in Logic by Bosniac Authors in Arabic*).³⁴³ Napominjemo da se izučavanjima Amira Ljubovića na planu logičkih studija u tradicionalnoj Bosni malo toga novog može dodati.

342 Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, izd. Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1996.

343 Usp. Amir Ljubović, *The Works in Logic by Bosniac Authors in Arabic*, Brill, Leiden and Boston, 2008.

Dakako, neke od bosanskih rukopisa iz logike navest ćemo još i prema sljedećim djelima: *Al-Ġawharu l-asnā fī tarāġimi ‘ulamā’i wa šu‘arā’i Būsna*,³⁴⁴ zatim *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*,³⁴⁵ pozivajući se redovito na djelo Amira Ljubovića *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku* (ovo Ljubovićevo djelo ujedno je i najkompletnije istraživanje izučavanja logike ne samo kod Bošnjaka u tradicionalnoj Bosni već i na području zapadnog Balkana).³⁴⁶

Najpoznatija logička djela Bošnjaka na arapskom su sljedeća:

- *Muḥtaṣar al-Kāfī min al-manṭiq* (مُخْتَصَرُ الْكَافِي مِنَ الْمَنْطِقِ),
- *Šarḥu Muḥtaṣari al-Kāfī min al-manṭiq* (شَرْحُ مَخْتَصَرِ الْكَافِي مِنَ الْمَنْطِقِ).³⁴⁷

Kako se vidi, ova dva djela iz logike napisao je slavni Ḥasan Kāfī Pruščak (umro 1615), kojeg smo do sada mnogo puta spominjali na stranicama ove naše studije. U cjelokupnom opusu Ḥasana Kāfija Pruščaka vidimo jedan dobar spoj teoloških (*kalām*) i logičkih (*manṭiq*) izučavanja.

Šarḥu r-Risala aš-Šamsiyya (شَرْحُ الرَّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ).³⁴⁸ Ovo djelo napisao je Muḥammad Ibn Mūsā (Musić) ‘Allāmak (umro 1636).

Prema Amiru Ljuboviću, Muḥammad Musić ‘Allāmak drugi je poznati autor iz područja logike u osmanskoj Bosni. ‘Allāmak je napisao svoj komentar djela *ar-Risāla aš-Šamsiyya* (الرِّسَالَةُ الشَّمْسِيَّةُ) Naġmuddīna ‘Alija b. ‘Umara al-Qazwīnija al-Kātībija (spomenuli smo ga maloprije).

‘Allāmak je ovaj svoj komentar naslovio riječima: *Šarḥu r-Risala aš-Šamsiyya* (شَرْحُ الرَّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ).

Kad su tradicionalne nauke posrijedi, za ‘Allāmaka vrijedi gotovo isto što vrijedi i za Ḥasana Kāfija Pruščaka. Naime, ‘Allāmak se bavio dogmatskim *tafsīrom* i dogmatskom teologijom (*kalāmom*). Njegovi autoriteti u toj nauci bili su an-Nasafī, Al -Bayḏāwī, Abū s-Su‘ūd. Logika koja je dolazila posredstvom obrade Porfirijevih *Isagoga* bila mu je bliska kao naučni predmet koji je mogao tumačiti i komentirati.

Ta’līqāt ‘alā šarḥi š-Šamsiyya (تَعْلِيْقَاتٌ عَلَى شَرْحِ الشَّمْسِيَّةِ). Ovo djelo napisao je Ibrāhīm Ibn Ramaḏān.³⁴⁹ Također, ovo djelo otkrio je Mehmed Handžić u rukopisima Karađoz- begove biblioteke u Mostaru. Kako je

344 Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā...*

345 Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*.

346 Usporedi: Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka...*

347 Usp. Handžić, *Al-Ġawharu l-asnā*, str. 67. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 186-187. Ljubović, *Logička djela Bošnjaka...* str. 34-35.

348 Usp. Handžić, *Al- Ġawharu l-asnā*, str. 158; Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, str. 148; Ljubović, *Logička djela Bošnjaka...* str. 39.

349 Usp. Ljubović, *Logička djela Bošnjaka...*, str. 227.

ustanovljeno, ovaj rukopis u vezi je sa spomenutim 'Allāmekovim rukopisom / djelom o logici. Teško je bilo šta više reći o Ibrāhīmu Ibn Ramaḍānu al-Būsawīju,³⁵⁰ jer se o njemu vrlo malo toga pouzdano znade.

Faḥḥu l-asrār fī šarḥ Ḥisāgūgī (فَتْحُ الْأَسْرَارِ فِي شَرْحِ إِيسَاغُوجِي)³⁵¹ napisao je Muḥammad Ibn Muṣṭafā al-Čaynāwī (Čajničanin). Prema Ljuboviću, ni o ovome Čajničaninu nema mnogo pouzdanih podataka. Navodno, rođen je u Čajniču 1731. godine, školovao se u Sarajevu, potom u Carigradu, predavao u Sarajevu na Đumišića medresi, bio sarajevski muftija a umro je 1792. godine.³⁵² Ovaj Al-Čaynāwī je u svome rukopisu iz logike uglavnom kompilator građe koja je već spomenuta kod Šayḥa Yūje.³⁵³

Faḥḥu l-asrār fī šarḥ Ḥisāgūgī fī 'ilmi l-manṭiq (فَتْحُ الْأَسْرَارِ فِي شَرْحِ إِيسَاغُوجِي فِي عِلْمِ الْمَنْطِقِ), napisao je Muḥammad Ibn Yūsuf al-Busnawī.³⁵⁴ Ovo djelo predstavlja "komentar *Isagoge* od Esiruddina al-Ebherija", kaže Ljubović.³⁵⁵

A sada dolazimo do slavnoga Šayḥa Yūje (Muṣṭafā Ibn Yūsuf Ayyūbī-zāde al-Mustārī, umro 1707), koji je napisao sljedeća djela iz logike:

- *Šarḥu Ḥisāgūgī* (*Šarḥ 'alā r-Risāla al-Aṭīriyya fī l-manṭiq*) – (شَرْحُ إِيسَاغُوجِي ، شَرْحُ عَلَى الرَّسَالَةِ الْأَثِيرِيَّةِ فِي الْمَنْطِقِ)³⁵⁶
- *aš-Šarḥu l-ğadīdu 'alā š-šamsiyya fī l-manṭiq* (الشَّرْحُ الْجَدِيدُ عَلَى الشَّمْسِيَّةِ فِي الْمَنْطِقِ)³⁵⁷
- *Ḥāšiyā mufīda li l-fawā'idī l-fanāriyya 'alā r-risāla fī l-manṭiq* (حَاشِيَةٌ مُفِيدَةٌ لِلْفَوَائِدِ الْفَنَارِيَّةِ عَلَى الرَّسَالَةِ فِي الْمَنْطِقِ)³⁵⁸ i
- *Šarḥu taḥḍībi l-manṭiq wa l-kalām* (شَرْحُ تَهْدِيْبِ الْمَنْطِقِ وَ الْكَلَامِ) – četvrto djelo iz logike koje je napisao Muṣṭafā Ibn Yūsuf Ayyūbī-zāde al-Mustārī.³⁵⁹

Kako vidimo, ovaj Mostarac je najtemeljitiije od svih u Bosni (prema tome koliko se zasad znade) proučavao i komentirao logička djela znamenitih teologa i logičara izučavanih u Osmanskoj imperiji.

350 Usp. Ljubović, *Logička djela Bošnjaka...*, str. 56-57.

351 Ibid., str. 53-55., također 227.

352 Ibid., str. 53-54.

353 Ibid., str. 54.

354 Ibid., str. 227.

355 Ibid., str. 60.

356 Ibid., str. 227.

357 Ibid., str. 227.

358 Ibid., str. 227.

359 Ibid., str. 227.

Šarḥu matni Īsāgūḡī (شَرْحُ مَتْنِ إِيسَاغُوجِي), prema Amiru Ljuboviću, napisao je Fāḍil Užičawalī.³⁶⁰ Djelo ovoga Fadila Užičanina (Fāḍil Užičawalī) umnogome je ovisno o logičkim djelima Šayḥa Yūje.

Smatramo na ovom mjestu da će biti vrlo korisno da ukažemo na metodologiju kojom je profesor Ljubović obradio ove rukopise. Naime, Amir Ljubović se u Bosni, na Balkanu i u južnoj Evropi afirmirao kao strogo profiliran istraživač iz područja kompleksnih logičkih tema rukopisnog naslijeđa orijentalno-islamske civilizacije.³⁶¹ U vezi sa studijama i knjigama Amira Ljubovića potrebno je ukazati na važnu činjenicu koja obilježava njihova autora. Profesor dr. Amir Ljubović je istraživač koji je strogo usredsređen na svoj predmet – izučavanje rukopisa s logičkom tematikom. Akribičnost, preciznost i metodološka strogoća opća su obilježja njegovih knjiga i studija.

Kad su posrijedi rukopisi koje je Ljubović obradio s područja logike, jasno se vidi da je - zavidnim metodološkim postupcima – ponudio sljedeće:

Prvo, obradom arapskih rukopisa iz logike profesor Ljubović je uvijek ukazivao na njihovu vezu sa osnovnim grčkim djelima iz logike (djelima Aristotela, Porfirija itd.).

Drugo, Ljubović je predanim radom tačno utvrdio u kojim se bibliotekama (balkanskim i svjetskim) nalaze prijepisi ovih rukopisa iz logike.

Treće, Ljubović je sva ova djela protumačio u savremenom jeziku i terminologiji koja je svojstvena savremenim logičkim i filozofskim istraživanjima u Evropi i svijetu.

Četvrto, sva terminologija iz logike data je u naučnoj transkripciji. Amir Ljubović često donosi grčke, njemačke, engleske i druge termine iz logike, da bi objasnio neki pojam na arapskom jeziku.

Peto, objavljivanjem svoje knjige o logičkim djelima Bošnjaka na arapskom u izdavačkoj kući Brill na engleskom jeziku (*The Works in Logic by Bosniac Authors in Arabic*) Amir Ljubović je ovu baštinu islamskih rukopisa u Bosni i Hercegovini predstavio cijelome svijetu.

360 Usp. Amir Ljubović, *Logička djela Bošnjaka...*, str. 227.

361 U bosanskoj naučnoj javnosti Amir Ljubović je zaslužno (i s pokrićem u svojim objavljenim djelima) u samom vrhu najzaslužnijih bosanskohercegovačkih naučnika za naučnu valorizaciju i predstavljanje djela Hasana Kafija Pruščaka (um. 1615. u Pruscu), Muhameda Muse Allameka (um. 1636. u Carigradu), Mustafe Ejubovića (Muṣṭafā Yūyō al-Mustārī) (um. 1707. u Mostaru), Muhameda Čajničanina (um. 1792. u Sarajevu) te mnogih drugih bošnjačkih autora koji su se bavili arapsko-islamskim filozofskim, logičkim, gramatičkim, sintaksičkim, semantičkim disciplinama.

Formalni sadržaj djela *The Works in Logic by Bosniac Authors in Arabic* uređen je i opremljen po najstrožijim metodološkim propozicijama velikih izdavača. Djelo počinje sa *Transcription Table* (tabelom transkripcije) i *List of Abbreviations* (popisom skraćenica) a potom se daje *Introduction* (Uvod).

Slijedi potom pet glavnih dijelova ove knjige:

- I. *Development of Arabic Logic by the 16th Century* (p. 9) (Razvoj arapske logike do XVI stoljeća),
- II. *Bosniac Authors and Their Works* (p. 25) (Bošnjački autori i njihovi radovi iz logike),
- III. *Characteristics of Works in the Field of Logic – Issues in the Field of Logic* (p. 57) (Karakteristike spisa / radova iz područja logike),
- IV. *Comparison: Bosniac Logicians and Logicians of Western Europe* (p. 143) (Usporedba bošnjačkih logičara sa zapadnoevropskim logičarima),
- V. *Logic in the Classical System of Islamic Sciences* (p. 169) (Logika u klasičnom sistemu islamskih nauka).

Potom od stranice 193–247 slijedi:

- *Conclusion* (Zaključak),
- *Glossary of Logical Terminology* (Rječnik logičkih termina),
- *Index of Personal Names* (Indeks osobnih imena),
- *Index of English Logical Terms* (Indeks logičkih termina na engleskom),
- *Index of Arabic Logical Terms* (Indeks logičkih termina na arapskom).

Amir Ljubović je objavljivanjem djela *The Works in Logic by Bosniac Authors in Arabic* predstavio ne samo ono što je *stručno filozofsko i logičko* na stranicama nekoliko arapskih rukopisa koje je pomno izučio i konsultirao već je na najbolji način pokazao da je Bosna odavno korespondirala s poznatim i priznatim naukovnim tradicijama islamske klasične epohe, a preko nje i s naukovnim tradicijama drevne Grčke, Perzije itd.

Logičke studije Amira Ljubovića mogu se čitati i kao svojevrsni rječnici logičke terminologije i terminološke aparature u arapskom jeziku. Ovdje podsjećamo na nekoliko primjera koje u svojim djelima donosi Amir Ljubović:

O interpretativnom govoru (*fī l-qawli š-šārihi* – فِي الْقَوْلِ الشَّارِحِ),
O sudovima (*fī l-qadāyā* – فِي الْقَضَايَا),
O silogizmu (*fī l-qiyās* – فِي الْقِيَّاسِ),
Apodiktika (*al-burhān* – فِي الْبُرْهَانِ),
Dijalektika (*al-ğadal* – فِي الْجَدَلِ),
Retorika (*al-ḥitāba* – الْخِطَابَةُ),
Poetika (*aš-šī'r* – الشُّعْرُ),
Sofistika (*al-mugālaṭa* – الْمُغَالَاطَةُ).

U zaključku ovome odjeljku možemo kazati da je izučavanje logike u bosanskim medresama uvijek bilo u službi pravilnog mišljenja, onog mišljenja koje će pomoći učenicima i studentima da dobro shvate teologiju ili nauku *kalāma*. To vidimo po silogizmima koje je Amir Ljubović detektirao u rukopisima iz logike na arapskom u BiH.

Evo nekoliko primjera tih silogizama:

Ukoliko je sunce izašlo, dan je počeo.

Ali sunce je izašlo.

*(Zaključak je): Dan je počeo.*³⁶²

A je jednako B.

B je jednako G.

*Pa je A jednako G.*³⁶³

Svaki čovjek je životinja.

Svaka životinja je tijelo.

*(Zaključak je): Svaki čovjek je tijelo.*³⁶⁴

Svaki čovjek je životinja.

Ništa što je od kamena nije životinja.

*(Zaključak je): Nijedan čovjek nije od kamena.*³⁶⁵

362 Ljubović, *Logička djea Bošnjaka na arapskom jeziku*, str. 109.

363 Ibid., str. 109.

364 Ibid., str. 111.

365 Ibid., str. 111.



PRIMJERI IZUČAVANJA VIŠEG PJSNIŠTVA U TRADICIONALNOJ BOSNI

Bosna i ravnopravnost pjevanja i mišljenja o islamu. Obilno rukopisno blago Gazi Husrev-begove biblioteke (osnovane 1537. godine u Sarajevu) svjedoči na svoj način da je Bosna zemlja gdje (je) *pjevanje* o islamu vrijedi(lo) i važno gotovo isto koliko i *mišljenje* o islamu.

Tradicija izučavanja glavnih predstavnika višeg pjesništva u islamskoj kulturi u Bosni je prisutna već stoljećima. Ta je tradicija na svoj način pomagala teološka izučavanja u Bosni i bila mu je važna posestrima. Naime, teme višeg pjesništva umnogome su teološke i mističke, samo su kazane *stihom i rimom*, kazane su metaforičnim i alegorijskim jezikom, saopćene u visoko rangiranoj "pjesmi duše".

Već vijekovima u Bosni postoje predavanja Rūmijeve *Mesnevi* (Maṭnawī Ma'nawī), u XX stoljeću mnogi su izdavači objavili nekoliko svezaka prijevoda ovog djela. U držanju i promoviranju katedre *Mesnevi* u Sarajevu u novije vrijeme posebno se istakao Hadži Mujaga Merhemić (1877–1959), a u slavne predavače *Mesnevi* ubraja se Mehmed Džemaluddin Čaušević (1870–1938), jedan od poznatih *mesnevihāna* (onih koji su držali *Katedru Mesnevi* u Sarajevu).

Tokom XX stoljeća u izučavanju i predavanju *Mesnevi* istakli su se, uz Mujagu Merhemića i Mehmeda Džemaluddina Čauševića, još i Fejzullah Hadžibajrić (1913–1990) i hafiz Halid Hadžimulić (1915–2011). Njih dvojica preveli su nekoliko svezaka *Mesnevi* na bosanski jezik. Također, u Sarajevu je postojala i tradicija predavanja iz *Dīwāna Ḥāfiza Šīrāzija*.³⁶⁶

Razumljivo je da u ovoj kratkoj knjizi / kompilaciji ne možemo govoriti o svim velikim pjesničkim djelima iz teozofije, filozofije i sufizma, o kojima se u Sarajevu i tradicionalnoj Bosni začela tradicija predavanja

³⁶⁶ O ovoj tradiciji više: Samir Beglerović, "Nastanak i razvoj institucije predavanja i fenomen kućnih naučnih sijela", objavljeno u: *Bosanska Sumeja*, br. 30, Tuzla, 2008.

i komentiranja. Pa ipak, napraviti ćemo jedan izuzetak a posvetiti ćemo ga *Qašīdatu l-burdi*.

Qašīdatu l-burdah u Bosni. Imajući u vidu da je više pjesništvo islama u tradicionalnoj Bosni pomno izučavano, ovom prilikom smatramo uputnim i posebno korisnim da taj tip naučnog bavljenja u Bosni ilustriramo jednim primjerom, obradom i njegovanjem Al-Būšīrījeva djela *Qašīdatu l-burdah*.

Iznimno su brojni i posvuda prisutni rukopisi Al-Būšīrījeva djela *Qašīdatu l-burdah* u Bosni. Slava te *kaside* došla je u Bosnu s mevludskim spjevovima i drugim *kasidama*, prije svega u svrhu iskazivanja žarke ljubavi i pijeteta spram neusporedive veličine poslanika Muhammeda, a.s., i ljubavi prema njemu. Praktički, u Bosni je *Qašīdatu l-burda* svojom slavom pripomogla širenju *kaside* općenito kao, vjerovatno, najzastupljenije forme pjevanja islamu i pjevanja o islamu. Abdulah Škaljić (1904–1967) *kasidu* definira kao

„podužu pjesmu na arapskom, turskom ili perzijskom jeziku, rimovanu na jednu rimu. Nije nikad kraća od petnaest distiha, a može imati i preko 100. Po sadržaju njome se neko pohvaljuje ili uzvisuje“.³⁶⁷

Brojni rukopisi koje ćemo ovdje tek usputno spomenuti govore u prilog tvrdnji da je *Qašīdatu l-burda* (قَصِيدَةُ الْبُرْدَةِ), *Oda Poslanikovu Plaštu*,³⁶⁸ ili *Qašīdatu l-burdah*, *Oda Ozdravljenju*,³⁶⁹ pjesnika Šarafuddīna Abī‘ Abdillāha Muḥammada bin Sa‘īda al-Būšīrīja (1212–1297)³⁷⁰ u Bosni prisutna više od pet stoljeća.

Prema svježim podacima³⁷¹ Gazi Husrev-begova biblioteka raspolaže sa devetnaest rukopisa *Qašīdatu l-burde*. Najviše je rukopisnih komentara ili *šarhova* na turskom i arapskom jeziku. Rukopisi su prepisani između 1617. i 1791. godine. Među autorima komentara *Qašīdatu l-burde* izdvajaju se imena Sayyida Aḥmeda b. Mušṭafe La‘ālīja, Muḥammada b. Ḥalīla Makkīzādea te aš-Šayḥa Sa‘dullāha Ḥalwatīja. Među prepisivačima se izdvajaju imena Ḥasana b. Sefera, Mušṭafe b. Uṭmāna,

³⁶⁷ Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo, 1989, str. 399.

³⁶⁸ Ovu sintagmu moguće je prevesti i ovako: *Oda o Poslanikovu plaštu* ili *Oda (zvana) Poslanikov plašt!*

³⁶⁹ Također, i ovu sintagmu moguće je prevesti kao: *Oda o ozdravljenju* ili *Oda (zvana) Ozdravljenje*. Šarafuddīn al-Būšīrī je ovu odu ispjevao u znak zahvalnosti za ozdravljenje od oduzetosti. Naime, sanjao je Božijeg Poslanika kako ga zaogrće svojim plaštem (*burdah*). To je iscijelilo Šarafuddīna al-Būšīrīja.

³⁷⁰ Arapske nazive za *Qašīdatu l-burdah* naveli smo iz Al-Būšīrījevog *Dīwāna*, Dāru l-Kutubi l-‘ilmiyyah, Bejrut, 1995. godine, 165.

³⁷¹ Podatke nam je dao gospodin Osman Lavić krajem septembra 2008. godine.

Darwiša b. 'Abdurrahmāna Sohte Yayčawija, te Muštafe b. Yūsufa b. Našūha.

Kad su posrijedi štampani primjerci *Qašīdatu l-burde*, u Gazi Husrev-begovoj biblioteci ih ima blizu dvadeset. Dominiraju izdanja kojima je komentar napisao Al-Ḥarbūṭlī (الْحَرْبُوطِيُّ), čije je ime ponekada napisano i kao Al-Ḥarbūtī (الْحَرْبُوتِيُّ), a koji je jedan od najslavnijih komentatora *Qašīdatu l-burde*. U njegovim komentarima dominira sintagma 'Ašīdatu š-šuhdah (عَصِيدَةُ الشُّهْدَةِ), što znači *Smjesa / bit mednoga saća*, čime Al-Ḥarbūṭlī (ili Al-Ḥarbūtī) želi metaforički kazati da je njegov komentar najbolji komentar *Qašīdatu l-burde*. Također, među štampanim izdanjima *Qašīdatu l-burde* koja se nalaze u Gazi Husrev-begovoj biblioteci nalaze se i izdanja s komentarima aš-Šayḥa Ḥālida al-Azharīja.

Činjenica da postoji prilično veliki broj rukopisa i štampanih izdanja *Qašīdatu l-burde* u fondovima Gazi Husrev-begove biblioteke jasno govori o čitanosti toga djela u Bosni i Hercegovini kroz vijekove.

Kad je posrijedi samo vrijeme otkad seže veliko zanimanje za Al-Būšīrījevu *Burdu*, zanimljiv podatak dobili smo od Ismeta Bušatlića.³⁷² Prema njegovim uvidima u naše rukopisno blago, u Bosni je bilo prisutno, uvakufijavano i prepisivano više prijevoda *Qašīde-i burde* na turski jezik, a jedan od njih sačinio je 1027/1617–1618. godine Nawabādī Hāgi Ḥalīl b. Husam Baba Oruč-zade, iz Donjeg Vakufa, koji je bio učenik Ḥasana Kāfīja al-Aqḥīšārīja Pruščaka (um. 1615.). Dobrotom Ismeta Bušatlića, upućeni smo i na jedan Oruč-zadeov rukopis u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.³⁷³ Prema bilješci koja se nalazi uz ovaj rukopis, Nawabādī Hāgi Ḥalīl b. Ḥusam Baba Oruč-zadeov rukopis prepisan je 1614. godine (1023. po Hidžri), a prepisao ga je Rağab b. Muḥammad u tvrđavi Drniš.³⁷⁴

Uz rečeno, primarne dokaze ne samo o prisutnosti već i širokoj recepciji *Qašīdatu l-burde* u Bosni u periodu od XVI do XIX stoljeća imamo i u rukopisnim fondovima Bošnjačkog instituta u Cirihu i Sarajevu.

U prvom svesku rukopisnih Kataloga Bošnjačkog instituta³⁷⁵ navode se četiri rukopisa *Qašīdatu l-burde*. To su rukopisi pod brojevima: 390 (Ms 33); 391 (368/1); 392 (Ms 159/1); 393 (Ms 35/1), dok se pod

372 Dr. Ismet Bušatlić, dekan Fakulteta islamskih nauka, profesor je Povijesti islamske kulture i civilizacije.

373 Rukopis GHB R – 1352/11.

374 Zahvalni smo bibliotekaru Gazi Husrev-begove biblioteke gospodinu Osmanu Laviću na faksimilu ovog rukopisa.

375 Vidi: Fehim Nametak i Salih Trako (sastavili), *Katalog arapskih, perzijskih, turskih i bosanskih rukopisa iz zbirke Bošnjačkog instituta*, dio I, Bošnjački institut Zurich, 1997.

brojem 394 (Ms 255/2) spominje jedan komentar ove *kaside* (شَرْحُ قَصِيدَةِ الْبُرْدَةِ), a priređivači ovog kataloga, Fehim Nametak i Salih Trako, tvrde da je “komentator nepoznat”.³⁷⁶

Tri ovdje navedena rukopisa (390 (Ms 33); 391 (368/1); 393 (Ms 35/1), imaju isti naslov:

Al-Kawākibu d-durriyyah fī madħi ħayri l-barriyyah - qaṣīdatu l-burdah

الْكَوَاكِبُ الدُّرِّيَّةُ فِي مَدْحِ حَيْرِ الْبَرِّيَّةِ قَصِيدَةُ الْبُرْدَةِ ,

što na bosanskom znači: ‘Zvijezde blistavice u pohvalu Najboljeg Stvorenja – *qaṣīdatu l-Burdah*’. Rukopis 392 (Ms 159/1) nosi skraćeni naslov: الْكَوَاكِبُ الدُّرِّيَّةُ قَصِيدَةُ الْبُرْدَةِ (‘Zvijezde blistavice – *qaṣīdatu l-burdah*’). Ovaj arapski rukopis, prema riječima Nametka i Trake, napisan je i komponiran s “interlinearnim prijevodom na turski”.³⁷⁷ Gotovo istu napomenu, “interlinearno prevođen na turski“, autori daju i za rukopis br. 393 Ms 35/1.³⁷⁸

Za rukopis pod brojem 391 (368/1) Nametak i Trako navode da “kasidi prethodi uvodni tekst na turskom jeziku o tome kako je došlo do pjevanja kaside”.³⁷⁹ Za ovaj rukopisni primjerak tvrdi se također da potiče “iz kolekcije obitelji Sikirić sa Oglavka”.³⁸⁰

Drugi svezak Kataloga rukopisa Bošnjačkog instituta bilježi tri rukopisa *Qaṣīdatu l-burde*, pod brojevima: 927 Ms 459/16, 928 Ms 459/17, te 1069 Ms 543/6.

Rukopis 927 Ms 459/16 naslovljen je najfrekventnije navođenim arapskim naslovom ove *kaside*:

الْكَوَاكِبُ الدُّرِّيَّةُ فِي مَدْحِ حَيْرِ الْبَرِّيَّةِ قَصِيدَةُ الْبُرْدَةِ

Priređivači kataloga tvrde da je rukopis s “interlinearnim prijevodom na turski jezik od nepoznatog prevodioca”.³⁸¹ Na istom mjestu priređivači napominju da margine ovog rukopisa sadrže bilješke i komentare uglavnom na arapskom jeziku.

Rukopis 928 Ms 459/17 naslovljen je riječima:

376 *Katalog arapskih, perzijskih, turskih i bosanskih rukopisa iz zbirke Bošnjačkog instituta*, str. 234.

377 *Ibid.* str. 233.

378 *Ibid.* str. 234.

379 *Ibid.* str. 233.

380 *Ibid.* str. 233.

381 Fehim Nametak i Salih Trako (sastavili), *Katalog arapskih, perzijskih, turskih i bosanskih rukopisa iz zbirke Bošnjačkog instituta*, dio II, Bošnjački institut Zurich - Sarajevo, 2003. str. 204.

تَحْمِيْسٌ لِقَصِيْدَةِ الْكَوَاكِبِ الدَّرِيَّةِ

Ovaj *taḥmīs* (posebna vrsta komentara koji dodaje tri daljnja polustiha retku svaka dva polustiha samog autora) napisao je na arapskom Muḥammad Ibn Maṣṣūr Ibn ‘Ubāda.³⁸²

Rukopis 1069 Ms 543/6. nosi naslov:

قَصِيْدَةُ الْبُرْدَةِ مَعَ تَرْجَمَةٍ بِاللُّزُومِيَّةِ ili *Qaṣīdatu l-burda sa prijevodom na turski jezik*. Prevodilac je nepoznat a prepisivač je Ismā‘il Ibn ‘Alī Ibn Ḥāḡḡ Ḥalīl, koji je rukopis prepisao u carskoj medresi Al-Ḥamīdiyyi, 1305/1888. godine.

Primjer upotrebe Qaṣīdatu l-burde u bosanskim vakufnamama. U Bosni se ponegdje čak vjerovalo da postoje iscjeliteljska svojstva koja *Qaṣīdatu l-burda*. Vjeruje se da će navođenje ponekog njenog stiha u knjizi učiniti knjigu trajnom i korisnom. Također, s istim ciljem uveden je običaj navođenja stihova *Qaṣīdatu l-burde* u vakufnamama. Vjeruje se da će imetak koji se zavještava u vakufsko dobro potrajati dugo ako se u samoj vakufnami navedu stihovi *Qaṣīdatu l-burde* nakon navođenja ajeta (*āyāt*) Kur’ana i hadisa (ḥadīṭ) Božijeg poslanika Muhammeda, a.s. Jedan takav specifičan primjer vidimo u *Vakufnami Derviš-age, sina Bajezida*. Muḥamed Mujić, prevodilac ove vakufname,³⁸³ uočio je sljedeće:

Sastavljač vakufname je pored citata iz Kur’ana, Muhamedovih izreka i sentencija, u tekst vakufname na nekoliko mjesta utkao stihove na arapskom koji imaju svoju snagu i koji su često recitirani u islamskom svijetu.

Ovdje se sastavljač na nekoliko mjesta poslužio stihovima poznate pjesme *Qasidatu l-Burda*, čiji je autor Šarafuddin Abu Abdullah Muḥammad b. Sa‘id al-Busiri (umro 694/1294).³⁸⁴

U ovoj vakufnami navedeni su mnogi stihovi iz *Qaṣīdatu l-burde*. U funkciji ovog našeg teksta navest ćemo tek dva ili tri primjera. Na petoj stranici ove vakufname naveden je sljedeći stih (koji je bio nevokaliziran, a vokalizaciju smo dodali prema A. Kadiću):³⁸⁵

382 Nametak i Trako (sastavili), *Katalog arapskih, perzijskih, turskih i bosanskih rukopisa iz zbirke Bošnjačkog instituta*, str. 204.

383 Ova vakufnama prevedena je i objavljena u djelu *Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek)*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1985. godine.

384 *Vakufname iz Bosne i Hercegovine*, str. 235. (bilješka broj 6).

385 Usp. Ali Kadić (sastavio, rječnik i tumač dodao), *Izbor iz arapskog pjesništva*, Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo, 1913. godine, str. 77. (arapska paginacija).

فَأَقَى النَّبِيِّنَ فِي خَلْقِي وَ فِي خُلُقِي وَ لَمْ يُدَانُوهُ فِي عِلْمِي وَ لَا كَرَمِي

*Prevazišao je vjerovjesnike svojom pojavom i etikom;
Nisu mu mogli ni blizu biti po znanju i plemenitosti.*³⁸⁶

Domalo dalje, u ovoj vakufnami navodi se i ova cjelina:

فَأِنَّهُ شَمْسٌ فَضْلٌ هُمْ كَوَاكِبُهَا يُظْهِرُونَ أَنْوَارَهَا لِلنَّاسِ فِي الظُّلَمِ

*On je sunce odličnika koji su zvijezde njegove,
Koje svjetla svoja daju usred pomrčine...*³⁸⁷

U ovoj vakufnami navedeni su, između ostalih, i sljedeći stihovi iz *Qašīdatu l-burde*:

بُشْرَى لَنَا مَعَشَرَ الْإِسْلَامِ إِنَّ لَنَا مِنَ الْعِنَايَةِ رُكْنًا غَيْرَ مُنْهَدِمٍ

*Blago nama, pripadnicima islama,
Imamo jedan nesalomljivi oslonac u providenju.*³⁸⁸

Stih koji ćemo sada navesti je izvanredan dokaz zašto se *Qašīdatu l-burda* široko recitirala, pisala u kaligrafskim izvedbama ili navodila u knjigama i dokumentima (kako vidimo i po ovoj vakufnami). Posrijedi je vjerovanje u tajnovita zaštitnička i iscjeliteljstva svojstva *Qašīdatu l-burde*:

هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تَرَجَا شَفَاعَتُهُ لِكُلِّ هَوْلِ مِنَ الْأَهْوَالِ مُقْتَجِمٍ

*On je miljenik od kojeg se nada zagovaranju.
Nema strahote koju ne bi prezreo!*³⁸⁹

Ponavljanjem imena Muhammeda, a.s., odagnava se strah i svaka neprijatnost. Stihom se želi uspjeh i trajnost ovom vakufu, zaziva se molba da ga zaobiđu strahote.

Qašīdatu l-burda u bosanskohercegovačkim medresama. Nema sumnje da je izučavanje *Qašīdatu l-burde* u bosanskim medresama bilo intenzivno. Jedno od slavni svjedočanstava imamo iz perioda Austro-Ugarske monarhije u Bosni i Hercegovini. Naime, 1913. godine Ali Kadić

386 Prijevod naveden prema prevodiocu ove vakufname, *Vakufname iz Bosne i Hercegovine*, str. 235.

387 *Vakufname iz Bosne i Hercegovine*, str. 235. (I ovog puta dodali smo vokalizaciju, te otklonili neke štamparske pogreške u tekstu prevodioca ove vakufname).

388 *Vakufname iz Bosne i Hercegovine*, str. 236. (6. stranica originala vakufname).

389 *Vakufname iz Bosne i Hercegovine*, str. 236. (6. stranica originala vakufname).

(1868–1928) u svoje udžbeničko djelo *Izbor iz arapskog pjesništva*³⁹⁰ uvrstio je cijelu *Qaṣīdatu l-burdah* u vokaliziranom originalu (str. 75–83.), dok je od 44. do 50. stranice svoje knjige Kadić donio stotinu šezdeset i jedno objašnjenje za stihove ili riječi *Qaṣīdatu l-burde*. Kadić tvrdi da

“i ova pjesma, kao obično kaside, govori na početku o ljubavi. Būsīrī misli svoju ljubav prema Pejgamberu-alejhīselam...”³⁹¹

Biblioteka muderisa Gazi Husrev-begove medrese Ahmed ef. Bureka (1876–1948), koja se danas čuva na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, još je jedan dokaz o velikom poštovanju prema Al-Būšīrījevoj Burdi. Prema popisu knjiga Burekove biblioteke³⁹² koju je on poklonio Gazi Husrev-begovoj medresi, pod rednim brojem 61. upisana je Al-Harputijeva knjiga *Šerhukasidetil Burde*. Također, pod rednim brojem 439. navodi se isto djelo, njegov drugi primjerak (sada navedeno pod naslovom *Šerhu Kasidetil Burde*).³⁹³ Kasim Dobrača tvrdi da se *Qaṣīdatu l-burda*

„... i po mnogim našim medresama, bar djelomično, proučavala i tumačila učenicima. Svi školovani ljudi i kod nas, koji su se u svoje vrijeme školovali u medresama, znali su napamet barem neke njene dijelove i pojedine stihove, koje su često citirali, pjevali ili pjevušili sami za sebe ili za svoju djecu, radi pouke i poučne zabave“³⁹⁴

Burda na privatnim predavanjima bosanske muslimanske elite. Hifzija Suljkić, inače jedan od bosanskih prevodilaca *Burde*, kaže da je “rijetka bila i privatna biblioteka bez rukopisnog ili litografiranog primjerka *Kasidei-Burde*.”³⁹⁵ Hifzija Suljkić ovim ukazuje na posebnu tradiciju u Sarajevu, kao i u mnogim drugim gradovima u Bosni, na običaj da se znamenita djela iz *tafsīra*, *aqā'ida*, *ḥadīṭa*, *taṣawwufa*... proučavaju u krugu porodice i prijatelja, u sklopu tzv. privatnih i kućnih katedri / dersova.

Recitiranje Al-Būšīrījeve *Qaṣīdatu l-burde*, potom njezino tumačenje u krugu porodice bila je uvriježena tradicija kod velikog broja učernih ljudi u Bosni i na Balkanu. Ona se održala i tokom prve polovine XX

390 Usp. Ali Kadić (sastavio, rječnik i tumač dodao), *Izbor iz arapskog pjesništva*, Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo, 1913. godine.

391 Ali Kadić, *Izbor iz arapskog pjesništva*, str. 44.

392 Navedeno prema Ahmed Kico, *Učenje i djelo Ahmeda Bureka*, Travnik, 1998, str. 193.

393 Omer Harputi je, kao što smo vidjeli na prethodnim stranicama, znameniti komentator *Burde*.

394 Kasim Dobrača, “Kasidei Burdei Busnawī”, *Anali Gazi Husrevbegove biblioteke*, IV/1976, knjiga IV, str. 12.

395 Hifzija Suljkić, “O Kasidei-Burdi i njezinom autoru”, predgovor za Suljkićev bosanski prijevod ovog djela: Imam Busiri, *Kasidei-Burda*, Sarajevo, 1973, str. 6.

stoljeća. Dva istaknuta primjera jesu Džemaludin Čaušević i Mehmed Handžić.

Prema svjedočenjima Mahmuda Traljića, u jednom tekstu objavljenom prvi put 1970. godine, održavanje privatnih dersova je stara praksa u cijelom islamskom svijetu. To se gajilo i u

Bosni i Hercegovini, posebno u Sarajevu. U zadnjih 60–70 godina u Sarajevu su to prakticirali Mustafa Hilmi-ef. Hadžiomerović, hfz. Mehmed Tevfik-ef. Azapagić, hadži hfz. Muhamed-ef. Hadžimulić, hfz. Mehmed-ef. Okić, h. Mehmed Džemaludin-ef. Čaušević, Mustafa Nedžati-ef. Hadžihalilović, Ahmed-ef. Burak, Muhamed-ef. Tufo, hadži Mujaga Merhemić, Nuri-ef. Zahić.³⁹⁶

Hfz. Mahmud Traljić na istom mjestu kaže da je ovu tradiciju nastavio hadži Mehmed-ef. Handžić koji je na ovim privatnim dersovima preveo i protumačio sljedeća djela:

Mekamatu-l-Hariri, Kasidetu-l-Burdu, Mi'radžiju Sabita Užičanina, Tarikati-Muhammediju...³⁹⁷

Fejzullah Hadžibajrić (1912–1990), šejh kadirijskog tarikata u Sarajevu, tvrdi u tekstu objavljenom 1944. godine da je Mehmed ef. Handžić tumačio *Qašīdatu l-Burdu* na akademskim sijelima u porodicama svojih učenika.

H. Mehmed ef. Handžić, profesor Više islamske šerijatsko-teološke škole i predsjednik El-Hidaje, kazivao je od prosinca 1938. do srpnja 1944. Mekamatu-l-Hariri, čuveno arapsko jezikoslovno i edebno djelo Ebu Muhammeda Kasima el-Haririje; Kasidetu-l-burdu (pjesma u slavu Božijeg Poslanika, a.s., Šerefuddina Busirije); Miradžiju našeg zemljaka Sabita Užičanina; Tarikati-Muhammediju (ahlak) velikog učenjaka Imami Bergivije i započeti tefsir Kadi Bejdavije.³⁹⁸

Qašīdatu l-burda u bosanskim mevludima. Nemjerljiv je utjecaj *Qašīdatu l-burde* na brojne bosanskohercegovačke mevludske spjevove. O tome je potrebno uraditi posebno istraživanje, jer su djelomični prepjevi, pozajmice i parafraziranja iz ove kaside tako česti, a najčešće su posrijedi aluzije na mnoge poetske slike i motive *Qašīdatu l-burde*. Kod dvojice bosanskih autora mevludskih spjevova, Safvet-bega Bašagića i Rešada Kadića, itekako je vidljiv utjecaj glasovite *Qašīdatu l-burde*.

396 Hafiz Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, El-Kalem, 1998. god., str. 119.

397 Ibd, str. 119-120.

398 Fejzulah Hadžibajrić, "Gajenje islamske obrazovanosti kod nas i hadži Mehmed-ef. Handžić", *El-Hidaje*, br. 2-3, Sarajevo, (19. IX), 1944, str. 90.

Safvet-beg Bašagić (1870 – 1934), slavni korifej bosanskog prepورا i prosvjetiteljstva, u sklopu svoga mevludskog spjeva dirljivim stihovima svjedoči o velikoj tradiciji *Qašīdatu l-burde* na našim bosanskim i balkanskim prostorima.

*Sjećaš li se jošte, Mirza,
kad si bio d'jete malo,
kako bi ti mirno srce
od miline zaigralo,
Kad s' iz usta svoga oca
Kaside-i – Burde slušo
i poletnim mislima se
do zanosa dizat kušo?*³⁹⁹

Primjer najvidljivijeg preuzimanja stihova iz *Qašīdatu l-burde* u arapskom originalu imamo u *Mevludu*⁴⁰⁰ Rešada Kadića (1912–1988). Jedan od dokaza su sljedeći stihovi:

وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ عَرَبٍ وَ مِنْ عَجَمٍ	مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَ الثَّقَلَيْنِ
عَلَى حَبِيبِكَ خَيْرَ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ	مَوْلَايَ صَلِّ وَ سَلِّمْ دَائِمًا أَبَدًا
أَبْرَ فِي قَوْلٍ لَمْ يَنْهَ وَ لَمْ يَنْعَمِ	نَبِيِّنَا الْأَمْرُ النَّاهِي فَلَا أَحَدٌ
مَسْتَمْسِكُونَ بِحَبْلِ عَيْرٍ مُنْقَصِمٍ	دَعَا إِلَى اللَّهِ فَالْمُسْتَمْسِكُونَ بِهِ

Muhammed je odabran u svijeta dva, i ljudi i džina
I odabran u skupine dvije, arapske i nearapske!
Gospodaru moj, blagoslove i mir prinesi Muhammedu, uvijek, znavjek!
Tvome miljeniku, od svih stvorenja odličniku!
Naš vjerovjesnik i zapovjeda i zabranjuje,
I niko od njega ne čini bolje kad rekne: Nemoj! i De!
Poziva Bogu, pa koji uz Muhammeda pristanu
Uhvatili su se za sponu neprekidnu!⁴⁰¹

399 Safvet-beg Bašagić, *Mevlud (po muteber čitabima spjevao: Mirza Safvet)*, navedeno prema *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, Bošnjačka zajednica kulture Preporod, Sarajevo, 2000. godina, str. 196.

400 Rešad Kadić, *Mevlud*, navedeno prema *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, Bošnjačka zajednica kulture Preporod, Sarajevo, 2000. godina, str. 229.

401 Usp. s arapskim originalom *Qašīdatu l-burdah* u sklopu Al-Būšīrijevog *Dīwāna*, Dāru l-Kutubi l-‘ilmiyyah, Bejrut, 1995. god., 167.

Rešad Kadić je poznavao i druge Al-Būšīrijeve kaside. I iz njih je preuzimao stihove na arapskom, kao sekvence koje su pri recitiranju njegovog bosanskog mevluda služile kao posebno ugodno dram(at)sko osvježanje. Primjer imamo u Kadićevom⁴⁰² preuzimanju Al-Būšīrijevih stihova i kaside poznate pod naslovom *Al-Qašīdatu l-hā'iyya*:

وَاللَّيْلُ دَجًا مِنْ وَفْرَتِهِ	الصُّبْحُ بَدَا مِنْ طَلْعَتِهِ
أَهْدَى السُّبُلَا لِدَلَالَتِهِ	فَأَقَى الرُّسُلَا فَضْلًا وَ عُلَا
هَادِيَ الْأُمَمِ لِشَرِيْعَتِهِ	كَتْرُ الْكِرَمِ مُوَالِي النَّعَمِ
كُلُّ الْعَرَبِ فِي خِدْمَتِهِ	أَزَى النَّسَبِ أَعْلَى الْحَسَبِ
سُقَى الْقَمَرُ بِإِسَارَتِهِ	سَعَتِ الشَّجَرُ نَطَقَ الْحَجَرُ
فَالْعِزُّ لَنَا لِأَجَاتِهِ	فَمَحَمَّدُنَا هُوَ سَيِّدُنَا

Jutro se ukaza iz njegova (Muhammedova) lica
Noć potamni od njegova obilja!
Vrijednošću i čašću nadmašio je druge poslanike
Svojim znamenjem pokazao je na najispravniji put!
On je riznica časti, izvor blagodati,
Naputitelj naroda svojim Zakonom!
Najčednijeg porijekla, najuzvišenijeg roda,
Svi su Arapi njemu na usluzi!
Drveće mu se poklonilo, kamenje progovorilo,
Mjesec raskolio – sve na Muhammedov znak!
Naš Muhammed – to je naš odličnik!
Čast nam je i ponos da mu se odazovemo!⁴⁰³

Zanimljivo je da je Rešad Kadić iza drugog stiha ovdje navedene strofe iz *Al-Qašīdatu l-hā'iyya* umetnuo i stih:

صَلِّ يَا رَبَّنَا عَلَى النَّوْرِ الْمُبِينِ أَحْمَدَ الْمُصْطَفَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ

Gospodaru naš, blagoslovi Jasno Svjetlo,
Ahmeda Odabranoga, Odličnika Poslanika!

Ovaj stih ne nalazi se među stihovima *Al-Qašīdatu l-hā'iyya*, a nema ga ni među stihovima *Qašīdatu l-burde*.

402 Rešad Kadić, *Mevlud*, str. 234.

403 Usp. *Al-Qašīdatu l-hā'iyya* al-Būšīrijevu *Dīwānu*, Dāru l-Kutubi l-'ilmiyyah, Bejrut, 1995. godine, str. 54.

I danas najbolji bošnjački autor *ilahija* i *kasida*, Džemaludin Latić, crpio je poneke motive iz *Qašīdatu l-burde*.

Kao što smo kazali, potrebno je obaviti posebno istraživanje cjelovitog utjecaja *Qašīdatu l-burde* na našu bosansku mevludsku i ukupnu sakralnu poetsku tradiciju. Dokaz velike popularnosti *Qašīdatu l-burde* u BiH je i najnovije izdanje ovog djela (Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2008).⁴⁰⁴

Tradicija *Qašīdatu l-burde* u Bosni i Hercegovini primjer je njegovanja islamske duhovnosti visokoga stila, duhovnosti koja je u sebe inkorporirala teozofske, sufijske i opće teološke poruke islama. Tumačenje djela velikih književnika i pjesnika islama (Al- Būšīrīja, Ibnu l-Fāriḍa, Ar- Rūmīja, Ḥāfiẓa Šīrāzīja) u jednom mahu je značilo izlaganje teozofskih, sufijskih i općih teoloških “disciplina” koje su se razvile unutar islamske tradicije.

Na tradiciju proučavanja pjesničkih djela Al- Būšīrīja, Ar- Rūmīja, Šīrāzīja... u BiH se nastavlja tradicija *alhamijado književnosti*. To je islamski prožeta književnost, pisana bosanskim jezikom a arapskim pismom. Teme ove književnosti umnogome su korespondentne s velikim književnostima islamskog istoka (odgoj čovjeka, moralna svijest i oprez, prolaznost ovoga svijeta, dobra djela, pripremanje za smrt itd). U izučavanju ove književnosti posebno su se istakli Fehim Nametak, Lamija Hadžiosmanović, Emina Memija, Alija Isaković, Hifzija Suljkić, Muhamed Huković, Abdurahman Nametak i mnogi drugi. Općenito uzev, ova književnost prožeta je islamskim vjerskim načelima, sufijskim doživljajem svijeta, teozofskim kriterijima u izlaganju načela dobra i “čuvanja” od zla itd.

⁴⁰⁴ Šerefudin Ebu Abdullah Muhammed bin Se'id Busiri, *Kaside-i Burda* (prijevod na bosanski), Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2008.



S E D M I D I O

TRADICIONALNA BOSNA U SAVREMENOM I
MODERNOM DOBU (IZUČAVANJE FILOZOFIJE,
TEOLOGIJE I LOGIKE)

Sve od 1878. godine Bosna i Hercegovina se nalazi unutar epohe koja se naziva savremenom ili modernom.

S dolaskom Austro-Ugarske imperije 1878. godine dolazi do postepenog jenjavanja ili ponegdje potpunog zamiranja tradicionalnih islamskih studija. Bosanskohercegovačke medrese, onoliko koliko ih je ostalo za vrijeme Austro-Ugarske imperije, 1878–1918, i kasnije, za vrijeme Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, 1918–1929, (te, još kasnije, Kraljevine Jugoslavije, 1929–1941), bile su podvrgnute procesu moderniziranja nastavnih programa. Tim procesima te medrese su, u najviše slučajeva, pružale žestok otpor. Ali, konzervativnost tih bosanskohercegovačkih medresa (te da li je ta konzervativnost bila opravdana ili ne) jeste posebna tema za posebno istraživanje.

Austro-Ugarska imperija omogućila je, ili i sama inicirala, otvaranje nekih islamskih obrazovnih institucija za bosanskohercegovačke muslimane, ali one nisu bile u rangu fakulteta ili univerziteta. Tako je, naprimjer, osnovana *Šerijatsko-sudačka škola* (otvorena u Sarajevu 1887. godine), potom *Daru l-muallimin* (svojevrсна reformirana sarajevska islamska učiteljska škola, koja je počela s radom 1892. godine, a ugasila se nakon Prvog svjetskog rata), te, napokon, *Okružna medresa u Sarajevu* (pokrenuta u akademskoj 1916/1917, koja se ugasila nakon nekoliko godina “eksperimentalnog” rada). Na ovim islamskim obrazovnim institucijama nije bilo univerzitetskog izučavanja *kalāma*, filozofije ni logike.

U vrijeme Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca (od 1918–1929) bosanskohercegovački muslimani pokušavali su, u nekoliko navrata, da osnuju visokoškolske islamske institucije. Tako je Gazi Husrev-begova

Alija medresa bila pokrenuta u Sarajevu u akademskoj 1930/1931. godini, kao poseban pokušaj osnivanja višeg ili fakultetskog stepena u Gazi Husrev-begovoj medresi (*Alija* se pokazala kao projekt kratkog daha).

Od osnivanja *Šerijatsko-sudačke škole* (1887)⁴⁰⁵ i učiteljske škole *Daru l-muallimina* (1892), potom od osnivanja Više islamske šerijatsko-teološke škole (u Sarajevu, 1935), pa do osnivanja *Islamskog teološkog fakulteta / Fakulteta islamskih nauka* u Sarajevu (1977. godine u Sarajevu) prepoznatljiv je trend prilagođavanja obrazovnih planova i programa prema savremenim potrebama muslimana Bosne i Hercegovine i Balkana, te prema promjenama koje su se ukazale s definitivnim nastankom i dolaskom sekularnih državnih sistema i sve snažnijih sekularizacijskih trendova u ovdašnjim balkanskim još postojećim tradicionalnim društvima.

Praktički, visoke obrazovne islamske institucije na Balkanu u XX stoljeću imale su kao svoj glavni zadatak da tumače islam u diskursu koji toj vjeri osigurava uvjerljivost i prihvatljivost u jednoj sve izrazitijoj sekularnoj evropskoj sredini.

Vratimo li se nakratko osnivanju Više islamske šerijatsko-teološke škole ili VIŠT-a (1935), koja je ostavila dubok trag u izučavanju filozofije, *kalāma* i drugih islamskih disciplina u BiH, napominjemo da su bosanskohercegovački muslimani već tokom dvadesetih godina XX stoljeća osjetili potrebu da osnuju jednu visokoškolsku teološku obrazovnu instituciju, ali je pod vlašću Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca (1918–1929) ta zamisao i namjera teško išla ka svojoj praktičnoj primjeni.

Na Univerzitetu u Beogradu je, u okviru Pravnog fakulteta, 1932. godine osnovana *Katedra šerijatskog prava* (kojom je rukovodio profesor Mehmed Begović), što je u to vrijeme bila jedina visokoškolska (univerzitetska) instanca gdje se u Kraljevini Jugoslaviji izučavao islam na način nauke ili pravne tradicije.

Na opetovane zahtjeve muslimanskih vjerskih i građanskih krugova iz Sarajeva i BiH, Ministarstvo prosvjete Kraljevine Jugoslavije je 31. marta 1935. godine donijelo uredbu kojom se u Sarajevu osniva Viša islamska šerijatsko-teološka škola ili VIŠT (u rangu fakulteta).⁴⁰⁶

405 Vidi tekst dr. Enesa Durmiševića, "Šerijatska sudačka škola", u: Enes Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća*, Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2008. godine, str. 106. i dalje.

406 Usp. Bilal Hasanović, *Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata*, Glasnik, vol. LXX, br. 3-4, mart-april, Sarajevo, 2008, str. 271. i dalje.

Među predmetima koji će se izučavati tokom četverogodišnjeg studija navedeni su, između ostalih, i: dogmatika (*akaid, ilmi kelam*), islamska filozofija, logika i metodika vjerske nastave itd.

Međutim, komunisti su dolaskom na vlast 1945. godine odmah nasilno ukinuli *Višu islamsku šerijatsko-teološku školu*. Sve od 1945. do 1977, dakle punih 32 godine, bosanskohercegovački muslimani bili su bez institucije na kojoj bi se na vjerski punovažan, i sveučilišno respektabilan način, izučavali *falsafa / hikma, kalām, manṭiq* itd.

Dakako, s osnivanjem Orijentalnog instituta u Sarajevu (1950. godine) donekle je ova potreba ublažena. Ipak, Orijentalni institut je, od samog svog osnivanja, bio institut, i bio je usmjeren na kabinetsko izučavanje kulturne baštine, a gotovo da i nije bio okrenut prema nastavnom i univerzitetskom izučavanju tradicionalnih nauka (*falsafa, hikma, kalām, logika / manṭiq, ‘irfān*, i sl.).

Također, s osnivanjem Filozofskog fakulteta u Sarajevu 1950. godine, osnovana je i *Katedra za orijentalnu filologiju* (osnivači su profesori Šaćir Sikirić i Nedim Filipović), koja je u fokus svoga rada stavila izučavanje i predavanje arapskog i turskog jezika s njima pripadajućim književnostima. Na ovoj katedri godine 1971. dolazi i do pokretanja studija perzijskog jezika i književnosti. Kako se vidi po nastavnim programima, osim izučavanja islamske civilizacije i povijesti, zadaća ove katedre nije bila da se bavi teologijom, islamskom filozofijom, logikom i sl.

Dakako, na Filozofskom fakultetu u Sarajevu se, već nekoliko desetljeća, islamska filozofija izučava u okviru predmetnog izučavanja istočnih filozofija. U vrijeme socijalističke Jugoslavije Čedomil Veljačić smatra se osnivačem predmeta istočne filozofije. Veljačićevo djelo *Razmeđa azijskih filozofija*, komponirano u dva velika sveska,⁴⁰⁷ obuhvata u drugom svesku i islamsko filozofsko naslijeđe, i to u širim napomenama o počecima islama, zatim o Al-Fārābiju, Ibn Sīnau (Avicenni), Al-Gazāliju, Suhrawardiju, Faḥruddīnu Rāziju, Nasīruddīnu Ṭūsijju, Ibn Rušdu (Averroesu), Ibn ‘Arabiju, te o Šayḥu ‘Abdullāhu al-Busnawiju.⁴⁰⁸

Ipak, sve od 1977. godine Islamski teološki fakultet / Fakultet islamskih nauka postaje pravo žarište izučavanja *falsafe, kalāma, sufizma* i drugih tradicionalnih islamskih nauka, oblasti i disciplina. (O doprinosima ovog Fakulteta, to jest ljudi koji su na njemu radili, govorit ćemo domalo kasnije).

407 Usp. Čedomil Veljačić, *Povijest filozofije, Razmeđa azijskih filozofija*, I i II, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1978.

408 Usp. Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija*, II, str. 317-402.

Premda su islamska visokoškolska učilišta u BiH bila rijetka tokom XX stoljeća, to nije imalo za posljedicu potpuno zamiranje *rasprava* i *debata*, među kojima su mnoge bile i čisto teološke i filozofske naravi. U ovim debatama tražio se, prije svega, jedan novi jezik u izlaganju islamskih tema općenito, i islamske teologije posebno.

Tokom perioda 1878–1945. godine u Bosni i Hercegovini i na Balkanu rasplamsavaju se rasprave o modernizmu, tradicionalizmu, svjetovnosti, sekularizmu itd. Te su rasprave posebno vidljive među tadašnjim muslimanskim elitama, također te rasprave često imaju teološke reperkusije i obzire.

Uskoro u Bosni i Hercegovini dolazi do jačeg širenja štampe, novina, časopisa itd. Godine 1891. Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak u Sarajevu pokreće list *Bošnjak*, s očitim prosvjetiteljskim projektima i ideologijom evropskog moderniziranja. Također, 1900. godine krug oko Safvet-bega Bašagića pokreće časopis *Behar*. Tretiranje islama u *Bošnjaku* i *Beharu* sve više se usmjerava na planove kulture, civilizacije, književnosti i umjetnosti. Islam se u BiH od tada sve rjeđe tumači kao državna vjera ili ideologija, a gotovo nikako, ili tek na marginama raspravljanja i mišljenja, kao *hilafet* u smislu državnog ustroja.

Istovremeno s uspostavljanjem Republike Turske (i s ukidanjem *halife* i *hilāfeta* 1924. godine), u Bosni i Hercegovini prevagu odnosi modernizam na svim područjima obrazovanja, društva, tumačenja vjerskih izvora, teoloških studija itd. Kažemo “odnose prevagu”, što znači da je još bilo studija iz tradicionalnih disciplina, ali su one sve više potiskivane na marginu.

U općem nastupu sekularizma, modernizma i reformizma sufizam i sufijski redovi sve više bivaju potiskivani, o sufizmu se piše kao o retrogradnoj svijesti i natražnom tumačenju islama. U mnogim državnim projektima eksproprijacije, sufijama i derviškim redovima oduzimana su imanja i tekijiska zdanja.

Sa prvim decenijama XX stoljeća u BiH na ulemansku i kulturnu scenu stupaju također i reformatorske ideje i obnoviteljska tumačenja islama koja su dolazila iz Kaira, Istanbula, potom iz Indije itd. Bosanskohercegovački muslimani sada su počeli ako ne stvarati, a ono barem učestvovati u pripravljanju *nove tradicije*, tradicije koju bismo nazvali epohom “islamske savremenosti” ili dobom “islamske modernosti”.

Ključne postavke ove modernističke bosanskohercegovačke muslimanske tradicije imaju u vidu dva pola: Evropu i islam. Zadaća islamskog reformizma bila je da to dvoje pomiri.

Evropa je tumačena kao “napredak”, “progres”, “kao ono novo” koje će biti bolje. I islam se u Bosni počinje tumačiti teološki kao “progresivna” i “napredna vjera”, kao vjera koja je “inicirala evropsku renesansu” i evropski svjetovni napredak. Kako ćemo ukratko vidjeti, prema ovoj metodološkoj matrici u Bosni i Hercegovini su napisane mnoge studije, eseji, članci i brošure.

U Bosni i Hercegovini je u prvim decenijama XX stoljeća sve popularniji modernistički i reformatorski časopis *Al-Manār* (المنار), koji je Rašid Riḍā (umro 1935) pokrenuo u Kairu 1898. godine. Časopis *Al-Manār* širio je jednu vrstu “teologije oslobođenja” od starih metodologija izlaganja i tumačenja Kur’ana i islama, oslobađao je muslimane od *taqlīda* (ili oponašanja bivših autoriteta), podsticao je nove intelektualne snage unutar muslimanskih naroda na idžtihād (*iğtihād* – اجتهاد). Sve to u BiH su mnogi dočekali s oduševljenjem. Također, časopis *Al-Manār* je ponekada pratio događanja u Bosni i Hercegovini.⁴⁰⁹ Fikret Karčić i Mustafa Jahić upoznali su našu naučnu javnost o jednom takvom primjeru, naime o tome da je Muhamed Zahirudin Tarabar, učenik Fezija medrese u Travniku, postavio pitanje (1909. godine)⁴¹⁰ o vjerskoj utemeljenosti i opravdanosti *hidžre* (*hiğreta*) bosanskohercegovačkih muslimana u Tursku, nakon što je Austro-Ugarska anektirala Bosnu i Hercegovinu. Sam Muḥammad Rašid Riḍā dao je odgovor i objavio ga u *Al-Manāru*. Karčić i Jahić u svojoj studiji donose bosanski prijevod Tarabarevog pitanja i Riḍāovog odgovora.⁴¹¹

Ono što je bilo važno u Riḍāovom odgovoru iz 1909. je njegov poziv da bosanskohercegovački muslimani ne treba da se sele u Osmanску imperiju (Tursku), već treba da s Austro-Ugarskom nađu *modus vivendi*. Drugim riječima, Riḍā posredno poručuje da muslimani treba da otvore dijalog sa sekularnom Evropom. Budući da je ovo mišljenje došlo od jednog od najuglednijih *alima* tadašnje epohe, učeni muslimani u BiH doživjeli su ga kao teološki relevantnu fetvu (*fatwu*) o dopuštenosti bavljenja novim tumačenjima islama i *novim teološkim pristupima* islamu. Drugim riječima, islam se može punovažno živjeti i vjerovati u državi koja nije *islamska*, već je svjetovna i sekularna – tako

409 O utjecaju *Al-Manara* kao i obnoviteljskih ideja iz Kaira na neke bosanske muslimanske listove u prvoj polovini XX stoljeća vidi: Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990, str. 197–241.

410 Pismo (pitanje) Muhameda Zahirudina Tarabara objavljeno je u XII tomu *Al-Manara*, str. 410. i dalje).

411 Usp. Fikret Karčić, Mustafa Jahić, *Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja bosanskih muslimana u vrijeme Austrougarske uprave*, Prilozi Instituta za istoriju, XVII, 1991. godine, str. 41–48.

je protumačena ova *fatwā* Rašīda Riḏā'a, a tako je njen autor i htio da bude protumačena.

Osvrćući se na modernistički časopis *Al-Manār* i njegovo širenje u Bosni i Hercegovini, Karčić i Jahić tvrde:

„Časopis el-Menār imao je čitaoce i u našim krajevima. O tome svjedoči i određeni broj prevedenih članaka iz el-Menāra koji su objavljeni u bosanskoj muslimanskoj periodici. Na tim člancima obrazovali su se predstavnici muslimanskog reformističkog pokreta koji se i u Bosni i Hercegovini javio prvih decenija austrougarske vlasti.“⁴¹²

Uz časopis *Al-Manār* u BiH je sve više bio prisutan i *Tafsīru l-Manār* (تَفْسِيرُ الْمَنَارِ), a tekstovi Muḥammada 'Abduhūa (1849–1905) sve intenzivnije se šire Bosnom i Balkanom u prvim decenijama XX stoljeća kao svojevrsna *filozofija i teologija muslimanskog reformizma*.

Na populariziranju ovog reformatorskog komentara i ovakvog komentiranja Kur'ana u BiH je poseban doprinos dao Mehmed Džemaluddīn Čaušević (1870–1938). Kao uvjereni reformista, Čaušević je podstaknuo svoga mlađeg saradnika Šukriju Alagića (1881–1936) da pristupi prevođenju nekoliko svezaka komentara *Al-Manār*. Od 1913. godine pa do svoje smrti Alagić je s arapskog preveo nekoliko svezaka komentara *Al-Manāra*, kao i drugih 'Abduhūovih djela, i objavio ih na bosanskom jeziku.

Naravno, glavno teološko djelo koje se u reformističkim krugovima u BiH čitalo i prevodilo bila je “Poslanica o Božijoj Jedinosti” (ili *Risālatu t-tawḥīd* – رِسَالَةُ التَّوْحِيدِ) Muḥammada 'Abduhūa.

Koliko je nama poznato, tokom XX stoljeća ova “Poslanica o Božijoj Jedinosti” prevedena je dva puta na bosanski jezik. Prvi put to je učinio Muhamed Pašić,⁴¹³ a drugi put Muharem Omerdić.⁴¹⁴ U BiH je Muḥammad 'Abduhū doživljavan kao neprikosnoveni autoritet, čija su djela čitana s velikim *reformatorskim oduševljenjem*, i koji je bio veliki predstavnik “svježeg mišljenja” ili *iğtihāda*. Husein Đozo (1912–1982), njegov bosanski sljedbenik, i profesor u Gazi Husrev-begovoj medresi i na

412 Karčić, Jahić, *Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja bosanskih muslimana u vrijeme Austrougarske uprave*, str. 42.

413 Usp. Omer Nakičević, *Muhamed Pašić, zaboravljeni direktor Šerijatske gimnazije*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2009. (U ovoj knjizi /str. 33-118/, koju je priredio Nakičević, nalazi se cjelovit prikaz 'Abduhuova djela *Risālatu t-tawḥīd* na bosanskom pod naslovom “Brošura o Božijem jedinstvu”).

414 Usp. Muhamed Abduhu, *Risale et-Tevhid, rasprava o islamskom monoteizmu*, prijevod s arapskog i bilješke Muharem Omerdić, Sarajevo, 1989.

Islamskom teološkom fakultetu, ukomponirao je 'Abduhūove reformatorske ideje u svoja domaća i zavičajna tumačenja islama.

Također, i racionalističke studije Muḥammada Tawfiqa Ṣidqīja (1881–1920) iz Kaira u Bosni bile su posebno popularne. Sidqījeva rasprava *Ad-Dīnu fī nazārī l-'aqli ṣ-ṣahīhi* (الدين في نظر العقل الصحيح) prevedena je na bosanski i objavljena kao brošura u Sarajevu 1914. godine.⁴¹⁵ Ovo malo djelo, zahvaljujući svom *izrazito teološkom racionalizmu*, naišlo je na izvanredan prijem kod bosanskomuslimanske inteligencije, i bilo pravi "teološki brevijar" bosanskohercegovačkih muslimanskih modernista i racionalista. Podsjetimo, tek usputno, da je prosvjetiteljski i reformatorski časopis *Al-Manār* objavio jednu Sidqījevu raspravu *o tome da li se islam treba crpiti samo i jedino iz Kur'āna*, a koja je uslijedila nakon što je Muḥammad Tawfiq Sidqī, inače po struci ljekar i medicinar, u časopisu *Al-Manār* 1906. godine objavio svoj esej pod veoma liberalnim naslovom: "Islam je samo Kur'ān" (*Al-Islāmu huwa l-qur'ānu wahdahū* – (الإسلام هو القرآن وحده)).⁴¹⁶

Ova cjelokupna rasprava o "protestantskim stavovima" Muḥammada Tawfiqa Sidqīja objavljena je u zasebnoj knjizi koju je Hišām 'Abdulazīz nedavno priredio i objavio u Bejrutu.⁴¹⁷ Priređivač pri jednom spomenu protestantizma daje svoj komentar kako slijedi:

المذَهَبُ البروتستانتيُّ أَسَّسَهُ مَارْتِن لُوتَر ... وَ كَالْوَيْن ، إِنشَاقًا بِهِ عَلَى الْمَذَهَبِ الكاثوليكيِّ ...

"Protestantsku sljedbu osnovali su Martin Luther (...) i Calvin, tom su se sljedbom njih dvojica odvojili od katoličke sljedbe..."⁴¹⁸

Među bosanskohercegovačkim muslimanskim reformatorima u XX stoljeću nisu bili rijetki oni koji su, pod vjerovatnim utjecajem Muḥammada Tawfiqa Sidqīja i njegovih djela, naglašavali isključivi status Kur'āna u islamu. Tako su htjeli da Kur'anu priđu izravno i neopterećeno, te da se riješe "stare" islamske tradicije sadržane u višestoljetnim komentarima Kur'ana. Bošnjaci Adem Bise, Mehmed- Alija Meti-ljević i drugi u BiH slijedili su stavove Muḥammada Tawfiqa Sidqīja.

U BiH se između dva svjetska rata, pa i u doba nakon 1945. godine, islamu i Kur'anu najčešće pristupalo izravno i *racionalno*, mimo "stare"

415 Usp. Tefvik M. Sidki, *Vjera i zdrav razum (Ed-dinu fi nazarl aklis-sahih)*, Udruženje B-H ilmije, Sarajevo, Islamska dionička štamparija, 1914.

416 Usporedi *Al-Manar*, IX godište, Kairo, 1324/1906, str. 515-524.

417 Usp. Muḥammad Tawfiq Ṣidqī, Rašid Riḍā, Ṭahā al-Biṣrī, *Ḥiwār ḥawla: Al-Islām huwa l-Qur'ānu wahdahū*, priredio Hišām 'Abdulazīz, Ġadāwal, Bejrut, 2007.

418 Usp. šire: Hišām 'Abdulazīz (priređivač), *Al-Islāmu huwa l-qur'ānu wahdahū*, str. 86.

islamske tradicije, pa i mimo mezhebskih tumačenja, kad god je to bilo moguće. Primjer je Mehmed- Alija Metiljević sa svojom knjigom *Islam u svjetlu istine*.⁴¹⁹ Ova Metiljevićeva knjiga jedan je od najoštrijih antiulemanskih pamfleta ikada napisanih u BiH. Praktički, ono što nudi Metiljević jeste “čisti islam” (iz) Kur’ana. Na društveni sloj ‘*ulamā* Metiljević gleda kao na faktor koji kvari “pravo razumijevanje” islama. Teologija islama koju promovira Metiljević u svojoj knjizi *Islam u svjetlu istine* jeste neka vrsta scijentiziranog islama, islama koji svoje pravo ispunjenje ima kod naučnika, te u prirodnim naukama.

Ovakva vrsta *racionalističke teologije*, tako jasno vidljive u profiliranjima islamskih tumačenja tokom XX stoljeća u djelima muslimanskog modernizma u BiH, zadržala se posebno i u *reformatorskim ulemanskim krugovima* koji su bili bliski Islamskoj zajednici ili su neposredno radili u njoj.

Časopisi, kalendari i listovi Islamske zajednice (pokrenuti u XX stoljeću), npr. *Glasnik IVZ / VIS-a, Takvim, Preporod, Islamska misao*, pretežno su bili opredijeljeni modernistički i prosvjetiteljski.

Prema ovome što smo do sada rekli možemo konstatirati sljedeće: U prvoj polovini XX stoljeća tradicionalna Bosna na planu islamskih studija polahko ustupa mjesto mnogim vrstama i tipovima racionalističkih tumačenja islama, racionalističkih pogleda na islamsku teologiju, na sufizam i derviške redove.

Posvuda se zagovarao “progres”, “napredak”, “evolucija”.

Ovom prilikom navest ćemo samo nekoliko primjera, iz kojih se može razaznati reformatorska i modernistička atmosfera u BiH između dva svjetska rata, te u doba prvih decenija socijalističkog režima.

Naprimjer, bosanski književnik A. Hifzi Bjelevac (um. 1972) objavio je u časopisu “Gajret” (od 1. marta 1924) tekst pod naslovom “*Evolucijom i progresom*”. Riječ je o njegovom uredničkom uvodu (Bjelevac je neko vrijeme uređivao kalendar “Gajret”), u kome se upućuje apel potencijalnim saradnicima da raspravljanje u njihovim tekstovima koje šalju ovom listu “ne smije preći granice evolucije i progressa”.

Drugim riječima, urednik Bjelevac traži da “*Gajret*” bude opredijeljen samo za progres i samo za “evoluciju muslimanskog društva u Bosni”. Stoga, ne samo da je bilo poželjno već je bilo i obavezno da tekstovi koji se šalju ovom listu teološki tretiraju “evoluciju i progres” kao nešto dobro i pozitivno, te se iz tih granica nije trebalo izlaziti.

419 Usp. Mehmed- Alija Metiljević, *Islam u svjetlu istine*, Štamparija Riste Sekulića, Tuzla, 1934.

Naravno, "Gajret" nije bio jedini list bosanskohercegovačkih muslimana, to jest Bošnjaka, koji je u XX stoljeću bio opredijeljen za progres i čak promovirao neku vrstu "teologije progressa". Svi bošnjački listovi odreda bili su za progres, čak je i konzervativni tuzlanski list "Hikmet" bio za "napredak našeg naroda", premda je smatrao da će se do napretka doći pridržavanjem klasičnih obrazaca islamske učenosti, odbranom institucije *halife* i *hilāfeta*, zabranom prevođenja Kur'ana itd.

Kad smo kod prevođenja Kur'ana u BiH, treba reći da su gotovo svi prijevodi u XX stoljeću objavljeni s ciljem "muslimanskog napretka". Prijevod Miće Ljubibratića (iz 1895), iako izlazi u predvečerje XIX stoljeća, bio je neka vrsta "emancipatorske teologije" usmjerene prema bosanskohercegovačkim muslimanima kako bi ih se pridobilo da "nacionalno budu Srbi". Čauševićev i Pandžin prijevod Kur'ana (Sarajevo, 1937) u biti je bio projekt modernizirajućeg čitanja Kur'ana (jer se mnogobrojne biblijske ovog prijevoda često pozivaju na tadašnje evropske prirodne nauke). Također i Ali Riza Kara-begov prijevod Kur'ana iz 1937. godine bio je pokušaj da se muslimani naviknu čitati o Kur'anu na latinici. K tome svemu, prijevod Kur'ana Besima Korkuta (Orijentalni institut u Sarajevu, 1977) u biti je ponudio jednu jasnu i racionaliziranu islamsku teologiju čitanja Kur'ana az-Zamahšarijevog tipa.

Vratimo li se zakratko islamskom i muslimanskom izdavaštvu i periodici između dva svjetska rata, vidimo da su u Bosni gotovo svi islamski i muslimanski mislioci željeli promjenu, svi su željeli napredak, svi uzvikuju pokliče za "evoluciju", i to "evoluciju" kojom se htjela provesti preinaka prezrenog stanja bosanskohercegovačkog muslimanskog društva, e da bi ga usmjerili prema onom što bi bilo "bolje", "naprednije", "progresivnije".

Dakako, ovdje se javljaju nesagledive mirijade razlika u ideološkim koncepcijama i konstrukcijama unutar teoloških rasprava bosanskohercegovačkih muslimana. Naime, jednu "evoluciju" htjele su (konzervativne) hodže, a sasvim drugu svjetovna inteligencija.

Nadalje, i među hodžama (*ulamā'*) bilo je različitih, pa i suprotnih stavova, kao i među inteligencijom. U samom početku žestoko polariziranih stavova u raspravi za i protiv reforme u Bosni je došlo do raznovidnih optuživanja. Da ovdje budemo načisto: Riječ je bila, zapravo, o tome kakvu tradiciju sada *teološki revnovati*, *teološki uvažavati*, poštovati i imati, te kakvoj teološkoj i kalāmskoj tradiciji sada biti (i ostati) vjeran.

Urednik "Gajreta" Bjelevac tako, u spomenutom tekstu, kaže:

“Mnogi bacaju krivnju na inteligenciju, na školu, na vakufsku upravu, na Ulema Medžlis, na hodže, itd. itd., ali se nigdje ne iznosi šta treba učiniti.”

Svi bosanski reformatori redovito su, kao uostalom i reformatori drugdje u svijetu, dolazili do pitanja “Šta da se radi?” Naime, nema reformatorskih parola koje se neće zaustaviti na kraju pred tim pitanjem “Šta da se radi?”

U BiH je krajem XIX i tokom XX stoljeća napisano na desetine rasprava, članaka, brošura i knjiga o tome – šta učiniti da se promijeni stanje za koje je bosanskohercegovačka muslimanska elita, u ogromnoj većini, smatrala da je bijedno, nazadno, da je “kočnica za napredak”. Polahko ali sigurno, u Bosni i Hercegovini u prvim decenijama XX stoljeća stvara se jedna velika literatura koja želi utemeljiti “islamsku tradiciju ili *teologiju napretka i progresa*”.

Unutar stvaranja “nove tradicije diskursa o islamu” bosanskohercegovački muslimanski intelektualci raspravljali su veoma često o ovim pitanjima:

- Kakvu školu imati (u XX stoljeću)?
- Kakvu odjeću nositi?
- Kakvu kapu na glavu stavljati?
- Smije li musliman nositi šešir?
- Da li žena muslimanka može otkriti svoje lice i odbaciti feredžu i zar?
- Da li imati savremene škole?
- Da li žensku djecu slati u savremene škole?
- Smije li muslimanka biti društveno angažirana?
- Smiju li se muslimani iseljavati u Tursku i da li se to može i treba 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* o kojoj Kur’an govori, i smije li musliman poslovati preko banke?
- Da li je *hilāfet* ukinut zastalno i da li je potrebno da muslimani imaju *ḥalīfu*?⁴²⁰

420 Koliko je nama poznato, u XX stoljeću svi su se muslimanski narodi Balkana (Bošnjaci, Albanci, Pomaci, Torbeši), bolje kazati velika većina njihovih istaknutih islamskih intelektualaca, uveliko bavili ovim nabrojanim pitanjima. S druge strane, intelektualci “kršćanskih naroda” na Balkanu (Hrvati, Srbi, Slovenci, Makedonci...) bavili su se pretežno pitanjima države, političkih partija, pitanjima jezika, nacije, nacionalnih institucija itd.

Razlog za takvo stanje stvari je u tome što evropske sile, nakon propasti Osmanske imperije, muslimanskim narodima na Balkanu nisu otvorile mogućnost državne, već samo vjerske, opstojnosti!

U svojoj vrijednoj knjizi *The Bosniaks and the Challenges of Modernity (Late Ottoman and Habsburg Times)* Fikret Karčić⁴²¹ detektira i druga pitanja kojima su se bavili bošnjački autori u prvim decenijama austro-ugarske vladavine u BiH. Naprimjer, važno pitanje bilo je življenje pod nemuslimanskim vladarom, služenje u nemuslimanskoj vojsci, pitanje uređenja islamske zajednice itd. Fikret Karčić se pitanjima muslimana Bosne i Hercegovine i Balkana nakon odlaska Osmanske imperije bavio i u jednoj svojoj drugoj knjizi, *Muslimani Balkana i istočno pitanje u XX vijeku*.⁴²² Karčić je u velikom broju svojih članaka i rasprava opisao dimenzije novih okolnosti u kojima su se muslimani BiH i Balkana sada trebali snalaziti, te, između ostalog, krenuti posve novim stazama tumačenja svoje vjere islama.

K tome, krajem XIX i posebno sprva XX stoljeća Bošnjaci su, u velikoj većini, u pisanju svojih islamskih djela prešli s upotrebe arapskog, perzijskog i turskog jezika na svoj bosanski jezik. Tako su u ovom periodu prvi put obrađene važne teološke teme islama na bosanskom jeziku i u latiničkom ili ćiriličkom pismu. To nije prošlo bez duhovnih i društvenih potresa među bosanskohercegovačkim muslimanima, osjetio se dosta bolan prijelaz s upotrebe arapskog pisma (kojim se pisalo u Bosni tokom gotovo pet stoljeća na arapskom, perzijskom i turskom jeziku) na upotrebu bosanskog jezika pisanog latiničkim i ćiriličkim pismom.

Štamparije krajem XIX i početkom XX stoljeća više nisu bile rijetkost ni u Bosni. Oni bošnjački autori koji početkom XX stoljeća nisu znali latiničko ili ćiriličko pismo mogli su se poslužiti Čauševićevom *arebicom*, tj. specijalno prilagođenim arapskim pismom za pisanje i štampanje djela na bosanskom jeziku, a posredstvom Čauševićeve *arebice* mogli su da nauče latinicu. Početkom XX stoljeća Mustafa Konjhodžić je za takve objavio i neke vrste slovaricu pod naslovom *Uputa u čitanju i pisanju latinice za muslimane koji znadu arapsko pismo*.⁴²³

U kontekstu slabljenja izučavanja tradicionalnih nauka (*falsafe/ħikme, kalāma, manṭiqa...*) koje su predavane u tradicionalnim bosanskim medresama, sada u BiH nastaje posve novi tip literature o islamu.

Naime, jedan ogroman dio te literature koju su nam ostavili bosanskohercegovački islamski mislioci s kraja XIX i tokom cijelog XX

421 Usp. Fikret Karčić, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity (Late Ottoman and Habsburg Times)*, El-Kalem, Sarajevo, 1999.

422 Usp. Karčić Fikret, *Muslimani Balkana, istočno pitanje u XX vijeku*, izd. Behrambegova medresa u Tuzli, Tuzla, 2001.

423 Usp. izdanje: Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1908.

stoljeća izravno se tiče, veoma često, obrade i tretmana *islamskih ideala općenito i bosanskohercegovačke stvarnosti posebno*.

Metodološka osnova i potka ovakve vrste njihovih rasprava sadrži polazište koje se može ukratko iskazati sloganom: *Islam je divan, a gdje su muslimani?* Drugim riječima, islam je i u Bosni (u XX stoljeću) divan, ali muslimani u Bosni mogli bi biti bolji i brinuti se za “svoj napredak”!

“Teologija napretka” i ovdje je, kao i u većini drugih tekstova iz ovog vremena, bila jedan od prvih kriterija valjanosti metodologije proučavanja islama u BiH.

Iz velike većine ovih tekstova pomalja se metodološka osnovica koja izjednačava “brigu o napretku” sa “brigom o islamu”. Drugim riječima, islam je protumačen kao *napredna vjera*, kao vjera koja podržava progres. To je ideološka, ali rekli bismo i *teološka matrica*, prema kojoj je napisano mnoštvo tekstova o islamu u Bosni i Hercegovini tokom XX stoljeća.

U ovom pogledu zanimljivo je napomenuti da su reformatorski usmjereni islamski mislioci u Bosni i Hercegovini pratili tadašnju islamsku literaturu u svijetu, naročito onu arapsku i tursku, koja je tematizirala kritiku “nazadovanja muslimana” i kritiku dekadence i “prezrenog položaja” muslimanskih naroda krajem XIX i u prvoj polovini XX stoljeća. Govoreći o reformi islamskih i muslimanskih institucija, ta literatura je naišla na dobar prijem u Bosni. Islam je u toj literaturi opisivan kao vjera koja nije protiv reforme, koja poznaje i priznaje obnovu, koja je otvorena prema “novom”, prema “savremenijem”.

U prvome redu tu se nalaze razlozi zašto su bosanskohercegovački islamski autori oduševljeno dočekali djelo *Zašto su muslimani zaostali i zašto su drugi napredovali* (لِمَاذَا تَأَخَّرَ الْمُسْلِمُونَ وَلِمَاذَا تَقَدَّمَ غَيْرُهُمْ) – koje je na arapskom napisao Amīr Šakīb Arslān (um. 1946).⁴²⁴ Ovo je djelo, naime, u Bosni u prvoj polovini XX stoljeća čitano i kao okrepljujuća teološka literatura, literatura novih razbuđujućih horizonata i progressa ali i kao literatura oslobođenja od nazatka. Jer, ovo djelo Amīra Šakība Arslāna nudilo je Bošnjacima svojevrstu modernu “*islamsku teologiju oslobođenja*”.

Dakako, ima i drugih razloga zašto su islamski mislioci u Bosni i Hercegovini s oduševljenjem čitali djela Amīra Šakība Arslāna i slične autore, i zašto su u njima pronalazili uporišnu metodologiju za svoje

424 Djelo su na bosanski s arapskog preveli Šaćir Sikirić i Muhamed Pašić, a štampano je 1934. godine u Sarajevu (Državna štamparija). Ovo djelo smo dr. Rešid Hafizović i ja iznova reprintirali 1992. godine i objavili u izdanju *Muslimanskog glasa*. Nije potrebno posebno napominjati da smo, u vihoru rata 1992–1995. ovo djelo Amīra Šakība Arslāna opet čitali ne samo kao “islamsku teologiju oslobođenja” već čak i kao “islamsku teologiju spasenja”.

vlastite reformatorske radove koje su pisali na bosanskom jeziku. Naime, u Bošnjaka su tokom cijelog dvadesetog stoljeća *prevladivali* oni islamski mislioci koji su bosansku i svoju društvenu stvarnost tumačili kroz prizmu odbacivanja *taqlīda* ili stereotipnih autoriteta. Velimo da su takvi autori *prevladivali*, jer bilo je i onih (iako vrlo malo) koji su se držali onog što se u društvenoj teoriji i literaturi označava kao "konzervativizam", i bili su svedeni na marginu društvene scene.

Budući da su u Bosni reformatori bili brojniji od konzervativaca, i budući da su podržavani kako od Austro-Ugarske, tako i od država koje su uslijedile kasnije (Kraljevina SHS, potom Kraljevina Jugoslavija, zatim socijalistička Jugoslavija), možemo doći do sasvim ispravnog zaključka da je reformatorska literatura u Bosni i Hercegovini tokom XX stoljeća znatno opsežnija i razuđenija.

Ali moramo napomenuti sljedeće: premda je Bosna mala zemlja, u njoj je, tokom XX stoljeća, bilo više vrsta bosanskih muslimanskih reformatora i samim tim više bosanskih muslimanskih i islamskih reformizama, da ih tako nazovemo.⁴²⁵ Kao ni drugdje u muslimanskim društvima, tako ni u Bosni nema jednog uniformnog islamskog reformizma. Naprimjer, za vrijeme Austro-Ugarske imperije od same Austro-Ugarske bila je sponzorirana ona vrsta reformizma koja je podupirala jedan vid "evropeiziranja" Bošnjaka, pa time i "evropeiziranje" njihova islama. Bio je to, da tako kažemo, jedan pokušaj stvaranja neke vrste teologije "euroislama" u Bosni po volji i često na podsticanje Beča.

U djelu *Budućnost ili napredak Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* iz pera Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka (um. 1902) imamo jednu "muslimansku apologiju" Austro-Ugarskoj monarhiji.⁴²⁶ U ovoj knjizi ima mnogo primjera zagovaranja jednog "euroislama", premda se, naravno, sama sintagma "euroislam" u toj knjizi uopće ne spominje, kao što nije bila ni u opticaju u tom vremenu.

U vezi s Ljubušakovim pogledima, ilustrativni su i pogledi izvjesnog Faika Zekija koje je iznio u svome eseju pod naslovom *Zašto islamski narodi ne napreduju?*⁴²⁷ Kao i stotine drugih bošnjačkih prepo-

425 Fikret Karčić je opisao (u svojoj knjizi *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo, 1990) mnoge od ovih tipova reformatorskog mišljenja u BiH tokom XX stoljeća.

426 Ova Ljubušakova knjiga štampana je u Sarajevu u štampariji Spindlera i Lochnera, 1893. godine, odnosno, kako piše na posljednjoj stranici, knjiga je napisana "U Sarajevu, uz ramazan 1310. ili početkom aprila 1893." Još se dodaje da je to "druga brošura od Muhamedovca izdata na bosanskom jeziku!

427 List za pouku i zabavu, *Behar*, koji je počeo izlaziti 1900. godine, širio je prosvjetiteljske, preporoditeljske i napredne ideje među muslimanima u Bosni. U *Beharu* od 1. maja 1907. godine izvjesni Faik Zeki napisao je tekst *Zašto islamski narodi ne napreduju?*

roditeljskih i reformatorskih pera, ovaj Faik Zeki ustanovio je dva uzroka zaostalosti muslimanskih naroda. Prvi je ulema, a drugi despotske vlasti pod kojima muslimani žive.

Faik Zeki kaže:

„Islam ne poznaje svećeničke kaste (la rahbaniyyata fi l-islam). Islam ne poznaje nadahnuća svetim duhom (...), nego je svakom učenom muslimanu dopušteno vjerske knjige učiti i tumačiti, te ako zbilja pogodi pravo i dobro tumačenje, čeka ga nagrada, a ako (u tumačenju) pogriješi, neće biti kažnjen, jer čovječija pamet ne može sve ni shvatiti.

Ali, upravo na nesreću islamskog svijeta razvila se je tečajem vremena svećenička kasta premda je kao takovu islamska religija ne priznaje, niti priznati može. Hodže ili ti tako zvana ulema razlikuje se svojom vanjštinom od ostaloga muslimanskoga svijeta, te kad ih čovjek vidi na ulici, ili u kući s bijelom časnom bradom, velikom bijelom ahmedijom i dugim crnim ili zelenim giubbetom, pričinjaju mu se kao zbilja učeni ljudi sve dotle dok s njima ne počne razgovarati, ali čim koji usta otvori čovjeku je čisto žao da mu ovako brzo razore iluziju u kojoj je živio.“ (str. 378)

Faik Zeki za hodže kaže da „usljed svoje manjkave izobrazbe i manjkavog razuma izvrću religiju po svom mišljenju i mjesto da koriste, škode narodu na svakom koraku...“ (str. 378).

Vjerno slijedeći svoju “modernu teologiju napretka“, Faik Zeki smatra da je velika šteta što ne proučavamo Zapad, te dodaje da „današnje hodže drže i danas suvišnim, dapače griješnim voditi računa o Zapadu i njegov duševni napredak pobliže upoznavati...“ (str. 379).

Završavajući s prvim razlogom zaostalosti islamskih naroda, tj. ulemom i hodžama, Faik Zeki kratko kaže: „Dakle, jedan glavni uzrok za što muslimanski svijet propada jest taj, što je islam dospio u ruke obskurantnih neznalica, takozvane nadri uleme, koji ne poznaju vjere, a ono što (od vjere) poznaju ne shvaćaju.“ (str. 378).

Drugi razlog za zaostalost muslimanskih naroda jesu tiranske vlade i tirani vladari u muslimanskim zemljama, smatra Faik Zeki. On kaže:

„Besprimjerna tiranija i strašni apsolutizam muslimanskih vladara u prvom je redu kriv da je islamski svijet još u ono doba počeo naglo propadati, kad su se na zapadu krstaške čete protiv islama snovale...“ (str. 379).

Faik Zeki dodaje da muslimanski vladari ne vole da imaju ustav, niti da po njemu vladaju. “S ovoga stanovišta polazeći, izgleda orijentalnim vladarima konstitucija [ustav] kao nekakova neman...“ (str. 379).

I drugi stavovi Faika Zekija saopćeni su ovim tonalitetom. Njegovi tekstovi u časopisu *Behar* pisani su u formi radikalne kritike muslimanskog društvenog bivstvovanja na prijelazu iz XIX u XX stoljeće.

Pratimo li dalje teološke i vjerske islamske rasprave u BiH uoči Prvog i između dva svjetska rata, vidimo da je posve razumljivo da je islam u mnogobrojnim člancima, pamfletima, brošurama i knjigama naših bosanskohercegovačkih reformatora tumačen progresivnim, naprednim.

Također, tradicionalne islamske nauke iz doba Osmanske imperije polahko su potiskivane.

S jedne strane, evropsko tlo i evropski utjecaji glavni su razlog zašto su bosanskohercegovački islamski mislioci XX stoljeća u najvećem broju prihvatili progresivno čitanje povijesti, pa time i progresivno čitanje islama i mjesta islama u povijesti i društvenoj stvarnosti.

Ali, sve je više bosanska islamska reformatorska literatura čitala i prikazivala "napredni islam" samo kao jednu evropsku povijesnu predfazu, kao nešto što je nekada, prije više stoljeća, omogućilo toj samoj Evropi da bude napredna, moćna, civilizirana, svjetska!!! Nakon propasti Osmanske imperije u Bosni su, među novostasalom muslimanskom i bošnjačkom "naprednom inteligencijom", bile popularne ideje evropskog progressa, a još je popularnije bilo iznositi tvrdnje da će sam islam (ukoliko se modernistički protumači) donijeti progres ne samo Bošnjacima, već i drugim Evropljanima.

Ima, doista, mnogo bošnjačkih radova koji su eksplicite tvrdili da je Evropa došla do svoga materijalnog progressa zato što je imala renesansu, a renesansa je, to je za naše bosanskohercegovačke reformatore bilo posve neupitno, islamski dar Evropi!

To je bila formula od koje se polazilo i čiju su tačnost bošnjački mislioci s mnogo marljivosti i žara dokazivali.

Upravo po tom obrascu tridesetih godina XX stoljeća Salih Hadžialić (um. 1997), svršenic Al-Azhara, napisao je tekst *Islam i stvarnost*.⁴²⁸

Hadžialićev tekst je jedan primjer *modernističke teološke tradicije* u pristupu tumačenju islama, i taj tekst samo je jedan među desetinama sličnih tekstova koji su nastali tokom prve polovine XX stoljeća, dakle u vrijeme opće bošnjačke rasprave o reformi, progressu, izlasku iz škripca, i mi ga ovdje donosimo u fragmentima kao egzemplar.

Hadžialić polazi od dvije u Bosni toga vremena raširene teze:

428 Vidi *Novi Behar*, godište XIII, Sarajevo, 1939-1940, br. 13-18.

“Malo je naroda u historiji čovječanstva koji su za tako kratko vrijeme stvorili tako visoku kulturu kao što su islamski narodi. Islamska vjera, kada se pojavila prije trinaest i po vijekova, dala im je direktivu za nov, uzvišeniji život. Sa svojim socijalnim, kulturnim i etičkim načelima, islam je prožeo duh naroda koji su ga prigrlili i spremio ih za životnu borbu. Jedini islam povod je da su muslimani odigrali tako časn i važnu ulogu u kulturnom razvitku čovječanstva.” (str. 210).

U prilog ovoj svojoj prvoj tezi Salih Hadžialić, po ugledu na tadašnje muslimanske reformatore i drugdje u islamskom svijetu, navodi nekoliko zapadnih autoriteta koji su pohvalili povijesnu ulogu islama. Hadžialić tako navodi “velikog savremenog engleskog historika (historičara) Christopa Dawsona, koji se s pravom smatra nasljednikom Spenglerova autoriteta”. Ovaj Christoph Dawson, u svome djelu *Die Gestalt des Abendlandes*, kaže:

“Kur’an je uticao na svjetsku povijest više nego ma koja druga knjiga na svijetu. Zapadna kultura razvila se samo u sjeni napredne kulture islama.”

Salih Hadžialić, međutim, nedugo iza svoje prve teze navodi i drugu tezu koja glasi:

“Isto tako malo je naroda koji su nakon tako visoke kulture i sjajne prošlosti zapali u tako očajno stanje kao što su islamski narodi. Od one nekadašnje slave i moći nije nam ostalo gotovo ništa, i tek nam o tom povijest priča kao o utopiji. Islamski narodi, nakon viševjekovnog gospodarenja, izgubili su svoju slobodu, i danas jecaju pod jarmom zapadnih sila.” (str. 210).

Cjelokupna Hadžialićeva rasprava odvija se kasnije u svrhu potkrepljivanja i dokazivanja ovih dviju teza. Muslimani su danas zaostali, “pa su se počele polagati nade u nekog Mehdiju”, kaže on. Ali, muslimani sve više shvataju škripac u kojem su se našli, i “oni su počeli ozbiljnije da promatraju svoj položaj. Počelo se postavljati pitanje: je li moguće i kako da se islamski narodi pokrenu sa mrtve tačke, kako da dožive renesansu, na koji način da dođu opet u red kulturnih naroda.” (str. 210).

Hadžialić se potom obračunava s tadašnjim stavovima o islamu koji dolaze sa Zapada oban za reformu:

“Nesposobnost islama za jednu radikalnu reformu, njegova nedostatnost prema svakom napretku, bila je općepriznata dogma ne samo misionarskih nego i nekih naučnih i političkih krugova u Evropi.” (str. 210).

Hadžialić potom navodi francuskog filozofa i historičara Ernesta Renana i engleskog političara i diplomatu Lorda Cromera, koji su islamu

odricali sposobnost da dođe do reforme, jer, navodno, ako bi se islam reformirao, to bi muslimane odvelo u nevjerstvo. "Svaki kulturni napredak u modernom duhu bezuvjetno vodi muslimane ateizmu. Islam se ne može reformirati. Reformiran islam nije više islam", citira Hadžialić Lor-da Cromera.

Hadžialić, potom, pobija stavove Renana i Cromera, i tvrdi da je islam i dosad u povijesti pokazao dinamičnost. Navodeći da su neki kršćanski krugovi "još iz prvih dana srednjeg vijeka" tvrdili da je islam davno trebalo da potpuno iščezne, Hadžialić rezolutno tvrdi:

"Ali, naprotiv, islam se sve više širi, sve više uzima korijena u svijetu. 'Nijedna religija' – kaže Oswald Spengler u svom djelu *Untergang des Abendlandes* (...) – 'nije bila toliko suzbijana kao islam, a nijedna se nije tako lako i brzo širila kao islam. Iako do krajnjih granica tolerantan prema svim religijama' – nastavlja Spengler – "židovstvo, mazdaizam i kršćanstvo pred njim su brzo i gotovo potpuno iščezavali.'" (str. 211).

Hadžialić nam, potom, u ovoj svojoj živoj raspravi navodi čitavu galeriju zapadnih imena, poznatih ili nepoznatih ljudi u oblasti kulture, povijesti, filozofije, religije... (Hadrian Reland, Hermann Keiser itd.) koji – manje ili više – tvrde da islam ima još mnogo čega iznijeti na svjetsku pozornicu. Hadžialić kaže da su Volter, Leibnitz, Lessing, Reimaras "i još neki gledali (...) sa velikim simpatijama na prirodna učenja islama". (str. 211).

Pitamo se zašto Hadžialić navodi sva ova imena ljudi koji su, nekada i nekom prilikom, kazali štagod pohvalno o islamu, i zašto su ti ljudi koje on navodi obavezno Evropljani?

Naš odgovor je da Hadžialić i drugi zagovornici reforme muslimanskog društva u Bosni XX stoljeća postupaju u svojim raspravama na isti ili sličan način kako je postupio i Muhamed Ikbal u svome djelu *Obnova vjerske misli u islamu*. Ikbal se poziva na Bergsona, Nietzschea, Getea, Spenglera... da bi svojim suvjernicima muslimanima, između ostalog, našao argument za vrijednost islama i na strani, u samoj Evropi! (Napominjemo da je ovo Ikbalovo djelo u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću doživjelo dva izdanja).

Ista spoznaja i ista matrica vidljiva kod Hadžialića prisutna je, gotovo redovito, kod svih naših bosanskih reformatora u XX stoljeću.

Ali, Hadžialić, i drugi naši reformatori u Bosni u XX stoljeću, na umu imaju još jedan cilj kad navode evropska imena od ugleda. Naime, brojni

su tekstovi u kojima bosanski muslimanski reformatori govore o širokim "apsorpcionim moćima islama". Islam je imao susret sa grčkom filozofijom, s perzijskim i indijskim naslijeđem itd., i iz svega je – kažu – izašao moćan, snažan, civilizacijski i kulturno obogaćen. Pitanje koje se našim bosanskim reformatorima samo od sebe nameće u XX stoljeću glasi: Zar ne bi islam mogao danas, isto tako, susresti se s Evropom i Zapadom, i iz tog susreta izaći civilizacijski i kulturno moćan?!

Hadžialić o ovome navodi djelo *Der Islam, nach Eutstehung, Entwicklung und Lehre* dr. Josefa Lippla, koji kaže:

"Islam znači veliki napredak čovječanstva. Njegova moć i izdržljivost leži u harmoniji koju je on stvorio između religije i života. Islam kao religija nije odgovoran za moralnu rastrganost i duševnu tromost u islamskom svijetu. Za svoj sadanji i budući položaj, muslimani moraju doći u tijesan dodir s evropskim duševnim i kulturnim životom. Islam to dozvoljava. On prima u svoj misaoni svijet tuđe ideje. To dokazuje sinkretički i zato receptivni karakter islama i njegova cijela povijest. Nije nužno da taj dodir (islama i Evrope) vodi ateizmu. Islam u Indiji pokazuje da on može primiti i najmodernije kulturne ideje. Pozitivni islam potpuno je pomirljiv s modernim idejama. Kršćaniziranje islama je isključeno." (str. 212).

U djelima vjerskih reformatora u Bosni kao što su Salih Hadžialić i Husein Đozo (1912–1982), naprimjer, kao i u djelima svjetovnih reformatora, recimo kao što su A. Hifzi Bjelevac, Edhem Bulbulović itd., nema pokušaja da se objasni na šta se misli kad se kaže "moderne ideje" Evrope, niti ima pokušaja da se objasni šta znači "progres" i sl. Naši autori podrazumijevaju da njihova čitateljska publika to znade, barem u principu.

Hadžialić je, naravno, svjestan da islamska renesansa neće doći iz same Evrope. Hadžialić kaže:

"Islamski svijet, i pored svoje humanosti i tolerancije prema Evropi, još uvijek je predmet evropske mržnje i proganjanja.

(...)

Ako oni (muslimani) očekuju da ih Evropa podigne i kultivira, oni neće nikada doživjeti toga dana. Islamski narodi moraju se sami pobrinuti za svoj život i opstanak. U islamu moraju potražiti rješenje svog životnog problema. Oni imaju i pravo da zahtijevaju od islama, kao univerzalne i apsolutno istinite religije, da im da sve potrebne norme i načela s kojima će moći udovoljiti zahtjevima života i kulture." (str. 212).

Hadžialić ovim traži ono što traži i većina bosanskih muslimanskih reformatora u XX stoljeću: novo, svježije, djelotvorno tumačenje islama.

On navodi 'Afgānīja, 'Abduhūa, 'Abdulaziza Čāviša, Ata beya Husnija, Muḥammada Iqbala, Seyyeda Amīra 'Alīja, Chiragha 'Alīja, Orhana Midhata i mnoge druge kao islamske, ali i svjetski afirmirane mislioce, koji su se poduhvatili zadaće novog (teološkog) tumačenja islama. Svi ovi mislioci u Bosni su manje ili više poznati i na njih su se ugledali naši reformatori.

Ali, u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću javili su se i mnogi drugi autori, koji su s pozicije proučavanja kulture islama slijedili opći modernistički ton u tumačenju islama. Dobar primjer su djela Osmana Nuriya Hadžića (um. 1937), bošnjačkog književnika koji je o islamu i njegovoj povijesti, te o Kur'anu i poslaniku Muhammedu, a.s., dosta pisao u vrijeme Austro-Ugarske i, kasnije, Kraljevine Jugoslavije. Hadžić je objavio 1894. godine u Zagrebu jednu knjigu pod naslovom *Islam i kultura*. Također je u Sarajevu (u "Gajretovoj" biblioteci) objavio djelo *Islam i prosvjeta* (na djelu ne piše godina izdanja, ali je to moralo biti nakon 1903. godine, kad je društvo "Gajret" osnovano). Djela Osmana Nuriya Hadžića podstiču na razmišljanje o prevazilaženju tadašnjeg prezrenog muslimanskog *statusa quo* u Bosni i Hercegovini. Ne treba posebno podsjećati da su u BiH napisane brojne rasprave kojima se htjelo teološki relevantno pokazati da je *razum islamski*, i da je *islam razumski*. Ne postoji sukob između islama i razuma, jer je i jedno i drugo od dragoga Boga, poruka je ne samo ove već i mnogih drugih rasprava ovakve vrste kod Bošnjaka u XX stoljeću.

Ipak, rasprave ovakve naravi imaju i jednu drugu, skrivenu poruku, barem kod bosanskohercegovačkih muslimana. Ukoliko se pod riječi "razum" podrazumijeva "Evropa", onda ta poruka glasi: Između islama i Evrope nema proturječja, a to *eo ipso* znači: Bošnjaci u Evropi mogu biti dobri muslimani.

To je formula koju se težilo razjasniti u velikom broju *modernističkih teoloških rasprava* o islamu u XX stoljeću u Bosni i Hercegovini i to je, također, formula koja sačinjava osnovu i potku tih rasprava.

Tako Adem Bise objavljuje (u Tuzli 1937. godine) knjigu pod naslovom *Da li može musliman živjeti evropskim kulturnim životom i ostati dobar musliman (Kur'an u teoriji i praksi)?* Adem Bise smatra da između moderne Evrope i islama ne postoji nikakva oprečnost. Muslimanska ulema ('*ulamā*) kriva je što ne razumijemo ni islam ni Evropu, jedna je od implicitnih poruka ove brošure Adema Bise.

Veliki broj teoloških rasprava tokom XX stoljeća u Bosni i Hercegovini tretirao je tzv. "muslimansko žensko pitanje" kao neku vrstu "teologije oslobođenja". Javljali su se sve učestaliji zahtjevi da se musliman-

ka Bošnjanka mora uključiti u društveni život, mora se školovati, opismeniti. U tom kontekstu javili su se i zahtjevi da se ukine *nošenje zara i feredže*. Zaru i feredži oduzimano je *teološko vađenje*. Islam nije naredio ženi pokrivanje lica, govorili su tada mnogi u Bosni.

Poseban doprinos raspravljanju pitanja "teologije napretka" bosanskohercegovačkih muslimana dao je Hafiz Ajni Bušatlić. On je 1928. godine objavio neveliku knjižicu pod naslovom *Pitanje muslimanskog napretka u Bosni i Hercegovini (Iskrena i otvorena riječ)*. Djelo je izdala Islamska dionička štamparija u Sarajevu.

"Mi [bosanskohercegovački muslimani] tapkamo na jednom te istom mjestu, zaleđeni i nepokretni, vremenu neprilagodivi i nazadni", veli Bušatlić na prvoj stranici. Iza toga on citira poznati stavak iz Kur'ana u kojemu se veli da ima ljudi koji imaju oči a ne vide, imaju uši a ne čuju, oni su kao životinje, "dapače su i gori od njih". Iz Bušatlićevog pozivanja na poruku ovog Kur'anskog stavka možemo pročitati njegovu namjeru da svoje zemljake Bošnjake podstakne na napredak i progres, ako treba i samim Kur'anom, te *racionalno angažiranom teologijom* njegova tumačenja. Također, u ovom Bušatlićevom gestu nalazi se i svojevrsno obodrenje Bošnjaka; da pogledaju gdje su, da počuju oko sebe, da razmisle o svome stanju.

Odmah nakon proslova, koji je ispunjen vjerskom apologetikom, Bušatlić govori o "našim propuštenim šansama".

"Mi smo i okupaciju naših zemalja po austrougarskoj zlo shvatili u pogledu kulture, kao što smo prije toga nedolično uzeli i Sultan Mahmutove reforme, pa mjesto da te događaje iskoristimo u svoje svrhe, da objeručke prigrlimo pomenutu kulturu i napredak, pa da napredno sa ostalim kulturnim svijetom kretno napred, mi smo to sve uzeli naopako, svog kalifu smo nekvalifikovano nazvali đaurom (nevjernikom), a u (austrougarskoj) okupaciji između ostalog gledali smo i opasnost po vjeru, što ništa nije bilo istina i ostali smo i dalje nazadni..." (str. 7).

Bušatlić je potom sasvim rezolutan, pa kaže:

"Za sve naše nedaće hodže krive našu na zapadu odgojenu inteligenciju, a inteligencija napada hodže i ako su po dobroj dozi oboji (i hodže i inteligencija) tom našem zlu krivi".

Hafiz Ajni Bušatlić zatim u svojoj knjižici piše dva odjeljka, jedan je naslovio riječima *Hodže – Ulema*, a drugi *Inteligencija*. Bušatlić, zapravo, aludira na glavnu ideološku i teorijsku, pa i teološku, dihotomiju

tadašnjeg muslimanskog društva u Bosni (tokom prvih decenija prve polovine XX stoljeća). Bušatlić se žestokom kritikom obara i na *hodže* i na *inteligenciju*.

Za *hodže* Bušatlić kaže da "su zaista na prvom mjestu krive našoj zaostalosti, jer u čitavoj dugoj našoj prošlosti oni nijesu umjeli shvatiti svoje teške zadaće savremenog vaspitanja svog naroda". (str. 8). Bušatlić ne kaže šire šta je to "savremeno vaspitanje svoga naroda". Bušatlić samo kaže da su *hodže* držale monopol nad tumačenjem islama. On nas, zapravo, podsjeća, kao i Muhamed Arkoun mnogo godina kasnije, da je *'ulamā* svugdje u islamskom svijetu i u muslimanskim društvima dugo držala monopol nad simboličkim (i teološkim) blagom islama. Bušatlić tako tvrdi da *hodže* nisu dale narodu

"zaviriti čak ni u vjerske propise na svom materinjem jeziku, nego se je mladež godinama patila da nauči najelementarnije propise svoje vjere preko teških jezika arapskog i turskog, mjesto da mu se to dā na njegovu materinskom jeziku. Stoga je džehalet i crno neznanje moralo vladati u masama i moralo donositi zle posljedice." (str. 8).

Vidimo da Bušatlić koristi sintagmu "materinski jezik". Ova sintagma u literaturi koju ovdje osvjetljavamo i o kojoj raspravljamo znači, prije svega, bosanski jezik, odnosno jezik na kojem je bosanska *'ulamā* isuviše kasno počela pisati. Bušatlićeva kritika ovdje ima upravo to značenje.

Bušatlić potom odlučuje da nekoliko redaka svoje brošure posveti "raspusnom i nemoralnom" ponašanju bošnjačke "zapadno izobražene inteligencije", koja je znala da je "naš svijet neopravdano zebao od škole i zapadne nauke i strahovao pred njom..." Zapadno obrazovani bošnjački intelektualci su, svojim nedoličnim ponašanjem, odbili našu omladinu od zapadne učenosti, smatra Bušatlić, i nastavlja:

"Mjesto da bude uzorna u svom vladanju i ponašanju, ona je pravila prkose i u očima mase odavala je sliku da zapadna nauka kvari a ne oplemenjuje, pa već u prvim svojim početcima nije umjela, ili nije htjela dati podstreka za jače pohađanje škole i za svestrano obrazovanje našeg svijeta, nego se je zdala (odala) nastranosti i davala povoda da se (savremena) škola ne simpatizira..." (str. 10).

Bušatlić se, dakako, ne nada da će boljitak doći od strane "zapadno izobražene bošnjačke inteligencije". Naprotiv, on smatra da je "zapadno izobražena bošnjačka inteligencija" trebala da narodu omili austro-ugarske škole. Ali, takvi bošnjački intelektualci "po svršenim višim

naukama, kao svestrano i visoko izobraženi zreli ljudi, vrlo su slabo zalazili u narod, da ga osvješčuju i privlače uljudbi i progresu. Mjesto da to čine, oni su obratno radili, pa i danas rade..." (str. 10).

Bušatlić ovdje aludira na činjenicu da se tadašnja bošnjačka "zapadno izobražena inteligencija" otuđila od naroda, kaže da se "odala alkoholnim pićima", "nemoralnom životu", a rijetko je zalazila u džamiju i tako, zapravo, bježala od onog što je bilo pripadno bosanskom muslimanskom narodu.

Bušatlić, nadalje, o intelektualcima za vrijeme Austro-Ugarske i Kraljevine Jugoslavije, kaže:

"Najvećim su dijelom alkoholičari i slabi uzori za svoj narod (...), mnogi tapkaju kao i hodže na jednom te istom mjestu. Slabo zalaze u narod, da mu pomažu da se diže iz letargije. Što je vrlo upadljivo, oni vjerske obrede posve zanemaruju i ne daju dovoljno o sebi vanjske garancije da su privrženici svoje religije." (str. 10–11).

Nema potrebe da ovdje navodimo druge rasprave, kao što su, npr. *Šta hoće naša muslimanska inteligencija?* Ali Rize Prohića⁴²⁹ ili *Međusobna vjerska borba muslimana u Bosni* Šaćira Dedića Lutvice.⁴³⁰ Većina tih rasprava je slična ovoj Bušatlićevoj.

Pogledi iz Bušatlićeve rasprave dovoljni su da se po njima vidi aroma tadašnjeg bosanskohercegovačkog muslimanskog traganja za djelotvornim paradigmatama islamskog mišljenja između dva svjetska rata, pa i paradigmatama teoloških i filozofskih elaboracija islama.

Napominjemo da je bilo i rijetkih primjera tradicionalnih alima (*ālīma*) u Bosni i Hercegovini koji su, na posve tradicionalan način (koji je stoljećima bio svojstven islamskim studijama u Bosni) napisali nekoliko svojih djela.

Ovdje je nužno navesti slavnoga Mehmeda Handžića (1906–1944), koji se u svojim radovima dotakao mnogih tema, često i onih teoloških, te ih uspješno opisao na bosanskom jeziku. Godine 1934. Handžić se javlja sa svojom knjigom *Ilmul-kelam*,⁴³¹ u kojoj je na pregledan – ali tradicionalan – način objasnio glavne teološke postavke islama. Islamska teologija i njeni temelji u ovoj su Handžićevoj knjizi objašnjeni kao stalni, nepromjenljivi, na način kako su formulirani prije nekih hiljadu godina. S vremena na vrijeme, Handžić u ovom svome djelu pokušava

429 Usp. Ali Riza Prohić, *Šta hoće naša muslimanska inteligencija*, Sarajevo, 1931.

430 Usp. Šaćir Dedić Lutvica, *Međusobna vjerska borba muslimana u Bosni*, Banja Luka, 1928.

431 Usp. Mehmed Handžić, *Ilmul-kelam*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1934.

spojiti *ilmul-kelam* i moralne nazore islama i primjeniti ih na svijet i čovjeka. Ovo djelo korišteno je s promjenljivim uspjehom i kao vjeronaučni udžbenik u tadašnjim školama između dva svjetska rata. Smatramo da je njegova glavna uloga u tome što su teme *ilmul-kelama* izložene na jasnom bosanskom jeziku, štaviše neke su teološke teme prvi put kazane na bosanskom jeziku. Handžiću pripada velika zasluga u formuliranju *prvotnih jezičkih standarda teološkog diskursa islama* u BiH na bosanskom jeziku. U tome je bio mnogo vještiji i znaniji od Mehmeda Džemaludina Čauševića.

S velikim poštovanjem treba navesti i Handžićevo djelo *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*,⁴³² u kojem Handžić na sažet i pregledan način izlaže klasične teološke i egzegetske poglede o Kur'anu, hadiđu i mjestu i ulozi temeljnih tekstova u islamu. Tu se, po prvi put na bosanskom jeziku, objašnjavaju i definiraju sintagme "povodi objave Kur'ana", "objava", "revelacija", sabiranje Kur'ana ("kodificiranje Kur'ana") itd.

Ali Handžić je između dva svjetska rata ostavio prilično značajno djelo ne samo na bosanskom već i na arapskom jeziku. Napisao je, između ostalih, sljedeće rasprave na arapskom:

مَجْمَعُ الْبَحَارِ فِي تَارِيخِ الْعُلُومِ وَ الْأَسْفَارِ

Djelo tretira historiju nauka i knjiga. Handžić je mislio da u njemu obuhvati "razvoj nauke od najstarijih vremena".⁴³³

رِسَالَةُ الْحَقِّ الصَّحِيحِ فِي إِبْتِهَاتِ نُزُولِ سَيِّدِنَا الْمَسِيحِ

Djelo tretira pitanje "povratka 'Īsā al-Masīḥa" ili parusije.

رِسَالَةُ بَيَانِ الْأُمْنَاءِ فِي حُكْمِ الْإِسْتِمْنَاءِ

Ova rasprava govori o samozadovoljavanju ili onaniji (da li je takvo što po islamskim vjerskim propisima dopušteno, ili nije).

تَفْسِيرُ آيَاتِ الْأَحْكَامِ مِنْ سُورَةِ النَّسَاءِ

Ovo je djelo iz oblasti pravnog tumačenja Kur'ana (protumačeni su – po tradicionalnoj egzegetskoj metodi – fragmenti Kur'ana iz IV sure an-Nisā).

432 Usp. Mehmed Handžić, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, djelo je izašlo prije II svjetskog rata te doživjelo nekoliko izdanja tokom šezdesetih i sedamdesetih godina XX stoljeća, usp. II izdanje, Gazi Husrev-begova medresa, Sarajevo, 1972.

433 Osman Lavić, "Rukopisi Mehmeda Handžića u Gazi Husrev-begovoj biblioteci", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. XIII-XIV, Sarajevo, 1987, str. 38.

Karakteristika ovih djela Mehmeda Handžića je klasičnost i tradicionalizam. U ovim raspravama na arapskom Mehmed Handžić se najčešće ne osvrće na pitanja iz svakodnevnice u kojoj je on živio.

Isto bi se moglo kazati i za djela na arapskom Sejfullāha Prohe (1859–1932), koji je, uz Handžića, u Bosni i Hercegovini jedan od najistaknutijih u pisanju tradicionalnih teoloških djela na arapskom jeziku u prvim decenijama XX stoljeća.

Naime, Proho je pisao i ostavio impozantno djelo na arapskom jeziku, počevši od udžbenika arapskog jezika, kao npr. *Qawā'idu i'rāb* (قَوَاعِدُ [إِعْرَابِ]), zatim *Qawā'id šarfiyyah* (قَوَاعِدُ صَرْفِيَّةٍ), o eshatologiji i tome "od čega će čovjek imati koristi nakon smrti" (*Mā yantafi'u bihī l-mar'u ba'da mawtihī* – مَا يَنْتَفِعُ بِهِ الْمَرْءُ بَعْدَ مَوْتِهِ) itd., ali je posve rijetko vidjeti da je Proho napisao ijedno djelo o pitanjima koja bi bila saopćena iz uklona angažirano i savremeno utemeljene teologije ili koja bi bila kazana iz gledišta praktičnog vjerskoga života, te koja bi obrađivala muslimansku savremenost u Bosni i Hercegovini u prvim decenijama XX stoljeća.

Ipak, izuzetak u djelima Sejfullāha Prohe bila bi njegova rasprava "Najispravniji propisi [za muslimana] o oblačenju kršćanskoga šešira" (أَصْحَ الْأَفْضِيَّةِ فِي لَبْسِ الْقَلَنْسُوَّةِ النَّصْرَانِيَّةِ). Naime, u vrijeme kad je Proho na arapskom pisao ovu raspravu, u Bosni i Hercegovini je trajala žestoka polemika oko toga da li je muslimanima dopušteno da nose (oblače) šešir.

Kako smo već rekli, između dva svjetska rata u Bosni i Hercegovini uveliko se počelo pisati o islamskim temama na bosanskom jeziku (i objavljivati knjige na latinici i ćirilici), javljale su se, također, i druge kratke rasprave o islamskoj teologiji koje karakterizira načelnost, klasičnost i uopćenost. Recimo, Mehmed Begović piše o *Sektama i školama u islamu*, ali to je bilo posve na razini općih napomena.⁴³⁴ U Begovića ne postoji interes da da opis sekta sa stanovišta njihovog utjecaja na povijest muslimana u svijetu u XX stoljeću. I Abdurahman Adil Čokić objavio je svoje djelo *Islam*,⁴³⁵ koje također obilježava diskurs koji esencijalizira islam, često ga smještajući izvan historije, izvan društva. Isti autor napisao je i djelo o Al-Gazaliju, u kojem govori o njegovom doprinosu islamskim naukama, pa i islamskoj teologiji,⁴³⁶ ali nemamo pokušaja da se o Al-Gazaliju progovori u okviru problema s kojima su se muslimanski teološki pisci i njihovi savremenici suočavali tokom perioda između dva svjetska rata. Jedan važan izuzetak od

434 Usp. Mehmed Begović, *Šerijatsko bračno pravo*, Beograd, 1936.

435 Usp. Abdurahman Adil Čokić, *Islam*, Štamparija D. i K. Kajon, Sarajevo, 1924.

436 Usp. Abdurahman Adil Čokić, *Imami Gazali*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1931.

ovoga jeste djelo Kasima Dobrače o kadijanijama i ahmedijama.⁴³⁷ Dobrača se teološki osvrće na te sekte iz vlastite perspektive, navodeći njihova odstupanja od glavnog toka islama itd. Međutim, ni Kasim Dobrača ne sagledava pojavu sekti kadijanija i ahmedija u kontekstu tadašnjih globalnih suočavanja Zapada i islamskog svijeta, niti u kontekstu imperijalističkog proizvođenja i utilitariziranja sekti u tradicionalnim zemljama islama. Teološka elaboracija sekti XX stoljeća za Kasima Dobraču ostaje na razini dogmatskog, i često ne prelazi na razinu onog savremenog, aktualnog, životnog.

437 Usp. Kasim Dobrača, *Kadijanije i ahmedije*, Sarajevo, 1938.



O S M I D I O

TRADICIONALNE I SAVREMENE STUDIJE FILOZOFIJE / ĦIKME I KALĀMA U DRUGOJ POLOVINI XX STOLJEĆA

Od početka šezdesetih i sedamdesetih godina XX stoljeća u BiH i na zapadnom Balkanu dolazi do neke vrste buđenja, pa i stanovite obnove, tradicionalnih islamskih studija iz *falsafe*, *ħikme*, *kalāma*.

Kad su posrijedi najnovija izučavanja *falsafe*, *ħikme*, *kalāma* i *sufizma* u BiH, karakteristika ovih šest ili sedam potonjih desetljeća najvidljivija je po tome da dolazi, prvi put u povijesti Bosne i Hercegovine, do sve češćeg prevođenja brojnih djela o *falsafi*, *ħikmi*, *kalāmu* i *sufizmu* s evropskih jezika (engleskog, njemačkog, francuskog itd.) na bosanski, srpski i hrvatski jezik.

Također, došlo je i do prevođenja nekoliko iznimno važnih djela s arapskog na bosanski.

U ovih potonjih šest ili sedam desetljeća, pretežno u drugoj polovini XX stoljeća, u Bosni i Hercegovini je pokrenuto nekoliko časopisa (*Prilozi za orijentalnu filologiju*, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, *Zbornik Fakulteta islamskih nauka*, *Islamska misao*...). Na stranicama ovih časopisa vrlo često obrađivana je i bosanskohercegovačka baština iz teološke, sufijske i filozofske tematike.

Kad je posrijedi rukopisno blago bosanskohercegovačkih muslimana (Bošnjaka), spomenuti časopisi objavili su na desetine kritički obrađeni rukopisi na arapskom, turskom i perzijskom jeziku. Ovdje ni izbliza nije moguće pobrojati sve vrijedne učene ljude, žene i muškarce koji su iza sebe ostavili brojne studije i djela na ovom području.

U ovoj našoj studiji / kompilaciji već smo dali nekoliko napomena o savremenim izučavanjima bosanskohercegovačke muslimanske i islamske filozofske, teološke i logičke baštine. Također, ponudili smo ukratko neke najvažnije informacije o doprinosima na području otkrivanja i samog objavljivanja radova bosanskohercegovačkih muslimana

(Bošnjaka) koje su dali Safvet-beg Bašagić, Mehmed Handžić, Hazim Šabanović, Smail Balić, Adem Handžić, Ismet Kasumović, Amir Ljubović, Salih Trako, Lamija Hadžiosmanović, Behija Zlatar, Omer Nakičević, Esad Duraković, Munir Mujić, Ismet Bušatlić, Mustafa Jahić, Adnan Kadrić...

Na stranicama koje slijede koncizno ćemo donijeti nekoliko najvažnijih informacija o tome šta je urađeno u BiH na planu islamske filozofije, teologije, sufizma i sl. od kraja šezdesetih godina XX stoljeća do najnovijih vremena. Ovdje kažemo "od kraja šezdesetih godina" XX stoljeća zato što se od 1945. pa u nekoliko narednih godina (to jest, u vremenu kad komunistička partija preuzima vlast) u BiH nije mnogo uradilo na planu objavljivanja djela (pa ni rasprava i članaka) iz *kalāma*, *falsafe* i sl.

Već pedesetih godina XX stoljeća iz kruga sarajevskih profesora islamskih nauka javili su se istaknuti, iako rijetki, prevoditelji klasičnih arapskih djela iz teozofske književnosti ili iz klasične arapske mudrosne književnosti.

Besim Korkut (1904–1975) poznat je kao prevoditelj Ibn Muqaffine *Kalile i Dimne* (Sarajevo, 1953), a preveo je i nekoliko dijelova *Hiljadu i jedne noći*, koji su se u različitim izdanjima pojavili tokom pedesetih i šezdesetih godina XX stoljeća. Nekoliko decenija kasnije na bosanski je *Hiljadu i jednu noć* cjelovito preveo Esad Duraković (Sarajevo, 1999). Napominjemo ovdje da je prevođenje arapske i, općenito, drugih književnosti s islamskog Istoka osiguralo jednu *duhovnu potporu* boljoj recepciji islamske filozofije u BiH i na zapadnom Balkanu.

Ko god je u BiH i na zapadnom Balkanu imao sklonosti prema *Hiljadu i jednoj noći*, nije mu bilo strano da se zainteresira za filozofska djela i mišljenje Al-Kindija, Al-Farabija, Ibn Sīnāa, Al-Gazālija itd. Istu ulogu šireg predstavljanja perzijske duhovnosti i književnosti imala je i pojava Ḥāfižovog *Dīwāna*, koga je s perzijskog na bosanski preveo Bećir Džaka (Sarajevo, 2009).

Dakako, tokom XX stoljeća, pa i kasnije, na bosanski jezik prevedena su velika djela iz perzijske književne klasike. Od Farīduddīna Aṭṭāra pojavila se *Pend-nama: knjiga savjeta* (Sarajevo, 1990), u prijevodu hafiza Mehmeda Hulusija Mulahalilovića, a Aṭṭārovo djelo *Govor ptica* (*Mantiqū ṭ-ṭayr*) objavljeno je u Sarajevu 2003. godine u prijevodu Ahmeda Anande. I slavni *Baharistan* Abdurrahmāna Ġāmija pojavio se u Sarajevu 2008. godine u prijevodu Muamera Kodrića itd.

Prevođenje ovih i drugih perzijskih klasika na bosanski jezik osiguralo je jednu duhovnu aromu i prijatno zaleđe za recepciju *falsafe* i *ḥikme* koje se nalaze u djelima iz islamske filozofije koja su u BiH, Hrvatskoj i općenito na zapadnom Balkanu prevedena u potonjim decenijama XX stoljeća, ili u prvim godinama XXI stoljeća.

Isto tako, pojava i recepcija *Istorije Arapa* na bosanskom Filipa Hitija (Philip K. Hitti)⁴³⁸ bili su važan kulturni događaj u BiH, jer ovo monumentalno djelo sadrži velika poglavlja o kulturnim doprinosima Arapa Evropi i čovječanstvu, kao što sadrži i opsežne odjeljke o arapsko-islamskoj filozofiji i teologiji. Osim 1967. godine, Hitijeva *Istorija Arapa* pojavila se u BiH u još dva izdanja, 1973. i 1988. godine, što pokazuje da za ovim djelom vlada veliko interesovanje, a preporučili su je tada vodeći orijentalisti u BiH i u Jugoslaviji, Sulejman Grozdanić i Srđan Janković. Hitijeva *Istorija Arapa* u BiH često je čitana na način *kulturne povijesti* Arapa, pa i kao sama *kulturna povijest* islama.

Od 1960. naovamo, na planu širenja obnoviteljskih ulemanskih i reformatorskih teoloških ideja u BiH, koje su dolazile iz Kaira s univerziteta Al-Azhar, kao i s tadašnje javne scene u Kairu i sa scene drugih arapskih prijestonica, istakao se Husein Đozo (1912–1982), svestran i plodan autor.

Đozo se i prije kraja Drugog svjetskog rata javio kao plodan pisac. Poznat je i njegov prijevod Al-Gazālījeva djela “O dijete” (*Ayyuha l-walad* – (أَيُّهَا الْوَلَدُ),⁴³⁹ koje je izašlo 1943. godine. Husein Đozo je na planu teoloških studija važan pisac jer se njegovo tretiranje *kalāma*, te djelom i *falsafe*, vezuje za zvanično (teološko) tumačenje islama s najvišeg vrha Islamske zajednice u BiH i u socijalističkoj Jugoslaviji (od kraja pedesetih pa do kraja sedamdesetih godina XX stoljeća). Đozo je, naime, bio gotovo četvrtinu vijeka glavno pero u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini, kao i u Islamskoj zajednici u socijalističkoj Jugoslaviji, također je bio prvi profesor tumačenja Kur’ana na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu (predavao je taj predmet od 1977. pa do 1982).

Đozino obimno djelo teško je odvojiti od *kalāma*, a ponekada i od *falsafe* u najširem smislu, premda se u njegovom slučaju radi i o specifičnom *kalāmu* i o specifičnoj *falsafi*. Također, Husein Đozo je značajan

438 Ovo djelo se u prijevodu s engleskog koji je uradio Petar Pejčinović pojavilo u Sarajevu 1967. godine.

439 Usp. Muhammed El-Gazali, *Ejjuhel veled*, izdanje Prve muslimanske nakladne knjižare Muhammeda Bekira Kalajdžića, Sarajevo 1943.

jer je jedan od najistaknutijih svršenika Al-Azhara iz Bosni i Hercegovini, koji je na tom univerzitetu proveo blizu šest godina (1934–1939), a za svoje intelektualno uporište uzeo je reformatorske i obnoviteljske mislioce s tadašnje egipatske i kairske intelektualne scene. Muḥammad Rašid Riḍā, šayḥ Maḥmūd Šaltūt, šayḥ Mušṭafā al-Marāgī, Muḥammad al-Bahiyy i mnogi drugi bili su mu “klasici” i orijentir u pozicioniranju njegovih *kalāmskih* rasprava i modernističkih pogleda.

Za života mu je izašla knjiga *Islam u vremenu* (Sarajevo, 1976), a nakon smrti objavljene su njegove *Fetve* u izboru nekoliko različitih izdavača.

Islamska zajednica dijelom mu se odužila objavljujući njegova *Izabrana djela* (Sarajevo, 2006) u pet velikih knjiga.

Ovdje ćemo, tek ukratko, iznijeti ono glavno u Đozinoj specifičnoj teoriji *kalāma*, koju on na svoj način pozicionira i promovira.

Ukoliko Đozu želimo autentično razumjeti, potrebno je poći od njegove koncepcije *iḡtihāda* (إِجْتِهَادٌ) ili uvijek svježeg tumačenja islama i njegovih načela, polazišta, naputoka i propisa. Prema Đozi, svaka generacija muslimana mora dati nova i svježija tumačenja izvora islama i tako se sačuvati od *taqlīda*. Đozo je u gotovo svakom svome tekstu, raspravi ili eseju isticao da je “svježje tumačenje izvora islama”, ili *iḡtihād*, najbolja brana *taqlīdu*, a *taqlīd* je, prema Đozinom mišljenju, imao uvijek negativnu ulogu jer je gušio “poletne ideje” i “snage” unutar muslimanskih naroda. Kao što ćemo vidjeti kasnije, Đozo je smatrao da muslimani, gotovo već hiljadu godina, nisu dali ništa novo na planu teologije (*kalāma*), šerijatskog prava (*fiqha*) i “razrade vjerskih principa” a da to bude u skladu s vremenom, kako je on volio reći. Đozo je bio veoma gorljiv zagovornik reforme unutar teološkog mišljenja u islamu, a posebno je reformu zagovarao na planu praktičnih rješenja po kojima muslimani žive svoju vjeru.

Sretna je okolnost da je Husein Đozo pisao i objavljivao svoje radove i na arapskom jeziku, od kojih je neke objavio u kuvajtskom časopisu *Al-Arabī*. Njegovi radovi na arapskom neka su vrsta rezimea stotina i stotina njegovih radova i eseja napisanih i objavljenih na bosanskom. Stoga ćemo se ovdje pozvati samo na neke njegove tvrdnje na arapskom jeziku, jer tako ćemo lakše shvatiti vezu između Đoze i arapskih izvora koje je crpio.

U jednom eseju iz 1977. godine pod naslovom “Suprotstavljanje, a ne dijalog” (مُؤَاجَهَةٌ وَ لَيْسَ حِوَارٌ)⁴⁴⁰ Đozo rezolutno ističe da se treba su-

440 Usp. Husein Đozo, *Muwāḡahah wa laysa ḥiwār* (مُؤَاجَهَةٌ وَ لَيْسَ حِوَارٌ), *Al-'Arabī*, br. 228, novembar, Kuwait, 1977, str. 49-51.

protstavljati “konzervativnim snagama“, jer je dijalog (*hiwār*) s njima zapravo beznadežan. Husein Đozo ovaj svoj stav obrazlaže spominjući svoje učitelje, poznate savremene teološke reformatore između muslimanskih reformista, pred kojima je naučio da i sam bude gorljivi reformista. Đozo kaže:

...فَمَنْدُ تَتَلَمَّذْتُ وَ التَّقِيْتُ بِالْأَهْمَةِ الثَّلَاثَةِ الْكِبَارِ فَضَيْلَةَ الشَّيْخِ مُصْطَفَى الْمَرَاغِي وَ الشَّيْخِ مَحْمُودِ شَلْتُوتِ وَ الشَّيْخِ رَشِيدِ رِضَا ، وَ مِنْدُ اتَّصَلْتُ بِكُتُبِ الْأَسْتَاذِ الْإِمَامِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَبْدُهُ وَ كُتُبِ الْأَسْتَاذِ جَمَالِ الدِّينِ الْأَفْغَانِي ، أَحَدْتُ أَفْكَرُ فِي صَرُورَةِ الْبَعْثِ الْإِسْلَامِيِّ وَ إِخْتِيَاءِ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ مِنْ جَدِيدٍ .

“Sve otkad sam studirao i susreo tri velika imama, cijenjenog šayḥa Muṣṭafu Al-Marāgīja, šayḥa Maḥmūda Šaltūta i šayḥa Rašīda Riḏāa, te otkad sam se susreo sa knjigama profesora, imama i šayḥa Muḥammada ‘Abduhūa, te s knjigama profesora Ġamāluddīna al-Afgānīja, počeo sam razmišljati o nužnosti islamskog buđenja i ponovnog oživljavanja islamskog mišljenja.“⁴⁴¹

Husein Đozo je u velikom broju svojih tekstova isticao da je islam bio “razrađen i protumačen samo jednom“, to jest, od prve generacije muslimana koja se u literaturi obično naziva skupnim imenom *as-salafu aš-šāliḥu* (السَّلْفُ الصَّالِحُ). Ti teološko-pravni sistemi koji potiču od “as-salafu aš-šāliḥa“ nastali su davno, a potonje muslimanske generacije nisu se usudile dati nešto novo, tvrdi Husein Đozo. Štaviše, Đozo tvrdi da su muslimani u stanju *taqlīda* već hiljadu godina. Tako Đozo, na jednom mjestu, kaže:

وَ قَدْ كَرَّرْتُ مِرَارًا وَ مَا زِلْتُ أَكْرُرُ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْفِكْرَ الْإِسْلَامِيَّ لَمْ يُطَبَّقْ عَمَلِيًّا إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَ ذَلِكَ قَبْلَ أَكْثَرِ مِنْ أَلْفِ سَنَةٍ ، إِذْ قَامَ الْمُجْتَهِدُونَ الْأَوْلُونَ وَ اسْتَخْرَجُوا مِنْهُ أَحْكَامًا وَ اسْتَنْبَطُوا مِنَ النُّصُوصِ حُلُولًا لِمَسْأَلِكِ لِوَجْهِهَا الْمُجْتَمَعُ الْإِسْلَامِيُّ الْأَوَّلُ فِي طَرُوفِهِ وَ مُلَابَسَاتِهِ الْمُعَيَّنَةِ ...

“Više sam puta ponovio, i stalno ponavljam, stav da je islamsko mišljenje samo jednom praktično primijenjeno, i to prije više od hiljadu godina, kada su prvi mudžtehidi prionuli i iz islama derivirali propise, te iz tekstova izveli rješenja za probleme s kojima se suočilo prvo islamsko društvo u svojim okolnostima i posebnim svojim prilikama...“⁴⁴²

Husein Đozo potom spominje da to što su uradili Abū Ḥanīfa, aš-Šāfi‘ī, Mālik, Ibn Ḥanbal i drugi mudžtehidi svojim *iğtihād*om u izvođenju

441 Husein Đozo, *Al-‘Arabī*, br. 228, str. 49.

442 Husein Đozo, *Muwāğāḥah wa laysa hiwār*, str. 50.

propisa koji se tiču ličnog statusa, krivičnog prava, ekonomije, društva i politike nije bilo ništa drugo doli “traženje islamskih rješenja za pitanja i probleme koji su postojali u životu njihova vremena”.⁴⁴³

وَالَّذِي قَامَ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ وَ الشَّافِعِيُّ وَ مَالِكٌ وَ ابْنُ حَنْبَلٍ وَ غَيْرُهُمْ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ
مِنْ إِجْتِهَادِهِمْ فِي اسْتِخْرَاجِ الْأَحْكَامِ فِي الْأَحْوَالِ الشَّخْصِيَّةِ وَ الْجِنَائِيَّةِ وَ الْأَقْتِصَادِيَّةِ
وَ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ وَ السِّيَاسِيَّةِ لَمْ يَكُنْ سِوَى الْبَحْثِ عَنِ الْحُلُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ لِقَضَايَا
وَ مَسْأَلِكِ وَجَدَتْ فِي حَيَاةِ عَصْرِهِمْ ...

Husein Đozo je smatrao da su prve generacije muslimana (*as-sa-lafu aš-šālihu*) tu svoju dužnost izvanredno obavile i da su ispunile svoj polog.⁴⁴⁴

... إِنَّهُمْ أَدْرَكُوا وَاجِبَهُمْ وَ قَامُوا بِهِ وَ أَدَّوهُ بِكُلِّ أَمَانَةٍ ...

Ali, to što želi Đozo, u skladu sa svojom teologijom *iğtihāda*, jeste da je dužnost svake generacije (*al-wāğibu ‘alā kulli ġīl*) muslimana da pruži svježa i vremenu primjerena tumačenja islamskih izvora, Kur’ana i Sunneta, te da nastave tamo gdje je stala prethodna generacija.⁴⁴⁵

وَ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى كُلِّ جِيلٍ أَنْ يُؤَدِّيَ مُهِمَّتَهُ وَ يُوَاصِلَ حَيْثُ انْتَهَى إِلَيْهِ الْجَيْلُ السَّابِقُ ...

Đozo se nada da će pristalice statičnosti (*ahlu l-ğumūd*), okoštalošći (*ar-rukūd*) i oponašanja (*at-taqlīd*) sići sa scene, jer one su “uzaptile islamsko mišljenje i zaustavile njegov razvoj sve do danas” (*اسْتَطَاعُوا أَنْ يَحْبِسُوا الْفِكْرَ الْإِسْلَامِيَّ وَ يُوقِفُوا تَطَوُّرَهُ حَتَّى يَوْمِنَا.....*).⁴⁴⁶

Doista, Husein Đozo je dugo, u svojim različitim tekstovima na bosanskom jeziku, i različitim povodima, pravio analitičke varijacije na temu *taqlīda* i potrebe njegova odbacivanja. S jedne strane, takva teološka i kalāmska pozicija odvela je Đozu do toga da smatra da Kur’an i Sunnet imaju svoje pravo ispunjenje preko ili posredstvom djelatnosti ljudskoga razuma. Naime, razum je taj kojim se Kur’an i Sunnet tumače. A to, dalje, znači da između Objave i Razuma ne postoji ni suprotnosti niti ikakva sukoba.

443 Ibid., str. 50.

444 Ibid., str. 50.

445 Ibid., str. 50.

446 Ibid., str. 51.

U svojoj drugoj raspravi na arapskom pod naslovom:

! اثنان أهْلُ الأَرْضِ: ذُو عَقْلٍ بِلَا دِينٍ – Husein Đozo, baveći se ulogom nauke i razuma u današnjem islamskom mišljenju, komentira jedan Al-Ma'arrījev stih:⁴⁴⁷

اثنان أهْلُ الأَرْضِ: ذُو عَقْلٍ بِلَا دِينٍ
وَ آخَرُ دَيْنٌ لَّا عَقْلَ لَهُ !

“Dvije su vrste ljudi: Oni s razumom, a bez vjere!
I drugi, s vjerom [pobožni], ali bez razuma!”

Cijeli ovaj esej Đozo je napisao da bi podsjetio na jednu raspravu koju je ranije objavio Zakī Nağīb Maḥmūd o odnosu razuma i vjere, te o tome da li se to dvoje u islamu može pomiriti. Đozo tvrdi da islam znači pomirenje “vjere i razuma”, ali upravo je period *taqlīda* uništio tu ravnotežu.

Kao i u svojim drugim raspravama, Đozo i u ovom eseju tvrdi da je s dolaskom islama došao kraj “čudima” te da je na sceni čovječanstva nastupila “epoha razuma”.

وَ الْمَعْلُومُ أَنَّ بِالإِسْلَامِ إِنْتَهَى دَوْرُ الْمُعْجَزَاتِ وَ الْخَوَارِقِ ، وَ بَدَأَ دَوْرُ الْعَقْلِ وَ الْعِلْمِ ...

“Poznato je da se s islamom završio period čuda i nadnaravnih stvari, i da je započeo period razuma i nauke...”⁴⁴⁸

U svome moderno koncipiranom *kalāmu*, Husein Đozo smatra da islam afirmira pomirenje vjere i nauke. On kategorički kaže sljedeće:

وَ قَدْ انْقَضَتْ فَتْرَةُ الدِّينِ بِلَا عِلْمٍ وَ نَحْنُ الآنَ نَعِيشُ فَتْرَةَ الْعِلْمِ بِلَا دِينٍ ،
فَهَلْ يَا تَرَى تَنْجِهُ الْبَشَرِيَّةَ إِلَى فَتْرَةِ التَّوْفِيقِ بَيْنَ الْعِلْمِ وَ الدِّينِ ؟
وَ هُوَ مَا يَرْمِي إِلَيْهِ وَ يَسْتَهْدِفُهُ الإِسْلَامُ !

“Završio se period vjere bez nauke, a sada živimo period nauke bez vjere. Hoće li se čovječanstvo, da mi je znati, usmjeriti dobu pomirenja nauke i vjere? A upravo to je ono čemu smjera i cilja islam!”⁴⁴⁹

Husein Đozo ne vidi nikakvu opreku između razuma i vjere, naprotiv, on smatra da su nam teorije o tome da je to dvoje, razum i vjera, oprečno i suprotstavljeno – došle iz doba *taqlīda* (*aşru t-taqlīd* – عَصْرُ التَّقْلِيدِ).

447 Ovaj esej Husein Đozo objavio je u *Al-Arabiju*, juli, br. 270, Kuwait, 1980, str. 56-58.

448 Ibid., str. br. 270, str. 57.

449 Ibid., str. br. 270, str. 58.

U njegovom trećem tekstu na arapskom (مَادَا يَقِفُ فِي وَجْهِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ) koji posjedujemo Husein Đozo smatra da “ukočenost / beživotnost vjerskih učenjaka” (*ġumūdu l-‘ulamā’*), koja potiče iz vremena stagnacije, jeste velika prepreka autentičnom predstavljanju islama danas.⁴⁵⁰

إِنَّ مِنْ أْبْرَزِ مَظَاهِرِ عُصُورِ الْأَنْحِطَاطِ وَ التَّخَلُّفِ وَ صَعْفِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ جُمُودُ الْعُلَمَاءِ ...

Đozo ovim posebno misli na dekadentnost znalaca vjerskog prava u islamu ili *fuqahā’* (فُقَهَاءَ). Smatra da je ukočenost islamskog mišljenja davno počela, okamenila se misao klase / staleža *fuqahā’*, zavladao je *taqlīd*, a tradicionalna *‘ulamā’* odlučila je da zatvori vrata svježeg i kreativnog mišljenja (*iġtihād*).⁴⁵¹

بَدَأَ الْجُمُودُ مِنْ عَهْدٍ بَعِيدٍ فَتَحَجَّرَتْ عَقْلِيَّةُ الْفُقَهَاءِ وَ سَادَ التَّقْلِيدُ وَ قَرَّرَ الْعُلَمَاءُ سَدَّ بَابِ الْأِجْتِهَادِ ...

U svojim teološkim tumačenjima povijesti islama i muslimana, Husein Đozo smatra da se stagnacija začela onda kad su muslimani počeli slijepo slijediti mezhebe (*al-maḏāhib*) – (وَ قَلَّدَ الْمُسْلِمُونَ الْمَذَاهِبَ) – te kad su muslimani spram njih, tih mezheba, ispoljili ekstremizam (وَ تَعَصَّبُوا لَهَا).⁴⁵²

Husein Đozo smatra da su klasični znalci vjerskog prava “sveli / reducirali islam samo na propise o obredoslovlju” (حَصَرُوا الْإِسْلَامَ فِي أَحْكَامِ الْعِبَادَاتِ).⁴⁵³

Imamo li u vidu mnoštvo tekstova koje je Đozo napisao, jasno se vidi da on smatra da se tradicionalni *kalām* treba prevazići, ili – u najmanju ruku – *kalām* se danas treba proširiti obradom i elaboracijama savremenih dilema muslimanskih društava. Đozo je uvijek bio pristalica *iġtihāda*, on je neka vrsta savremenog bosanskog teologa *iġtihāda*, koji je smatrao da se svaka generacija muslimana treba marljivo nadviriti nad stranice Kur’ana i Sunneta te iz njih derivirati odgovore za svoje vrijeme. Đozo je uvijek potcrtavao činjenicu koju Muḥammad ‘Abduhū navodi u *Tafsīru al-Manāir*, to jest, da je “s islamom došlo do punoljetstva čovječanstva” (بِمَجِيئَةِ الْإِسْلَامِ جَاءَ سِنَّ رُشْدِ الْبَشَرِيَّةِ) – odnosno, “s islamom je čovjek zašao u punoljetstvo” (وَ دَخَلَ الْإِنْسَانُ بِدِينِ الْإِسْلَامِ فِي سِنَّ الرُّشْدِ),⁴⁵⁴ jer, naime, prema autorima *Al-Manāra*, u islamu nema svećenstva, nema posvećenih koji posreduju sveta zna(me)nja, teme i sadržaje. Islam je uvijek u

450 Ovo je govor (مَادَا يَقِفُ فِي وَجْهِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ) koji je Husein Đozo održao na Prvoj konferenciji za islamsku *da’wu* u Tripoliju, Libijska Arapska Republika, decembar, 1970.

451 Ibid., str. 59.

452 Ibid., str. 59.

453 Ibid., str. 59.

454 Muḥammad ‘Abduhū, Muḥammad Rašid Riḏā, *Tafsīru l-Manāir*, I, Kairo, 1925, str. 315.

vremenu, to znači da i islamska teologija ili *kalām* treba da se stalno iznova formulira u vremenu. To je glavna poruka Đozine knjige *Islam u vremenu*, koju smo spominjali.

Iz naših napomena o konceptu *kalāma* kod Huseina Đoze dā se zaključiti da je on žestoko bio protiv teoloških rasprava pisanih na način “komentara” (*šarḥ*) i natkomentara (*al-ḥawāšī*).

Učenjaci imenovani sintagmom ‘*ulamā’u l-ḥalaf*’ (عُلَمَاءُ الْخَلْفِ – ili dekadentna ulema islama, ulema *taqlīda* / oponašanja i ukočenosti) prve mezhebe islama samo su opisivali i komentirali, bez ikakvog kreativnog mišljenja sa svoje strane.

Husein Đozo smatra da se *kalām* i *fiqh* nisu mogli (kako on kaže: gotovo hiljadu godina!) razvijati jer dekadentna ‘*ulamā’u l-ḥalaf*’ prvotno osnovane mezhebe nije razvijala, već ih je samo prepisivala i objašnjavala...⁴⁵⁵

وَلَمْ يَزِدْ عُلَمَاءُ الْخَلْفِ ، أَعْنَى عُلَمَاءُ الْجُمُودِ وَ التَّقْلِيدِ ، عَلَى الْمَدَاهِبِ إِلَّا تَدْوِينُهَا وَ سَرْحُهَا ...

Zadaća dekadentne uleme (‘*ulamā’u l-ḥalaf*’) svela se samo na pisanje komentara, natkomentara i dopuna, pisanih bez teorijskog uvida u temelje mezheba...⁴⁵⁶

وَ أَنْحَصَرَتْ مُهِمَّةُ عُلَمَاءِ الْخَلْفِ عَلَى كِتَابَةِ الشُّرُوحِ وَ الْحَوَاشِي وَ الْهُوَامِشِ ، الَّتِي حَالَتْ دُونَ النَّظَرِ إِلَى أُصُولِ الْمَدَاهِبِ ...

Djelo Huseina Đoze primjer je jedne bosanske teološke kritike povijesne tradicije islama, kao i kritike interpretativnog naslijeđa islama koje je izraslo na tradiciji mezheba ili pravnih škola klasičnoga islama. Veliki dio Đozinih rasprava, eseja i članaka izrečen je na razini načelnosti. Gotovo svaka njegova rasprava sadrži tvrdnju o tome da su islamska vrela (Kur’an i Sunnet) imala samo jednu povijesnu “razradu” i jednu “primjenu”, onu iz doba “uzornih generacija” (*as-salafu aš-šāliḥ*).

Ta je razrada kasnije okoštala, tako okoštana tradicija stala je na mjesto izvora islama i umnogome te izvore potisnula, prekrila i sakrila, došlo je do *taqlīda*, nastupila je epoha koju su obilježile “neinventivne generacije” zvane ‘*ulamā’u l-ḥalaf*’ itd.

Husein Đozo je ove svoje zaključke izvodio na području *kalāma*, ali vrlo često i *fiqha*. On nije bio sklon sufizmu, pa da uoči izvanredne komentare Kur’ana u okviru takvog tipa duhovnosti. Također, Đozo nije bio

455 Husein Đozo, مَاذَا يَقِفُ فِي وَجْهِ الدُّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، str. 59.

456 Ibid., str. 59.

sklon izučavanju 'irfanske tradicije unutar Irana i razvoja te tradicije od 1500. godine naovamo. Đozo je poglavito bio okrenut arapskom sunizmu koji se izučavao na Al-Azharu. Tu je on vidio stagnaciju. Prema onome što je vidio, Đozo je formirao i svoje kritičko teološko mišljenje.

Đozo je, također, bio veoma oštar kritičar metodologije po kojoj su pisana klasična islamska djela prije pet, sedam ili deset stoljeća. Prije 36 godina, u septembarskom izdanju (br. 238) poznatog kuvajtskog časopisa *Al-'Arabī* (godište iz 1978), u rubrici "Qaḍāyā hayawīyya" (قَضَايَا حَيَوِيَّةٌ) ili "Živi problemi", objavljen je esej Huseina Đoze pod naslovom "Qāla wa qīla la taṣluhu giḍā'an li l-ḡīli l-muslim" (قَالَ وَقِيلَ لَا تَصْلُحُ) "غَدَاءٌ لِلجِيلِ الْمُسْلِمِ", "Rekla-kazala, hrana koja nije adekvatna ovom muslimanskom pokoljenju".⁴⁵⁷ Ovaj esej Huseina Đoze objavljen je na dvije stranice časopisa *Al-'Arabī* (kako rekosmo, broj 238., str. 54-55) a potpisan je riječima: "Perom jugoslavenskog učenjaka Huseina Đoze" (bi qalemi l-'allāmati l-yuḡūslāfiyyi Ḥusayn Ġūzū).

يَقَلِّمُ الْعَلَمَةَ الْيُجُوسَلَا فِي حُسَيْنِ جُوزُو

Predemo li na predstavljanje i analizu ovog Đozina eseja, potrebno je reći da je ova kratka rasprava, zapravo, jedan rezime Đozinih glavnih ideja o reformi i obnovi islamskih institucija, mišljenja i djelovanja, napose o "razvoju šerijata". Podsjećamo čitateljstvo da je, odmah nakon njegove smrti 1982. godine, u Đozinoj pisanoj zaostavštini nađen jedan neobjavljeni rukopis pod naslovom "Vraćanje šerijatu".⁴⁵⁸

Mnoge ideje iz Đozine rasprave "Vraćanje šerijatu" nalaze se u njegovom eseju "Qāla wa qīla" ("Rekla-kazala"), te ćemo ovdje, kad bude potrebno, ukazati na slična mjesta.

Na samom početku svoga eseja "Qāla wa qīla" ("Rekla-kazala") Đozo kaže:

هَذِهِ الْكَلِمَاتُ الْمَشْهُومَةُ تُعَبَّرُ عَنْ قَفْزَةٍ مِنْ أَسْوَأِ قَفْزَاتِ فِي تَارِيخِ الْإِسْلَامِ وَهِيَ قَفْزَةُ الْإِنْجِطَاطِ وَالْجُمُودِ وَالْإِسْتِكَانَةِ وَالرُّكُودِ ، تَحَجَّرَتْ فِيهَا عَقْلِيَّةُ الْعُلَمَاءِ وَتَجَمَّدَ تَفَكُّرُهُمْ وَ سَادَ تَقْلِيدُ الْأَعْمَى وَ انْعَدَمَ الْإِبْدَاعُ وَالْإِنتِبَازُ .

457 Zahvaljujem mr. Muharem ef. Omerdiću koji mi je nesebično pomogao da otkrijem ovaj esej Huseina ef. Đoze i da ga lociram u časopisu *Al-'Arabī*. Također, zahvaljujem svome prijatelju Senahidu Bristriću, ambasadoru Bosne i Hercegovine u Kuvajtu, koji mi je pomogao da ovaj esej nedavno dobijem iz redakcije *Al-'Arabīja*.

458 Neobjavljeni tekst "Vraćanje šerijatu" pronašao je Aziz Kadribegović na Đozinom radnom stolu. Ja sam taj tekst (koji je pisan olovkom) prekucao i objavljen je u "Glasniku Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ", godište XLV, broj. III, maj-juni, Sarajevo, 1982.

Ove pesimistične riječi odražavaju jednu od najgorih epoha u povijesti islama, epohu dekadence, pasivnosti, pokornosti i stagnacije, u njoj se okamenila racionalnost učenjaka i pasiviziralo njihovo mišljenje. Zavlдалo je slijepo oponašanje, nestalo je stvaralaštva i kreativnosti.⁴⁵⁹

Naravno, pesimistične riječi (*al-kalimātu l-maš'ūmah*) koje Đozo spominje su riječi iz naslova njegova eseja. Dakle, metodologija “rekla-kazala” (*qāla wa qīla*) više nije to što odgovara današnjim muslimanskim naraštajima. Pod “rekla-kazala” metodologijom Đozo misli na stara predanja u starim islamskim knjigama, u kojima se lancima prenosilaca prenosi i gomila ono što su prijašnje generacije rekla o Kur'anu, o Sunnatu, itd. Također, pod “rekla-kazala” metodologijom Đozo podrazumijeva nekritička pozivanja na klasična djela, koja ni u čemu ne oslovljavaju našu savremenost.

Đozo nastavlja riječima:

وَلَا غَرَابَةَ فِي ذَلِكَ ، فَلِكُلِّ أُمَّةٍ فِي تَارِيخِ تَطَوُّرٍ ، حَيَاتُهَا لِحَطَّاتِ الْمَدِّ وَالْجَرِّ
وَلِحَطَّاتِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ ، وَإِنَّمَا الْغَرَابَةُ أَنْ تَمْتَدَّ حَالُهُ الرُّكُودِ وَالْجُمُودِ قُرُونًا عَدِيدَةً ،
كَمَا هُوَ الشَّأْنُ فِي حَيَاةِ الْمُسْلِمِينَ الدِّيْنِيَّةِ وَفِي تَطَوُّرِ الشَّرِيْعَةِ .

U ovom [prethodno rečenom] nema ništa čudno, jer svaka zajednica u povijesti ima razvoj, njen život su trenuci plime i oseke, trenuci napretka i nazatka, nego je, naime, čudno da stanje stagnacije i mrtvila traje [toliko] mnogo stoljeća, kako je to slučaj u vjerskom životu muslimana i u razvoju Šerijata.⁴⁶⁰

Husein Đozo je ovim iznio svoje mišljenje o tome da se povijest islama dijeli na dvoje, *iğtihād* i *taqlīd*, prvo je – kako on misli – period kreativnog mišljenja, koji je potrajao prva četiri stoljeća islama, a drugo je period *slijepog slijedenja* (on i u ovom eseju na arapskom *slijepo slijedenje* prevodi sintagmom *at-taqlīdu l-a'mā*).

Zanimljivo je da Đozo ovdje spominje da je do zastoja došlo u “vjerskom životu muslimana”, kao i u “razvoju Šerijata” (*fī taṭawwuri š-šarī'ah*). Naravno, za razliku od reformatora i moderniste Huseina Đoze, muslimanski tradicionalisti ne bi nikada prihvatili ni samu pomisao da se Šerijat (kao *sveto pravo*) može “razvijati”. Đozo je, međutim, kao islamski modernist u nekoliko svojih rasprava i eseja smatrao da je nužno poraditi na “razvoju Šerijata”. I u svome posthumno objavljenom eseju “Vraćanje šerijatu” Đozo prihvata mogućnost

459 Husein Đozo, *Qāla wa qīla la taṣluhu giḏā'an li l-ğīli l-muslim* - (قَالَ وَ قِيلَ لَا تَصْلُحُ غِيْدَاءُ لِلْجِيلِ الْمُسْلِمِ) , *Al-'Arabī* br. 238, septembar, Kuwait / Kuvajt, 1978, str. 54.

460 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 54.

razvoja Šerijata, nekada ga poistovjećujući s “razvojem islama“, sa “širenjem islama“.

Tako on kaže:

“U svom širenju on [islam] je konkretno došao u područje utjecaja i tragova drevne helenističke, perzijske, indijske i kineske kulture. Sve što je [islam] u tim kulturama i religijama zatekao i otkrio pozitivnog i nepreživjelog i neprevladanog, islam je usvajao i oživljavao i uključivao u proces daljeg kretanja. Najobičnija je podvala da je [islam] rušio sve što nije islamsko.”⁴⁶¹

I u odlomku koji upravo slijedi Đozo posve jasno insistira na “razvoju Šerijata“.

وَلَا يَزَالُ هُنَاكَ عُلَمَاءٌ مَعَ الْأُسْفِ الشَّدِيدِ يَسْمَعُونَ الْحَدِيثَ عَنِ تَطْوِيرِ الشَّرِيعَةِ وَيَقُولُونَ: الشَّرِيعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ كَامِلَةٌ فَهِيَ لَيْسَتْ فِي حَاجَةٍ إِلَى التَّطْوِيرِ، وَ إِمَّا يَتَطَوَّرُ النَّاقِصُ، وَ هَذَا -- كَمَا يَقُولُ الْإِمَامُ الْعَلَّامَةُ أَبُو الْمَعَالِي مُحَمَّدُ شُكْرَى الْأَلُّوسِي (غَايَةُ الْأَمَانِي فِي الرَّدِّ عَلَى النَّبْهَانِي) - قَوْلٌ يَعْكِسُ الْحَقَّ تَمَامًا، فَإِنَّ كَمَالَ الشَّرِيعَةِ إِمَّا هُوَ فِي كَوْنِهَا جِسْمًا حَيًّا نَامِيًا مُتَطَوِّرًا يُوَاكِبُ تَطَوُّرَهُ الْحَيَاةَ الْحَيَّةَ النَّامِيَّةَ الْمُتَطَوِّرَةَ.

Na veliku žalost, još uvijek ima vjerskih učenjaka koji slušaju govor o razvoju Šerijata i govore: Islamski Šerijat je savršen, on nema potrebe za razvojem, jer razvija se samo ono što je nepotpuno. Ovakav stav – kako kaže imam i učenjak Abū l-Ma‘ālī Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī (u djelu: “Svrha želja u pobijanju an-Nabḥānīja”)⁴⁶² – sasvim proturječi istini. Zapravo, savršenstvo Šerijata i sastoji se u tome što je to živo, rastuće i razvijajuće tijelo, razvoj Šerijata prati život koji je živ, koji raste i koji se razvija.⁴⁶³

Đozo je ovu svoju tvrdnju objasnio u nekoliko svojih eseja, posebno u eseju “Vraćanje šerijatu“. On tamo tvrdi:

“Ne mogu se sva pitanja jedamput za uvijek riješiti. Nova pitanja se uvijek javljaju a stara dobivaju nova rješenja. Zato je Kur’an gotovo sve saopćio u vidu koncepcije i principa i poruka. Razradu svega toga ostavio je društvu, da u svakom datom povijesnom trenutku ocjenjuje svoje interese, potrebe i mogućnosti i na osnovu toga razrađuje Kur’ansku misao.”⁴⁶⁴

461 Đozo, *Vraćanje šerijatu*, “Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ”, godište XLV, broj III, maj-juni, Sarajevo, 1982, str. 250.

462 Ovo djelo pronašli smo u Gazi Husrev-begovoj biblioteci (GHB, 0 – 3017), publikacija ne daje podatke o mjestu i godini izdanja. Zahvaljujemo mr. Osmanu Laviću na ljubaznosti i trudu da nam ovu knjigu stavi na raspolaganje.

463 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 54.

464 Đozo, *Vraćanje šerijatu*, str. 253.

Ovaj reformski ton vidimo i u njegovom eseju “Qāla wa qīla”:

وَفِي كَوْنِهَا تَحْمِيلٌ فِي طِبَاتِهَا كُلِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ فِي زَمَانِهِ وَ مَكَانِهِ وَ ظُرُوفِ حَيَاتِهِ ، وَ لَيْسَ عَلَى الْإِنْسَانِ إِلَّا بَدَلُ الْجُهْدِ لِلْحُصُولِ عَلَيْهِ وَ تَقْيِيمِ حَاجَاتِهِ وَ مَشَاكِلِهِ وَ قَضَائِهِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ حُلُولِهَا فِي الْقُرْآنِ .

U biti Šerijat u svojim zasadama nosi sve što čovjek treba u svome vremenu, mjestu i okolnostima svoga života. Čovjek samo treba uložiti napor da to postigne, da procijeni svoje potrebe, probleme i pitanja za koja treba iznaći rješenja u Kur'anu.⁴⁶⁵

U riječima koje potom ispisuje, Đozo pokušava objasniti nesporazum oko samog razumijevanja riječi “razvoj”, pa i razvoj Šerijata. Taj nesporazum oko “razvoja Šerijata” postoji između onih koji smatraju da je Šerijat nužno razvijati, i onih koji su žestoki protivnici takvoga projekta.

Đozo kaže:

وَ الظَّاهِرُ أَنَّ الْخِلَافَ بَيْنَ الْقَائِلِينَ بِضَرُورَةِ تَطْوِيرِ الشَّرِيعَةِ وَ بَيْنَ الْمُخَالَفِينَ بِهِ هُوَ فِي فِهْمٍ مَعْنَى التَّطْوِيرِ . يَبْدُو أَنَّ الْمُخَالَفِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ التَّطْوِيرَ يَعْنِي تَغْيِيرَ الْإِسْلَامِ وَ تَحْرِيفَ مَبَادِيهِ وَ قَوَاعِدِهِ الْكُلِّيَّةِ وَ هَذَا غَيْرُ جَائِزٍ بِالِاتِّفَاقِ .

Jasno je da razilaženje između zagovornika nužnosti razvoja Šerijata i protivnika tog razvoja počiva zapravo u shvatanju značenja razvoja. Čini se da protivnici [razvoja Šerijata] smatraju da razvoj znači promjenu islama, izopačenje njegovih načela i općih principa, a takvo što, opći je konsenzus, nije dopušteno.⁴⁶⁶

Potom Đozo objašnjava šta on misli pod razvojem Šerijata i, na jedan općenit način, objašnjava pozicije zagovornika, odnosno protivnika, toga razvoja. Tako, iznoseći argumente protivnika razvoja Šerijata, Đozo donosi svoju vlastitu deskripciju njihova stava:

فَإِنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ الَّتِي اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا الْقُرْآنُ هِيَ صَالِحَةٌ لِكُلِّ إِنْسَانٍ وَ قَدْ اسْتَوَتْ فِيهَا الْعُصُورُ وَ الْأَزْمَانُ ، وَ لَيْسَ لِلْقُرْآنِ مَعَانٍ خَاصَّةٌ بِأَهْلِ الْعُصُورِ السَّابِقَةِ وَ مَعَانٍ أُخْرَى بِأَهْلِ الْعُصُورِ اللاحقة . وَ أَمَّا الْأَذْوَاقُ وَ الْمَشَارِبُ فَهِيَ إِنْ كَانَتْ مُوَافِقَةً لِلشَّرْعِ فَمَطْلُوبُهَا يُوْجَدُ فِي الْقُرْآنِ ، وَ إِنْ كَانَتْ مُخَالَفَةً فَكَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ يَفْسَرَ الْقُرْآنَ بِمَعَانٍ تُوَافِقُ هَذِهِ الْأَذْوَاقَ الْفَاسِدَةَ وَ الْمَشَارِبَ الْكَاسِدَةَ .

465 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 54.

466 Ibid., str. 54.

Šerijatski propisi koje obuhvata Kur'an vrijede za svakog čovjeka, važili su jednako kroz stoljeća i epohe. Kur'an nema naročita značenja samo za ljude minulih vijekova, a druga značenja za ljude kasnijih vremena. A kad su posrijedi pravci i postupci [u tumačenju Kur'ana], ukoliko su u skladu sa Šerijatom, potreba za njima nalazi se u Kur'anu. A ukoliko su oprečni [Šerijatu], kako da se, onda, Kur'an uopće mogne tumačiti smislovima koji su u skladu s pogrešnim postupcima i bezvrijednim pravcima?!⁴⁶⁷

Potom, na jedan načelan način, prelazi na deskripciju stava onih koji su za razvoj Šerijata, pa kaže:

وَالتَّطْوِيرُ فِي تَطَرِّ الْقَائِلِينَ بِهِ لَيْسَ مَعْنَاهُ تَخْرِيفُ كَلِمَةِ اللَّهِ وَ لَا تَغْيِيرُ تَعَالِيمِ الْقُرْآنِ ، وَ إِنَّمَا مَعْنَاهُ تَضْحِيحُ مَفَاهِيمِ النَّاسِ وَ آرَائِهِمْ وَ أَفْكَارِهِمْ : أَعْنِي مَا فَهَمُوهُ وَ اسْتَخْرَجُوهُ مِنَ الْقُرْآنِ مَعَالِمَ يُعَدُّ صَالِحًا وَ أَصْبَحَ غَيْرُ مُسَايِرٍ وَ مُنَاسِبٍ وَ مُوَافِقٍ لِزَمَانِنَا .

Razvoj [Šerijata], po mišljenju zagovornika tog razvoja, ne znači iskrivljavanje Božije Riječi, niti promjenu učenja Kur'ana, nego znači ispravljanje ljudskih shvaćanja, njihovih nazora i mišljenja: naime, to što su oni razumijeli i izveli iz Kur'ana jesu putokazi koji su [nekada] smatrani ispravnim, ali su postali anahroni, nepodesni i u neskladu s našim vremenom.⁴⁶⁸

Nadalje, Husein Đozo ovaj svoj stav nastoji odlučno konkretizirati, te odmah poblizje objašnjava na šta se, barem metodološki, misli kad se kaže da naše današnje vrijeme treba imati projekte razvoja Šerijata.

إِنَّ التَّطْوِيرَ عَلَى هَذَا الْمَفْهُومِ يَقْصُدُ مِنْهُ تَغْيِيرُ صُورَةِ الْإِسْلَامِ تَعْيِشُ فِي أَذْهَانِ الْمُسْلِمِينَ وَ قَدْ تَكَوَّنَتْ قَبْلَ أَلْفِ سَنَةٍ حَسَبَ مَقْدَرَةِ النَّاسِ وَ ظُرُوفِ وَ مَشَاكِلِ ذَلِكَ الْعَصْرِ ، ثُمَّ تَسَلَّلَتْ فِيهَا مَا تَسَلَّلَتْ خِلَالَ الْعُصُورِ مِنْ خِرَاقَاتٍ وَ بَدَعٍ وَ ضَلَالَاتٍ وَ مَفَاهِيمَ نَشَأَتْ مَضَامِينُهَا فِي عَهْدِ الْأَنْحِطَاطِ وَ تَمَيَّزَتْ بِعَتَاصِرِ الْجُمُودِ وَ التَّأَخُّرِ .

Razvojem [Šerijata] se prema ovom shvatanju namjerava izmijeniti slika / predstava islama koja živi u umovima muslimana, a formirala se prije hiljadu godina u skladu s mogućnostima ljudi, okolnostima i pitanjima toga vremena. U tu predstavu se potom, protokom vijekova, uvuklo svega i svačega: mitova, novotarija, zabluda i shvatanja čiji su sadržaji nastali u vrijeme dekadence i odlikovali se elementima zastoja i nazatka.⁴⁶⁹

Ovim pasusom Đozo izravno oslovljava islamsko mišljenje koje je nastalo prije hiljadu godina i ne krije da ga smatra anahronim.

467 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 54.

468 Ibid., str. 54.

469 Ibid., str. 54.

I u svome tekstu "Vraćanje šerijatu" Đozo posve jasno kaže:

"Povratak šerijatu u smislu povratka postojećem fikhu kao zakonu kojeg treba primijeniti u cjelini u svim oblastima života je, mora se reći, gotovo apsurdan. Ne može se reći da u propisima postojećih pravnih škola nema mnogo toga što je još uvijek nenadmašivo, živo i savremeno. Ali ne može, isto tako, niko tvrditi da se na osnovu tih propisa [datih prije hiljadu godina] mogu organizirati savremeno društvo i država sa svim ljudskim djelatnostima. Ti su propisi nastali u sasvim drugim uslovima, potrebama i mogućnostima. (...) Nova pitanja se uvijek javljaju, a stara dobivaju nova rješenja."⁴⁷⁰

Iz svih tih razloga Husein Đozo u svome eseju (objavljenom u *Al-'Arabīju* na arapskom) spominje "savremenu generaciju muslimana", te posve jasno i otvoreno kaže da nju ne može zadovoljiti predstava o islamu koja je stvorena prije hiljadu godina:

وَمِنَ الْمُؤَكَّدِ أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ لَا يَقْبَلُهَا الْجَيْلُ الْمُسْلِمُ الْمَعَاوِرُ وَلَا يَتَخَمَّسُ لَهَا، لِأَنَّ هَذَا الْجَيْلَ لَا يَرَى فِي هَذِهِ الصُّورَةِ مَا يُمْكِّنُهُ مِنْ مُوَاجَهَةِ مَا يَسُودُ فِي عَصْرِنَا مِنْ نُظُمٍ وَفَلْسَفَاتٍ وَأَفْكَارٍ .

"Sigurno je da ovu predstavu [o islamu datu prije hiljadu godina] ne prihvata savremeni muslimanski naraštaj, niti se njome oduševljava, jer ovaj naraštaj ne vidi u toj predstavi ono što će mu omogućiti da se suoči sa sistemima, filozofijama i idejama koje vladaju u našem dobu."⁴⁷¹

Upravo iz tih razloga Đozo smatra da je nužno pristupiti stvaranju "nove predstave o islamu", te ističe:

وَمِنْ هُنَا تَتَعَيَّنُ وَتَتَضَحُّ صُرُورَةٌ مَلِحَةٌ لِلْقِيَامِ بِمِهْمَةٍ تَكْوِينِ صُورَةٍ جَدِيدَةٍ وَتَطَوُّرِ حَدِيثِ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، ذَلِكَ التَّطَوُّرُ الَّذِي يَتَّفِقُ مَعَ الْحَاجَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ وَ يُلَانِمُ تَطَوُّرَ حَيَاتِهِ .

"Stoga je očita i jasna nasušna nužda da se pristupi zadaći stvaranja nove predodžbe i savremenog razvoja islamske misli, i takvog razvoja koji će se slagati sa stvarnim potrebama čovjeka i odgovarati razvoju njegova života."⁴⁷²

U istom tonu Đozo nastavlja:

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى يَتَعَيَّنُ عَلَيْنَا أَنَّ تَقْوَمَ بِأَعْدَادِ الْجَيْلِ الْجَدِيدِ الْمُسْلِمِ . وَ لَتَكُنْ قَضِيَّةُ أَعْدَادِ الْجَيْلِ الْمُسْلِمِ - كَمَا قَالَ الْأُسْتَاذُ فَهْمِي هُوَيْدِي - شَاغِلَنَا إِذَا كُنَّا جَادِينَ فِي الدَّعْوَةِ إِلَى إِقَامَةِ الْمُجْتَمَعِ الْأِسْلَامِيِّ، وَ هِيَ رَحْلَةٌ طَوِيلَةٌ وَ شَاقَّةٌ، وَ لِكِنَّهَا السَّبِيلُ الْأَمْتَلُ لِبُلُوغِ هَذَا الْهَدَفِ .

470 Đozo, "Vraćanje šerijatu", str. 253.

471 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 54.

472 Ibid., str. 55.

“Drugim riječima, naša je dužnost da pristupimo pripremanju novog muslimanskog pokoljenja. Neka nas pitanje pripremanja ovog muslimanskog naraštaja – kako kaže profesor Fahmī Huwaydī – zaokupi, ako smo ozbiljni u pozivu za uspostavljanje islamskog društva, a to je jedan dug i težak put, ali to je i najbolji način da se postigne taj cilj.”⁴⁷³

Kako vidimo, Đozo ovdje spominje Fahmija Huwaydija, tada mladog muslimanskog kolumnistu iz Kaira, koji se, također, zalagao za modernistička tumačenja islama i Kur’ana. Fahmī Huwaydī je napisao mnoga djela, u kojima, manje ili više, prenosi i širi modernistička shvatanja Muḥammada ‘Abduhūa (umro 1905), Rašida Riḍāa (umro 1935) i drugih sljedbenika *Al-Manār* škole mišljenja. Iz spominjanja najpoznatijih kairskih kolumnista s kraja sedamdesetih godina XX stoljeća vidimo da je Đozo pomno pratio intelektualnu scenu u Egiptu i u arapskom svijetu.

Međutim, Đozo domalo kasnije, svjestan svih poteškoća “odgajanja novih generacija”, postavlja ovo važno pitanje:

وَ لَكِنْ كَيْفَ نَبْلُغُ وَ نَصِلُ إِلَى هَذَا الْهَدَفِ ، وَ مِنْ أَيْنَ نَبْدَأُ فِي عَمَلِيَّةِ إِعْدَادِ الْجِيلِ الْمُسْلِمِ ؟

“Ali, kako postići i doći do tog cilja, i odakle početi u radu pripremanja tog muslimanskog naraštaja?”⁴⁷⁴

Nakon ovako široko postavljenog uvodnog pitanja o problemu kojim se želi baviti, Husein Đozo tek sada, na samoj sredini svoga eseja *Qāla wa qīla*, spominje “rekla-kazala” metodologiju, prema kojoj on, svakako, nema nikakve simpatije. On jasno kaže:

يَجِبُ أَنْ تَتَأَكَّدَ وَ تَتَيَقَّنَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ بِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ بِحَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ إِعْدَادَ الْجِيلِ الْجَدِيدِ عَلَى أَسَاسِ قِيلٍ وَ قَالٍ ، أَيْ عَلَى أَسَاسِ الصُّورَةِ الْمُحَرَّفَةِ وَ التَّصْوِيرِ الْمُخْطِئِ لِلْإِسْلَامِ وَ هَذَا الْعَمَلُ لَيْسَ بِبَسِيرٍ . هُوَ فِي الْوَأَقِعِ رَحْلَةٌ طَوِيلَةٌ وَ شَاقَّةٌ .

“Prije bilo čega drugog, treba da budemo sigurni i da pouzdano znamo da nije, ni u kojem slučaju, dopušteno pripremati taj novi naraštaj [muslimana] na temelju “rekla-kazala” [knjiga i metodologije], to jest, na temelju iskrivljene slike i pogrešne predstave o islamu, a to nije lahko uraditi. To je, zapravo, dug i težak put.”⁴⁷⁵

Na ovom mjestu Đozo spominje islamske zavode i univerzitete koji rade po staroj programskoj metodologiji, koju je on smatrao preživjelim, zastarjelom i izvanvremenskom, i u ovom svome eseju on takvu metodologiju kratko i jasno naziva – “rekla-kazala”.

473 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 55.

474 Ibid., str. 55.

475 Ibid., str. 55.

هَذَاكَ صُعُوبَاتٌ وَمَشَقَّاتٌ ، مِنْهَا بَلَّ أَعْظَمُهَا كَوْنُ الْمَعَاهِدِ وَالْجَامِعَاتِ الْأِسْلَامِيَّةِ لَا تَزَالُ تُلَقِّنُ طُلَّابَهَا بِإِسْلَامٍ كُنْتُ الْفَقْهَ وَكُنْتُ التَّفْسِيرَ .

“Postoje zapreke i poteškoće, među njima su najveće postojanje [obrazovnih] zavoda i islamskih univerziteta koji još uvijek podučavaju svoje studente islama [iz] knjiga šerijatskog prava i knjiga tumačenja Kur’ana.”⁴⁷⁶

Posve se jasno vidi da za Huseina Đozu “islam iz knjiga” i “islam iz života” (ili “islam iz stvarnosti”) nisu jedno te isto.

Metodologija “rekla-kazala” za njega znači suhoparno prenošenje davno rečenih mišljenja i drevnih stavova, koji su daleko od današnjeg života i od savremenog naraštaja muslimana.

Đozo se na ovom mjestu prisjeća svoga studiranja na univerzitetu Al-Azhar. Evo kako on opisuje jednu svoju davnu uspomenu iz studentskih dana:

وَأَذْكَرُ بِهَذِهِ الْمُنَاسِبَةِ بِأَنِّي دَرَسْتُ فِي الْأَزْهَرِ فِي مَادَّةِ الْفِقْهِ بَابًا خَاصًّا بِأَحْكَامِ الرَّقِّ ، وَ مِنْ خِلَالِ هَذِهِ الدَّرَاسَةِ وَ كَيْفِيَّةِ تَنَاوُلِ كُتُبِ الْفِقْهِ لِلرَّقِّ كُنْتُ أَتَّصَرُّ أَنْ الرَّقِّ لَا يَزَالُ مَوْجُودًا وَ أَنَّ الْأِسْلَامَ يَقْرُبُ بِهِ .

“Ovom prilikom prisjećam se da sam na Al-Azharu učio, u predmetu islamsko pravo, jedno posebno poglavlje o propisima o ropstvu, i kroz taj studij i kroz način kako knjige islamskog prava obrađuju ropstvo smatrao sam da ropstvo još uvijek postoji i da ga islam priznaje.”⁴⁷⁷

Đozo potom u svome eseju *Qāla wa qīla* sa kritike tradicionalno koncipiranih univerziteta prelazi na kritiku klasičnih muslimanskih knjiga i djela iz tumačenja Kur’ana. Smatra da ta djela ne raskrivaju intenciju (*murādullāh* – مُرَادُ اللَّهِ) Božije Knjige, pozivajući se na već spominjanog Maḥmūda Šukrīja al-Ālūsīja.

وَأَمَّا كُتُبُ التَّفْسِيرِ الْمَتَدَاوِلَةِ بَيْنَ الْأَيْدِي الْيَوْمَ فَلَا تُعْطِي لَنَا صُورَةً صَحِيحَةً عَنِ الْإِسْلَامِ ، مَنْ طَالَعَهَا وَجَدَهَا أَعْظَمَ مَانِعٍ مِنَ الْوُقُوفِ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ بِكِتَابِهِ الْكَرِيمِ ، (الْعَلَامَةُ مُحَمَّدُ شُكْرِي الْأَلُوسِي) .

“Kad su posrijedi djela iz tumačenja Kur’ana koja su u opticaju na raspolaganju danas, ona ne daju valjanu sliku o islamu, te ‘ih njihovi čitatelji smatraju najvećom smetnjom da se dođe do pravog značenja Plemenite Božije Knjige’ (Učelnjak Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī).”⁴⁷⁸

476 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 55.

477 Ibid., str. 55.

478 Ibid., str. 55.

Na ovoj dionici u svome eseju Đozo se s osobitom radošću i posebnom nadom osvrće na tzv. “valjane savremene komentare Kur’ana” (*tafsīr ‘aṣrī ṣaḥīḥ*), te kaže:

رَمَّا يُقَالُ بِأَنَّ هُنَاكَ مُخَاوَلَاتٍ تُتَّخَذُ وَجُهُودًا تُبَدَّلُ فِي سَبِيلِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ تَفْسِيرًا عَصْرِيًّا صَحِيحًا يُعْطِي لَنَا صُورَةً جَدِيدَةً لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ بِمَا فِيهِ مِنْ مُمَيَّزَاتِهِ وَخَصَائِصِهِ مِمَّا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمَلَأَ الْفَرَاغَ الْمَوْجُودَ فِي الْحَيَاةِ الْمُعَاصِرَةِ .

“Možda se može kazati da se tu čine pokušaji i ulažu napori na polju tumačenja Kur’ana savremenim valjanim tumačenjem, koje nam daje novu sliku o islamskoj misli, sa svim odlikama i osobitostima te misli, a što može popuniti prazninu koja postoji u savremenom životu.”⁴⁷⁹

Đozo se, dakako, slaže s tim da ima savremenih tumačenja Kur’ana, on ih pozdravlja, respektira i uvažava, posebno spominje tu “novu predstavu o islamu koju ta djela šire”, te nastavlja spominjući izričito neke od novih komentatora i komentara Kur’ana:

نَعَمْ ، هُنَاكَ مُفَسِّرُونَ جُدُدٌ مِثْلَ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ وَ الشَّيْخِ رِصَا (تَفْسِيرُ الْمَنَارِ) وَ الْاِسْتَاذَ سَيِّدَ قُطْبَ (فِي ظِلَالِ الْقُرْآنِ) وَ غَيْرِهِمْ .

“Da, ima novih komentatora kao što je šejh Muḥammad ‘Abduhū, šejh Rašīd Riḏā (Tafsīru l-Manār – “Komentar Svjetionik”), profesor Sayyid Quṭb (Fī ḏilāli l-qur’ān – “U okrilju Kur’ana”) te drugi.”⁴⁸⁰

Međutim, Đozo već u narednoj rečenici tvrdi da postoje veoma grubo otpori savremenom tumačenju Kur’ana, koji dolaze s tradicionalističke strane. “Štap / batina *ṣayḥa* ‘Ulayša“ (*‘aṣā ṣayḥ* ‘Ulayš – عَصَا الشَّيْخِ – عَلِيْش metafora je toga otpora. (Ovdje se kao student Islamskog teološkog fakulteta prisjećam časova Huseina ef. Đoze, od 1978. do 1982., kada nam je Đozo govorio da je u vrijeme njegovoga studiranja na Al-Azharu bio jedan tradicionalno orijentirani šejh ‘Ulayš, koji je iz univerzitetskih predavaonica svojim štapom izgonio pristalice Muḥammada ‘Abduhūa i Muḥammada Rašīda Riḏāa.)

Đozo u ovom eseju *Qāla wa qīla* ovako spominje toga ljutitoga *ṣayḥa* ‘Ulayša:

وَ لَكِنْ يَجِبُ أَنْ لَا نَنْسَى بِأَنَّ هُنَاكَ عَصَا الشَّيْخِ عَلِيْشَ تَحْوُلُ دُونَ دِرَاسَةِ وَ تَدْرِيسِ مِثْلَ هَذِهِ الْمَأَلَفَاتِ فِي الْجَامِعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ .

479 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 55.

480 Ibid., str. 55.

“Ali, ne smijemo zaboraviti da ima štap / batina šayḥa ‘Ulayša, koja ne dā da se na islamskim univerzitetima studiraju i izučavaju djela / spisi kao što su ovi [Muḥammada ‘Abduhūa i Muḥammada Rašīda Riḏāa].”⁴⁸¹

Potom Husein Đozo ispisiuje nekoliko rečenica iz svoje autobiografije, evocirajući uspomene na svoje mlade godine provedene u Kairu. Vidi se da on ove svoje riječi posvećuje, s posebnim žalom, jednom svome potresnom sjećanju iz doba kad je bio student na univerzitetu Al-Azhar. Đozo se, naime, prisjeća nekog svoga kašnjenja u studentski dom.

أَتَذَكَّرُ عِنْدَمَا كُنْتُ طَالِبًا فِي الْأَزْهَرِ حَضَرْتُ مُحَاصِرَةَ لِلشَّيْخِ رَشِيدِ رِضَا فِي التَّصَوُّفِ وَ كُنْتُ سَاكِنًا فِي رَوَاقِ الْأَتْرَاكِ - تَكْيِةِ مُحَمَّدِ بَكِ أَبُو الذَّهَبِ - وَ تَأَخَّرْتُ فِي الْعُودَةِ إِلَى التَّكْيِةِ ، فَاسْتَدْعَانِي شَيْخُ الرُّوَاقِ لِلتَّحْقِيقِ مَعِي فِي التَّأَخُّرِ ، فَلَمَّا أُخْبِرْتُهُ عَنْ حُضُورِي مُحَاصِرَةَ الشَّيْخِ رَشِيدِ رِضَا ، قَالَ لِي الْعَذْرُ أَقْبَحُ مِنْ تَفْسِ التَّأَخُّرِ ، وَ أَصَافُ أَنَّ الشَّيْخَ رِضَا يَنْشُرُ الْأَفْكَارَ الْبَاطِلَةَ وَهُوَ تَلْمِيزٌ لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَبْدِهُ ، فَمِنْ الْوَاجِبِ مَقَاوِمُهُ أَرَائِهِ وَ أَفْكَارِهِ .

“Sjećam se, kad sam bio student na Al-Azharu, prisustvovao sam jednome predavanju šayḥa Rašīda Riḏāa o taṣawwufu, a stanovao sam u domu za Turke – Tekiji Muḥammad-bega Abū d- Ḍahaba. Zakasnio sam pri povratku u Tekiju, pa me starješina doma pozvao da ustanovi razlog moga kašnjenja. Kad sam ga obavijestio da sam prisustvovao predavanju šayḥa Rašīda Riḏāa, rekao mi je: ‘Isprika je ružnija od samog kašnjenja!’ Dodao je da šayḥ Rašīd Riḏā širi pogrešne ideje i da je on učenik šayḥa Muḥammada ‘Abduhūa, te da se treba suprotstaviti njegovim mišljenjima i idejama.”⁴⁸²

Đozo potom iznosi svoje poglede na dvije vrste smetnji i poteškoća koje stoje na putu oslobođanja od staromodne “rekla-kazala” (*qāla wa qīla*) metodologije. On izravno ukazuje na “unutarnje” i “vanjske” zapreke.

Evo njegovih razmišljanja:

تِلْكَ صُعُوبَاتٌ نَسْتَطِيعُ أَنْ نُطَلِّقَ عَلَيْهَا اسْمَ الصُّعُوبَاتِ الدَّاخِلِيَّةِ الَّتِي تَنْبَثِقُ مِنْ دَاخِلِ الْمُجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ . وَ عَلَى جَانِبِ هَذَا النُّوعِ مِنَ الصُّعُوبَاتِ تَوْجَدُ صُعُوبَاتٌ أُخْرَى لَيْسَتْ أَقَلَّ شَأْنًا مِنَ الْأُولَى يُمْكِنُ أَنْ نَسْمِيَهَا الصُّعُوبَاتِ الْخَارِجِيَّةِ . وَ ذَلِكَ أَنَّ الْمُجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ لَيْسَ مِعْرَظٌ عَنِ الْمُجْتَمَعِ الْعَالَمِيِّ الَّذِي تَسُودُ فِيهِ فَلْسَفَاتٌ وَ نَظْمٌ وَ أَفْكَارٌ ، وَ تُؤَثِّرُ عَلَى الْمُجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ وَ لَا سِيَمَا عَلَى النَّشْئِ الْجَدِيدِ .

481 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 55.

482 Ibid., str. 55.

“Ove teškoće možemo nazvati unutarnjim teškoćama, one se pomaljaju iznutra islamskoga društva. Naporedo s ovom vrstom teškoća postoje i druge teškoće, koje nisu manje važne od ovih prvih, a možemo ih nazvati vanjskim teškoćama. Naime, islamsko društvo nije odvojeno od svjetskoga društva u kojemu vladaju filozofije, sistemi i ideje, i utječu na islamsko društvo, napose na novu generaciju.”⁴⁸³

U pasažu koji će upravo dopisati nakon navedenog, Đozo iznosi na vidjelo svoje mišljenje da se nova generacija muslimana suočava s jednom nasušnom potrebom: naime, ona traga za odgovorima, a ne dobija te odgovore iz staromodne i davne interpretacije islama, ili iz “rekla-kazala” metodologije.

وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ الْجَيْلَ الْمُسْلِمَ الْجَدِيدَ يُوَاجِهُ مَشَاكِلَ فِكْرِيَّةً وَ عَقَائِدِيَّةً وَ اجْتِمَاعِيَّةً وَ اخْلَاقِيَّةً وَ لَا يَجِدُ فِي صَوْرَةِ الْأِسْلَامِ الْحَالِيَةِ حُلُولًا لَهَا ، فَإِنَّ أَفْرَادَ هَذَا الْجَيْلِ يَتَّجِهُونَ لِإِتِّجَاهَاتٍ مُخْتَلِفَةً بَحْثًا عَنْ تِلْكَ الْخُلُولِ وَ لَا ذَنْبَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ ، لِأَنَّهُمْ مُضْطَرُونَ إِلَى مُسَايَرَةِ الْعَصْرِ وَ إِلَى لِحَاقِ الرُّكْبِ الْعَامِ ، وَ إِمَّا الذَّنْبَ لِعَرِيهِمْ مِنَ الْمَسْئُولِينَ فِي الْمَجْتَمَعِ الْأِسْلَامِيِّ .

“S obzirom na to da se savremena muslimanska generacija suočava s ideološkim, vjerskim, društvenim i moralnim problemima, a u sadašnjoj predstavi islama ne nalazi rješenja za ove probleme, pojedini iz ove generacije okreću se različitim pravcima, sve u potrazi za tim rješenjima, i za takvo što [zapravo] njih ne treba ni koriti. Jer, oni su primorani ići s vremenom i priključiti se općem toku stvari. Nego, koriti treba one druge među odgovornima u islamskom društvu.”⁴⁸⁴

U pretposljednem pasažu ovoga svoga eseja na arapskom iz septembra 1978, Husein Đozo se stavlja u položaj osobe koja govori u ime ove nove generacije muslimana.

Tu vidimo Đozu kao gorljivog zagovornika svježije interpretacije islama, kao profesora koji je dugo radio na “novoj predstavi o islamu“. On otvoreno ustaje protiv naukovne metodologije na islamskim univerzitetima gdje se stara interpretativna građa, nagomila(va)na prije hiljadu i više godina, prenosi unutar “rekla-kazala” metodologije i učenja.

U tom smislu Đozo kaže:

إِنَّ الْجَيْلَ الْمُسْلِمَ الْجَدِيدَ لَا يَرْضَى أَنْ يَعِيشَ عَالَةً عَلَى ، قِيلَ وَ قَالَ ، ، وَإِمَّا يُرِيدُ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَتَعَلَّقُ بِحَيَاتِهِ ، وَ لَهُ فِي ذَلِكَ كُلِّ الْحَقُّ . ، ذَلِكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ، وَ لِكُلِّ جَيْلٍ دَوْرٌ كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَقُومَ بِهِ وَ يُؤَدِّيَهُ . وَ قَدْ تَوَالَتْ أَجْيَالٌ عَدِيدَةٌ لَمْ تَقُمْ بِدَوْرِهَا وَ عَاشَتْ عَالَةً عَلَى جَيْلِ السَّلْفِ الصَّالِحِ .

483 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 55.

484 Ibid., str. 55.

“Nova muslimanska generacija nije rada da živi u ovisnosti od “rekla-kazala” [metodologije], već želi da kaže svoju riječ o svemu što se tiče njezina života, i ta generacija u tome ima potpuno pravo. “To je narod bio i nestao! Njemu njegova stečevina, a vama vaša stečevina! Vi nećete biti pitani za ono što su oni radili!” [Kur’an, II:134]. Svaka generacija ima ulogu koju je bila dužna ispuniti i izvršiti. A prošle su brojne generacije [muslimana] koje nisu izvršile svoju ulogu, živjele su ovisne o generaciji uzornih predaka [prvih muslimana].”⁴⁸⁵

Đozo potom zaključuje svoj esej jednim apelom, on gotovo da vidi pojavu jedne takve generacije muslimana, pa kaže:

وَقَدْ حَانَ الْوَقْتُ أَنْ تُنْهَى هَذِهِ الْفِتْرَةَ وَأَنْ نَخْلُقَ جِيلًا بِنَاءٍ خَلَقًا يَتَّعِمِدُ عَلَى نَفْسِهِ وَعَلَى طَاقَتِهِ وَلَا يُقَلِّدُ غَيْرَهُ وَلَا يَكُونُ مُصَابًا بِعُقْدَةِ النَّقْصِ .

“Došlo je vrijeme da se okonča taj period [ovisnosti o prvim generacijama muslimana], te da se stvori kreativna, stvaralačka generacija koja se oslanja na sebe i na svoju snagu, a ne da oponaša druge i da ne bude pogođena kompleksom manje vrijednosti.”⁴⁸⁶

Na kraju teksta stoje još tri riječi: Sarajevo – Husein Đozo (Sirāyīfū – Ḥusayn Ġūzū – حسين جوزو - سيراييفو).⁴⁸⁷

Recimo na kraju još jednom da su svi tekstovi (eseji) Huseina Đoze na arapskom iznimno važni i po tome što je on u njih utkao svojevrсни rezime svih svojih tekstova koje je dugo objavljivao na bosanskom jeziku. Također, njegovi eseji na arapskom važni su i po samoj svojoj terminologiji. Naime, Đozina terminologija ili nazivlje u teorijama koje je on razvijao, jeste, po svojoj naravi, reformatorska i obnoviteljska. To posebno vrijedi za njegov esej „Qāla wa qīla“ (“Rekla-kazala”), koji smo ovdje u cijelosti preveli i donijeli.

Ali, osim Huseina Đoze (koji je djelovao iz okrilja Islamske zajednice u BiH i u socijalističkoj Jugoslaviji), javili su se i drugi ljudi koji su, u okrilju Islamske zajednice ili izvan nje, dali velike doprinose izučavanju *kalāma* i *falsafe*.

U BiH su se na planu izučavanja islamske filozofije tokom sedamdesetih godina osjetile barem neke promjene nabolje, jer tada je na vjersku i kulturnu scenu stupilo nekoliko Bošnjaka, svršenika islamskih studija sa znamenitih univerziteta iz Kaira, Bagdada, Rabata itd., koji su sa svoje

485 Đozo, *Qāla wa qīla*, str. 55.

486 Ibid., str. 55.

487 Na stranici 55.

strane dali veliki doprinos izučavanju islamske filozofije. Među najistaknutijim je nesumnjivo Ahmed Smajlović (1938–1988), profesor *‘aqā’ida* (ili *‘ilmu l-kalāma*) na Islamskom teološkom fakultetu, te jedan od predvodnika Islamske zajednice u BiH tokom sedamdesetih i osamdesetih godina XX stoljeća. Ahmed Smajlović je objavio brojne radove i članke o savremenom islamskom teološkom i filozofskom mišljenju i njegovim obnoviteljskim i reformatorskim dimenzijama i aspektima (pisao je o Ğamāluddīnu al-Afgāniju, Ibrāhīmu Madkūru, Abdurrahmānu al-Kawākibiju, Maliku Bin Nabiyyu, Rože Garodiju i mnogim drugim).

Smajlovićevo djelo *Filozofija orijentalizma i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost* (فلسفة الأستشرق وأثرها في الأدب العربي المعاصر), koje je objavljeno u Kairu,⁴⁸⁸ ali i u bosanskom prijevodu Mehmeda Kice kasnije u Sarajevu,⁴⁸⁹ veoma je važno u pogledu kritičkog preispitivanja evropskog proučavanja Istoka i često vještačkog “konstruiranja Orijeanta” u političke i ideološke svrhe i namisli. Ova Smajlovićeva knjiga, sa svoje strane, nudi pregled savremenih arapsko-islamskih teorijskih uporišta za kritiku orijentalizma kako kao ideologije, tako i kao “pogleda na svijet”.

Smajlovićev prijatelj iz Kaira Jusuf Ramić (rođen 1938) također se istakao u predstavljanju savremenih islamskih mislilaca. Ramićevi radovi iz arapske književnosti doprinijeli su stvaranju povoljnije klime za bolje recepcije *falsafe* i *hikme* u Bosni i Hercegovini.

Tokom sedamdesetih godina XX stoljeća na zapadnom Balkanu javljaju se i izvanredne hrestomatije Nerkeza Smailagića *Klasična kultura islama* (I i II).⁴⁹⁰ U oba ova sveska donijete su (uglavnom evropske) studije o klasičnim muslimanskim filozofima, teozofima i teozozima. Ove studije su prvi put u Bosni i Hercegovini i na zapadnom Balkanu kazane izrazito savremenim i univerzitetskim jezikom, u diskursu koji je prijemčiv modernoj generaciji studenata i akademskoj javnosti koja je upućena u filozofiju, povijest filozofije, kao i u filozofiju povijesti. Također, Nerkez Smailagić je zaslužan i za hrestomatiju tekstova *Uvod u Kur’an, historijat, tematika, tumačenja* (Zagreb, 1976), u kojoj su donesene rasprave o Kur’anu Ignaza Goldzihera i drugih zapadnih proučavatelja ove temeljne knjige islama.

Nerkezu Smailagiću pripada zasluga što su urađeni prvi prijevodi djela Henryja Corbina na bosanski jezik. Naime, *Historija islamske filozofije* (I svezak) pojavila se u Sarajevu 1977. u njegovom prijevodu s

488 Usp. izdanje iz Kaira, 1982.

489 Usp. izdanje El-Kalema i Fakulteta islamskih nauka, Sarajevo, 2012.

490 Prvi svezak izašao u Zagrebu 1973, a drugi 1976, također u Zagrebu.

francuskog. Kasnije je uslijedio i prijevod drugog sveska od Tarika Haverića.⁴⁹¹ Nerkez Smailagić je posebno doprinio da se na zapadnom Balkanu o Muhammedu, a.s., počne govoriti naučnim i akademskim jezikom. On je s francuskog jezika preveo dvotomno djelo *Muhammad (I. život)* i *Muhammad (II: djelo)* Muhammada Hamidullaha (izašlo u Zagrebu 1977).

Poseban uspjeh u svojevrsnom populariziranju islamske terminologije i pojmovlja (napose onog s područja islamske filozofije, *hikme*, sufizma itd) imao je *Leksikon islama* Nerkeza Smailagića.⁴⁹² Djelo sabire na stotine ključnih riječi islama koje su zaimale i svoja terminološka rabljenja unutar raznolikih teoloških, filozofskih, mističkih, političkih... sistema povijesnog islama. *Leksikon islama* je djelo na bosanskom (srpskom, hrvatskom) koje je u BiH i zemljama zapadnog Balkana, prvi put, enciklopedijskim načinom izlaganja i obrade predstavilo raskoš i bogatstvo islamskog (ili s islamom povezanog) pojmovlja.

U vrijeme zrelih decenija jugoslavenskog socijalizma, kad je intelektualno bljesnuo Nerkez Smailagić, javlja se jedan drugi intelektualac, Alija Izetbegović (1925–2003), koji je već tada svojom biografijom i bibliografijom bio neobična, rekli bismo zasebna i samo sebi svojstvena intelektualna pojava. Naime, Alija Izetbegović nije pripadao ni ulemanskom krugu, niti je pripadao tadašnjim partijskim, socijalističkim ili komunističkim intelektualnim krugovima. Za svoju najvažniju knjigu *Islam između Istoka i Zapada* Alija Izetbegović u uvodnoj riječi kaže:

“Inače, ova knjiga nije teologija, niti je njen pisac teolog. U ovom pogledu knjiga je prije pokušaj da se islam ‘prevede’ na jezik kojim govori i razumije današnja generacija. Ova okolnost može objasniti neke njene greške i netačnosti. Savršeni prijevodi, naime, ne postoje“.

Izetbegovićevo djelo *Islam između Istoka i Zapada*⁴⁹³ zauzima posebno mjesto kad je posrijedi ne samo islamsko već i političko i

491 Usp. Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, II, Sarajevo, 1980.

492 Usp. Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

493 Izetbegovićev *Islam između Istoka i Zapada* do sada je njegova najizdavanija i najprevođenija knjiga. Kad su posrijedi srpskohrvatska i bosanska izdanja, treba spomenuti izdanje iz 1988. godine (izdavač Biblioteka “Nova”), zatim Izetbegovićevo vlastito “samizdatsko” izdanje iz 1990, dok je naredno bosansko izdanje izašlo u “Svjetlosti”, Sarajevo, 1995. godine. “Svjetlost” je bila i izdavač ove knjige iz 1996. godine. Do 1996. godine ovo djelo prevedeno je na engleski jezik (izdavač “American Trust Publications”, 1984), turski (izd. Nehir Yayinlari, 1987). Djelo je 1992. godine prevedeno i na jedan od indonežanskih jezika (izd. Penerbit Nizan), a godine 1994. u Njemačkoj je prevedeno na arapski (izd. “Bavaria Verlag & Handel GmbH”). U Makedoniji je djelo izašlo na albanskom 1994. godine (Izdavač TWRA). Napomenimo da je Alija Izetbegović za djelo *Islam između Istoka i Zapada* dobio nagradu “Misilac godine 1995”, koju mu je dodijelila Fondacija Ali Osman Hafiz iz Medine.

političko-filozofsko mišljenje Alije Izetbegovića. Ovo djelo dobar je primjer štiva pisanog perom jednog intelektualca u opsadi, koji je (dok ga je pisao) smatrao da će imperija socijalizma i komunizma trajati barem još nekoliko stoljeća. Doista, Izetbegović je u vrijeme pisanja *Islama između Istoka i Zapada* komunizam smatrao "jednom od dvije neuništive sile".

Navedimo to mjesto:

„Nakon svodenja svih računa i prebijanja argumenata, svi postepeno nestaju ili se povlače, a na uzburkanoj sceni ostaju samo dvije sile jedna prema drugoj, može se slobodno reći dvije neuništive sile. Na površini to su kršćanska demokratija i komunizam, a dubinski gledano, to su religija i materijalizam.“⁴⁹⁴

Usred te "uzburkane scene" Izetbegović se odlučuje napisati djelo *Islam između Istoka i Zapada*, knjigu koja je izraz njegove intelektualne hrabrosti, ali i želje da stavljanjem krupnog naslova tretira jednu "globalnu" temu i da je smjesti u veliki raspon i u prostore "od mašrika do magriba". Svojim držanjem i egzistencijalnim posvjedočenjem Izetbegović je ostao vjeran većini svojih ideja i stavova iznesenih u ovom djelu. Međutim, od nekih ideja i stavova vremenom je odustao, što doznajemo kompariranjem ovog s nekim drugim Izetbegovićevim djelima. I za Izetbegovića vrijedi tvrdnja da se ne može očekivati da čovjek u nemirnim i lomnim vremenima ostane vjeran svim svojim stavovima.

K tome, oduševljen Spenglerovim (Špengler) djelom *Propast Zapada*, Alija Izetbegović u svoje djelo *Islam između Istoka i Zapada* unosi jedan daleki prizvuk mesijanstva i najave islamskog preporoda. Držimo da nije nimalo slučajno što je Izetbegović odabrao stihove pjesnika Muhameda Ikbala⁴⁹⁵ iz njegove *Džavidname* kao moto svome djelu

494 Alija Izetbegović, *Islam između Istoka i Zapada*, Svjetlost, Sarajevo, 1996, str. 340. (Kurziv E.K.). (Za potrebe ovog našeg teksta sve navode iz djela *Islam između Istoka i Zapada* preuzeli smo iz izdanja Svjetlost, Sarajevo, 1996.)

495 Stihovi Muhammeda Iqbala glase:

*Mada se sunce na istoku rađa,
pokazujući se smiono u sjaju, bez vela,
ono gori i plamti unutrašnjim žarom samo onda
kada umakne okovima i Istoka i Zapada;
pijano od sjaja ono izranja na svom Istoku
da bi svojoj vlasti podredilo sve horizonte;
njegovo biće ne pripada ni Istoku ni Zapadu
mada je porijeklom Istočnjak.*

sa istom, ili pak sličnom, svrhom s kojom je i Spengler odabrao Geteove stihove.⁴⁹⁶

U *Islamu između Istoka i Zapada* uočiti ćemo itekako snažnu Izetbegovićevu želju da na mnogim njegovim stranicama pruži prostora za daleke odjeke Spenglerovih ideja iz *Propasti Zapada*.

Struktura Izetbegovićeve knjige *Islam između Istoka i Zapada* ne dopušta pojednostavljenu prohodnost kroz njezine stranice, jer autor na stranicama ovog djela, i s različitim stepenom uspjeha, pokušava postići mnogo toga. Prvo, on mjestimice (bolje reći rijetko) suočava ono što on smatra "islamom", ili "pravim islamom", sa stanjem muslimana u XIX i XX stoljeću. Nema potrebe isticati da je Izetbegović smatrao da je to stanje muslimana prezreno, jadno, bijedno. Drugo, Izetbegović u ovom djelu suočava svoje stavove o islamu sa tada važećim socijalističkim i komunističkim sistemima u svijetu, napose u hemisferi u kojoj je glavnu riječ imao tadašnji SSSR. Treće, Izetbegović suočava svoje poimanje i tumačenje islama sa tada kurentnim i ideološki pomognutim *trendovima u prirodnim i društvenim naukama* (ili onim što se tada držalo za validne naučne metode, pravce i spoznaje), kao što su evolucionizam, darvinizam, biologizam... Izetbegović daje svoju, često razornu, ali na mnogim mjestima i simpfliciranu, kritiku darvinizma i evolucionizma (na planu prirodnih nauka), te marksizma (na planu društvenih nauka i teorija).

Četvrto, Izetbegovićevo djelo *Islam između Istoka i Zapada* sadrži i dosta uspješne stranice autorovih ogleda s područja, uvjetno kazano, filozofije i teorije kulture, nauke, prava, estetike i etike. Posebno treba izdvojiti Izetbegovićeve eseje posvećene kulturi i civilizaciji, moralu i utopiji, društvu i zajednici, moralu i religiji, dresuri i odgoju, umjetnosti i religiji, umjetnosti i nauci, religiji i revoluciji itd.

Ima poglavlja u ovoj Izetbegovićevoj knjizi gdje se može pročitati na desetine stranica, a da ne nađemo ni spomena riječi *islam, muslimani, Kur'an* i tome slično. Vezu tih poglavlja sa glavnom temom knjige (a

496 Stihovi koje je Oswald Spengler posudio od Getea (Goethe) glase:

*Kad u beskrajnome isto
Sebe ponavljajuć' vječno teče,
Tisućostruki svod
Sebe snažno sklapa;
Struji životna radost iz svih stvari,
S najmanje kao i s najveće zvijezde,
I sve to guranje, sve hrvanje
Jest Vječni mir u Gospodinu Bogu.*

(Navedeno prema: Oswald Spengler, *Propast Zapada*, preveo Nerkez Smailagić, Zagreb, 1998. str. XXXIII).

njena tema istovjetna je njenom naslovu i glasi: *Islam između Istoka i Zapada*) potrebno je izvoditi iz Izetbegovićevih aluzija, natuknica, stavova, zapravo iz njegove ukupne filozofije koju je impregnirao ne samo u djelo *Islam između Istoka i Zapada*, već i u svoja druga djela.

Kao sljedbenik jednog funkcionalnog dualizma (vidjeli smo da većina njegovih ogleđa ima i "dualističke" naslove (ili podnaslove): *Kultura i civilizacija, Moral i utopija, Društvo i zajednica, Moral i religija, Dresura i odgoj, Umjetnost i religija, Umjetnost i nauka, Religija i revolucija...*), Izetbegović i kad govori o tim "svjetovnim" temama ima u pozadinskoj primisli jednu svoju namjeru da ponudi čitateljstvu "islam kao rješenje", "islam kao srednji put", ili barem da ponudi ono što on smatra "islamskim stavom", ili "islamskim gledanjem" na stvari iz svoje savremenosti. Dakle, Izetbegovićev "dualizam" na ovim mjestima samo je funkcionalne naravi. Međutim, negdje je ovaj "dualistički metod" nadvladao autora i samu suštinu stvari koju se htjelo iznijeti u knjizi, što je na nekim mjestima imalo za posljedicu izvještačenost i redukcionističko posmatranje samih islamskih temata.

Djelo *Islam između Istoka i Zapada* uživa iznimnu važnost u sklopu Izetbegovićeva opusa i mišljenja općenito, te njegova islamskog mišljenja, a posebno u okviru i kontekstu njegovih pogleda na "političku filozofiju islama".

Izetbegović je u ovom djelu na svoj način pokazao stanovitu upućenost u muslimansku literaturu reformatorske i modernističke provenijencije s kraja XIX i tokom XX stoljeća, poglavito muslimanskih škola mišljenja iz Evrope, kao i Indije, Pakistana, Egipta, Turske, Alžira, Maroka... te lokalnih muslimanskih reformatora na Balkanu. Izetbegović nije poznao arapski jezik, stoga je reformatorske i modernističke ideje i teorije muslimanskih škola mišljenja iz Egipta i drugih arapskih zemalja crpio posredno, preko izvora na engleskom i francuskom jeziku, dok je uvide u arapska, turska i indopakistanska strujanja u savremenom islamu stekao uglavnom preko engleskog i francuskog, te preko prijevoda na bosanski koji su urađeni s turskog, njemačkog i arapskog jezika.

Islam između Istoka i Zapada dobar je i, k tome, upotrebljiv dokaz da je uvijek u povijesti islama bio moguć jedan provokativan, djelotvoran i intelektualan odgovor na zov islamske univerzalnosti, čak i onda kad intelektualac nije bio upućen u tradicionalne islamske nauke. Dakako, takve autore njihov metod izlaže mnogim vrstama rizika, a najveći je

zapadanje u ono što je Edward Said nazvao “esencijaliziranjem” predmeta o kojem se govori. I kod Alije Izetbegovića je na stranicama ovog djela često prisutan jedan “islam” koji je sasvim esencijaliziran, nepovijestan, načelan, iskustveno neuhvatljiv. Osim toga, taj islam je i emocionalan.

Razlog tome je što se islamsko mišljenje Alije Izetbegovića formiralo u ideološki lomnim vremenima i na jednom grozdu i roju modernističkih i reformatorskih ideja koje su se začele kod muslimanskih i islamskih mislilaca različitih provenijencija, koji su se među prvima posvetili *proučavanju posljedica dolaska moćnoga Zapada u islamski svijet u liku kolonijalnih i neokolonijalnih sila* Engleske, Francuske, Holandije, Portugala, Španije... Ti muslimanski mislioci, (koji su se odreda, ali na različite načine, bavili pitanjima: “Šta se to nama muslimanima dogodilo?”, “Zašto nas porobiše zapadne sile?”, “Šta da se radi?”, “Kakvo je mjesto islama danas?” itd.)⁴⁹⁷ bili su porijeklom iz Evrope, Indije, Pakistana, Egipta, Turske, Alžira, Maroka... Ti mislioci, reformatori, modernisti, revivalisti... iz Indije i kasnijeg Pakistana, ličnosti poput Ahmeda Hana Bahadura,⁴⁹⁸ Seyyida Amira Alija,⁴⁹⁹ Muhameda Ikbala,⁵⁰⁰ Ebu l’Ala el-Mevdudija,⁵⁰¹ potom mislioci, reformatori, modernisti, revivalisti... iz Egipta kao što su: Muhamed ‘Abduhū,⁵⁰² Muḥammad Rašīd Riḏā,⁵⁰³ Hasan al-Bannā,⁵⁰⁴ Sayyid Quṭb⁵⁰⁵ i mnogi drugi producirali su jednu bogatu literaturu koja se bavila temom *der Islam in der Gegenwart* (islamom u sadašnjem dobu), kako bi Nijemci kazali, odnosno profiliranjem muslimanskog koncepta sadašnjosti, kako bi rekao Nerkez Smailagić.⁵⁰⁶

- Kakogod je različito geografsko porijeklo spomenutih autoriteta savremenog islama, tako su različiti i njihovi pogledi na ulogu islama

497 Dovoljno je otvoriti bilo koji današnji islamski ili muslimanski časopis ili novinu pa da se vide tekstovi koji još uvijek u svome naslovu sadrže pitanje “Šta da se radi?” Vidi, naprimjer, tekst Muzafara Iqbala: *Challenges to Islam and Muslims: What is to be done?*, objav. u *Islamic Studies*, vol. 42, broj 4, Islamabad, 2003. godine (str. 595. i dalje).

498 Syed Ahmed Khan ili Sayyid Ahmad-khan Bahadur (Indija, 1817-1898).

499 Sayyid Ameer Ali (1849-1928).

500 Muhammad Iqbal (1870-1938).

501 Abu l-Ala al-Mawdudi (1903-1979).

502 Muhammad ‘Abduhu (1849-1905).

503 Uz Muhammeda ‘Abduhua i Rashida Ridaa (umro 1935.) treba dodati i njihova starijeg učitelja Džemaludina el-Afganija (Jamal al-Din Al-Afghani, 1838. - umro u kućnom pritvoru 1897), koji je djelovao u Perziji, Osmanskoj imperiji, Francuskoj, Engleskoj, Rusiji i posebno u Egiptu, u okviru škole mišljenja pod imenom “El-Menar” (Al-Manar) - “Svjetionik”.

504 Hasan al-Banna (1906-1949).

505 Sayyid Qutb (1906-1966).

506 Nerkez Smailagić (1927-1985)

u savremenom dobu.⁵⁰⁷ Ali, njihova se intelektualna i teorijska nastojanja mogu sintetizirati u nekoliko postavki i objediniti u nekoliko tačaka, koje su oni ponudili u cilju oslobađanja muslimana od vlastite inertnosti (na unutrašnjem planu) i dominacije Zapada (u liku kapitalizma i socijalizma kao problema na vanjskom planu), a te postavke su: Islamsko vjerovanje potrebno je racionalizirati;

- Šerijatsko pravo nužno je liberalizirati;
- Islamske društvene institucije (*ḥalīfa*, *ḥalifāt*, *iğmā'* itd.) potrebno je nadomjestiti / supstituirati nečim drugim, npr. sveislamskom ligom naroda, skupštinom učenih ljudi, skupštinom narodnih predstavnika i sl;
- Muslimanska društva moraju se emancipirati, posebno je nužno pokrenuti emancipiranje žena;
- Klasične teološke sisteme nužno je posmatrati ne kao vječno važeća tumačenja islama, već kao primjere tumačenja iz prošlosti. Klasična tumačenja imaju tek sekundarni značaj u davanju svježih i savremenih tumačenja islama kroz metodologiju *iğtihāda*;
- Ulema se "svećenizirala", a islam nema svećenstva. Stoga je nužno lišiti ulemu njenoga monopola nad "simboličkim blagom islama".⁵⁰⁸

Sve ove postavke zajedno dovele su do pojave jedne novije vrste diskursa koja se može označiti "ideologiziranim islamom". U mnogim primjerima, ali i mnogim cjelinama, diskurs Alije Izetbegovića je primjer jedne ideologizirane forme islama.

Alija Izetbegović se u oblikovanju svog islamskog mišljenja ne poziva samo na ideje i mišljenja muslimanskih reformatorskih, modernističkih i revivalističkih autora, već jednako tako, pa i više, poziva se na evropske egzistencijalističke filozofe i zapadne teoretičare i filozofe kulture i povijesti, a često se poziva i na sovjetske naučnike i teoretičare, te na publiciste različitih ideoloških i naučnih pravaca i iz različitih naučnih disciplina. To Izetbegovićevo pozivanje na naučna otkrića bila je moda kod mnogih islamskih teoretičara tokom XIX i XX stoljeća, ali se tumačenje svetih tekstova u kontekstu pomodnih naučnih otkrića prije ili kasnije pokazivalo nategnutim i neuspješnim. To je vidljivo u ogromnoj produkciji modernističkog i reformatorskog islamskog mišljenja, a i Izetbegovićevo djelo *Islam između Istoka i Zapada*, nesumnjivo, pripada tom tipu mišljenja.

507 Dobar i sistematičan pregled učenja i teorija ovih mislilaca može se naći u djelu dr. Fikreta Karčića *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, izd. Fakulteta islamskih nauka, Sarajevo, 1990. godine.

508 Ovu sintagmu "monopol nad simboličkim blagom islama" preuzeli smo od Muhammeda Arkouna.

U islamskom svijetu Izetbegovićeva knjiga *Islam između Istoka i Zapada* čitana je kao jedna okrepljujuća literatura. Za takvu snažnu recepciju ove njegove knjige glavni razlog nalazi se u Izetbegovićevom metodološkom suočavanju islama kako sa Istokom, tako i sa Zapadom. Naime, Izetbegović, s vremena na vrijeme, jasno naglašava da islam ima ulogu u svijetu, da se na islam treba računati kako na Zapadu, tako i na Istoku i tome slično. Rekli bismo da je u tome ta privlačnost knjige *Islam između Istoka i Zapada*. Osim toga, ova Izetbegovićeva knjiga posredno ohrabruje jedan savremeni islamski i muslimanski subjektivitet. Naime, na islam se u ovoj knjizi ukazuje kao na jedan entitet koji postoji, koji je tu, koji se budi itd.

Izetbegovićev savremenik Hasan Sušić (umro 1989) posebno se bavio mišljenjem i djelom Ibn Ḥaldūna, o čijoj je *al-Muqaddimi* objavio nekoliko studija, a recepciju Ibn Ḥaldūna pozicionirao je sociološki (to jest, Ibn Ḥaldūna Sušić poglavito opisuje i pozicionira kao preteču evropske sociologije). Hasan Sušić je iz polja svoga interesiranja za islamsku filozofiju napisao jedan broj rasprava u kojima je pokušao skrenuti pozornost naučne javnosti na značaj islamske filozofije u formiranju savremene filozofije na Zapadu. Sušićev rad na polju islamske filozofije ostat će upamćen i po prijevodu velike dvotomne *Historije islamske filozofije* M. M. Sharifa (Zagreb, 1990). Sa Sušićevim prijevodom ovog obimnog djela studij islamske filozofije dobio je priliku da uđe na široka vrata na univerzitete u zemljama zapadnoga Balkana.

Prije pojave djela i prijevoda Hasana Sušića, Nerkeza Smailagića, Ahmeda Smajlovića i drugih, na naučnoj sceni u Bosni i Hercegovini već je bio poznat arabista Teufik Muftić (1918–2003), koji je svojim radom na mnogim poljima arabistike osigurao široko zaleđe izučavanja islamske filozofije u BiH i na zapadnom Balkanu. Teufik Muftić je dao vrijedne i savremeno potkrijepljene radove o arapskom jeziku, gramatici, semantici i stilistici tog jezika, a uradio je i objavio veliki *Arapsko-srpskohrvatski rječnik* u dva sveska.⁵⁰⁹ Također, Muftić je i preveo niz znamenitih djela s arapskog jezika.

Za ovu priliku navodimo Muftićev prijevod *Golubičine ogrlice* (طُوق الحمامة) Ibn Ḥazma (Zagreb, 1987), kao i cjeloviti dvotomni prijevod *Al-Muqaddime* (مقدمة ابن خلدون) Ibn Ḥaldūna (djelo je objavljeno posthumno, u Sarajevu 2007).

Muftićevi prijevodi s arapskog pobudili su veliku pažnju bosansko-hercegovačke javnosti, kao i naučne javnosti na zapadnom Balkanu.

509 Ovo veliko djelo Teufika Muftića pojavilo se u Sarajevu 1973.

Kad je posrijedi predstavljanje tradicionalne islamske filozofije i teozofije u najnovijem dobu, ime Rešida Hafizovića (rođen 1956) stoji u samom vrhu u Bosni i Hercegovini. Rešid Hafizović se, prije svega, sam istaknuo pisanjem brojnih studija iz ovih oblasti, a njegova djela o Ibn 'Arabiju (*Fuṣūṣu l-ḥikam*, prijevod i komentar, Zagreb, 1995. te *Filozofsko-teološko učenje o Logosu*, Zagreb, 1995) po sebi su jedno savremeno predstavljanje ovog velikog teozofa, filozofa i sufije u bosanskom jeziku.

Hafizovićeva je velika zasluga i ta što je s francuskog preveo četve-rotomno djelo Henryja Corbina *Islam u Iranu* (Sarajevo, 2001). To opsežno djelo donosi na desetine i desetine rasprava o šiitskim filozofima i teozofima koji su u BiH bili uglavnom nepoznati usljed dugotrajne ehlisunetske pozicioniranosti ove zemlje. Također, Rešid Hafizović je preveo i Fazlur Rahmanovo djelo *Filozofija Mulla Sadra Širazija* (Sarajevo, 2001).

Kako je nakon 1992. godine studij islamskih nauka na univerzitetima na zapadnom Balkanu dinamiziran, djela i prijevodi profesora Rešida Hafizovića dobro su došla kao udžbenici na dodiplomskim i postdiplomskim studijama.

Djelo Rešida Hafizovića *O načelima islamske vjere* (Zenica, 1996) jedno je od najvažnijih izlaganja samih temelja islamske teologije na bosanskom jeziku. Ovo djelo pisano je savremenim bosanskim jezikom, kazano je akademskim teološkim i filozofskim diskursom, sa nužno potrebnom dimenzijom oslovljavanja ovovremenog života čovjeka i njegovih dilema.

Vratimo li se djelima Fazlur Rahmana, napominjemo da je na bosanski prevedeno njegovo važno djelo *Glavne teme Kur'ana* (Sarajevo, 2011). Ovo djelo imalo je izvanrednu recepciju s obzirom na to da je pisano savremenim jezikom i naučnim pojmovnim instrumentarijem. Dakako, Fazlur Rahman odavno je poznat proučavateljima islamske filozofije na zapadnom Balkanu. Napominjemo da je njegovo djelo *Islam* prevedeno na srpski u Beogradu (1983) pod naslovom *Duh islama*. Ovo djelo na bosanski je preveo Nedžad Grabus (usp. *Islam*, Sarajevo, 2005). Fazlur Rahmanovo djelo *Islam* naišlo je u BiH na iznimno široku recepciju. To djelo predstavilo je islam u vremenu koje traje već više od 14 stoljeća, k tome, Fazlur Rahman je u tom djelu o islamu govorio u kontekstu nutarnjeg ili "organskog" razvoja islamskih škola mišljenja i pravnih pravaca, ali je o islamu govorio i u kontekstu "svjetske povijesti".

Prevođenje filozofskih i pjesničkih djela Muhameda Iqbāla u BiH proračeno je s velikom pažnjom. Iqbalova *Obnova vjerske misli u islamu* izašla je na bosanskom u Sarajevu 1979, u prijevodu Mehmeda Arapčića s francuskog (taj prijevod na francuski uradila je Eva de Vitray-Meyerovitch) a drugo izdanje *Obnove vjerske misli u islamu* pojavilo se u Sarajevu 2000, dopunjeno sa nekoliko pogovora i komentara.

Također, Iqbalovo djelo *Poruka istoka* pojavilo se u prijevodu Džemala Latića (Sarajevo, 2013). Iste godine objavljena je na bosanskom i opsežna knjiga *Džibrilovo krilo*, monografsko djelo o Iqbalu, koje je napisala Annemarie Schimmel. Napominjemo da je Nevad Kahteran, također, veoma zaslužan za predstavljanje i prevođenje djela Muhameda Iqbāla u BiH i na zapadnom Balkanu. Kahteran je, između ostalog, na bosanski preveo *Razvoj metafizike u Perziji* (Sarajevo, 2005), jedno od najznačajnijih filozofskih djela Muhammada Iqbāla. Djelo Mustansira Mira *Muhammad Iqbal* također je prevedeno na bosanski (Sarajevo, 2008) i ono je vrijedan doprinos proučavanju filozofskih i pjesničkih ideja Muhammada Iqbala.

Od savremenih islamskih autora u BiH i na zapadnom Balkanu posebno je intenzivno prevođen Seyyed Hossein Nasr. Na srpski, hrvatski i bosanski prevedeno je više od trideset njegovih knjiga, rasprava, eseja i članaka.

Od prevedenih Nasrovih knjiga izdvajamo *Tri muslimanska mudraca*, djelo koje se bavi Ibn Sīnāom, Suhrawardijem i Ibn 'Arabijem, a preveo ga je s perzijskog Bećir Džaka (Sarajevo, 1991). Ovo Nasrovo djelo naširoko je čitano i bilo je, praktički, među prvim njegovim cjelovito prevedenim djelima koja su se pojavila na bosanskom jeziku. S druge strane, Nasrovo djelo *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, u prijevodu Zulejhe Riđanović, pojavilo se u opkoljenom Sarajevu usred rata, 1994. godine. *Tradicionalni islam u modernom svijetu* kao djelo važno je jer detaljno govori o obrazovanju u tradicionalnim medresama i o preživljavanju tog obrazovanja pred naletom modernizma. Osim toga, Nasr u tom djelu govori i o islamskoj filozofiji, njenom izučavanju na univerzitetima i tretmanu u kontekstu vremena koja se nazivaju modernim.

U vrijedne prevoditelje Nasrovih djela ubrajamo i Adnana Silajdžića, koji je preveo Nasrovo djelo *Sadrudin Širazi i njegova transcendentna teozofija* (Sarajevo, 2001). Također, Nasrovo djelo *Srce islama* objavljeno je na bosanskom u Sarajevu 2002. u saradnji

grupe prevodilaca,⁵¹⁰ a djelo *Živi sufizam* objavljeno je u Sarajevu 2004. (prijevod Edina Kukavice), dok je Nasrovo djelo *Uvod u islamske kozmološke doktrine* objavljeno u Sarajevu 2007. godine (također u prijevodu Edina Kukavice). I Rešid Hafizović istakao se u prevođenju Nasrovih djela. Tako je djelo *Muhammed, Čovjek Božiji* preveo i objavio na bosanskom u Sarajevu 2007.

U vezi s prevođenjem i proučavanjem djela Seyyeda Hosseina Nasra treba spomenuti da se u BiH formirao jedan široki krug njegovih poštovatelja. Rešid Hafizović, Rusmir Mahmutćehajić, Nevad Kahteran, Adnan Silajdžić, kao i autor ove knjige, te mnogi drugi često se u svojim raspravama i knjigama o islamu pozivaju, ili su se pozivali, na Seyyeda Hosseina Nasra. Moglo bi se kazati da je taj krug ljudi promovirao u ovom dijelu zapadnog Balkana savremenu vječnu filozofiju (*philosophia perennis*), na arapskom *al-ḥikmatu l-ḥālidah* (الحكمة الخالدة). Protagonisti perenijalne filozofije kao što su Seyyed Hossein Nasr, William Chittick, Titus Burckhardt i drugi, u BiH su izvršili plodan utjecaj.

U BiH je od 1970. naovamo došlo i do prevođenja zasebnih klasičnih islamskih filozofskih djela s arapskog jezika. Npr. Hilmo Neimarlija je preveo Al-Gazālijevo autobiografsko djelo *Izbavljenje od zablude* (*Al-Munqiz mina ḍ-ḍalāl* – المنقذ من الضلال) (izašlo u Sarajevu 1989), Tarik Haverić preveo je *Živi sin budnoga* (*Ḥayy Ibn Yaqzān* – حي ابن يقظان) Ibn Tufayla (Sarajevo, 1985) itd. Nedavno se na bosanskom pojavilo i Al-Gazālijevo djelo *Savjeti vlastima* (*Naṣiḥatu l-mulūk* – نصيحة الملوك) (Sarajevo, 2001), kao i *Niša svjetlosti* (*Miškātu l-anwār* – مشكاة الأنوار) (Zagreb, 1994).

Ipak, u zemljama zapadnog Balkana najveći uspjeh u tumačenju, komentiranju i prevođenju djela iz klasične islamske filozofije imao je Daniel Bučan (rođen 1943. u Splitu, Republika Hrvatska).

Bučan se prvo javio svojim djelom *Realistički racionalizam Ibn Halduna* (Zagreb, 1976) a zatim objavio svoju knjigu *Poimanje arabizma* (Zagreb, 1980), da bi za nekoliko godina objavio i knjigu *Vrijeme islama* (Zagreb, 1991) u kojoj je analitički, filozofski i teorijski protumačio političke i ideološke pojave u islamskom svijetu. Iste godine Bučan je objavio i djelo *Al Gazali i Ibn Rušd: mišljenje u svjetlosti vjere i razuma* (Zagreb, 1991).

Daniel Bučan preveo je i najpoznatiju “filozofsku polemiku” klasičnog islamskog srednjovjekovlja, onu između Ibn Rušda i Al-Gazālija. Naime, Bučan je objavio Ibn Rušdov odgovor Al-Gazāliju *Nesuvistolost*

510 Rešid Hafizović, Nevad Kahteran i autor ove knjige.

nesuvislosti (*Tahāfutu t-tahāfut* – تهافت التهافت) u Zagrebu 1988. a potom je izašao i njegov prijevod Al-Gazālijeva djela *Nesuvislost filozofa* (*Tahāfutu l-falāsifah* – تهافت الفلاسفة) (Zagreb, 1993).

Daniel Bučan je preveo veliko djelo Abū' Alija Ibn Sīnāa (na Zapadu poznatijeg kao Avicenna) *Knjiga naputaka i opasaka* (كتاب الاشارات و التنبيهات), koje se pojavilo u Zagrebu 2000, dok je Al-Fārābijevo djelo *Knjiga o slovima* (كتاب الحروف) preveo u Zagrebu 1999.

Daniel Bučan se i u najnovije vrijeme intenzivno bavi islamskom filozofijom. Nedavno je objavio djelo *Kako je filozofija govorila arapski* (Zagreb, 2009) a objavio je također i kratak *Uvod u arapsku filozofiju* (Split, 2013).

Bučan će na zapadnom Balkanu ostati poznat i po svome prijevodu Majmonidova djela *Vodič za one što dvoje* (*Dalālatu l-ḥā'irīn* – دلالة الحائرين), Zagreb, 2008.

Uzmemo li u obzir izučavanje islamske filozofije u Bosni i Hercegovini u najnovije doba, od 2000. godine naovamo, potrebno je reći da se to poglavlje još uvijek ispisuje. Naime, na četiri islamska fakulteta na zapadnom Balkanu (*Fakultetu islamskih nauka* u Sarajevu, *Islamskom pedagoškom fakultetu* u Zenici, *Islamskom pedagoškom fakultetu* u Bihaću i *Fakultetu islamskih studija* u Novom Pazaru) islamska filozofija se, zajedno s različitim disciplinama *'aqā'ida* i *kalāma*, predaje nekoliko semestara.

Proučavanje islamske filozofije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu jeste važno poglavlje koje je potrebno proučiti i pomno istražiti.

Na srednjoškolskoj razini islamska filozofija, *'aqā'id* i *kalām* predaju se u nekoliko današnjih medresa u Bosni i Hercegovini i na zapadnom Balkanu (*Gazi Husrev-begovoj* u Sarajevu, *Behram-begovoj* u Tuzli, *Karadžo-begovoj* u Mostaru, *Mehmeda Džemaludina Čauševića* u Cazinu, *Elči Ibrahim-pašinoj* u Travniku, *Osmana ef. Redžovića* u Visokom, *Gazi Isa-begovoj* u Novom Pazaru...).

Profesori ovih islamskih fakulteta i medresa do sada su objavili veliki broj članaka i rasprava o klasičnoj i savremenoj islamskoj filozofiji, kao i o mnogim teološkim temama. Ta savremena dionica izučavanja islamske filozofije, *'aqā'ida* i *kalāma* bit će predmet budućih istraživanja.



ZAKLJUČAK

Izučavanje *falsafe*, *ḥikme*, *kalāma* i *manṭiqa* u Bosni i Hercegovini i na zapadnom Balkanu prošlo je kroz mnoge etape.

Prva etapa povezuje se s osnivanjem i razvojem sistema medresa u doba Osmanske imperije (od početka XIV stoljeća pa do 1878) u Bosni i Hercegovini i na zapadnom Balkanu. Ove nauke i njihove discipline izučavale su se u skladu s ustaljenim nastavnim programima / udžbenicima osmanskih medresa. Također, bosanskohercegovački proučavatelji *falsafe*, *ḥikme*, *kalāma* i *manṭiqa* istakli su se više kao vrsni komentatori postojećih djela, a manje kao oni koji su ovim naukama mogli dati zaseban smjer ili "izvorni" doprinos. Ipak, kako smo već istakli u glavnom tekstu ove naše studije / kompilacije, biti komentator velikim autorima, slavnim imenima i njihovim velikim djelima i samo je po sebi značilo uključivanje u velika ostvarenja. Značilo je ulaznje i stupanje u visoke domete tadašnje naukovne atmosfere.

Komentirati se moglo samo po visoko zadatim standardima. Da su Bošnjaci bili poznati po svojim komentatorskim djelima, pokazuje i činjenica da su njihovi rukopisi rašireni diljem svijeta i da se nalaze u danas najuglednijim rukopisnim zbirkama u svijetu.

S dolaskom Austro-Ugarske imperije (1878) javljaju se značajne promjene u statusu *falsafe*, *kalāma* i *ḥikme* u Bosni i Hercegovini.

S prvim decenijama u toj imperiji (od 1878. do 1900) dolazi do gloriciranja modernizma, do polaganog zamiranja izučavanja klasičnih islamskih nauka iz doba Osmanske imperije, te do postupnog procesa evropeiziranja nastavnih programa u bosanskohercegovačkim medresama.

U doba između dva svjetska rata u Bosni i Hercegovini na scenu stupaju rasprave u kojima se traži posve novi islamski teološki diskurs, traži se izučavanje evropskih nauka, zahtijeva se upotreba bosanskog jezika (koji postupno u teološkim, kalāmskim i tašawwufskim studijama zamjenjuje arapski, turski i perzijski). Islam se sve više izučava kao vjera, kultura, civilizacija, kao zaleđe jedne književnosti i duhovnosti, a sve manje kao državni i društveni poredak.

U periodu od 1900. do 1945. godine u Bosni i Hercegovini je trajala velika debata između modernista i tradicionalista o tome kako tumačiti islam i kako afirmirati islamsko naslijeđe. Teme kao što su prevođenje Kur'ana, život u sekularnoj državi, pitanje vjerskog autoriteta i ko je taj

autoritet sada u BiH, zatim savremena tumačenja vjere i vjerskih propisa, ženska muslimanska odjeća, bankovna kamata, muška muslimanska odjeća, vakufski sistem, uvođenje latinice i ćirilice u upotrebu i pisanje islamskih tema na ta dva pisma itd., bile su među važnim *teološkim* temama u Bosni i Hercegovini.

Od 1945. godine (kada na vlast dolaze komunisti) pa do doba “zrelog socijalizma” u kasnim pedesetim godinama u Bosni i Hercegovini se nije pojavilo ništa značajno na planu islamske teologije.

Od 1960-tih godina naovamo dolazi do postupnog pomaka i prevođenja važnih djela o islamu s arapskog, engleskog, njemačkog, francuskog... jezika. Tokom nekoliko potonjih desetljeća XX stoljeća u Bosni i Hercegovini, kao i u Hrvatskoj (a dijelom i u Srbiji) dolazi do prevođenja važnih djela iz *falsafe*, sufizma i islamske duhovnosti na bosanski, hrvatski i srpski jezik. Mnoge od tih publikacija i vrijednih izdanja mi smo spomenuli na stranicama ove naše knjige.

Period od kraja devedesetih godina XX stoljeća pa naovamo (do 2010) ovdje nije podvrgnut detaljnom analitičkom razmatranju. Za takvo istraživanje potrebno je imati historijsku distancu i sačekati provjeru vremena.

Na kraju ove naše knjige treba s poštovanjem istaknuti da je uloga Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu, kasnije preimenovanog u Fakultet islamskih nauka,⁵¹¹ u razvijanju i osavremenjivanju studija na području *kalāma*, *falsafe* i drugih islamskih disciplina od velike

511 Kada se govori o visokom islamskom školstvu u Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini danas, obično se ukazuje na činjenicu da je *Islamski teološki fakultet* (ITF - pod kojim imenom radi od 1977. godine do akademske 1991-1992) ili *Fakultet islamskih nauka u Sarajevu* (FIN - od akademske 1991-1992.) sve do danas najviša obrazovna institucija Islamske zajednice. Dakako, *Fakultet islamskih nauka* u Sarajevu, a umnogome i svi današnji fakulteti islamskih studija (ili islamski pedagoški fakulteti) u Bosni i Hercegovini i na Balkanu, u svojoj se obrazovnoj i institucionalnoj tradiciji i praksi, manje ili više, oslanjaju na svoje bosanskohercegovačke preteče u visokom islamskom školstvu (ili imaju priliku da se na te preteče ugledaju). U te slavne preteče ubrajaju se *Gazi Husrev-begova medresa* u Sarajevu (osnovana 1537. godine), *Šerijatsko-sudačka škola* (otvorena u Sarajevu 1887. godine za vrijeme Austro-Ugarske monarhije), *Daru l-muallimin* (svojevrna reformirana sarajevska islamska učiteljska škola, počela s radom 1892. godine, ugasila se nakon Prvog svjetskog rata), *Okružna medresa u Sarajevu* (pokrenuta u akademskoj 1916/1917, ugasila se nakon nekoliko godina “eksperimentalnog” rada), *Gazi Husrev-begova Alijja medresa*, pokrenuta u Sarajevu u akademskoj 1930/1931. godini kao poseban pokušaj osnivanja višeg ili fakultetskog stepena u Gazi Husrev-begovoj medresi (*Alijja* se pokazala kao projekt kratkog daha), te, napokon, čuvena *Viša islamska šerijatsko-teološka škola* (ili VIŠT, počela s nastavom u Sarajevu akademske 1935/1936, prestala s radom akademske 1945/1946. godine). Zgrada u kojoj se VIŠT nalazio bila je nakon 1946. godine nacionalizirana, a kasnije je dugo služila kao Muzej grada Sarajeva. Od *Serijatsko-sudačke škole* (1887) i učiteljske škole *Daru l-muallimina* (1892.) pa do *Fakulteta islamskih nauka* u Sarajevu (u njegovim etapama ITF-a i FIN-a) prepoznatljiv je trend prilagođavanja obrazovnih planova i programa prema savremenim potrebama muslimana Bosne i Hercegovine i Balkana, te prema promjenama koje su se ukazale a definitivnim nastankom sekularnih državnih sistema i sve snažnijih sekularizacijskih trendova u ovdašnjim još postojećim tradicionalnim društvima. Praktički, visoke obrazovne islamske institucije na Balkanu u XX stoljeću imale su kao svoj glavni zadatak da tumače islam u diskursu koji toj vjeri osigurava uvjerljivost i prihvatljivost u izrazito sekularnoj sredini.

ZAKLJUČAK

važnosti i značaja. Vjerujemo da će ogromno naslijeđe u knjigama, esejima, tekstovima i udžbenicima napisanim na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu od 1977. godine naovamo, kao i naslijeđe u nastavnim i obrazovnim programima koji su nastali na Fakultetu islamskih nauka privući pažnju budućih istraživača. Ovaj autor s velikom čežnjom čeka kako te mlađe istraživače, tako i njihove studije.



خلاصة

البوسنة التقليدية: الدراسات الإسلامية في أصول الدين والفلسفة والمنطق

إن دراسة الفلسفة والحكمة والكلام والمنطق في البوسنة والهرسك وفي غربي البلقان، مرت عبر مراحل كثيرة. وترتبط المرحلة الأولى بتأسيس نظام المدارس وتطوره في عهد الحكم العثماني للبوسنة والهرسك وغربي البلقان (منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى عام ١٨٧٨). وكانت هذه العلوم وفروعها تدرس وفق المناهج والكتب المدرسية التي كانت معتمدة آنذاك في المدارس العثمانية. كما اشتهر دارسو الفلسفة والحكمة والكلام والمنطق بكونهم شارحين بارزين لأعمال مَنْ قبلهم، أكثر من اشتغالهم بتقديم إسهامات أو اتجاهات خاصة أو «أصلية» في تلك العلوم. ورغم ذلك، وكما ذكرنا في النص الرئيس من دراستنا هذه، فإن مجرد شرح أعمال المؤلفين العظام، يعني المشاركة في إبداعات عظيمة، مما يعني الدخول إلى أعلى مراتب الدوائر العلمية في ذلك الزمان. لم يكن شرح الكتب ممكنا إلا وفق معايير عالية، والدليل على اشتهار البشائقة بشروحهم، هو انتشار مخطوطاتهم في شتى أنحاء العالم، والتي يوجد منها الكثير اليوم في أرقى مجموعات المخطوطات في العالم.

ومع قدوم الإمبراطورية النمساوية الهنغارية (١٨٧٨) حدثت تغييرات ملحوظة في أوضاع الفلسفة والكلام والحكمة في البوسنة والهرسك. فقد شهدت الفترة الأولى من حكم تلك الإمبراطورية (من ١٨٧٨ إلى ١٩٠٠) تعظيما للحدثاء، يواكبه انحسار تدريجي في دراسة العلوم الإسلامية التقليدية المعروفة في العصر العثماني، مع عملية متدرجة في تبني النمط الأوربي في مناهج التعليم بالمدارس الإسلامية في البوسنة والهرسك.

وبين الحربين العالميتين، ظهرت على الساحة في البوسنة والهرسك مناقشات تبحث عن خطاب ديني إسلامي جديد، وتطالب بدراسة العلوم الأوروبية واستخدام اللغة البوسنية (التي راحت تدريجيا تحل محل اللغات العربية والتركية والفارسية في الدراسات الدينية والكلامية والصوفية)، وصار الإسلام يدرس على أنه دين وثقافة وحضارة، أنشأت آدابا وروحانيات، أكثر من كونه نظاما للدولة والمجتمع. وقد عرفت الفترة بين عامي ١٩٠٠ - ١٩٤٥ في البوسنة والهرسك نقاشات حادة بين الحداثيين والتقليديين حول فهم الإسلام والتعريف بالتراث الإسلامي، ومن المواضيع الدينية المهمة التي دار النقاش حولها في البوسنة والهرسك؛ ترجمة معاني القرآن الكريم، والعيش في دولة علمانية، ومسألة السلطة الدينية ومن يتولاها في البوسنة والهرسك، ثم الفهم المعاصر للدين والأحكام الدينية، وزي

المرأة المسلمة، والفوائد المصرفية، وزي الرجل المسلم، ونظام الوقف، واستخدام الأبجديتين اللاتينية والسيريلية وكتابة المواضيع الإسلامية بهما، الخ.

ومنذ عام ١٩٤٥ (عندما استولى الشيوعيون على الحكم) وحتى عصر «الاشتراكية الناضجة» في أواخر الخمسينات، لم يظهر في البوسنة والهرسك أي شيء مهم يتعلق بأصول الدين الإسلامي. ومع بزوغ فجر ستينات القرن الماضي بدأت الحركة التدريجية نحو الأمام بترجمة كتب عن الإسلام من اللغات العربية والإنكليزية والألمانية والفرنسية.. وشهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين في البوسنة والهرسك وكرواتيا (وجزء من صربيا) حملة واسعة لترجمة كتب مهمة في الفلسفة والتصوف إلى اللغات البوسنية والكرواتية والصربية. وقد ذكرنا الكثير من تلك المنشورات والإصدارات القيمة في صفحات كتابنا هذا.

ولم تشمل هذه الدراسة بالتحليل التفصيلي الفترة الممتدة من نهاية تسعينات القرن العشرين إلى يومنا هذا (حتى عام ٢٠١٠)، لأن بحثنا كهذا يحتاج إلى مسافة تاريخية وانتظار لاختبار الزمن. وفي ختام كتابنا هذا، يجدر بنا أن نشيد - بكل تقدير واحترام - بالدور الكبير والمهم جدا الذي لعبته كلية أصول الدين في سراييفو التي تحول اسمها فيما بعد إلى كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، في تنمية وتطوير الدراسات والأبحاث في مجال الكلام والفلسفة وغيرهما من العلوم الإسلامية. وإننا على يقين بأن التراث الضخم من الكتب والمقالات والنصوص والكتب الدراسية التي كتبت في كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو منذ عام ١٩٧٧ إلى اليوم، وكذلك التراث الضخم من المناهج والبرامج التعليمية التي نشأت في تلك الكلية، سوف يجتذبان اهتمام الباحثين في المستقبل، وإن كاتب هذه السطور يتطلع بشوق إلى رؤية الباحثين الشباب والاطلاع على دراساتهم وأبحاثهم.

١ عند الحديث عن الدراسات الإسلامية العليا في المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك اليوم، يشار عادة إلى أن كلية أصول الدين الإسلامي بدأت بالعمل في سنة ١٩٧٧ واستمرت كذلك حتى العام الأكاديمي ١٩٩١-١٩٩٢، بينما تعتبر كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو التي تعمل تحت هذا الاسم منذ العام الأكاديمي ١٩٩١-١٩٩٢ إلى اليوم، المؤسسة التعليمية العليا في المشيخة الإسلامية.

بيد أن كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، وجميع كليات الدراسات الإسلامية (أو كليات التربية الإسلامية) في البوسنة والهرسك وفي البلقان، تستند في عملها التعليمي المؤسساتي - بدرجات متفاوتة - إلى أسلافها في البوسنة والهرسك في مجال التعليم العالي (أو لديها الفرصة لتقتدي بأولئك الأسلاف).

ومن الأسلاف المشهورين: مدرسة الغازي خسرويك الإسلامية في سراييفو (تأسست عام ١٥٢٧)، ومدرسة القضاء الشرعي (افتتحت في سراييفو سنة ١٨٨٧ إبان الحكم النمساوي الهنغاري)، ودار المعلمين (مدرسة إسلامية للمعلمين ذات برامج إصلاحية في سراييفو، بدأت عملها سنة ١٨٩٢، وأغلقت بُعَيْدَ انتهاء الحرب العالمية الأولى)، ومدرسة إقليم سراييفو (بدأت العمل في العام الدراسي ١٩١٦-١٩١٧ وأغلقت بعد عدة سنوات «فترة عمل تجريبي»)، ومدرسة الغازي خسرويك العالية، وانطلقت في سراييفو في العام الدراسي ١٩٣٠-١٩٣١ وكانت محاولة خاصة لتأسيس معهد عال أو كلية ضمن مدرسة الغازي خسرويك (وكانت مشروعا قصير الأمد)، وأخيرا المدرسة الشرعية الإسلامية العليا في سراييفو (التي بدأت الدراسة فيها في العام الدراسي ١٩٣٥-١٩٣٦، سنة وتوقفت في العام الدراسي ١٩٤٥-١٩٤٦) وبعد إيقافها، تعرض المبنى الذي كانت تشغله هذه المدرسة للتأميم، ثم استخدم فترة طويلة مقرا لمتحف مدينة سراييفو.

ومن مدرسة القضاء الشرعي (١٨٨٧) ومدرسة دار المعلمين (١٨٩٢) وحتى كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، تبدو واضحة سمة تأقلم المناهج التعليمية مع ما يتناسب من الاحتياجات العصرية لمسلمي البوسنة والهرسك والبلقان، ومع التغيرات التي حدثت بنشأة نظم الحكم العلمانية وتزايد قوة التوجهات العلمانية في المجتمعات التي كانت ما تزال محافظة. ومن الناحية العملية، فإن الوظيفة الرئيسة للمؤسسات التعليمية في البلقان في القرن العشرين كانت بيان الإسلام بخطاب يضمن لهذا الدين القدرة على الإقناع والقبول في بيئة علمانية بامتياز.



S U M M A R Y

TRADITIONAL BOSNIA:
ISLAMIC THEOLOGICAL,
PHILOSOPHICAL & LOGICAL STUDIES

The study of *falsafa*, *ḥikma*, *kalām* and *manṭiq* in Bosnia and in Western Balkans has passed through several stages.

The first stage is linked to the establishment and growth of madrasa system during the Ottoman period in Bosnia (from the early 15th century until 1878) and in Western Balkans. The study of these disciplines was conducted according to the established Ottoman madrasa curricula and textbooks. Also, Bosnian students of *falsafa*, *ḥikma*, *kalām* and *manṭiq* distinguished themselves more as outstanding commentators on the earlier works and less as those who would chart a separate course or make an “original” contribution. Yet, as highlighted in the main text of my study/compilation, being a commentator on great authors and their major works meant in itself partaking in great achievements. It meant entering the world of scholarship and reaching high standards. One could write commentaries only by following highly set standards. It is clear that Bosniaks were known for their commentaries by the fact that their manuscripts are spread all over the world and can be found in the most prestigious manuscript collections in the world.

The start of Austro-Hungarian rule in 1878 resulted in significant changes in the status of *falsafa*, *ḥikma*, *kalām* and *manṭiq* in Bosnia. In the early decades of the Austro-Hungarian rule (1878-1900) one can observe certain glorification of modernism and neglect of studies of classical Islamic sciences of the Ottoman period and the gradual process of Europeanisation of curriculum in Bosnian madrasas.

The period between the two world wars (1918-1941) was marked by discussions about the need to develop a completely new Islamic theological discourse. There were calls for studying European sciences and for the use of Bosnian language in education (by this time Bosnian gradually replaced Arabic, Turkish and Persian for studying works of

theology, *kalam* and *taşawwuf*). Islam was increasingly being studied as faith, culture and civilisation, as background to literature and spirituality, and less and less as a state and a social order.

During 1900 -1945 there was a great debate between modernists and traditionalists about how to interpret Islam and the ways in which to affirm Islamic heritage. Major *theological* themes were: translating the Qur'an, how to live in a secular state, the question of religious authority in Bosnia, modern interpretation of faith and its precepts, the question of female Muslim dress code, bank interest, administration of religious endowments, introduction of Latin and Cyrillic script for writing religious texts, etc.

From 1945 (when Communists came to power) until the period of the "mature Socialism" in the late 1950s no significant work of Islamic theology was written in Bosnia. From 1960s onwards there is a gradual move towards translating important works on Islam from Arabic, English, German and French. In the subsequent years we find that the works of *falsafa*, sufism and Islamic spirituality were being translated into Bosnian, Croatian and Serbian language in Bosnia and Croatia (partly in Serbia, too). Many of the publications and valuable editions are mentioned on the pages of the book.

The period from the late 1990s until now (2010) was not the subject of a detailed, analytical examination in this monograph. Such research requires historical distance and the test of time.

At the end of this book one should mention with respect the role of the Islamic Theological Faculty in Sarajevo, later renamed Faculty of Islamic Studies,¹ in developing the study of *kalām*, *falsafa* and other

1 When speaking of higher Islamic education in the Islamic Community in Bosnia today, it is usually pointed out that the *Islamic Theological Faculty* (ITF, operated under this name 1977-1991) or *Faculty of Islamic Studies* (FIN, since 1991) is the highest education institution of the Islamic Community in Bosnia.

Of course, the *Faculty of Islamic Studies*, as well as other faculties of Islamic Studies (or Islamic Pedagogical faculties) in Bosnia and the Balkans are, more or less, heirs to older Bosnian institutions of higher Islamic education in terms of institutional tradition and practice. Some of the celebrated institutional predecessors are *Gazi Husrev-beg Madrasa* (established 1537), *Sharia Law School* (established 1887 during Austro-Hungarian rule), *Dar al-mu'allimin* (a type of reformed imam teachers' school (established 1892, closed down after World War One), the *District Madrasa* in Sarajevo (established in 1916, but closed down after several years of "experimental" work), the *Aliyya Gazi Husrev-beg Madrasa*, started in 1931 as an attempt to launch a higher or university level education at Gazi Husrev-beg Madrasa (it proved to be short-living) and lastly the famous *Higher Islamic-Shari'a Theological School* (or VIŠT, which operated 1935 until 1946. The VIŠT building was nationalised in 1946 and later on it housed the Sarajevo City Museum. From the *Sharia Law School* (1887) and the teachers' school *Dar al-mu'allimin* (1892) all the way until the *Faculty of Islamic Studies* in Sarajevo (in all its stages as ITF and FIN) there is a discernable trend of adapting educational curricula to the contemporary needs of Bosnian and Balkan Muslims, in accordance with the changes brought about by definitive establishment of secular state systems and the ever-stronger secularising trends in this still traditional societies. Practically speaking, the main task of all the higher Islamic educational institutions in the Balkans in the 20th century was to offer interpretations of Islam in a credible and acceptable way in a highly secular environment.

Summary

Islamic disciplines of major importance and in bringing their study in tune with the times.

This author believes that the immense heritage in the shape of books, essays, texts and textbooks written at the Faculty of Islamic Studies since 1977 as well as the heritage in the form of curricula developed at the Faculty will attract the attention of future researchers. He awaits young researchers and their studies with great anticipation.



IZVORI I LITERATURA (IZBOR)

- Ademović, Fadil, *Bosanskohercegovačka štampa (1918–1941)*, Sarajevo, 1998.
- Adilović, Zuhdija, *Hasan Kafija Prušćak i njegovo djelo: Svjetlost istinske spoznaje o temeljima vjere*, Islamska pedagoška akademija, Zenica, 2004.
- Ahmić, Alija, *Mješovita niža medresa Sultan Ahmeda u Zenici*, El-Hidaje, god. II, br. 2–3, Sarajevo, 1937.
- Alić, Husejin, "Starinski mekteb", *Osvit*, br. 42–43, Sarajevo, 1942.
- Andrić, Ivo, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, Zadužbina Petar Kočić, Banja Luka – Beograd, 2012.
- Arslan, Šekib, *Zašto su muslimani zaostali, a drugi napredovali*, preveli Šaćir Sikirić i Muhamed Pašić, reprint, NIP Ljiljan, Sarajevo, 1994.
- Al-Aš'ari, Abu Al-Hasan, *Bit polemike sa otpadnicima i inovatorima*, preveo Adnan Silajdžić, El-Kalem, Sarajevo, 2000.
- Balić, Smail, *Kultura Bošnjaka*, Beč, 1980.
- Bašagić, Safvet-beg, „Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti“, u: *Glasnik zemaljskog muzeja* (godina XXIV, sv. 3 i 4, str. 1–184), Sarajevo, 1912. Ovo djelo izašlo je i u posebnom izdanju u Sarajevu 1912. godine.
- Bećirović, Denis, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme avnojevske Jugoslavije (1945–1953)*, Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju, Islamska zajednica u Hrvatskoj, Medžlis Islamske zajednice Zagreb, Institut za istoriju Sarajevo, Zagreb – Sarajevo, 2012.
- Begović, Mehmed, *Muslimani u Bosni i Hercegovini*, Beograd, 1938.
- Begović, Mehmed, *O položaju i dužnostima muslimanke prema islamskoj nauci i duhu našeg vremena*, Beograd, 1931.
- Begović, Mehmed, *Šerijatsko bračno pravo*, Beograd, 1936.

Izvori i literatura (izbor)

- Bošnjak, šejh Abdullah-efendija, „Knjiga o ostvarenju dijela u vidu cjeline i javljanju ogranka u vidu osnove“, *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, br. 1, Sarajevo, 1982.
- Bošnjak, šejh Abdullah-efendija, *Tumačenje dragulja poslaničke mudrosti I-IV*, s arapskog preveo Rešid Hafizović, Ibn Sina, Sarajevo, 2008.
- Bulbulović, E.N., *Sveislamski kongres i pitanje hilafeta*, Sarajevo, 1926.
- Buljina, Halid, „Fojnica i njena medresa“, *Glasnik VIS-a*, br. 5, Sarajevo, 1983.
- Buljina, Halid, „Iz povijesti banjalučkih medresa“, *Glasnik IVZ-a*, br. 8–9, Sarajevo, 1944.
- Busiri, Šerefudin Ebu Abdullah Muhammed bin Se'id, *Kaside-i Burda* (prijevod na bosanski), Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2008.
- Bušatlić, Hafiz Abdulah Ajni, *Pitanje muslimanskog napretka u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1928.
- Bušatlić, Ismet, "Munīrī Busnawī i njegova univerzalna geografija 'Sab'iyāt'", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 47–48, Sarajevo, 1999.
- Cerić, Mustafa, *Teologijsko učenje Abu Mansura al-Maturidija* (doktorska disertacija odbranjena na Univerzitetu u Čikagu, rukopis), Čikago, 1987.
- Cerić, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur Al-Maturidi (d. 333/944)*, ISTAC, Kuala Lumpur, 2003.
- Cerić, Mustafa, *Korijeni sintetičke teologije u islamu, Ebu Mensur el-Maturidi (853–944)*, El-Kalem, Sarajevo, 2012. (s engleskog preveli Enes Karić i Edib Muftić).
- Čehajić, Džemal, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1986.
- Čehajić, Džemal, „Ahmed Sudi Bošnjak“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 28–29, Sarajevo, 1980.
- Čokić, Abdurahman Adil, *Islam*, Štamparija D. i K. Kajon, Sarajevo, 1924.
- Čokić, Abdurahman Adil, *Imami Gazali*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1931.
- Čokić, Abdurahman Adil, *Islamska vjerska organizacija*, Štamparija Riste Sekulića, Tuzla, 1936.

Izvori i literatura (izbor)

- Čokić, Abdurahman Adil, *Mudafea i objašnjenje povodom odgovora g. Hadžića na moju kritiku njegove knjige "Muhamed i Kur'an"*, Štamparija Riste Sekulića, Tuzla, 1933.
- Čokić, Abdurahman Adil, "Muhammed Alejhisselam", *Hikjmet*, I–VII/1929–1936.
- Čokić, Abdurahman Adil, *Muhjudin Arebi*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1936.
- Čokić, Ahmed L., *Prikaz i ocjena rada g. dr. Mehmeda Begovića o njegovu nazeranju na islamsku ženu i njen položaj po islamskoj nauci izloženog u njegovoj knjizi*, Tuzla, 1931.
- Čokić, Ibrahim Hakki, *O teset-turu (pokrivanje muslimanki)*, Tuzla, 1928.
- Čurić, Hajrudin, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918*, Sarajevo, 1983.
- Dabashi, Hamid, "Ayn al-Quḍāt Hamadānī and the intellectual climate of his times", u: Seyyed Hossein Nasr i Olivear Leaman (priredili), *History of Islamic Philosophy*, I, Routledge, London i New York, 1996.
- Dedić, Lutvica Šaćir, *Međusobna vjerska borba muslimana u Bosni*, Banja Luka, 1928.
- Dobrača, Kasim, *Kadijanije i ahmedije*, Sarajevo, 1938.
- Donia, Robert J., *Sarajevo, A Biography*, Hurst & Company, London, 2009.
- Duraković, Esad, *Arapaska stilistika u Bosni (Ahmed sin Hasanov Bošnjak o metafori)*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2000.
- Đumišić, Ahmet, *Ko smeta napretku i prosvjećivanju muslimana, a osobito muslimanki?*, Banja Luka, 1919.
- Džaka, Bećir, *Sudijevi komentari na perzijskom jeziku*, Prilozi za orijentalnu filologiju, br. 39, Sarajevo, 1990.
- Ehli-Islam, *Bezakonja okupacione uprave u Bosni i Hercegovini*, Srpska štamparija dra Sv. Miletića, Novi Sad, 1901.
- Elezović, Gliša, *Turski spomenici u Skoplju*, I, Skoplje, 1925.
- Forto, Mustafa, *Otkrivanje muslimanskog ženskinja*, Sarajevo, 1925.
- Gazali, Abu Hamid, *Ihjau 'ulimid-din – oživljavanje vjerskih znanosti I-IX*, prevela grupa prevodilaca, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004.
- Gazali, Abu Hamid, *Izbavljenje od zablude*, preveo s arapskog i bilješke napisao Hilmo Neimarlija, Neimar, Visoko, 1998.

- Gazali, Abu Hamid, *Nesuvislost filozofa*, s arapskog preveo i predgovor napisao Daniel Bučan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1993.
- Gazali, Abu Hamid, *Niša svjetlosti*, s arapskog preveo i predgovor napisao Enes Karić, a pogovor napisao W.H.T. Gairdner, Mešihat Islamske zajednice u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 1995.
- Gazali, (Al-Gazālī) Abū Ḥāmid, *Savjeti vlastima*, s arapskog preveo, predgovor i komentar napisao Enes Karić, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Gazić, Lejla, "Ali-Fehmi Džabić kao kritičar klasične arapske poezije", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 35, Sarajevo, 1985.
- Ḥaddād, Gibrīl Fouād, *The Four Imams and their Schools*, Muslim, Academic Trust, London, 2007.
- Hadžić, Osman Nuri, *Muhamed i Koran*, G. Kon, Beograd, 1931.
- Hadžimehanović, Refik, "Medresa Junuz-age Prohe u Konjicu", *Glasnik VIS-a*, br. 5, Sarajevo, 1966.
- Hafizović, Rešid, *Ibn 'Arabijevo filozofsko-teološko učenje o logosu*, Bemust, Zenica, 1995.
- Hafizović, Rešid, *O načelima islamske vjere*, Bemust, Zenica, 1996.
- Hafizović, Rešid, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999.
- Hamdija Mulić – pedagog, prosvjetitelj, reformator, književnik, 1–2*, priredio Ifet Mustafić, Tugra, Sarajevo, 2008.
- Handžić, Adem, "O ulozi derviša u formiranju gradskih naselja u Bosni u XV stoljeću", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXXI, Sarajevo, 1981.
- Handžić, Mehmed, *Al-Ġawharu l-asnā fī taraġimi 'ulamā'i wa šu'arā'i būsna* (الْجَوْهَرُ الْأَسْنَى فِي تَرَاجِمِ عُلَمَاءِ وَ شُعَرَاءِ بُوْسْنَه), Kairo, 1992.
- Handžić, Mehmed, *Ilmul-kelam*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1934.
- Handžić, Mehmed, *Uvod u tefsirsku i hadisku nauku*, II izdanje, Gazi Husrev-begova medresa, Sarajevo, 1972.
- Hasandedić, Hivzija, *Spomenici kulture turskog doba u Mostaru*, Islamski kulturni centar Mostar, Mostar, 2005.
- Hasanović, Bilal, "Visoko islamsko školstvo u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata", *Glasnik*, vol. LXX, br. 3–4, mart-april, Sarajevo, 2008.
- Hodžić, Ibrahim, „Muslimanske škole u Visokom“, *Glasnik VIS-a*, br. V, Sarajevo, 1982.

- Hodžić, Šaban, *Kur'an najveća Muhammedova, a.s., mu'džiza*, Tuzla, 1972.
- Huković, Muhamed, „Gaibija, šejh Mustafa – mistik i buntovnik“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 41, Sarajevo, 1991.
- Ibn 'Arebi, *Dragulji poslaničke mudrosti*, preveo Rešid Hafizović, Bemust, Zenica, 1995.
- Ibn Haldun, *Mukaddima* I–II, preveo Teufik Muftić, El-Kalem, Sarajevo, 2007.
- Ibn Hišam, *Poslanikov životopis*, Bemust, Sarajevo, 1998.
- Imamović, Mustafa, *Historija Bošnjaka*, BZK Preporod, Sarajevo, 1998.
- Islam i kultura Bošnjaka u djelima Safvet- bega Bašagića, Mehmeda Handžića i Edhema Mulabdića* (zbornik), Zagreb, 1994.
- Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini* (tekstove napisali Muhamed Hadžija- hić, Mahmud Traljić, Nijaz Šukrić), Sarajevo, 1977.
- Islamska misao h. Mehmeda Džemaludina Čauševića*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 1998.
- Izabrana djela Mehmeda Handžića, knjiga VI*, urednik i priređivač Enes Karić, Ogleдалo – izdavačka kuća Sarajevo, Sarajevo, 1999.
- Jahić, Adnan, *Hikmet – riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini*, BZK "Preporod" u BiH, Općinsko društvo Tuzla, Tuzla, 2004.
- Jahić, Adnan, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918–1941)*, Bošnjačka nacionalna zajednica za grad Zagreb i Medžlis Islamske zajednice Zagreb, Zagreb, 2010.
- Jahić, Mustafa, *Arapska gramatika u djelu al-Fawa'id al-Abdiyya Mustafe Eju- bovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.
- Karčić, Fikret, *Muslimani Balkana, istočno pitanje u XX vijeku*, Behram-begova medresa u Tuzli, Tuzla, 2001.
- Karčić, Fikret, *Društveno-pravni aspekt islamskog modernizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990.
- Karčić, Fikret, *Islamske teme i perspektive*, El-Kalem, Sarajevo, 2009.
- Karčić, Fikret, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity (Late Ottoman and Habsburg Times)*, El-Kalem, Sarajevo, 1999.
- Karčić, Fikret, Jahić, Mustafa, "Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja bosanskih muslimana u vrijeme Austrougarske uprave", *Prilozi Instituta za istoriju*, XVII, Sarajevo, 1991.

- Karić, Enes, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini u XX stoljeću*, I, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Kasumović, Ismet, "Naša književnost na orijentalnim jezicima u izvorima na arapskom jeziku", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 39, Sarajevo, 1989.
- Kasumović, Ismet, "O teoriji stvaranja i problemu nihiliteta u arapsko-islamskoj filozofiji", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 32–33, Sarajevo, 1984.
- Kasumović, Ismet, "Rukopisi djela Ali- Dede Harimije Bošnjaka na arapskom jeziku", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 38, Sarajevo, 1989.
- Kasumović, Ismet, "Traktat o " transcendentnom ljudstvu" Ali-Dede Bošnjaka", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXXI, Sarajevo, 1981.
- Kasumović, Ismet, *Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme Osmanske uprave*, Islamski kulturni centar Mostar, Mostar, 1999.
- Katib, Chelebi, *The Balance of Truth*, George Allen and Unwin LTD, London, 1957.
- Kreševljaković, Hamdija, „Hanikah“, *Spomenica Gazi Husrev-begove četiristogodišnjice*, Sarajevo, 1932.
- Kreševljaković, Hamdija, „Muderisi Gazi Husrev-begove medrese“, *Spomenica Gazi Husrev-begove četiristogodišnjice*, Sarajevo, 1932.
- Kreševljaković, H., D.M. Korkut, *Travnik u prošlosti 1464–1878. (Naročito kao glavni grad Bosne 1699–1850)*, Zavičajni muzej Travnik, Travnik, 1961.
- Krstić, Nevena, „Muṣṭafā Ibn Muḥammad al -Aqḥiṣārī (Pruščanin): Rasprava o kafi, duvanu i pićima“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XX–XXI, Sarajevo, 1971.
- Lavić, Osman, „Rukopisi Mehmeda Handžića u Gazi Husrev-begovoj biblioteci“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. XIII–XIV, Sarajevo, 1987.
- Leaman, Oliver, „The developed kalām tradition“, u: Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Ljubović, Amir, „Širenje arapsko-islamske filozofije (falsafa) u našim krajevima“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 41, Sarajevo, 1991.
- Ljubović, Amir, *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 1996.
- Ljubović, Amir, *The Works in Logic by Bosnian Authors in Arabic*, Brill, Leiden and Boston, 2008. (252 pages)

Izvori i literatura (izbor)

- Ljubović, Amir, Fehim Nametak, *Hasan Kafija Pruščak*, Sarajevo-Publishing, Sarajevo, 1999.
- Malcolm, Noel, *Bosnia, A Short History*, Pan Books, London, 2002.
- Mujić, Munir, *Arapska stilistika u djelu Hasana Kafije Pruščaka*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2007.
- Mušeta-Aščerić, Vesna, *Sarajevo i njegova okolina u XV stoljeću*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2005.
- Mušić, Omer, „Minhāḡu n-niẓām fī dīni l-islām’ od Muhameda Prozorca“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, V, Sarajevo, 1954–1955.
- Nakičević, Omer, *Muhamed Pašić – zaboravljeni direktor šerijatske gimnazije*, Fakultet islamskih nauka Sarajevo, Gazi Husrev-begova medresa Sarajevo, Medžlis Islamske zajednice Sarajevo, Sarajevo, 2009.
- Orlić, Ivan, *Mediteran i Bosna i Hercegovina*, Synopsis, Sarajevo, Zagreb, 2013.
- Pinson, Mark (priređivač), *The Muslims of Bosnia-Herzegovina, The Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.
- Prohić, Ali Riza, *Šta hoće naša muslimanska inteligencija*, Sarajevo, 1931.
- Purivatra, Atif, *Jugoslovenska muslimanska organizacija u političkom životu Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*, Sarajevo, 1974.
- Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator*, priredili Enes Karić i Mujo Demirović, Ljiljan, Sarajevo, 2002.
- Salihspahić, Džemal, *Medresa u Pojskama kod Zenice*, Takvim, Sarajevo, 1984.
- Sharif, M.M., *Historija islamske filozofije I II*, s engleskog preveo dr. Hasan Sušić, IP August Cesarec, Zagreb, 1990.
- Sikirić, Šaćir, „Sūdi kao komentator Sādijina Ğulistāna“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 1, Sarajevo, 1950.
- Silajdžić, Adnan, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš’arija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999.
- Silajdžić, Adnan, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
- Silajdžić, Adnan, *Muslimani u traganju za identitetom*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i IC El-Kalem, Sarajevo, 2006.
- Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

- Smlatić, Sulejman, „Medresa u Cazinu“, *El-Hidaje*, god. V, Sarajevo, 1941–1942.
- Sokolović, Osman A., *Pregled štampanih djela na srpsko-hrvatskom jeziku muslimana Bosne i Hercegovine 1878–1948. godine*, Sarajevo, 1955.
- Spahić, Derviš, *Imanski i islamski šarti*, izdavač autor, Zenica, 1974.
- Spahić, Derviš, *Pouke o moralu i bogobožnosti*, El-Kalem, O.Š. “Risala“, Sarajevo, 2004.
- Spahić, Mustafa, *Povijest islama*, Bookline d.o.o., Sarajevo, 2008.
- Sulejmanpašić, Dževad, *Slobodna misao i hikmetovština*, Zagreb, 1933.
- Sulejmanpašić, Dževad-beg, *Muslimansko žensko pitanje – jedan prilog njegovu riješenju*, Sarajevo, 1918.
- Šabanović, Hazim, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.
- Šukrić, Nijaz, „Jedan stari srpskohrvatski rukopisni prevod udžbenika pedagogije u našim medresama“, *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta*, broj 1, Sarajevo, 1982.
- Tesawwuf – islamska mistika* (zbornik radova prvog simpozija u Zagrebačkoj džamiji), Islamska zajednica Zagreb, Zagreb, 1989.
- Toshihiko, Izutsu, *Sufism and Taoism*, University of California Press, Berkley – Los Angeles – London, 1984.
- Traljić, Mahmut, *Istaknuti Bošnjaci*, Rijaset Islamske zajednice – El-Kalem, Sarajevo, 1998.
- Traljić, Mahmud, *Iz kulturne historije Bošnjaka*, Travnik, 1999.
- Traljić, Seid, „Medresa Hadži Ismaila Misrije u Sarajevu“, *El-Hidaje*, god. II, br. 9, Sarajevo, 1937.
- Tričković, R., *Islamske škole u našim zemljama*, Istorijski muzej SR Srbije, Beograd, 1974.
- Truhelka, Ćiro, „Gazi Husrev-beg – njegov život i njegovo doba“, *Glasnik Zemaljskog Muzeja u BiH*, 1912.
- „Vakufnama o osnivanju Gazi Husrev-begove medrese“, preveo Fehim Spaho, u: *Spomenica Gazi Husrevbegove četiristo-godišnjice*, Sarajevo, 1932.
- Winter, Tim (urednik), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Zlatar, Behija, *Gazi Husrev-beg*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2010.



IZVOD IZ BIBLIOGRAFIJE RUKOPISA BOSANSKIH AUTORA U GAZI HUSREV-BEGOVOJ BIBLIOTECI

Autor	Naslov originala	Signatura
'Abdurrahīm Sa'īd Mufti-zade	عطايا الفياض الأقدم شرح وصايا الامام الأعظم	2914
'Afīfuddīn al-Ḥusayn, aš-Šayḥ	خلافته	4243/5
'Alauddīn 'Alī Ṭābit Uḏiḥelī (Uḏiḥanin),	رضايه	6843/3
'Alauddīn 'Alī Ṭābit Uḏiḥelī (Uḏiḥanin),	عبيده	6843/4
'Alauddīn 'Alī Ṭābit Uḏiḥelī (Uḏiḥanin),	معراجيه	7329/2
'Alauddīn 'Alī Ṭābit Uḏiḥelī (Uḏiḥanin),	معراجيه فخر الثقلين	6843/2
'Alī Dede b. Muṣṭafā al-Busnawī al-Mustārī	ترجمة رسالة في الابدال	2995/5
'Alī Dede b. Muṣṭafā al-Busnawī al-Mustārī	ترجمة على دده البوسنوي للقصيد ة الروحية لابن سينا	2995/3
'Alī Dede b. Muṣṭafā al-Busnawī al-Mustārī	رسالة في بيان رجال الغيب	946/12
'Alī Dede b. Muṣṭafā al-Busnawī al-Mustārī	سير رجال الغيب والأرواح المقدسة	946/14
'Alī Dede b. Muṣṭafā al-Busnawī al-Mustārī	في بيان رجال الغيب	946/15
'Abdulvehhāb Ilhāmī Jepčevī	ديوان الهامي	3025
'Abdulvehhāb Ilhāmī Jepčevī	ديوان الهامي	3056
Aḥmad b. Ḥusāmuddīn al-Ḥasan b. Sinānuddīn Bayāḏī-zāde, al-Busnawī	جمع اصول الامام أبي حنيفة	2427/5
Aḥmad b. Ḥusāmuddīn al-Ḥasan b. Sinānuddīn Bayāḏī-zāde, al-Busnawī	إشارات المرام من عبارات الإمام	1894
Aḥmad b. Ḥusāmuddīn al-Ḥasan b. Sinānuddīn Bayāḏī-zāde, al-Busnawī	اصول الدين لبياضي زاده	5420/18
Aḥmad b. Muḥammad b. Salīm al-Mustārī	محرك القلوب لأحمد أفندي الموستاري	3731/5

INDEX OF BOSNIAN MANUSCRIPTS

Aḥmad b. Muḥammad b. Salīm al-Mustārī	تنوير القلوب من ظلمة الذنوب	4633
Aḥmad b. Muṣṭafā al-Mustārī	الباب السادس والعشرين ون كتاب محرك القلوب	4659/2
Aḥmad b. Muṣṭafā Mujezinović al-Mustārī, Ḍiyā'uddīn	أنيس الواعظين	590
Aḥmed Ḥatem Akovali-zāde (Bjelopoljak)	شرح تحفة شاهدي	1386/3
Aḥmad Sūdī al-Busnawī	شرح بوستان	1630
Aḥmad Sūdī Bošnjak	شرح گلستان سعدي لسودي افندي	3800
Aḥmad Sūdī al-Busnawī	شرح گلستان سعدي لسودي افندي	403
Aḥmad Sūdī al-Busnawī	شرح گلستان سعدي لسودي افندي	741
Aḥmad Sūdī al-Busnawī	شرح گلستان سعدي لسودي افندي	4795
Aḥmad Sūdī al-Busnawī	شرح گلستان سعدي لسودي افندي	6901
Aḥmad Sūdī al-Busnawī	شرح گلستان سعدي لسودي افندي	576
Aḥmad Sūdī al-Busnawī	شرح گلستان سعدي لسودي افندي	2535
Aḥmad Sūdī al-Busnawī	شرح گلستان سعدي لسودي افندي	1123
Faḍil-Pāšā Šerifović	ظفر نامه	7329/19
Faḍil-paša Šerifović	ديوان فاضل پاشا	92
Ḥalīl-efendi al-Busnawī as-Sarāyī	تحريرات (رسالة) خليل افندي البوسنوي	7329/7
Ḥalīl-efendi al-Busnawī as-Sarāyī	تحريرات خليل افندي البوسنوي	2649/7
Ḥalīm b. Ḥusāmi Baba Oruč-zāde	ترجمه قصيده البرده	2439/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أصول الحكم في نظام العالم	2270/14
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أصول الحكم في نظام العالم	5109/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أصول الحكم في نظام العالم	9441/8
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أصول الحكم في نظام العالم	1928
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أصول الحكم في نظام العالم	98/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	4329
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	2373
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	3342/14
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	2180
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	6522
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	9292/1

INDEX OF BOSNIAN MANUSCRIPTS

Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	5109/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	1928
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ترجمه أصول الحكم في نظام العالم	6011
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	5379/5
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	7329/4
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	946/4
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	98/3
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	2649/3
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	4771/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	3496/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	2202/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	2163/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	رسالة في بيان لفظ جلب و جلبى	3679/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	2185/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	8161/3
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	1004/3
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	2148/6
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	3318
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	4478/4
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	4335/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	5337/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	5653
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	5879
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	6088/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	6538/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	8194
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	3151/6
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	794/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	روضات الجنات في أصول الاعتقادات	1219/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	ازهار الروضات في شرح روضات الجنات	10248

INDEX OF BOSNIAN MANUSCRIPTS

Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أزهار الروضات في شرح روضات الجنات	3630/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أزهار الروضات في شرح روضات الجنات	1930/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أزهار الروضات في شرح روضات الجنات	261/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أزهار الروضات في شرح روضات الجنات	902
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أزهار الروضات في شرح روضات الجنات	1514/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	أزهار الروضات في شرح روضات الجنات	5337/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	الكافي في المنطق (مختصر الكافي من المنطق)	5170/4
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	الكافي في المنطق (مختصر الكافي من المنطق)	3407
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نظام العلماء إلي خاتم الأنبياء	98/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نظام العلماء إلي خاتم الأنبياء	1930/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نظام العلماء إلي خاتم الأنبياء	3673/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نظام العلماء إلي خاتم الأنبياء	964/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نظام العلماء إلي خاتم الأنبياء	7329/22
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نور اليقين في أصول الدين	1514/2
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نور اليقين في أصول الدين	2716/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نور اليقين في أصول الدين	5111/1
Ḥasan b. Ṭurḥān al-Kāfi al-Āqḥiṣārī al-Busnawī	نور اليقين في أصول الدين	9441/9
Ḥasan Qā'imī (Kaimija ili Kaimi-baba)	ديوان قائمي	1904
Ḥasan Qā'imī (Kaimija ili Kaimi-baba)	ديوان قائمي	2725
Ḥasan Qā'imī (Kaimija ili Kaimi-baba)	ديوان قائمي - واردات	3187
Ḥasan Qā'imī (Kaimija ili Kaimi-baba)	ديوان قائمي - واردات	5780
Ḥasan Qā'imī (Kaimija ili Kaimi-baba)	ديوان قائمي - واردات	5639
Ḥasan Qā'imī (Kaimija ili Kaimi-baba)	ديوان قائمي - واردات	5341
Ḥasan Qā'imī (Kaimija ili Kaimi-baba)	ديوان قائمي - واردات	1042/2

INDEX OF BOSNIAN MANUSCRIPTS

Ḥasan-efendi Podgoričeви	شفاء داء المطعان في معاوية بن أبي سفيان	1160/5
Ḥizir b. 'Osmān	كتاب صك حضر الفندى	5990
Ibrāhīm b. Ismā'īl	شرح تعليم المتعلم	4869
Ibrāhīm b. Ramaḍān al-Bosnavī al-Aqḥiṣārī an-Navābādī	تعليقات علي شرح الرسالة الشمسية للبيسونوي الموستاري	4043
Kantamiri Muhamed	في مدح علي پاشا	6843/7
Maḥmūd b. Faḍlullāh b. Maḥmūd al-Hudā'ī al-Uskudārī	مكتوب شريفلرينك صورتى للشيخ محمود الاوسكدارى	634/10
Mehmed Handžić	الحق الصحيح في إثبات نزول سيدنا المسيح	3557/1
Mehmed Meylī Ġurānī b. Ismā'īl Bosnevī	مجموعه	2012
Mufaḍḍal b. 'Omar al-Abharī, Aṭīruddīn	الإيساغوجي	2017/2
Muhamed Nerkesi Sarāyī	منشآت نركسى	1260
Muḥammad b. Murād Busnawī	شرح قصيدة الطنطراية	758/3
Muṣṭafā b. Muḥammad al-Aqḥiṣārī	رسالة في الرحمة و الشفقة على الخلق	761/3
Muṣṭafā b. Muḥammad al-Aqḥiṣārī	تبشير الغزاة	2507
Muṣṭafā b. Yūsuf b. Murād al-Mustārī al-Busnawī	شرح الإيساغوجى للبيسونوي الموستارى	3578/3
Muṣṭafā b. Yūsuf b. Murād al-Mustārī al-Busnawī	شرح الإيساغوجى للبيسونوي الموستارى	3974/1
Muṣṭafā b. Yūsuf b. Murād al-Mustārī al-Busnawī	شرح الإيساغوجى للبيسونوي الموستارى	3675/1
Muṣṭafā b. Yūsuf b. Murād al-Mustārī al-Busnawī	شرح الإيساغوجى للبيسونوي الموستارى	4314/2
Muṣṭafā b. Yūsuf b. Murād al-Mustārī al-Busnawī	شرح الإيساغوجى للبيسونوي الموستارى	2017/1
Muṣṭafa Busnawī Muḥliḥī	دليل المناهل ومرشد المراحل	3409
Mustafa Ševki Bašeski, Mula	مجموعه	7340
Muṣṭafā-efendi Gā'ibī, Šayḥ	طريقت نامه غائبى	5420/13
Rešid Meḥmed Busnawī	معراجيه	7329/3
Rešid Meḥmed Busnawī	ديوان رشيد بوسنوي	3384/1
Sālim b. Ismā'īl b. Ibrāhīm	مولود النبي	6036

PRIMJERI IZ RUKOPISA

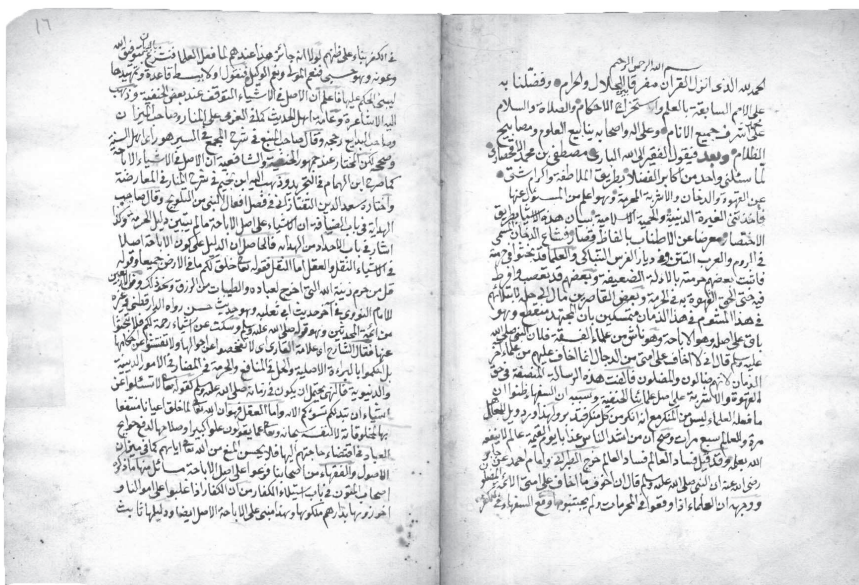


■ **Hasan Kāfi b. Ṭurḥān al-Aqḥiṣārī, Uṣūl al-ḥikam fī nizām al-'ālam**
(Temelji mudrosti o uređenju svijeta) (GHB, R-98-3).

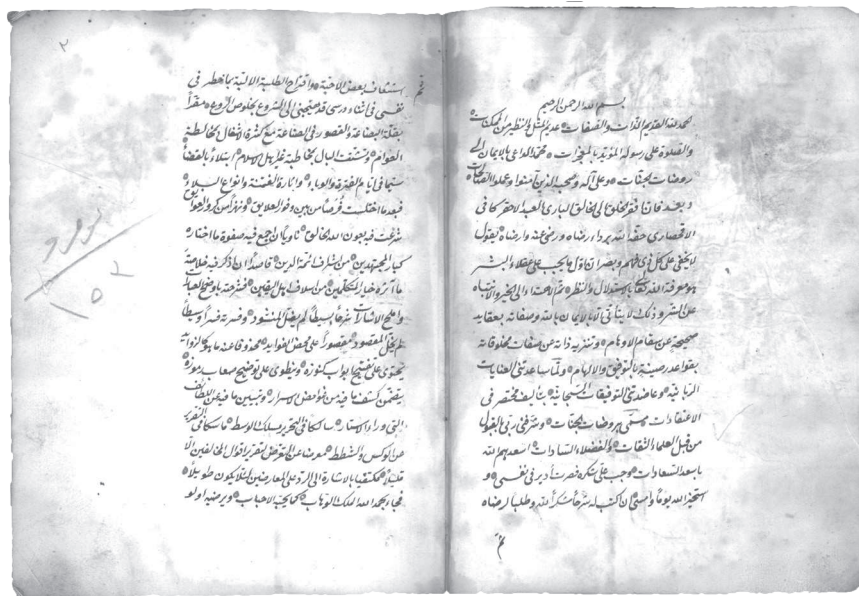


■ **Aḥmad Sūdī al-Busnawī, Ṣarḥ Gulīstān Sūdī-efendī**
(Komentar *Dulīstāna* od Sudi-efendije, GHB, R-403).

Primjeri iz rukopisa

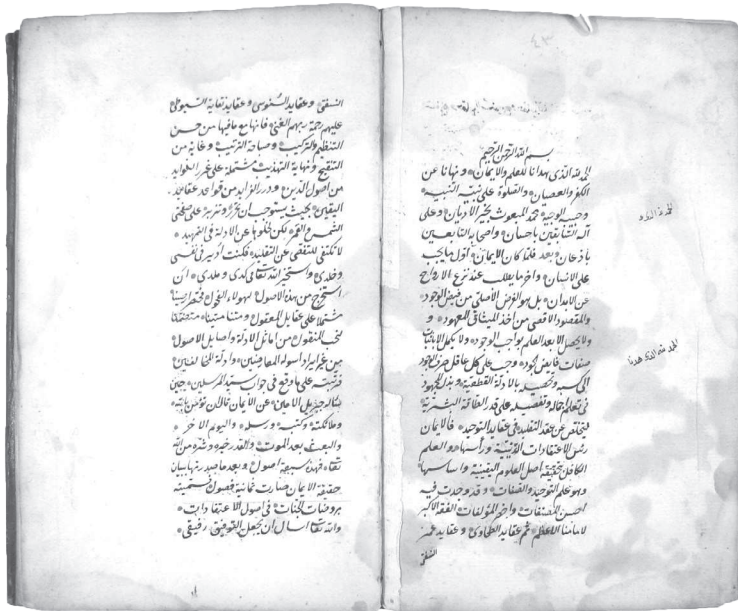


■ Muṣṭafā b. Muḥammad al-Aqḥiṣārī, *Risāla fī ḥukm al-qahwa wa ad-duḥan wa al-ašriba* (Rasprava o kahvi, duhanu i pićima, GHB, R-761-4).

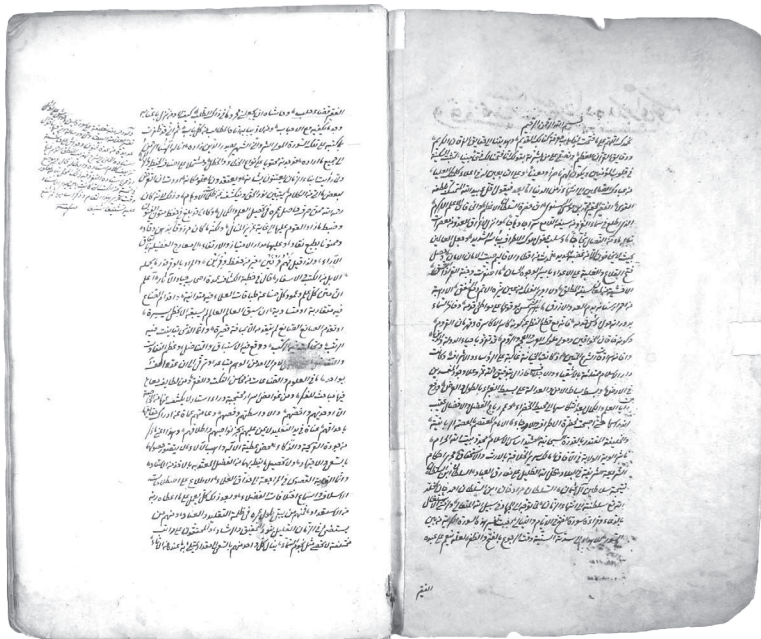


■ Ḥasan Kāfī b. Ṭurḥan al-Aqḥiṣari, *Azhār ar-rawḍāt fī šarḥ Rawḍāt al-gannāt* (Cvijeće bašči – komentar Rajskih bašči, GHB, R-902).

Primjeri iz rukopisa

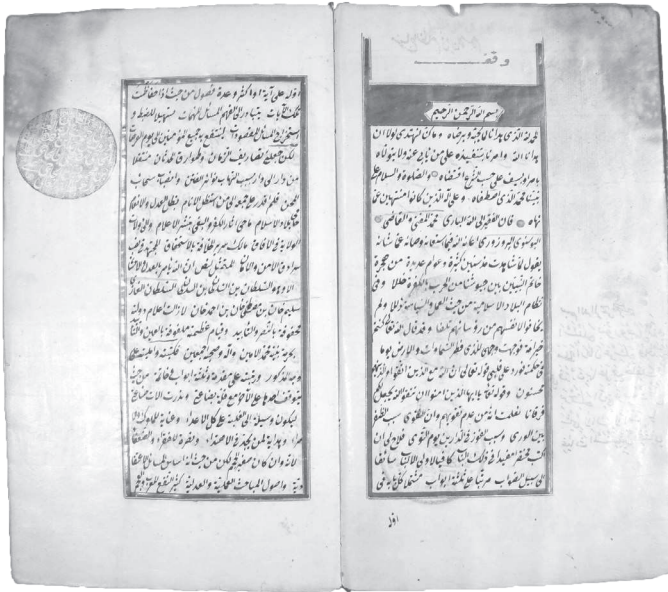


■ Hasan Kāfi b. Ṭurḥān al-Aḥīṣārī, *Rawḍāt al-ġannāt fī uṣūl al-‘iṭiqādāt min ‘ilm al-kalām* (Rajske bašče o načelima vjerovanja iz nauke o kelamu, GHB, R-1292-2).



■ Muḥammad b. Mūsa ‘Allamak al-Bosnawī, *Tafsīr sūra al-Fath* (Komentar sure *al-Fath*, GHB, R-1318).

Primjeri iz rukopisa



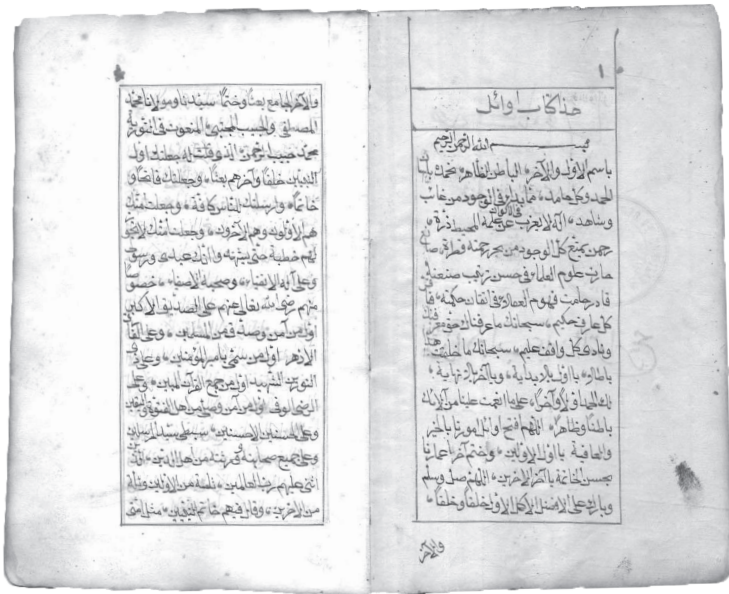
■ Muḥammad Ḥamdī al-Prozrawī al-Busnawī, *Minhāḡ an-nizām fī dīn al-islām* (Plan društvenog poretka u islamu, GHB, R-1325).



■ Aḥmad Ḥātām Aqowālī-zade, *Tuḥfa-i Šāhidī* (Komentar djela *Tuḥfa-i Šāhidī* شاهدي تحفه، GHB, R-1386-3).

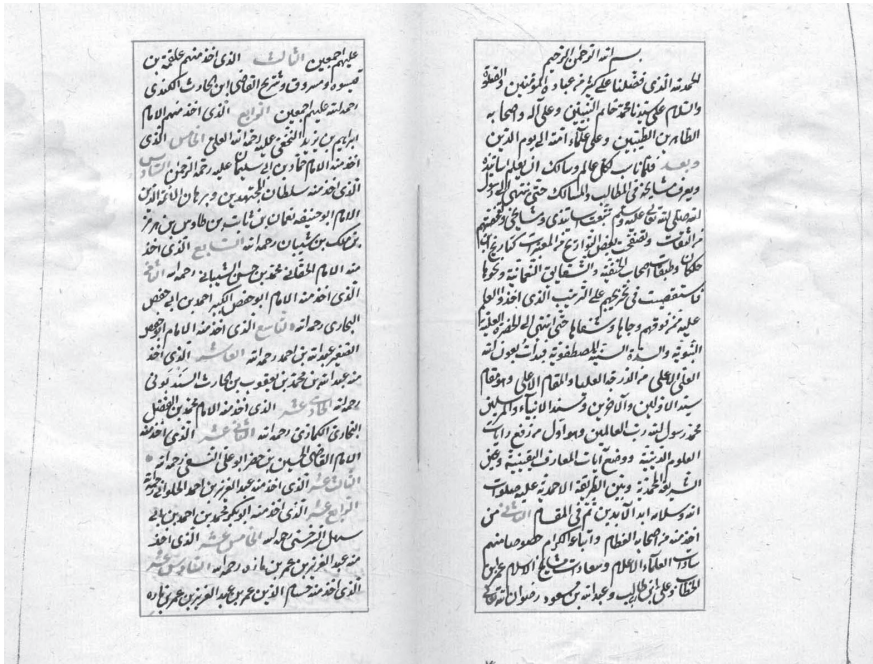


■ 'Abdulwahhāb Ilhāmī Žapčawi, *Divan-i Ilhami*, GHB, R-3056).



■ Šayḥ 'Alī Dede b. Muṣṭafā al-Bosnawī al-Mostarī, *Muḥāḍarat al-awā'il wa musāmarat al-awāḥir* ("Predavanja o prvim događajima i kazivanja o posljednjim zbivanjima, GHB, R-3100).

Primjeri iz rukopisa



■ Ḥasan Kāfi b. Ṭurḥān al-Aqḥiṣari, *Nizām al-'ulamā' ilā ḥātam al-anbiya'* (Niz učenjaka do posljednjeg vjerovjesnika, GHB, 3673-2).

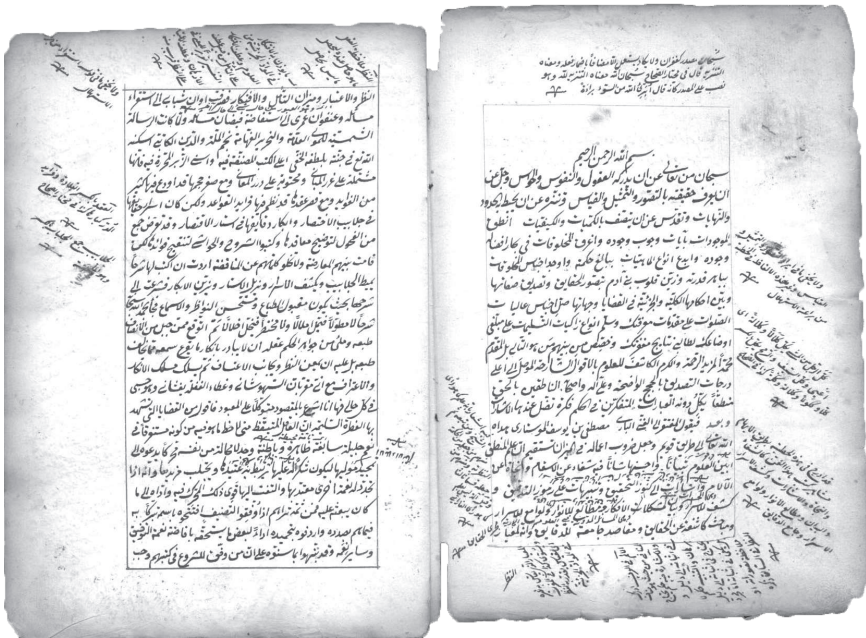


■ Muṣṭafā b. Yūsuf b. Murād al-Mustārī al-Busnawī, *Ṣarḥ Isāgūḡī* (*Ṣarḥ 'alā ar-Risala al-Aṭīriyya fī l-mantiq*, GHB, R-3974-1).

Primjeri iz rukopisa

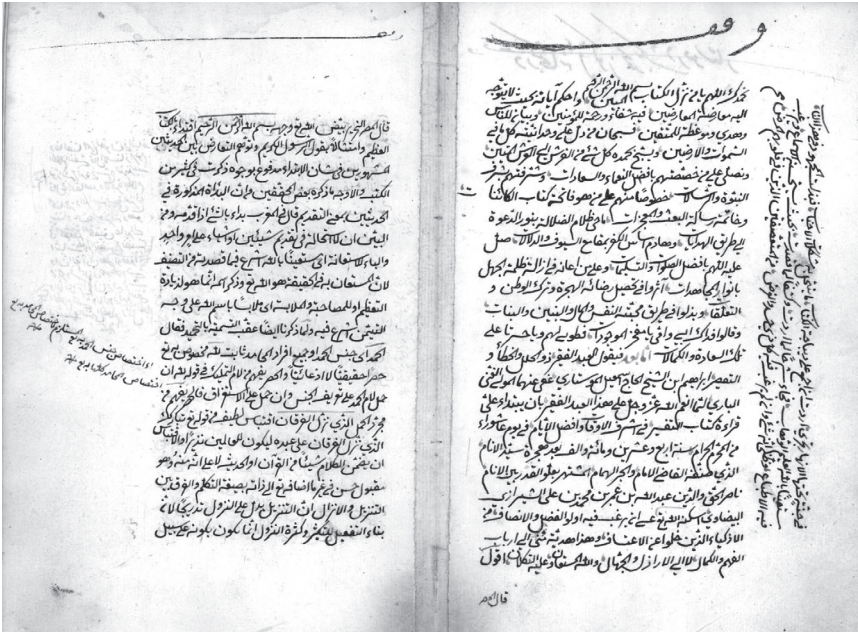


■ Muṣṭafā b. Yūsuf b. Murād al-Mustārī al-Busnawī, *al-Fawā'id al-'Abdiyya* (Savjeti Abdullahu, GHB, R-3883).

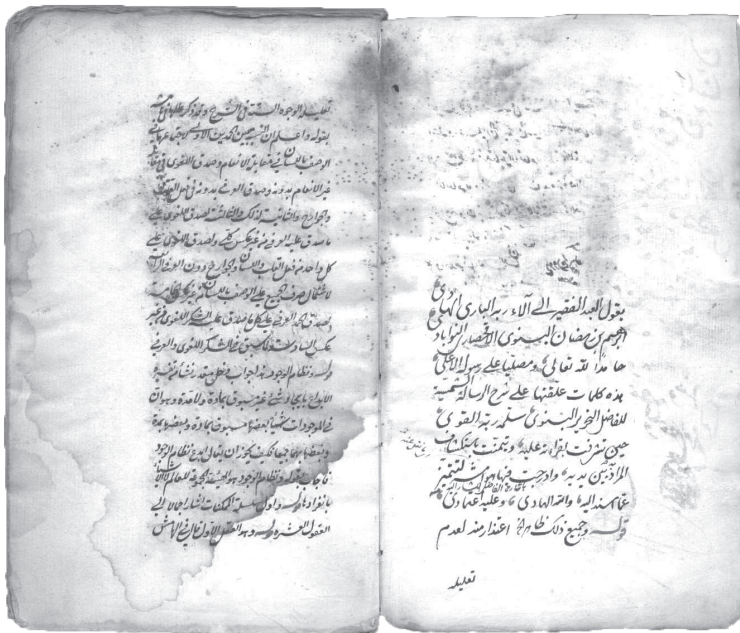


■ Muṣṭafā b. Yūsuf b. Murād al-Mustārī al-Busnawī, *aṣ-Šarḥ l-ġadīd 'alā š-šamsiyya fī l-mantiq* (Novi komentar "Sunčanog traktata, GHB, 6946-1).

Primjeri iz rukopisa



Ibrāhīm b. aš-šayḥ al-ḥağğ Ismā'īl al-Mustārī, *Ḥāšiya 'alā dībāğaat- tafsīr l-Bayḍāwī* Glosa na uvod djelu tafsīr l-Bayḍāwī, GHB, R-4006.



Ibrāhīm Ibn Ramaḍān al-Busnawī, *Ta'liqāt 'alā šarḥ ar-Risāla aš-šamsiyya* (Dodatak Primjedbe na komentar ar-Risāla aš-šamsiyya, GHB, 4043).

Primjeri iz rukopisa



■ Šayh ‘Alī Dede b. Muṣṭafā al-Bosnawī al-Moštārī, *Ḥawāṭimu l-ḥikam* (Pečat mudrosti, GHB, R-4723).



■ Ḥasan Kāfi b. Ṭurḥān al-Aqḥiṣari, *Muḥṭaṣar al-Kāfi min al-manṭiq* (Kafijin kompendijum iz logike, GHB, R-5969-2).

مراجعه کنید تا حضرت محمد المصطفی صلی الله تعالی علیه وسلم
لثابت اخذی
خوشا فرخنده اختیار لیلۃ ممتاز و مستن
که عذابه برات قدریدر سرسوره اسما
نماند ایندکده طلب اختاب حق با وجود
حقیقادی حق کشفه صد نظاره مهره بیضا
کشفه روی عروس مهره برطلونه تقه اصحی
کواکب صا حیدریدی بوقه کوه لانه یکتا
دکل جرم قصه بر جوی اولوب مجسیه شک
برالتوه بولای ماهی طشره آتدی موجزه دریا
زبانه کیدی نازنجی قباذ زر نگار اوزره
جواهر تکدرله بر جیحلی غنچه خارا
یتوردی جوهه رخساره مدی ظلمت کسبه
نولامومل یا قعب آرسه آتی هواجا دنیا
نهنگ لبره ظلمت یوردیچ یوشن مهری
اوما تله سه ساله بورندی جوی سرتابا
کواکب صغیره کیم اطرافه بر دانه لراورندی
یا قعبه کشفه ماه صغیری طرم والو
یه تجیره آله کسور کینجور روری
ایدر موم سنگن اختاب لیلۃ ظلم
مدکیم اوسته بر تلی بوللی بیر صحن جلدی
یا قعبه فانفس غمای مای نلک یم حفنا
ویا خود مغرب ده شقه الارض شک ایچی
کزده هواوردی بوقه سبجی کواکب غنا

■ Tābit Użičawī, Mi'radžiyya, GHB, R-7329-2).



İNDEKS IMENA

A

- 'Adlī 25
'Afgānī 137
'Alī, Chiragha 137
'Alī, Seyyed Amīr 137
'Abduhū, Muḥammad ,149 ,137 ,124
171 ,163 ,162 ,160
'Aynī 25
Abdulaziz, Hišām 125
Abi Tālib, 'Alīja Ibn 74, 77, 78, 117,
125, 126, 167, 168, 171,
172, 189
Abū Ḥanīfa, Al-Imāmu l-A'zam 48,
50, 67, 70, 72, 74, 76, 78,
99, 100, 149
Abū s-Su'ūd 63, 102
Ahlwardt, W. 12
Ajni-dede 38
al-Abharī, Aṭīruddīn Mufaḍḍal Ibn
'Umar 23, 55, 57, 101, 200
al-Afgānī, Ğamāluddīn 149, 166
Alagić, Šukrija 124
al-Ālūsī, Abū l-Ma'ālī Maḥmūd Šukrī
156, 161
al-Aqhišārī, Hāğğ Muštafā Ibn
Muḥammad 57, 64, 90, 91,
92, 194, 197, 198, 200
al-Ardabilī 95
al-Aš'ārī, Abū l-Ḥasan 49
al-Awzā'ī 72, 73
al-Azharī, aš-Šayḥ Ḥālīd 109
al-Bābartī, Akmaluddīn Muḥammad
Ibn Maḥmūd 69
Al-Bagawī 43
al-Bagdādī, Abū Mansūr 49
al-Bahiyy, Muḥammad 148
Al-Bāqillānī 48
Al-Bayḍāwī, Qāḍij 22, 39, 43, 55, 63,
102
al-Beyāḍī / Beyāḍī-zāde, Aḥmad Ibn
Ḥasan 57
al-Busnawī, Šayḥ 'Abdullāh 21, 22,
23, 25, 85, 86, 87, 88, 92,
103, 121, 197, 198, 200,
201
Al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Muḥam-
mad Ibn Naşr 55, 67, 68
Al-Būşirī, Šarafuddīn Abī Abdillāh
Muḥammad bin Sa'id 108,
109, 111, 113, 115, 116
al-Busnāwī, Aḥmad Ibn Ḥasan 96,
103
al-Čaynāwī, Muḥammad Ibn Muštafā
103
al-Ebheri, Esiruddin 103
al-Fanārī, Šamsuddīn Ibn Ḥamza 23,
57, 61, 62, 69, 101
Al-Fārābī 93, 121, 146, 177
al-Gazālī, Abū Ḥāmid 40, 49, 50, 51,
52, 53, 91, 101, 121, 143,
146, 147, 176, 177, 192
Al-Ğurğānī, Sayyid Šarif
al-Ğurğānī 22, 44, 54, 55, 57, 60,
61, 62, 87, 101
al-Ğuwaynī, Abū Muḥammad 49

- al-Ḥalabī, Ibrāhīm 47, 55
 al-Ḥalwānī, Šamsu l-a'imma 'Abdu
 l-'Azīz Ibn Aḥmad 68
 al-Harputi 113
 al-Ḥusaynī, Qāḍī Mir Ḥusayna Ibn
 Mu'īnuddīna al-Mi'badija
 55
 Aličić, Ahmed S. 26
 Ali el-Murteḍā 75
 al-Īǧī, Aḍudu d-dīn 62
 'Alī, Muḥammad Ibn Pīr 22, 23, 24,
 56, 57, 58, 66, 67, 68, 75,
 83, 84
 Ali, Seyyid Amir 171
 al-Isfira'inī, Abū Ishāq
 al-Isfira'inī 48, 95
 al-Kākī, Qiwāmuddīn Muḥammad 69
 al-Karīm, Mawlā 'Abd 58
 al-Kāšgarī, Muḥammad Ibn 'Alī
 al-Kāšgarī 47
 al-Kātibi, Nağmuddīn 'Alī b. 'Umar
 al-Qazwīnī 102
 al-Kawākibī, Abdurrahmān 166
 al-Kindī 146
 al-Kubrā', Nağmud-dīn 23
 al-Kummāzī, Muḥammad Ibn Faḍl
 al-Buḥārī 67
 al-Kurdī, Šamsu l-a'imma Muḥam-
 mad Ibn 'Abd as-Sattār 68
 al-Ma'arrī 151
 al-Maqrizī 52
 al-Marāǧī, šayḥ Muštafā 148, 149
 al-Marginānī, Burhānuddīn 'Alī Ibn
 Abī Bakr 55, 68
 al-Maṭnawī 83
 al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr 47, 48, 70,
 72, 73, 74, 78
 al-Māwardī 93
 al-Müstārī, Muštafā Yūji Ibn Yūsuf
 Ibn Murād Ayyūbi-zāde
 24, 57, 58, 94, 96, 103, 104
 al-Qaṣṭalānī, Musliḥuddīn Muštafā
 69
 al-Qazwīnī, Ġalāluddīn 97, 101
 al-'Urmawī, Sirāğuddīn 44
 Andrić, Ivo 11
 Anīs, Ibrāhīm 96
 an-Nabhānī 156
 an-Nasafī, Ḥāfiẓuddīn 48, 55, 63, 76,
 78, 102
 an-Nasafī, Ḥusayn Ibn Ḥiḍr Abū 'Alī
 67
 Arapčić, Mehmed 175
 Arkoun, Muhamed 139
 ar-Rāḍī 95
 Arslān, Amīr Šakīb 130
 as-Sabzamūnī, 'Abdullāh Ibn Muḥam-
 mad Ibn Ya'qūb 67
 as-Samarqandī, Abū l-Qāsim al-Layṭ
 43, 48, 96
 as-Saraḥsī, Abū Bakr Muḥammad
 Ibn Aḥmad Ibn Abī Sahl 68
 as-Sarāyī / Nargisī, Muḥammad Ibn
 Aḥmad 57
 as-Signāqī, Al-Ḥusayn Ibn 'Alī 68
 as-Suyūṭī, Abdurrahmān Ġalāluddīn
 58, 76, 78
 aš-Šāfi'ī 72, 73, 149
 aš-Šarīf, 'Alī Muḥammad al-Ġurġānī
 as-Sayyida 22
 aš-Šātibī 42
 aš-Šaybānī, Al-Ḥaqqānī Muḥammad
 Ibn al-Ḥasan 67
 at-Taftāzānī, Sa'duddīn Mas'ūd Ibn
 'Umar 57, 58, 60, 100, 101
 aṭ-Ṭaḥāwī, Aḥmad Ibn Muḥammad
 76, 77, 78
 aṭ-Ṭa'labī 43

Indeks imena

- Atṭār, Farīduddīn 146
at-Ṭūsī, Naṣīruddīn 43, 55, 58, 61,
62, 101
Ayyūbī-zāde, Muṣṭafā Ibn Yūsuf 22,
24, 103
Azapagić, hfz. Mehmed Tefvik-ef. 114
az-Zamaḥṣarī, Ğarullāh Maḥmūd Ibn
‘Umar Ibn Muḥammad
al-Ḥawārizmī 22, 39, 43,
55, 58, 94, 95, 127
az-Zarnuġī, Burhānuddīn 56
- B**
- Bahadur, Ahmed Han 171
Bajezidagić, Derviš-paša 22, 89
Bajraktarević, Fehim 26
Balić, Smail 10, 19, 82
Bašagić, Safvet-beg 19, 90, 115, 146,
189
Begović, Mehmed 120, 142, 189
Bergivij 40, 55, 56
Bergsona 135
Bise, Adem 125, 137, 138
Bjelevac, A. Hifzi 126, 127, 136
Blaškovič, P. 12
Blochet, E. 12
Boškovi, Vančo 26
Bošnjak, Abdullāh 15, 17, 18, 19, 23,
24, 28, 29, 56, 58, 61, 65,
77, 80, 82, 83, 84, 88, 92,
94, 98, 100, 101, 102, 103,
104, 106, 115, 126, 131,
137, 138, 145, 146, 165,
189, 193, 194, 196
Bošnjak, ‘Alī Dede 24, 58, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 92, 96, 98, 122,
189, 190, 191, 199
Brockelmann, Carl 12, 21
Bučan, Daniel 176, 177, 191
Bugarski, Ranko 96
Bulbulović, Edhem 136, 190
Burckhardt, Titus 176
Burek, Ahmed ef. 113, 114
Būšīrī, Šerefudin Ebu Abdullah Mu-
hammed bin Se’id 16, 108,
111, 113, 117, 190
Bušatlić, Hafiz Ajni 22, 32, 92, 109,
138, 139, 140, 146, 190
Bušatlić, Ismet 19, 22, 32, 92, 109,
138, 139, 140, 146, 190
Buzov, Snježana 27
- C**
- Calvin 125
Cerić, Mustafa 48, 190
Chittick, William 176
Chomski, Noam 96
Corbin, Henry 166, 174
Cromer, Lord 135
Cviko, Fazileta 27, 28
Čakyagi, Mirakj 44
Čaušević, Mehmed Džemaluddin 56,
78, 107, 114, 124, 127,
129, 141, 177, 193, 195
Čehajić, Džemal 38, 82, 83, 86, 87,
98, 190
Čokić, Abdurahman Adil 143, 190,
191

Indeks imena

D

Dawson, Christoph 134
Dede, Tawakkulī 24, 25, 58, 83, 84,
194, 197, 198, 207
Derviš Žagrić 39
de Sosira, Ferdinand 96
de Tassy, Garcin 90
Dizdar, Majo 34, 45, 46
Dobrača, Kasim 113, 143, 191
Duraković, Esad 96, 146, 191

Đ

Đozo, Husein 124, 136, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 163,
164, 165
Đurđev, Branislav 28

Dž

Džaka, Bećir 98, 146, 175, 191

E

Ebu Bekr el-Siddik 75
Eickelman, Dale F. 51
Ejubović, Mustafa 94, 95, 104, 193
Elezović, Gliša 41, 42, 43, 44, 191
el-Fātih, Sultan Mehmed 54
el-Mevdudi, Ebu l-'Ala 171
Emin, Dizdar Muhamed 26, 45, 117

F

Fadil-paša Šerifović 33

Filan, Kerima 28
Filipović, Nedim 121
Fischer, Michael M. J. 51
Fleischer, H.O. 12
Flügel, G. 12, 21

G

Ġābarī 42
Ġāmī, Abdurrahmān 146
Garodi, Rože 166
Ġāviš, 'Abdulaziz 137
Gayratī 25
Gazić, Lejla 23, 27, 192
Gā'ibī 25
Gete 135, 169
Grabus, Nedžad 174
Grozđanić, Sulejman 147
Gurbī 25
Gustav, Flügel 21

H

Hadžialić, Salih 133, 134, 135, 136,
137
Hadžibajrić, Fejzullah 107, 114
Hadži Bešāret 33
Hadžić, Osman Nuri 137, 190
Hadžihalilović, Mustafa Nedžati-ef.
114
Hadžimulić, Halid 107, 114
Hadžiomerović, Mustafa Hilmi-ef.
114
Hadžiosmanović, Lamija 117, 146
Hafizović, Rešid 7, 83, 88, 130, 174,
176, 190, 192, 193
Ḥāfiz Širāzi 16, 23, 29, 98, 107, 117,
146

Indeks imena

- Ḥāḡḡ Ḥalīl, Ismā'īl Ibn'Alī Ibn 111
Ḥāḡḡi Ḥalife 20, 80, 81
Ḥalwatī, aš-Šayḥ Sa'dullāh 108
Hamidullah, Muhammad 167
Hammer, J. von 12
Handžić, Adem 10, 19, 20, 27, 37, 38,
75, 76, 82, 85, 141, 142,
146, 193, 194
Handžić, Mehmed 10, 19, 20, 21, 23,
24, 27, 37, 38, 48, 49, 55,
75, 76, 77, 82, 83, 85, 86,
98, 102, 114, 141, 142,
146, 192, 193, 194, 197
Ḥarīmī, 'Alī-Dede 16, 77
Ḥasan, Aḥmad 96
Hasandedić, Hivzi 19, 36, 38, 39, 192
Hasan, Ibn Ali 5, 49, 64, 76, 77, 78,
97, 104, 173, 195
Haverić, Tarik 176
Ḥayruddīn az-Zirikli 20
Hiti, Filip (Philip K. Hitti) 147
Hodgson, Marshal G.S. 29
Ḥudāband, Muḥammad 93
Huković, Muhamed 22, 117, 193
Humboldt 96
Husejn, Ibn Ali 28, 77, 78
Husni, Ata bey 137
Huwaydī, Fahmī 160
- I**
- Ibn Abī Sulaymān, Ḥammād 67
Ibn Abī Ṭālib, 'Alī 66, 75
Ibn Aḥmad, Abū Ḥafṣ aš-Šaḡir 'Abdu-
llāh 23, 57, 67, 68
Ibn 'Aqīl 95
Ibn 'Arabī, Muḥyuddīn Muḥammad
23, 39, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 121, 174, 175
- Ibn Ćamāluddīn, Ḥiḍr-beg 69
Ibn Ḥaldun 81, 173
Ibn Ḥanbal 149
Ibn Ḥazm 173
Ibn Kamāl-paša, Aḥmad Ibn
Sulaymān-beg 69
Ibn Mas'ūd, 'Abdullah 66
Ibn Māzah, 'Abdul'azīz 'Umar 68
Ibn Muḥammad, imam Šamsuddīn
al-Fanārī Muḥammad Ibn
Ḥamza 69
Ibn Muqaffa 146
Ibn Mūsā, Muḥammad 55, 57, 62, 63,
102
Ibn Rušd (Averoes), Abū l-Walīd
Muḥammad Ibn Aḥmad
79, 81, 101, 121, 176
Ibn Sīnā, (Avicenna) Abū' Alīa 79,
121, 146, 175, 177
Ibn Tāḡuddīn, Muḥyuddīn Muḥam-
mad 69
Ibn Taymiyya, Taqiyyuddīn 93
Ibn Tufayl 176
Ibnu l-Fāriḍ, 'Umar Ibn 'Alī 85
Ibnu l-Fūraqa 48
Ibn Yūnus, Kamāluddīn Mūsā 101
Ibrahim-efendija 38
Ikbāl, Muhamed 135, 136, 137, 168,
171, 175
Imam Bergivij 40
Imām Mālik 99, 100
Isaković, Alija 117
Ivić, Milka 96
Izetbegović, Alija 167, 168, 169, 170,
171, 172, 173
Izutsu, Toshihiko 88, 196
- J**

Indeks imena

Jahić, Mustafa 19, 94, 95, 96, 123,
124, 146, 193

Janković, Srđan 147

Jūjo, šejh 8

K

Kadić, Ali 111, 112, 113, 115, 116

Kadić, Rešad 114, 115, 116

Kadrić, Adnan 22, 85, 89, 146

Kahteran, Nevad 7, 175, 176

Kalajdžić, Muhammed Bakir 147

Kanuni, sultan Sulejman 26

Kara-beg, Ali Riza 127

Kara Yīlān 70

Karčić, Fikret 123, 124, 129, 131,
193

Kasumović, Ismet 19, 20, 24, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 39, 46, 47,
56, 57, 78, 82, 83, 146, 194

Keiser, Hermann 135

Kico, Mehmed 166

Kodrić, Muamer 146

Konjhodžić, Mustafa 129

Korkut, Besim 41, 127, 146, 194

Koski, Mehmed 39

Kreševljaković, Hamdija 41, 194

Krleža, Miroslav 11

Krstić, Nevena 64, 194

Kukavica, Edin 176

Kupusović, Amina 27

L

La'ālī, Sayyid Aḥmed b. Muṣṭaf 108

Lāmakānī 25

Latić, Džemaludin 116, 175

Leaman, Oliver 46, 59, 60, 74, 191,
194

Lelbnitz 135

Lessing 135

Lippl, Josef 136

Luther, Martin 125

Lj

Ljubibratić, Mićo 127

Ljubović, Amir 15, 19, 23, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 79,
80, 90, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 146, 194,
195

Ljubušak, Mehmed-beg Kapetanović
122, 131

M

Maḏāqī 25

Madkūr, Ibrāhīm 166

Mağāzī 25

Maḥmūd, Zakī Nağīb 151

Mahmutćehajić, Rusmir 176

Mahmut, sultan 138

Majmonid 177

Makdisi, George 51

Makkīzāde, Muḥammad b. Ḥalīl 108

Malcolm, Noel 12, 34, 195

Malić, Milivoj 24

Mālik 99, 100, 149

Maylī 25

Mehdija 78, 134

Mehmed, sultan 80

Merhemić, hadži Mujaga 33, 107,
114

Metiljević, Mehmed-Alija 125, 126

Indeks imena

Midhat, Orhan 96, 137
Mir, Mustansir 175
Mostarac, šejh Fevzi 24
Moutaouakil, Ahmad 96
Muftić, Teufik 96, 173, 193
Muḥammad Muḥibbī 20
Muḥammad, Raḡab b. 21, 22, 23, 49,
55, 56, 57, 58, 64, 67, 68,
69, 76, 77, 91, 92, 100,
102, 103, 109, 111, 123,
124, 125, 148, 152, 162,
163, 171, 194, 197, 198
Mujezinović, Mehmed 28, 198
Mujić, Munir 97, 111, 146, 195
Mulahalilović, hafiz Mehmed Hulusi
146
Murat III, sultan 22, 26
Murat IV, sultan 93
Mušeta-Aščerić, Vesna 38, 195
Mutafarrika, Ibrāhīm 64

N

Nabiyy, Malik Bin 166
Nakičević, Omer 19, 32, 124, 146,
195
Nametak, Abdurahman 26, 27, 65,
71, 90, 109, 110, 111, 117,
195
Nametak, Fehim 26, 27, 65, 71, 90,
109, 110, 111, 117, 195
Nasr, Seyyed Hossein 43, 44, 46, 175,
176, 191
Našūḥ, Mušṭafa b. Yūsuf b.
Našūḥ 109
Neimarlija, Hilmo 176, 191
Nerkesi 93
Nietsche 135
Nižāmul-Mulk 52, 53

Novali, Omer-efendi 24

O

Okić, hfz. Mehmed-ef. 114
Omerdić, Muharem 124
Omer el-Fārūk 75
Opijač, Ibrāhīm 36, 63
Opijač, Ismail 39, 57, 63, 210
Orlić, Ivan 12
Oruč-zade, Nawabādi Hāḡi Ḥalil b.
Husam Baba 109
Osmān Zun-nūrejn 75
Owens, Jonathan 96

P

Pandžin 127
Pašić, Muhamed 124, 130, 189, 195
Pitagora 84
Proho, Sejfullāh 142, 192
Prohić, Ali Riza 140
Pruščak, Ḥasan Kāfi 24, 35, 57, 63,
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 90, 91, 92, 97, 102,
104, 109, 189, 195, 204

Q

Qudsi 25
Quṭb, Sayyid 162, 171

R

Ramić, Jusuf 166
Rahman, Fazlur 48, 174
Rāzī, Faḡruddin 121

Indeks imena

- Reimaras 135
Reland, Hadrian 135
Renan, Ernest 135
Riđanović, Midhat 96
Riđanović, Zulejha 175
Riđā, Rašīd 123, 125, 148, 149, 160,
162, 163, 171
Rizvanbegović, Ali-paša 39
Rūmi, Ġalāluddīn 16, 81, 83, 107,
117
- S**
- Sa'dī 16
Said, Edward 171
Schimmel, Annemarie 175
Sefer, Ḥasana b. 109
Selim II, sultan 25
Shalabi, Ahmad 51
Sharif, M. M. 173
Šidqī, Muḥammad Tawfiq 124, 125
Sikirić, Šaćir 98, 110, 121, 130, 189,
195
Silajdžić, Adnan 49, 175, 176, 191,
195
Siyāḥī Muṣṭafa 83
Smailagić, Nerkez 166, 167, 169,
171, 173
Smajlović, Ahmed 166, 173
Sofijali, Bali-efendi 39
Spengler (Špengler), Oswald 135,
168, 169
Sūdī 98
Suhraverdi 39, 121, 175
Sulaymān, sultan 25, 80
Suljkić, Hifzija 113, 117
Sušić, Hasan 173, 195
Šabanović, Hazim 10, 19, 21, 22, 23,
25, 34, 38, 57, 58, 63, 64,
82, 88, 90, 91, 92, 93, 102,
146, 196
Šaltūt, šayḥ Maḥmūd 148, 149
Šawqī 21, 25
Šayḥī türbe 25
šejh 'Ulayš 162
Šemsi-dede 38
Širāzī, Ḥāfiẓ 101
Širazi, Mulla Sadra 174
Škaljić, Abdulah 108
Škiljan, Dubravko 96
Šukrić, Nijaz 56, 193, 196
- T**
- Tarabar, Muhamed Zahirudin 123
Tašköprü-zāde 50, 51, 52, 53
Tibawi, A.L. 52
Traljić, hfz. Mahmud 55, 56, 114,
193, 196
Tufo, Muhamed-ef. 114
Tügril-beg 52
Ṭūšī, Nasīruddīn 121
- U**
- Uskūfi, Muḥammad Hawāyī 24
Uṭmān, Muṣṭafa b. 109
Užičanin, Fadil 104, 114, 200
- V**
- Veljačić, Čedomil 121
Vitray-Meyerovitch, Eva de 175
Volter 135

Indeks imena

W

Waḥdatī 25

Y

Yayčawī, Darwīš b. 'Abdurraḥmān
Soht 109

Z

Zahić, Nuri-ef. 114

Zamahšeri 55

Zeki, Faik 131, 132, 133

Zlatar, Behija 28, 34, 146, 196

Ždralović, Muhamed 56



SADRŽAJ

OBJAŠNJENJE NA POČETKU.....	7
PRELIMINARNE NAPOMENE	9
PREDGOVOR.....	15
UVOD	17
 PRVI DIO	
UKRATKO O BOSANSKOHERCEGOVAČKIM MEDRESAMA KAO ŽARIŠTIMA TRADICIONALNOG IZUČAVANJA TEOLOGIJE, FILOZOFIJE I LOGIKE	31
 DRUGI DIO	
UDŽBENICI I NASTAVNI PROCES IZUČAVANJA TEOLOGIJE, FILOZOFIJE I LOGIKE U TRADICIONALNIM BOSANSKOHERCEGOVAČKIM MEDRESAMA.....	41
 TREĆI DIO	
TREĆI DIO / IZUČAVANJE TEOLOGIJE ('ILMU L-KALĀM) U TRADICIONALNIM BOSANSKIM MEDRESAMA	59
 ČETVRTI DIO	
IZUČAVANJE FILOZOFIJE, TEOZOFIJE I TAŞAWWUFA U TRADICIONALNOJ BOSNI.....	79
 PETI DIO	
IZUČAVANJE LOGIKE U TRADICIONALNOJ BOSNI.....	99

Sadržaj

ŠESTI DIO PRIMJERI IZUČAVANJA VIŠEG PJESNIŠTVA U TRADICIONALNOJ BOSNI.....	107
SEDMI DIO TRADICIONALNA BOSNA U SAVREMENOM I MODERNOM DOBU (IZUČAVANJE FILOZOFIJE, TEOLOGIJE I LOGIKE).....	119
OSMI DIO TRADICIONALNE I SAVREMENE STUDIJE FILOZOFIJE / ĦIKME I KALĀMA U DRUGOJ POLOVINI XX. STOLJEĆA	145
ZAKLJUČAK.....	179
خلاصة / البوسنة التقليدية: الدراسات الإسلامية في أصول الدين والفلسفة والمنطق	183
SUMMARY TRADITIONAL BOSNIA: ISLAMIC THEOLOGICAL, PHILOSOPHICAL & LOGICAL STUDIES	185
IZVORI I LITERATURA (IZBOR).....	189
IZVOD IZ BIBLIOGRAFIJE RUKOPISA BOSANSKIH AUTORA U GAZI HUSREV-BEGOVOJ BIBLIOTECI.....	197
PRIMJERI IZ RUKOPISA	203
INDEKS IMENA.....	213