



Adnan Silajdžić

Samir Beglerović

## “Pravovjernost” kao uzrok ranomuslimanskih teološko-političkih podjela\*

UDK 28-1

### Sažetak

Autori u tekstu razmatraju osnovna pitanja sadržaja islamskog vjerovanja koja su se bila pojavila u ranoj muslimanskoj klasiци. Tekst nastoji kritički proučiti društveno-religijske aspekte pojave prvih akaidskih, odnosno vjerskih pitanja, te ranih teoloških škola (hanbelije, haridžije, murdžije), koje su artikulirali u zasebnim i kraćim cjelinama (credima). U tekstu se dalje problematizira pitanje u kojoj mjeri je “pripadanje zajednici muslimana” utjecalo na profiliranje sadržaja članaka vjerovanja, odnosno prvih akaidskih creda, a konsekvantno tome ranomuslimansko opredjeljenje za konfesionalni oblik “pravovjernosti” koji je, u određenoj mjeri, suprotan osnovnoj intenciji časnog Kur’ana. Na kraju se dolazi do zaključka da je ideološki konstrukt “pravovjernosti” (ko je “protiv ove zajednice on nije vjernik”) bio uzrokom ranih muslimanskih teoloških i političkih podjela koje će bez sumnje odrediti daljnji razvoj muslimanskih doktrina, a o čemu svjedoče kasnija teološka djela poput Šehrestanijevog *Al-Milala*.

*Ključne riječi:* credo, pravovjerje, Objava, Muhammed, alejhi-selam, konfesionalnost, Ahmed ibn Hanbel, haridžije, murdžije, zajednica vjernika (ummet), ehli sunnet wel-džema’at, Šehrestani.

\* U trenutku privođenja kraju ovoga teksta, profesor Samir Beglerović preselio je na ahiret od posljedica virusa COVIDA-19. Neka mu se dragi Bog smiluje i podari mu Džennet.

## Uvod

Kako je poznato, neki od ranomuslimanskih creda, a posebno onaj imama Ahmeda ibn Hanbela, počinju pitanjima koja se odnose na sadržaj vjerovanja, da bi se na kraju skoro uvijek postavilo pitanje "pravovjernosti" određenih skupina muslimana koje su djelovale kao zasebne i u teorijskome smislu artikulirane škole mišljenja. Takvoj metodi tumačenja vjerovanja može se pristupiti na dva načina. Prvi je opći, kojim se želi naprosto potcrtati značaj religioznosti i pobožnosti kao ključnih karakteristika vjernika, i to religioznosti razumijevane kao čovjekove urođene potrebe vezivanja za transcendentno (*fitrih-primordium*), preciznije, za dragoga Boga, Izvora svekolikog postojanja, koja u čovjeku tinja prvenstveno kao izraz čežnje za ponovnim vezivanjem te nade u zbiljnost neuvjetovanog susreta s Njime.<sup>1</sup> Drugi pristup usredsređen je na fenomen pobožnosti, shvaćene u smislu individualne i slobodne opredijeljenosti za neprestano pokoravanje jedinome Stvoritelju cijelim čovjekovim bićem.<sup>2</sup> Nasuprot rečenome, a ponovno pažljivo vodeći računa o širem kontekstu, slobodni smo naglasiti da je izrečeni stav eksplicitan, ali je istodobno, u mnogo većoj mjeri, prepun značenja koja nisu naglašena, nego se podrazumijevaju. S tim u vezi vrijedilo bi postaviti pitanje: zašto prva creda, odnosno škole tumačenja osnova islamskog vjerovanja, sadrže ovakav, kako smo već rekli, općepoznati i podrazumijevajući stav? Naprosto zato što su pisana, kako se iz cjeline njihova sadržaja da primijetiti, iz potrebe definiranja zajedničkog vjerovanja *svih* simpatizera ili sljedbenika najistaknutijih imama; drugim riječima, cilj je bio ponuditi jedinstven zajednički dokument koji bi bio pokazatelj njihova religijskog i društvenog identiteta. Jer, ako je tek riječ o nekom strogo internom sadržaju koji je pisan za već oformljenu grupu

istomišljenika, očekivalo bi se da sadrži mnogo više takozvanih praktičkih uputstava. Na ovaj način, opći je dojam, osnovni cilj sadržaja ne iscrpljuje se samo u unutarnjem dijalogu, nego se njime, vjerovatno i više, smjera na izražavanje stava *prema vani*, to jest prema široj zajednici. Svaki od njih, a i svi zajedno, ključni su izraz muslimanskoga razumijevanja ondašnje zajednice i društva s obzirom na to da su primjetne njihove konstantne dorade i izmjene. Drugim riječima kazano, namjera nam je upravo na ovome ranomuslimanskome pristupu fenomenu vjerovanja demonstrirati prethodno kazano, fokusirati se, koliko je to u okviru ovoga rada moguće, na ona značenja koja se u osnovnom sadržaju *podrazumijevaju* a za nas su važna s obzirom na to da na najbolji način demonstriraju svojevrstan paradoks, a to je da ih uprkos, uvjetno kazano, isključivosti koju podrazumijevaju stavovi izrečeni u njima, logika i dinamika svakodnevnoga života ipak konstantno mijenja: nešto što je na početku bilo neprikosnoveno, kasnije se tek podrazumijeva ili ga čak potpuno nestaje. Najbolji primjer takvog redoslijeda jest tumačenje kur'an-ske naredbe *naređivanja dobra, a odvrćanja od zla*, o čemu smo govorili obrađujući hanefijsku tradiciju tumačenja osnova islamskog vjerovanja.<sup>3</sup> Da budemo još precizniji, premda se često čini sporednim, ipak je važno naglasiti da teologijska tumačenja utječu na formiranje i razvoj zajednice odnosno društva, ali da, u istoj mjeri, i društvo, ono što u svakodnevnom govoru označavamo naprosto *životom i društveno-socijalnom dinamikom njegova razvoja*, definira, nekad korigira, a nekad obogaćuje sadržaje vjerovanja. Stoga analiza pitanja vjerovanja, onoga što u stručnoj literaturi označava sadržaj vjerovanja, podrazumijeva i filozofijsko-teologijsku analizu, ali u istoj mjeri i temeljito raščlanjivanje složenih društveno-historijskih okolnosti u kojima se takva pitanja

<sup>1</sup> Naprimjer, u časnome Kur'anu: *Ali, to nije Gospodar svjetova, koji me je stvorio i na pravi put uputio, i Koji me brani i poji, i Koji me kad se razbolim liječi, i Koji će mi život oduzeti, i Koji će me poslije oživiti, i koji će mi, nadam se, pogreške moje na Sudnjem danu oprostiti! (Eš-Šu'ara', 77-82).*

<sup>2</sup> Na upit ashaba Sufyana ibn 'Abd Allāha at-Taqaḫija da mu Muhammed, alejhiselam, kaže nešto o predanosti, *islamu*, nakon čega neće trebati pitati bilo koga drugoga o tome, hazreti Muhammed mu je odgovorio: "Reci: 'Vjerujem

u Allaha', a zatim ustraj na tome!" Hadis bilježi Muslim: *Šaḫih*, Dār 'ihyā' at-turāḫ al-'arabi, Bejrut, bez godine izdanja, predaja br. 62, sv. 1, str. 65. Predaju također bilježi i imam Ahmed u: *Musnad*, hadis br. 15.416, sv. 24, str. 141. Vidjeti opširniji komentar: Adnan Silajdžić, "O vjeri kao življenju" u: *Četrdeset hadisa sa komentarom*, El-Kalem, Sarajevo, 5. izdanje, 2017, str. 62-65.

<sup>3</sup> Pogledati, Adnan Silajdžić i Samir Beglerović, *Akaidaska učenja Ebu Hanife*, El-Kalem, Sarajevo, 2016, FE1, kČI.2.-ČI.3.



postavljaju i bivaju predmetom žustrih rasprava. Naravno, nije nam namjera ponuditi neku historijsku kritiku, ali želimo skrenuti pažnju na to da bi kvalitetna analiza svakog teološkog problema nužno morala podrazumijevati dvoje: akaidsko-historijsku ocjenu njegovoga nastanka i razvoja, ali i njegovo dovođenje u najizvorniju vezu s društveno-historijskim kontekstom u kojem se javio. Čini se da su se u dosadašnjim radovima autori gotovo isključivo opredjeljivali za jednu ili drugu metodu, te su muslimanski radovi građeni dominantno na prvoj metodi, pri čemu je, kako smo vidjeli u komentarima na hanbelijsko tumačenje osnova islamskoga vjerovanja,<sup>4</sup> ona sama razvijana bez saglasnosti sa historijskim izvorima. Radovi zapadnoevropskih autora, slijedeći logiku judeo-kršćanskog, naročito jevrejskog i protestantskog pristupa odnosu između religije i društva, obilježeni su prvenstveno drugom metodom. Tako su tumačenja muslimanskih autora koncentrirana prije svega na pitanje takozvanog pravovjerja, dok – i to moramo reći – krajnje zanimljiva i korisna, djela nemuslimanskih autora<sup>5</sup> nastoje svaku teoriju (*dogmu*) protumačiti gotovo isključivo kao odraz društveno-historijskog trenutka. Kako smo rekli, naš pristup podrazumijeva upotrebu obje metode, s tim što smo, na neki način, u komentaru na Ibn Hanbelov pristup sadržaju islamskoga vjerovanja demonstrirali šta bi to značilo problem tretirati kroz prizmu odnosa akaidskih prema historijskim djelima, kada smo obrađivali pojavu ranih muslimanskih teoloških škola.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Adnan Silajdžić i Samir Beglerović, *Hanbelijsko tumačenje osnova islamskog vjerovanja*, čl. 3-5. Rukopis je pripremljen za objavljivanje.

<sup>5</sup> Ovdje, prije svega, mislimo na djela Williama Montgomeryja Watta, Josefa van Essa, *Patricie Crone*, Michaela Cooka i Arenta Jana Wensincka.

<sup>6</sup> Adnan Silajdžić i Samir Beglerović, rukopis je pripremljen za objavljivanje.

<sup>7</sup> Nije nam namjera sistematski predstaviti haridžije kao religijski i društveni pokret niti za to pružati adekvatnu argumentaciju. Koliko znamo, ne postoji autor koji je u bilo kojemu smislu osporavao njihovo postojanje i djelovanje, mada su, kako ćemo vidjeti, brojne karakteristike koje se za njih vežu, krajnje simplificirano i, konačno, nelogično postale simbol njihovoga identiteta. Kako je rečeno u osnovnom tekstu, zaista je riječ o velikoj zajednici; dostatno je navesti da su se prvi put izdvojili iz vojske hazreti Alije i otišli u mjesto Harūra' (odatle i jedan od njihovih naziva *ḥarūriyya*) i tad ih se sakupilo dvanaest

Stoga ćemo u ovome rada krenuti od društveno-religijskog aspekta pojave prvih akaidskih problema, a posljedično i ranih teoloških škola.

## 1. Društveno-religijski kontekst

Pažljivom analizom sadržaja ranih *creda* prepoznaju se ne samo ključni razlozi njihova nastanka nego i osnovne značajke teološko-društvenog angažmana ranih imama odnosno učenjaka, ali i opća slika muslimanskoga društva u to vrijeme. U tom se okviru posebno otvaraju slijedeća pitanja: šta je, zapravo, podrazumijevala rasprava, u početku iskazivana implicitno, o sadržaju vjerovanja? Koje su društvene grupe posebno doprinijele koheziji rane muslimanske zajednice, odnosno snaženju njezina religijskog identiteta? Kakav je bio odnos ranih islamskih učenjaka, posebno imama Hanbela, prema tim grupama? Krenut ćemo tim redom, ne odgovarajući na pitanja udžbenički, već se njima služeći kao okvirima cjelina koje u nastavku obrađujemo.

Nema nikakve sumnje da su haridžije prva grupa koja se u znatnome broju izdvojila kao samostalna i organizirana zajednica, utemeljena u početku na implicitnim ali ipak sasvim konkretnim teološkim učenjima.<sup>7</sup> Iako su se vremenom podijelili na velik broj skupina,<sup>8</sup> moguće je govoriti o suštini njihova učenja na kojoj su insistirale sve grupe, a to su pozitivan sud o hilafetu hazreti Ebu Bekra i hazreti Omera, zatim, pozitivan sud o prvome dijelu hilafeta hazreti Osmana i hazreti Alije, a negativan sud o njihovom

hiljada (Ibn al-'Aṭir, *Al-Kāmil fī at-tārīḥ*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 1. izd., 1987, sv. 3, str. 202). Nakon velikog vojnog poraza koji im je nanesen u Nehrevanu, nastavili su sa manjim ustancima u kojima je učestvovalo dvije stotine ljudi pod vođstvom 'Ašrasa ibn 'Awfa aš-Šaybānija; više od dvije stotine pod vođstvom Hilāla ibn 'Ullafe i njegova brata; stotinu i osamdeset vojnika pod vođstvom Al-'Ašhaba (ili al-'Aš'ṭa) ibn Bišra; dvije stotine pod vođstvom Sa'ida ibn Qufla at-Taymija; oko dvije stotine muškaraca pod vođstvom Abū Maryam as-Sa'dija at-Tamimija (v.: Ibn al-'Aṭir, *Al-Kāmil*, sv. 3, str. 241-242).

<sup>8</sup> Pozivajući se samo na Al-Bağdādija, osnovnih grupa haridžija bilo je dvadeset. Uz početnu, najpoznatije su: al-'azāriqa, an-nağdāt, aš-šufriyya, te al-'ibādīyya. Vidjeti: 'Abd al-Qāhir al-Bağdādī, *Al-Farq bayn al-firaq wa bayān al-firqa an-nāğīyya minhum: Aqā'id al-firaq al-'islāmiyya wa 'arā' kibār 'Alāmiḥā*, Dār al-'afāq al-ğadida, Bejrut, 5. izd., 1982, str. 54-55.

drugom dijelu, vjerovanje da su hazreti Osman i hazreti Alija nevjernici te da djela (*'a'māl*) čine suštinu vjerovanja.<sup>9</sup> Općepoznato je da su znatan dio haridžija činili takozvani *al-qurrā'*, što se uobičajeno prevodi kao hafizi časnoga Kur'ana. Dali su prisegu hazreti Osmanu, a zatim i hazreti Aliji, no, počeli su se protiviti kasnijim odlukama Osmana, a nakon Alijinog pristanka na arbitražu, odvojili su se i, kako smo rekli, nastanili na Ḥarūrā'u. Osim njih, haridžijama su pripadale još neke značajne intelektualne skupine, poput pjesnika, gramatičara i dr.<sup>10</sup> Međutim, po nekim istraživačima, sam pojam *al-qurrā'* ne odnosi se doslovno na "one koji uče Kur'an", već je on izvedenica iz korijena *q-r-y* (koristila se ranije, a kasnije je iščezla) te ima značenje četvrte forme *'aqrā'*, što znači "živjeti na selu". Dakle, radi se o zasebnoj zajednici, muslimanima koji su porijeklom sa sela i koji imaju vlastite mehanizme prilagođavanja procesu prelaska na urbani način života koji je uveo još hazreti Omer.<sup>11</sup> U tom smislu, neke odluke hazreti Osmana nisu im išle u korist, što se promijenilo za vrijeme hazreti Alijinog hilafeta, sve do onoga trenutka kad je pristao pregovarati s Muavijom, koji je bio rođak hazreti Osmana, pa time i ponovna prijetnja njihovim interesima.<sup>12</sup> Bez obzira na to da li pristali uz prvu ili drugu teoriju, u oba slučaja je vidljivo da je od početka svoga egzistiranja zajednica haridžija krajnje specifično razumijevala poziciju halife, vođe muslimana. Preciznije, pripadnost zajednici ujedno je značila i pripadnost "jedinom autentičnom tumačenju islama", stoga i jest suština vjerovanja zapravo *djelo*, s obzirom

na to da se samo očitovanjem može decidno znati ono skriveno, odnosno, isključivo djelo može biti pouzdan argument nečijeg istinskog stava. Strogo slijedenje pravila zajednice čovjeka smješta ili u poziciju "džennetlija", ili ga, pak, u slučaju njihova kršenja, iz te pozicije izvodi.<sup>13</sup>

Potrebno je naglasiti da je to bila jedna "prije-lazna faza" u daljnjem razmatranju razumijevanja vjerovanja kroz njegov aspekt pripadnosti zajednici, odnosno konfesionalnosti. U tome kontekstu mnogo se jasnije razumijeva stav murdžija, o čemu smo govorili i u prvoj knjizi, a i u komentaru na članke vjerovanja prema učenju imama Ahmeda ibn Hanbela.<sup>14</sup> Tek kratko ponavljamo, suština pristupa ovih teologa jest princip suspenzije donošenja stava o konačnom statusu vjernika koji je grijeshio. Drugim riječima, sve dok je osoba vjernik odnosno dok pripada zajednici, na ovome svijetu njezino vjerovanje i dalje je autentično.<sup>15</sup> Vjerovatno želja i procjena da je pripadnost ili konfesionalnost važnija za ranu muslimansku zajednicu negoli punina spoznaje, rezultat će stavom da ljudska djela čak uopće ne mogu utjecati na vjerovanje: niti ga dobra mogu osnažiti niti loša narušiti.<sup>16</sup> Ako osoba vjeruje, bez obzira na to koliko količinu zla proizvela ili prouzročila, njezino vjerovanje ostaje netaknuto. Jednako tako, ako počini širk, drugim riječima, uradi čin suprotan religioznosti muslimana vjernika, sâmim time primijeni praksu koja nije prihvaćena u široj zajednici, taj grijeh ne može biti čak ni ublažen bilo kojim dobrim djelom.<sup>17</sup> Naravno, s obzirom na to da i ovo predstavlja radikalnu poziciju, nikad nije prihvaćeno kao

<sup>9</sup> S jedne strane, imam Eš'ari će pobrojati sljedeće karakteristike svih grupa haridžija: stav da je hazreti Alija nevjernik, te da je svaki počinatelj velikoga grijeha nevjernik (ovo ne naučava grupa an-nağdāt). Vidjeti: Abū al-Hasan al-'Aš'ari, *Maqālāt al-'islāmiyyin wa 'ihtilāf al-muṣallin*, ur. Hellmut Ritter, Naklada "Franz Steiner", Wiesbaden, 3. izd., 1980, str. 86-87. Ipak, za naš kontekst važno je istaći i njihovo učenje o djelima kao suštini vjerovanja. Ovo, između ostaloga, temeljimo na predaji vezanoj za početak djelovanja haridžija. Riječ je o događaju u kojem je grupa haridžija mučila te ubila 'Abdallāha ibn Ḥabbāba i njegovu suprugu, nakon što je Ibn Ḥabbāb posvjedočio potpunu ispravnost vladavine i hazreti Osmana i hazreti Alije. Nakon tog svjedočenja rekli su mu: "Ti slijediš strasti, a ljude vrednijuš po njihovim imenima, a ne po njihovim djelima (*wa tuwālī ar-riğāl 'alā 'asma'ihā lā 'alā 'af'alihā*)."<sup>9</sup> Vidjeti: Ibn al-'Afir, *Al-Kāmil*, sv. 3, str. 218-219.

<sup>10</sup> Vidjeti naprimjer: Al-Mubarrid, *Al-Kāmil fi al-luġa wa al-'adab*, Wazāra li aš-šū'un al-'islāmiyya wa al-'awqāf wa

ad-da'wa al-'iršād, Rijad, cijeli sv. 3 (više od tri stotine stranica na kojima su uglavnom predstavljeni stihovi i kaside vezane za haridžije).

<sup>11</sup> Vidjeti: M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation, I. A. D. 600-750 (A. H. 132)*, Cambridge University Press, New York, 1971, str. 23.

<sup>12</sup> Ibidem, str. 76.

<sup>13</sup> "Kull kabīra kufr... wa... anna Allāh subḥānah yu'addib 'ašḥāb al-kabā'ir 'aḍāban dā'iman", Al-'Aš'ari, *Maqālāt al-'islāmiyyin wa 'ihtilāf al-muṣallin*, str. 86.

<sup>14</sup> Pogledati, Adnan Silajdžić i Samir Beglerović, *op. cit.*, FE 1, čl. 1.

<sup>15</sup> Ibidem, Usporediti: *Pismo*, kČl. 2-3.

<sup>16</sup> Ibidem, *Pismo*, kČl. 1.

<sup>17</sup> Ovo su riječi poznatog muftisira Muqātila ibn Sulaymāna; vidjeti: Aš-Šahrastāni, *Al-Milāl wa an-nibal*, sv. 1, str. 165, za koga Ibn Hazm tvrdi da se ubraja u istaknute murdžije-korporealiste, *Fisāl*, sv. 5, str. 74.



neki zajednički princip, no, svojevrsna “zaštita” nepovredivosti vjerovanja svakoga pojedinca definitivno je promovirana unutar hanefijskoga mezheba. Opet ćemo potcrtati: imam Ebu Hanife, a nakon toga i njegovi učenici, insistirat će da niko nema pravo bilo kome poreći vjerovanje, budući da je *locus* vjerovanja srce, koje predstavlja krajnju intimu između svakog čovjeka i dragoga Gospodara. Ovaj stav dodatno će razraditi maturidijski pravnici, a za nas je posebno važno učenje po kojemu ne postoji razlika između pojmova *vjerovanje* (*ʿimān*, s prijedlozima *li te bi*) i *predanost* (*ʿislām*). Teolozi koji osporavaju ovaj stav navodit će niz argumenata kojim ga nastoje osporiti, a vjerovatno je najupečatljiviji onaj koji se odnosi na kritiku koju dragi Allah upućuje beduinima koji, opet, Muhammedu, a.s, očituju svoje vjerovanje (*ʿāmannā*), no, svevišnji Gospodar to vjerovanje karakterizira kao predanost (*wa lākin qulū ʿaslamnā*).<sup>18</sup> U strogo teorijskom smislu, kao i sve druge, tako je i ova dva pojma moguće zasebno tretirati. Ali, u praktičkom smislu, oni su neodvojivi, odnosno vjerovanje, kao osjećanje ili posjedovanje povjerenja (*ʿamn*) u dragoga Boga, nerazdvojivo je od predanosti, budući da iman je povjerenja u svevišnjeg Allaha znači potvrđivanje istinitosti svega što je On objavio (*taṣḍīq*), dok predanost podrazumijeva poniznost i vezanost za Allahovu božanstvenost, ali i prihvatanje odnosno priznavanje Njegovih propisa.<sup>19</sup> Ponovno je poenta na koju se skreće pažnja, sasvim društvene naravi: “Kakav je pravni tretman (*ḥukm*) osobe koja vjeruje a nije predana, ili je predana ali ne vjeruje”<sup>20</sup>, odnosno, kako se to i kod nas može čuti u pojednostavljenoj formi: kakav je status vjernika koji nije musliman, odnosno muslimana koji nije vjernik? Je li uopće nešto takvo moguće? U tom smislu, navedena kritika beduina ne znači razdiobu između “vjerovanja” i “predanosti”, već naprosto skretanje pažnje na to da je

vezanost tih osoba za Božiju Objavu odnosno blagoslovljenoga poslanika Muhammeda i dalje samo formalne naravi (*zābiran*), ne suštinske (*baʿīnan*).<sup>21</sup> Na taj način treba shvatiti i Muhammedovo, alejhiselam, objašnjenje *predanosti* (*ʿislām*) kao realiteta sazdanoga na pet stvari: šehadetu, namazu, zekatu, postu i hadžu,<sup>22</sup> budući da one po sebi ne predstavljaju islam, već su plodovi ili pokazatelji njegovoga prakticiranja. Stoga ih je blagoslovljeni Poslanik, u drugome kontekstu, predstavio kao sâmo vjerovanje (*ʿimān*) u jedinoga Boga, dragoga Allaha, što potvrđuje da je riječ o nerazdvojivim pojmovima.<sup>23</sup> Vjerovatno najznačajnija, s obzirom na to da je od svih njoj sličnih najutjecajnija, iznimka glede odnosa ova dva pojma vidljiva je kod imama Ešʿarija te njegovih učenika. Za njih, vjerovanje i predanost nisu identični, islam je širi pojam od imana, te nije svaki islam ujedno i iman.<sup>24</sup> Međutim, čak i pozicija ešarija odgovara početnoj pretpostavci da je pripadnost zajednici zapravo u jednakoj mjeri utjecala na sadržaj akaidā, budući da će i uprkos insistiranju na distinkciji između imana i islama, imam Ešʿari također ustvrditi da nijedna osoba koja učini ma kakav grijeh ne postaje time nevjernik, izuzev u slučaju da negira da je to učinjeno djelo grijeh.

## 2. Vjersko-teološka argumentacija

Kao jedan od ključnih argumenata prethodno naznačenoga pristupa definiranju zajednice, mogu poslužiti dvije rečenice, a više je riječ o svojevrsnim simbolima koje, ponovno nedovoljno kritički, muslimanski autori pripisuju haridžijama. Radi se o njihovoj poznatoj maksimi: “Sud pripada samo Allahu” (*lā ḥukm illā li Allāh*),<sup>25</sup> te na njoj utemeljenom insistiranju *ʿiqāma ḥudūd Allāh* odnosno *ʿiqāma kitāb Allāh*. Posljednje sintagme

<sup>18</sup> *Neki beduini govore: “Mi smo vjernici!” Reci: “Vi niste vjernici, ali recite: ‘Mi se pokoravamo!’, jer u srca vaša imān još nije ušao. A ako Allaha i njegova Poslanika budete slušali, On vam nimalo neće umanjiti nagradu za djela vaša.” – Allah, uistinu, prašta i samilostan je. (El-Hudžurāt, 14)*

<sup>19</sup> Pogledati, Sʿad ad-Din at-Taftazāni, *Šarḥ al-ʿaqida an-Nasafiyya*, Maktaba al-Kullijāt al-ʿazhariyya, Kairo, 2. izdanje, 1988, str. 83.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Poznati hadis koji se navodi u nekoliko verzija. Vidjeti: *Buhari*, 50.

<sup>23</sup> At-Taftazāni, Ibidem, str. 83-90.

<sup>24</sup> Abū Hasan al-Ašʿarī, al-Ibāna ʿan usul ad-diyāna, Idāra al-tabāʿa al-muniriyya, Kairo, bez godine izdanja, str. 10.

<sup>25</sup> Vidjeti: At-Tabarī, *Tārīḥ al-ʿumam wa al-mulūk – Tārīḥ at-Tabarī*, drugo izdanje, Dār al-maʿārif, Kairo, 1967, sv. 5, str. 72-73. Također usporediti: Ibrahim Džananović, *Idžtihād u prva četiri stoljeća islama*, drugo izdanje, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1999, str. 55-56.

uobičajeno se prevode sa “provođenje *hadda*”, odnosno provođenje krivične sankcije strogo utvrđene u časnome Kur’anu. Nemamo namjeru posebno se zadržavati na različitim fikhskim tumačenjima *hadda*, no, skrenut ćemo pažnju na to da, kao i u slučaju ostalih nauka, moguće je govoriti o tri faze kroz koje je ovaj pojam, odnosno njegovo definiranje prošlo, a to su značajnije u Objavi, njegovo korištenje u periodu prije nastanka sistematskih pravnih škola, te njegova kasnija primjena. Kako smo rekli, nećemo se doticati ovog posljednjeg. Pojam *hadd* prevodi se kao: oštrica, granica, cilj, propis i definicija, a u časnome Kur’anu koristi se uvijek u množini, u smislu Allahovih granica,<sup>26</sup> onih kojima se ne treba čak ni približavati,<sup>27</sup> zatim u značenju Allahovih propisa,<sup>28</sup> te u oba spomenuta smisla.<sup>29</sup> Ovaj pojam upotrebljavao je i Muhammed, alejhiselam, a za nas je posebno značajna predaja u kojoj je pojam *hadd* upotrebljen u značenju Allahovih granica, nad kojima čovjek treba bdjeti (*el-kā’im fi hudūdillāh*). U suprotnome, njihovo kršenje (doslovno “upadanje unutar njih”, *el-vāki’ fiḥā*) predstavlja opasnost ne samo za tu osobu nego i, što je posebno važno, za zajednicu u kojoj

živi, te je obaveza onih koji su svjesni opasnosti, utjecati na one koji tu opasnost ne vide ili ih se ona naprosto ne tiče da je ne potaknu.<sup>30</sup> U ranoj fazi nastanka muslimanske zajednice i ashabi su koristili ovaj termin, poput hazreti Talhe<sup>31</sup>, hazreti Zubejra<sup>32</sup> i hazreti Aiše<sup>33</sup>, da se zadržimo samo na njima troma, odnosno njihovim govorima izrečenim u periodu nakon ubistva hazreti Osmana. U pismu upućenome Kufljanima hazreti Aiša je precizirala da se *’iqāma kitāb Allāh* temelji na *’iqāma hudūdih*. Oni koju su se suprotstavili njezinoj strani, poništili su granice i stranku hazreti Aiše proglasili nevjerničkom. U uvodu pisma hazreti Aiša je opisala poziciju svoje zajednice kao podržavanje Allahove Knjige poštivanjem granica navedenih u njoj, bogobojaznost, držanje za Allahovo uže, te življenje s Njegovom Knjigom. Primjećuje se da nije promoviran bilo koji obzor interpretativne tradicije, čak se ne potencira ni predaja (*sunnet*). Kako smo rekli, nema nikakve sumnje da je institucija *hadda* kao vrsta krivične sankcije izvedena iz časnoga Kur’ana te, između ostaloga, podrazumijeva i kaznu za ubistvo<sup>34</sup>; naprimjer, u ovom slučaju, ubistvo hazreti Osmana. Međutim, kako se vidi,

<sup>26</sup> *Oni se kaju, i Njemu klanjaju, i Njega hvale, i poste, i molitvu obavljaju, i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrću i Allahovih propisa (hudūd Allāh) se pridržavaju. A vjernike obraduj! (Et-Teḩba, 112)*

<sup>27</sup> *Dozvoljava vam se da se u noćima dok traje post sastajete sa svojim ženama; one su odjeća vaša, a vi ste njihova odjeća. Allah zna da vam je bilo teško, pa je prihvatio pokajanje vaše i oprostio vam. Zato se sada sastajete sa njima u želji da dobijete ono što vam je Allah već odredio. Jedite i pijte sve dok ne budete mogli razlikovati bijelu nit od crne niti zore; od tada postite sve do noći. Sa ženama ne smijete imati snošaja dok ste u i’tikafu u džamijama. To su Allahove granice (hudūd Allāh), i ne približavajte im se! Eto tako Allah objašnjava ljudima ajete Svoje da bi se onoga što im je zabranjeno klonili (El-Bekare, 187).*

<sup>28</sup> Naprimjer: *Puštanje može biti dvaput, pa ih ili velikodušno zadržati ili im na lijep način razvod dati. A vama nije dopušteno uzimati bilo šta od onoga što ste im darovali, osim ako se njih dvoje plaše da Allahove propise neće izvršavati. A ako se bojite da njih dvoje Allahove propise (hudūd Allāh) neće izvršavati, onda im nije grehota da se ona otkupi. To su Allahovi propisi, pa ih ne narušavajte! A oni koji Allahove propise narušavaju, nepravedni su (El-Bekare, 229; također i: 2:230, 4:13, 4:14, 9:97, i 58:4).*

<sup>29</sup> *O Vjerovjesniče, kada bijednete žene pustiti, vi ih u vrijeme kada su čiste pustite, a onda vrijeme koje treba proći brojte i Allāh, Gospodara svoga, bojte se. Ne tjerajte ih iz stanova njihovih, a ni one neka ne izlaze, osim ako očito sramno djelo učine. To su Allahovi propisi (hudūd Allāh). Onaj koji Allahove granice (hudūd Allāh) prelazi – sam sebi nepravdu čini. Ti ne znaš, Allāh može poslije toga priliku pružiti (Et-Talāk, 1).*

<sup>30</sup> “Primjer onoga koji bdije nad Allahovim granicama (hudūd Allāh) i onoga koji ih krši, poput je slučaja ljudi koji se, nakon izvlačenja slamki (dosl. bacanja strelica), ukrcaju na leđu, te neke zapadne gornji dio, a neke donji. Kad oni koji su dolje hoće vodu pa prođu pored onih koji su gore, kažu: ‘Kad bismo probušili u našem dijelu rupu, ne bismo ometali one iznad nas.’ Ako ovi puste njih, i oni što oni žele, propast će svi. A, ukoliko ih zaustave (dosl. uzmu za njihove ruke) spasiće se, te će svi biti spašeni.” Hadis bilježi Buḩari, prenoseći ga od hazreti Nu’māna, sina (ibn) Baširova, Allāh njima dvojicom zadovoljan bio. Vidjeti: *Ṣaḩih*, Dār tuṛuq an-naḩāt, bez mjesta izdanja, 1422. po H., hadis br. 2.493, sv. 3, str. 139.

<sup>31</sup> “Wa’ammā at-ṭalab bi damm al-ḩalifa al-mazlūm fa’innah ḩadd min hudūd Allāh.” Vidjeti: At-Ṭabari, *Tāriḩ at-Ṭabari*, sv. 4, str. 464.

<sup>32</sup> “Fa takallama az-Zubayr bi miṭl ḩalik.” Ibidem.

<sup>33</sup> “Alā ’inna mim mā yanbaḩi lā yanbaḩi lakum ḩayreh ’aḩḩu qatla ’Uṭmān radiyya Allāh ’anh wa’iqāma kitāb Allāh ’azz wa ḩall.” Potom je hazreti Aiša citirala dio 23. ajeta iz sure *Alu Imran*: *Zar ne vidiš kako neki od njih kojima je dat dio Knjige, kad budu pozvani, da im sudi Allahova Knjiga.* Ibidem.

<sup>34</sup> Krivične sankcije hudūda podrazumijevaju kazne za: ubistvo i ranjavanje (*ḩiṣās*), izvanbračni seksualni odnos (*zinā*), neosnovanu optužbu za blud (*ḩadḩ*), krađu (*sariḩa*) te za razbojništvo (*ḩaḩ’ at-ṭariḩ*). Vidjeti: Fikret Karčić, *Istorija šerijatskog prava: Predavanja na prvoj godini Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, ponovljeno izdanje, 1997, str. 25.



u ranoj fazi njezine upotrebe imala je još jedan smisao, a to je opredijeljenost za skripturalističku metodu tumačenja islama.<sup>35</sup> Vraćajući se na haridžije, zaključuje se da spomenuta maksima "Sud pripada samo Allahu" ne podrazumijeva tek uopćeno iskazanu kritiku hazreti Alijine odluke da pregovara s pobunjenicima, već označava opredijeljenost za skripturalističku metodu, po kojoj sud, u smislu valjane analitičko-sintetičke cjeline, može biti donesen isključivo na osnovu časnoga Kur'ana, bez oslanjanja na interpretativnu tradiciju. Po tome, hazreti Alija nije po nekom izvanjskom razlogu prestao biti "ispravan vladar" budući da je posjedovao sve uvjete da postane predvodnik muslimanske zajednice (spomenuta takozvana prva faza njegovoga hilafeta), već je pogriješio opredijelivši se za idžtihad, umjesto slijeđenja *isključivo* doslovnoga značenja časnoga Kur'ana, po kojemu je imao obavezu suprotstaviti se svim pobunjenicima sve dok ne priznaju njegovo vođstvo.<sup>36</sup> U nekim od svojih rasprava s predstavnicima haridžija, hazreti Alija je izravno potcrtao upravo nužnost interpretacije, kojoj se daje prednost nad doslovnosću Teksta te lične i slobodne pobožnosti nad kanfesionalnom, s obzirom na to da je Kur'an objava koja se reflektira kroz čovjeka, zbog čega su se haridžije odbile vratiti pod njegovu komandu.<sup>37</sup>

### 3. Pitanje teološko-političkih podjela u kasnijim teološkim djelima

Čini se da ovakvo tumačenje ranih, sada se već može reći teološko-političkih podjela među muslimanima ima definitivnu potvrdu i u kasnijim teološkim djelima, a mi ćemo se ovdje kratko

pozvati na ranije spomenutog Aš-Šahrastānija i njegovo višestruko značajno djelo *Al-Milal wa an-nihal*. Ono fascinira iz više razloga, ali mi ćemo se zadržati na onima za nas posebno važnim. Tekst kojim uvodi u svoju studiju u kojoj analizira sve njemu poznate teološke i filozofske škole, mislioce i njihove teorije, kako muslimanske tako i nemuslimanske, započinje upravo stavom da se zapravo svaka vrsta podjele među školama zasniva na drugačijem razumijevanju pitanja *vođstva* (*imamet* odnosno *hilafet*), drugim riječima, upravo je spomenuti teologijsko-politički pristup bio uzrokom akaidskog i svakog drugog razilaženja i to u svakoj zajednici. Spomenuti Aš-Šahrastāni prilično zbunjuje odabirom predaje kojom započinje izražavanje ovog svog stava ali i ukupnog djela, koje muslimani prvenstveno čitaju kao muslimansko-teološko štivo. Porijeklo kazivanja je kršćansko, Aš-Šahrastāni se tek načelno poziva na nepoznati "komentar Biblije" (*šarḥ al-'Inğīl*), a u njemu se govori o poznatom fenomenu takozvanih sedam smrtnih grijeha: blud, zavist, halapljivost, lijenost, pohlepa, srdžba i oholost. U objašnjenju porijekla predaje, on griješi tvrdeći da su spomenuti grijesi sadržani u četiri evanđelja, te, imajući u vidu da je papa Grgur Prvi sveo listu grijeha na ovih spomenutih sedam, može se pretpostaviti da je Aš-Šahrastāni ipak koristio neku od službenih egzegeza Biblije, a koju, po svemu sudeći, ipak nije temeljito čitao ili razumio. Naprosto, zadržao se na samoj priči. Ove vrste grijeha naziva sumnjom (*šubha*) te ih ne izražava kao poroke, već kao logičke inkonzistencije u Allahovome stvaranju, manifestirane kroz poređenje egzistencije Iblisa s egzistencijom Adema, alejhiselam.<sup>38</sup> U tome

*je učinila nasilje sve dok se Allahovoj naredbi (amr Allāh) ne prikloni. Pa ako se prikloni, onda ih nepristrasno izmirite i budite pravedni; Allah, zaista pravedne voli (El-Hudžurāt, 9).*

<sup>37</sup> Poentirajući svoj stav, hazreti Alija je rekao: "Ovaj Kur'an je napisani redak (*ḥaṭṭ maṣṭūr*) između dviju korica. On ne govori verbalno (*lā yantiq*), već ljudi njime govore." At-Ṭabarī, *Tārīḥ at-Ṭabarī*, sv. 5, str. 66.

<sup>38</sup> a) Dragi Allah je znao šta će od Iblisa proisteći, pa zašto ga je, onda, uopće stvorio; b) Stvorio ga je Svojom voljom i Svojim htijenjem, pa zašto ga je obavezao spoznajom i pokoravanjem Njemu? c) Kad ga je već dragi Allah stvorio s obavezom spoznavanja, zašto mu je naredio pokoravanje i činjenje sedžde hazreti Ademu; d) Zašto ga je dragi Allah protjerao iz Dženneta kad usljed pokoravanja samo Njemu nije htio učiniti sedždu Ademu,

<sup>35</sup> Prostor nam ne dozvoljava detaljno analiziranje s pozicije šireg komparativnog aspekta, no, skrenut ćemo pažnju na krajnje zanimljivu studiju G. R. Hawtinga, u kojoj autor naglašava da mogući razlog ovakvog razumijevanja *hadda* i upotrebe njegovoga plurala u časnome Kur'anu, ima izvor u razumijevanju toga pojma kod predislamskih Arapa a koji je, opet, utemeljen na ranijem jevrejskom učenju o "obavezni podizanja zidova oko Zakona" *gebūl*, kojim se željelo sačuvati objavljeni Zakon, Toru, od iskrivljenja usljed brojnih tumačenja. Vidjeti: G. R. Hawting, "The Significance of the Slogan *Lā ḥukma illā lillāh*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. XLI, br. 3, 1978, posebno str. 458-459.

<sup>36</sup> *Ako se dvije skupine vjernika sukobe, izmirite ih; a ako jedna od njih ipak učini nasilje drugoj, onda se borite protiv one koja*

smislu, kršenje Allahove naredbe (*'amr*) ponavljano je i u historiji, s obzirom na to da svako ko se sporio s blagoslovljenim Božijim poslanicima i odbio im se pokoriti, u određenom smislu je ponovio suštinu nepokornosti “prvoga prokletnika” (*al-la'in al-'awwal*). Donoseći strogo racionalan sud o nečemu što je iznad razumijevanja, kao sposobnosti uočavanja logičnosti nečega ili sposobnosti logičkoga kretanja do suštine nečega, osoba neizbježno završava ili u donošenju radikalne prosudbe o odnosu Stvoritelja prema stvorenjima ili, pak, o poziciji Stvoritelja u odnosu na stvorenja. Prvi slučaj odnosi se na muslimanske teološke škole s ekstremnim pozicijama u koje Aš-Šahrastānī ubraja: zagovornike Božijega utjelovljenja (*hulūliyya*), inkarnacioniste (*tanāsuhīyya*), antropomorfiste (*mušabbīha*) te ekstremiste među šiijama (*ḡulāt*). Drugi slučaj odnosi se na one muslimanske škole koje “griješe” (dosl. umanjuju, *taḡsīr*) realitete Allahovih svojstava, a u njih Aš-Šahrastānī uvrštava: kaderite, džebrije, korporealiste (*muḡassīma*), budući da, kako kaže, griješe u svojim opisivanjima svevišnjega Allaha poredeći Njegove atribute s ljudskim.<sup>39</sup> Grijech prvog prokletnika, ponoviti ćemo – njegovo *nepokoravanje naredbi*, manifestirat će se kroz cijelu historiju, uključujući i posljednja vremena. Na taj način ovaj, uvjetno rečeno, praiskonski grijeh, pokazan je u i vremenu u kojem je živio posljednji Allahov poslanik, hazreti Muhammed, alejhiselam, i odnosi se na akt svakog njegovog suvremenika koji se susreo s blagoslovljenim Poslanikom, a nije bio zadovoljan nekom Muhammedovom, alejhiselam, pre/sudom.<sup>40</sup> Od svih slučajeva, Aš-Šahrastānī započinje prigovorom Muhammedu, alejhiselam, da nije pravedan u podjeli plijena. Iako postoji određena dvojba oko identiteta osobe koja je prigovorila, Aš-Šahrastānī eksplicitno navodi njezino ime, a to je

alejhiselam; e) S obzirom na to da ga je svevišnji Bog istjerao iz Dženneta, zašto mu je dozvolio da ponovno u njega uđe što je omogućilo Iblisu da zavede hazreti Adema i hazreti Havu; f) Imajući u vidu da je svojim sumnjičenjima (*vesvese*) prouzročio protjerivanje hazreti Adema i hazreti have iz Dženneta, zašto je Iblis dobio sposobnost vršenja utjecaja na njihove potomke, čak, on njih vidi a oni njega ne vide; g) Konačno, počinio je sve prethodno spomenuto, zašto mu je dragi Allah dao dodatni rok koji je Iblisu dovoljan da sve do Sudnjega dana zavodi ljude. Vidjeti: Aš-Šahrastānī, *Al-Milal wa an-nihal*,

Ḥuwayšara at-Tamīmī, odnosno Ḥurqūš ibn Zuhayr as-Sa'dī, koji će se na Siffinu boriti na strani hazreti Alije, a potom preći među haridžije i postati jedan od najljućih protivnika četvrtog pravednog halife,<sup>41</sup> i time postati nepokoran legitimno izabranom vladaru.<sup>42</sup> Imajući sve rečeno u vidu, očekuje se da će Aš-Šahrastānī započeti svoje djelo upravo raspravom o haridžijima, no, to ne čini. Štaviše, tretira ih tek kao četvrtu skupinu (*faṣl rābi'*), i to nakon mutezilija, džebrija i sifati-ja, a definira ih krajnje pojednostavljeno: “Svako ko se usprotivio istinskom imamu (*'imām haqq*), onom oko kojeg se prethodno složila zajednica (*džemat*), naziva se haridžijom, bez obzira na to da li se odvojio u vremenu ashaba od pravednih vladara (*'a'imma rāšidūn*) ili se to desilo u periodu nakon njih, (*odvajanje*) od sljedbenika u dobru (*tābī'un bi 'ihsān*) ili, pak, od predvodnika/imama u svakome vremenu.”<sup>43</sup> Nekoliko stvari privlači našu pažnju, prije svega činjenica da, suprotno ehli sunetskoj dominantnoj teoriji, sintagma “pravedni vladari” nije ograničena na četvericu, u čemu se može prepoznati aluzija i na umejevičku dinastiju, barem period u kojem je vladala dinastija Ebu Sufjana, a koji je, kako smo nekoliko puta napomenuli u ranije objavljenim komentarima, po svemu sudeći *ključni period* za razvoj takozvane ortodoksije, odnosno koncepta *ehli suneta i džemata*. Također, budući da to nije tema njegova djela, Aš-Šahrastānī ostavlja otvoreno pitanje šta u praktičnom smislu podrazumijevaju koncepti: istinski imam, zajednica, konsenzus itd. Nema sumnje da je ovo Aš-Šahrastānījevo djelo trebalo poslužiti kao neka vrsta ehli sunetskog kanona. No, za nas je, kako smo vidjeli, bilo važno osvrnuti se na dio sadržaja kao definitivnu potvrdu da je od početka razvoja muslimanskog društva prednost ipak davana, uvjetno rečeno, konfesionalnosti, odnosno pripadanju zajednici, negoli, što

Dār al-ma'rifa, 2. izd., Bejrut, 2001, sv. 1, str. 23-25.

<sup>39</sup> Ibidem, sv. 1, str. 26-27.

<sup>40</sup> Naprimjer: *I tako Mi Gospodara tvoga, oni neće biti vjernici dok za sudiju u sporovima međusobnim tebe ne prihvate i da onda zbog presude tvoje u dušama svojim nimalo tegobe ne osjete i dok se sasvim ne pokore* (*En-Nisā*, 65).

<sup>41</sup> Vidjeti: Al-Ġazari, *'Uṣd al-ġāba fi ma'rifa aš-šahāba*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, bez godine izdanja, sv. 1, str. 714, ličnost br. 1.127.

<sup>42</sup> Aš-Šahrastānī, *Al-Milal wa an-nihal*, sv. 1, str. 28-29.

<sup>43</sup> Ibidem, sv. 1, str. 132.





se očekuje na osnovu sadržaja časnoga Kur'ana, vjerovanju kao neuvjetovanom ljudskom opredjeljenju građenom na vlastitoj slobodnoj spoznaji.

## Zaključak

Iz svega kazanog mogu se izvesti dva zaključka:

1. Po svemu sudeći, od samoga početka razvoja muslimanske zajednice bilo je, rekli bismo, prevažno pitanje: "Šta, tačno, znači pripadati zajednici?" Ponudene teorije te, i više od toga, insistiranje na važnosti definiranja vjernikovoga odnosa prema zajednici u kojoj živi, a koje je, u određenome smislu, u znatnoj mjeri profiliralo sadržaj članaka vjerovanja, moguće je shvatiti kao opredjeljenje za konfesionalni oblik uređenja religijskoga života. Ovo, naravno, može začuditi budući da je, manje više, suprotan osnovnoj intenciji časnoga Kur'ana. Istovremeno, prihvatanje ove pretpostavke moglo bi doprinijeti boljemu razumijevanju stanja muslimanskih društava danas, uključujući i naše bosansko. Ta vrsta analize omogućila bi pružanje odgovora na brojna pitanja, za nas danas itekako važna. Nemoguće ih je sve pobrojati ali, da navedemo samo jedan primjer, relativno je čest slučaj u kojem osobe koje nisu rođene u muslimanskoj porodici, nakon što postanu muslimani, ne budu nikad dokraja prihvaćene u lokalnoj muslimanskoj zajednici, čak se nekako podrazumijeva da treba da prihvate i njihov nacionalni identitet.
2. Imajući u vidu prethodni zaključak, moguće je ustvrditi da je uporedni razvoj dva identiteta odnosno dvije dominantne forme religioznosti, to jest osobna i konfesionalna pobožnost, u dobroj mjeri prouzročilo i danas vidljivu nepoznanicu značenja pojma *ummet*: da li je riječ o nathistorijskoj, historijskoj, religijskoj, ideološkoj,

političkoj ili nekoj drugoj kategoriji, što se u konačnici može zaključiti iz općeg stanja muslimanskih naroda u proteklih nekoliko stoljeća.

Na osnovu prethodnoga dijela ovoga rada uviđa se da je pitanje pripadnosti zajednici, u najmanju ruku, izuzetno važan faktor razvoja rane muslimanske zajednice. Prva muslimanska creda, posebno imama Ahmeda, kako smo rekli na početku, po svemu sudeći, implicitno ukazuju na to, s tim da pojmovi upotrijebljeni u njima: *zadovoljstvo*, *pokoravanje*, *trpljenje* te (bespogovorno) *prihvatanje*, ukazuju na, čini se, ključne kategorije društva koje su najснаžniji činilac njegove kohezije. Termini: *riḍā'*, *taṣlīm*, *ṣabr* i *'ahd*, u upotrebi su još od prvih dana razvoja rane zajednice, budući da sva četiri sadrži posljednja Božija objava – časni Kur'an, a krugovi unutar kojih su najčešće spominjani i koji će ih, vremenom, transformirati u *terminus technicus*, u literaturi se označavaju zajedničkim nazivom pobožnjaci (*zāhid*, mn. *zubbād*). Međutim, da bi aluzija imama Ahmeda odnosno autora predmetnog članka koji je, moguće, prenio ovo Ibn Hanbelovo učenje, bila jasnija, smatramo opravdanim postaviti pitanje: ko su, zapravo, *zubbād*, koji svojom praksom i definiraju i konzerviraju pohvalnu praksu ponašanja? Namjera nam je tek skrenuti pažnju da ni ovdje nije riječ o nekoj monolitnoj grupi, kako se to nerijetko, naročito u djelima jednoga broja muslimanskih autora, predstavlja; štaviše, premda su brojne samostalne muslimanske društvene podgrupe izvan svake sumnje njegovale instituciju *zuhda*, imam Ahmed se prema njima odnosio strogo selektivno. Da je to tako, predstavljanje prakse zuhda unutar velike četiri rane škole akaida odnosno kelama u to će nas zasigurno uvjeriti.<sup>44</sup> Ali, to je tema za posebno razmatranje.

<sup>44</sup> Ovdje želimo još jedanput istaknuti da je za nas zanimljiva i veoma siginifikantna činjenica to da muslimanski autori nisu na ovo pitanje obraćali dužnu pažnju dok su zapadno-evropski odnosno istraživači koji su pisali na evropskim

jezicima te ovo pitanje, kao i brojna druga, dobroano istražili. Lista ovih autora je brojna, neke smo ranije spominjali, a ovaj put samo ćemo navesti imena Christophera Melcherta te Sarah Stroumse.

## Literatura

- 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, *Al-Farq bayn al-firaq wa bayān al-firqa an-nāġiyya minhum: Aqā'id al-firaq al-'islāmiyya wa 'arā' kibār 'A'lāmihā*, peto izdanje, Dār al-'āfāq al-ġadīda, Bejrut, 1982.
- Abū al-Ḥasan al-'Aš'arī, *Maqālāt al-'islāmiyyin wa 'ihtilāf al-muṣallin*, treće izdanje, ur. Hellmut Ritter, Naklada Franz Steiner, Wiesbaden, 1980.
- Abū Ḥasan al-'Aš'arī, *Al-Ibāna 'an usūl ad-diyāna*, Idāra al-tabā'a al-muniriyya, Kairo, bez godine izdanja.
- Adnan Silajdžić i Samir Beglerović, *Akaiidska učenja Ebu Hanife*, El-Kalem, Sarajevo, 2016.
- Adnan Silajdžić i Samir Beglerović, *Hanbelijsko tumačenje osnova islamskog vjerovanja*, čl. 3-5 (rukopis je pripremljen za objavljivanje).
- Adnan Silajdžić, *Četrdeset hadisa sa komentarom*, peto izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2017.
- Al-Ġazari, 'Usd al-ġāba fi ma'rifa aš-ṣaḥāba, sv. 1, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, bez god. izdanja.
- Al-Mubarrid, *Al-Kāmil fi al-luġa wa al-'adab*, cijeli treći svezak, Wazāra li aš-šū'ūn al-'islāmiyya wa al-'awqāf wa ad-da'wa al-'iršād, Rijad.
- Aš-Šahrastānī, *Al-Milal wa an-nihal*, sv. 1, drugo izdanje, Dār al-ma'rifa, Bejrut, 2001.
- At-Ṭabarī, *Tārīḥ al-'umam wa al-mulūk – Tārīḥ at-Ṭabarī*, sv. 1, drugo izdanje, Dār al-ma'ārif, Kairo, 1967.
- Fikret Karčić, *Istorija šerijatskog prava: Predavanja na prvoj godini Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, ponovljeno izdanje, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1997.
- G. R. Hawting, "The Significance of the Slogan *Lā ḥukma illā lillāh*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. XLI, br. 3, 1978.
- Ibn al-'Aṭīr, *Al-Kāmil fi at-tārīḥ*, sv. 3, prvo izdanje, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 1987, str. 202.
- Ibrahim Džananović, *Idžtihād u prva četiri stoljeća islama*, drugo izdanje, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1999.
- M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation*, I: A. D. 600-750 (A. H. 132), Cambridge University Press, New York, 1971, str. 23.
- Muslim: *Ṣaḥīḥ*, predaja br. 62, sv. 1, Dār 'ihya' at-turāṭ al-'arabī, Bejrut, bez godine izdanja.
- S'ad ad-Dīn at-Taftazānī, drugo izdanje, *Šarḥ al-'aqīda an-Nasafiyya*, Maktaba al-Kullijāt al-'azhariyya, Kairo, 1988.

## Abstract

### "Orthodoxy" as a cause of early theological-political divisions

Adnan Silajdžić, Samir Beglerović

In the paper, the authors discuss the basic issues of the content of Islamic belief which had emerged in the early Islamic classics. The paper seeks to examine critically the socio-religious aspects of the emergence of the first questions of creed (*aqā'id*), i.e., belief, and the early theological schools (Hanbali, Kharijite, Murjites) which articulated them in separate and shorter unites (creeds). The paper further discusses the question of the extent to which "belonging to the Muslim community" influenced the profiling of the content of the articles about belief, i.e., the first *aqā'id* creeds, and consequently to that, an early Muslim commitment to a confessional form of "orthodoxy", which is, to a certain extent, contrary to the basic intention of the Holy Qur'an. In the end, it is concluded that the ideological construct of "orthodoxy" (he who is "against this community is not a believer") was a cause of the early Muslim theological-political divisions which would, without doubt, determine the further development of Muslim doctrines, as evidenced by later works such as Shahrastani's *el-Milal*.

**Keywords:** creed, orthodoxy, Revelation, Muhammad, p.b.u.h., confessionalism, Ahmad ibn Hanbal, Kharijites, Murjites, community of believers (Ummah), ahl al-sunnah wa al-jama'ah, Shahrastani.