

Taha Džabir el-Alvani

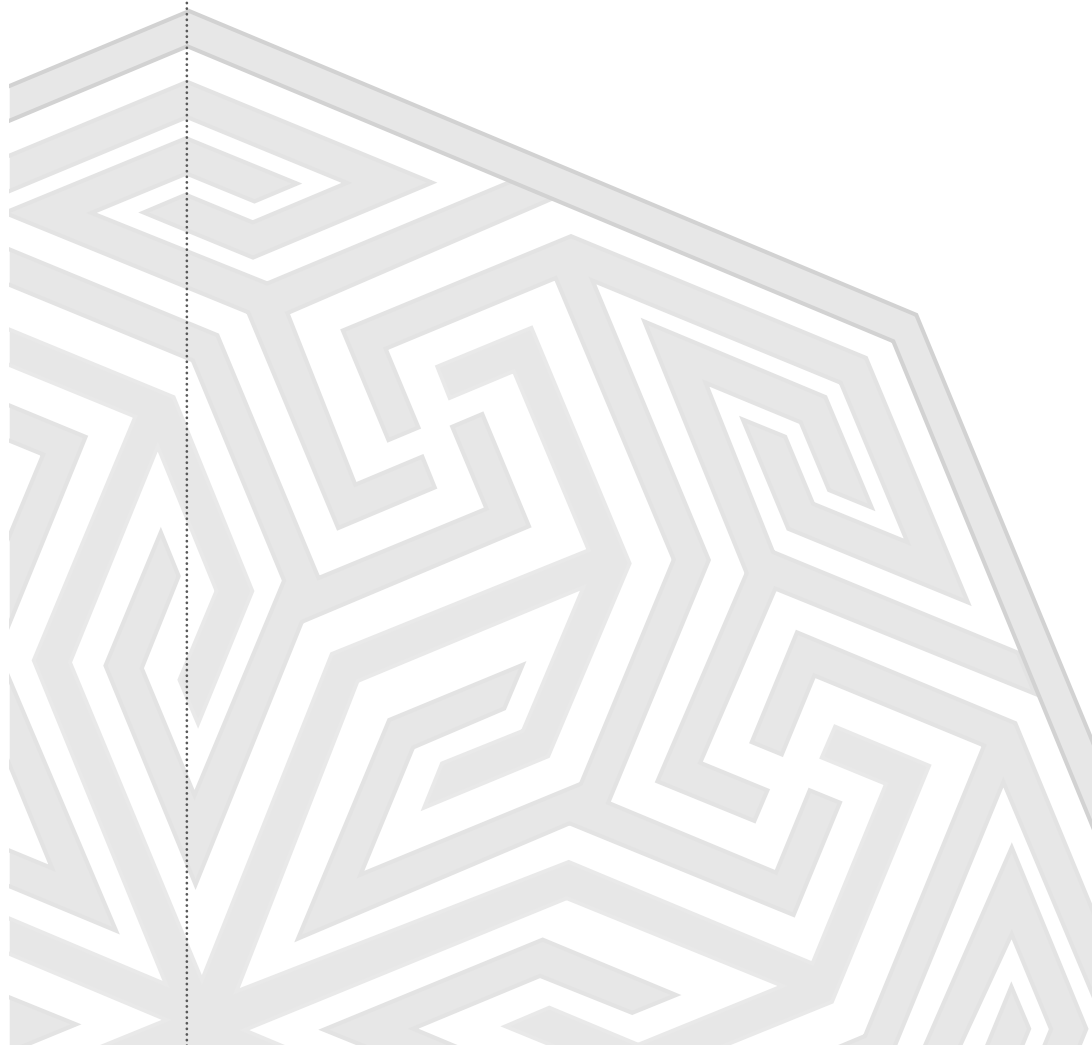
# KAKO RAZUMIJEVATI SUNNET

*Autoritet Kur'ana i status sunneta*



# Kako razumijevati sunnet

*Autoritet Kur'ana i status sunneta*



Taha Džabir el-Alvani

*Kako razumijevati sunnet: autoritet Kur'ana i status sunneta* (Bosnian)

Naslov izvornika:

*Reviving the Balance: The Authority of the Qur'an and the Status of the Sunnah*

International Institute of Islamic Thought, 2017.

Copyright © 2017 International Institute of Islamic Thought

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2020 International Institute of Islamic Thought

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, [www.cns.ba](http://www.cns.ba)

S ENGLESKOG PREVEO: Fadilj Maljoki

REDAKTOR: Zuhdija Hasanović

LEKTORICA: Huriya Imamović

DTP I DIZAJN: Suhejb Djemailji

ŠTAMPA: Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

---

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

28-42-28

al-'ALWANI, Taha Jabir

Kako razumijevati sunnet : autoritet Kur'ana i status sunneta / Taha Džabir el-Alvani ; s engleskog preveo: Fadilj Maljoki. - 1. izd. - Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS, 2020. - 220 str. ; 21 cm

Prijevod djela: Reviving the Balance. - Bilješke uz tekst. - Registar.

ISBN 978-9926-471-30-9

COBISS.BH-ID 40192262

---

Taha Džabir el-Alvani



Kako razumijevati sunnet  
*Autoritet Kur'ana i status sunneta*

S engleskog preveo:  
Fadilj Maljoki



CENTAR ZA ISLAMSKE STUDIJE  
CENTER FOR ISLAMIC STUDIES

Sarajevo, 2020.



Ova knjiga objavljena je uz podršku  
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



## Sadržaj

|  |    |
|--|----|
| Predgovor .....  | 7  |
| Napomene prevodioca na bosanski jezik .....  | 9  |
| Uvod.....  | 11 |
| Vjerovjesništvo i dužnosti vjerovjesnika .....   | 13 |
| 1. Vjerovjesništvo i poslanstvo.....   | 13 |
| 2. Vjerovjesnici u Kur'anu.....  | 20 |
| 3. Dužnosti vjerovjesnika .....  | 22 |
| 4. Dužnosti Pečata Vjerovjesnika .....   | 23 |
| 5. Ajet/znak u posljednjoj i prethodnim objavama .....                                 | 32 |
| Zaključak.....   | 43 |
| Sunnet kao pojam i kao tehnički termin .....   | 45 |
| 1. Pojam sunnet i njegov historijski razvoj .....                                      | 45 |
| 2. Značenje riječi sunnet nakon smrti Muhammeda, s. a. v. s....                        | 53 |
| 3. Semantička evolucija pojmova koji su u vezi sa sunnetom..                           | 59 |
| Kur'an kao kreativni izvor i sunnet<br>kao praktično pojašnjenje .....                 | 69 |
| 1. Pojam <i>wahy</i> .....   | 70 |
| 2. Sunnet i teorija tumačenja ( <i>nazariyyatu l-bayān</i> ).....                      | 83 |
| 3. Analiza sunneta u svjetlu Kur'ana<br>( <i>'arḍu s-sunnati 'alā l-Qur'ān</i> ) ..... | 88 |
| 4. Metodološki problemi u poimanju sunneta.....  | 93 |

## Sadržaj

|   |     |
|---|-----|
| Rastuća uloga prenošenja: historijski prikaz.....   | 103 |
| 1. Generacija koja je svjedočila objavi Kur'ana.....  | 104 |
| 2. Rađanje generacije transmisije hadisa .....  | 109 |
| 3. Generacija fikha .....   | 110 |
| 4. Generacije slijepog slijeđenja.....  | 119 |
| Historijski kontekst organiziranog<br>registriranja i sabiranja hadisa .....  | 123 |
| 1. Organizirano registriranje i sabiranje hadisa<br>i utjecaj jevrejske i grčke kulture.....                        | 126 |
| 2. Pregled predanja o (ne)dozvoljenosti zapisivanja hadisa.....   | 131 |
| 3. Nastanak i razvoj hadiskih predanja.....   | 137 |
| Zaključak.....  | 150 |
| Autoritativnost hadisa .....  | 155 |
| 1. Autoritativnost sunneta i hadisa u generaciji<br>koja je svjedočila Objavi i generaciji transmisije hadisa ..... | 156 |
| 2. Dvije temeljne hadiske nauke: nauka o transmisiji<br>hadisa i nauka o sadržaju hadisa.....                       | 167 |
| 3. Utjecaj metodologije usulista na kasnije<br>generacije hadiskih učenjaka.....                                    | 183 |
| 4. Kritika prenosilaca između objektivnosti i subjektivnosti .....  | 188 |
| 5. Terminologija hadiske discipline koja se bavi prenosiocima ....  | 193 |
| 6. Nedostaci metodologije kritike prenosilaca .....   | 197 |
| 7. Preciznost prenosilaca.....  | 203 |
| 8. Između kritike niza prenosilaca ( <i>sanad</i> )<br>i kritike teksta hadisa ( <i>matn</i> ) .....                | 207 |
| Indeks pojmova.....   | 217 |



## Predgovor

Djelo Tāhā Džābira el-'Alvānīja pod naslovom „Reviving the Balance: The Authority of the Qur'an and the Status of the Sunnah“ (Kako razumijevati sunnet: autoritet Kur'ana i status sunneta) proučava status sunneta u islamu i njegov suodnos s Kur'anom. Autor pažljivo razmatra osjetljivo pitanje razvoja usmene i pisane tradicije, probleme s kojima su se susretali hadiski učenjaci uprkos njihovom mukotrpnom nastojanju da utvrde autentičnost predanja i pouzdanost prenosilaca, te rastuću kompleksnost korpusa hadisa i zamršena mišljenja klasičnih učenjaka kroz koje su se jednostavnost i jasnoća Poslanikovog, s.a.v.s., života – njegovih riječi i djela – pretvarali u sve zamršeniji skup informacija. Unatoč čistoj i iskrenoj namjeri i naporu koji su muslimani uložili kako bi slijedili Poslanika, s.a.v.s., ističe autor, kada su sakupljeni hadisi, muslimani su počeli zapostavljati Kur'an u korist predanja koja govore o Poslanikovim, s.a.v.s., djelima i riječima, a pod izgovorom da takva predanja obuhvataju Kur'an. Cilj ovog djela jeste upravo obnavljanje veze između Kur'ana i sunneta. Autor ističe da Kur'an ima prvenstvo u odnosu na sunnet i da sunnet mora biti u neraskidivoj vezi s Kur'anom tako da ne smije postojati kontradiktornost između njih.



Međunarodni institut za islamsku misao (International Institute of Islamic Thought) posljednjih godina pokrenuo je izdavanje skraćenih verzija svojih ključnih izdanja. Djelo koje je pred nama jeste prijevod skraćenog izdanja djela *Iškāliyyatu t-ta'ā-muli ma'a s-sunnati n-nabawiyyah*.

Živimo u epohi kada je vrijeme dragocjeno u gotovo svim sferama života, uključujući i spisateljstvo i izdavačku djelatnost. Obilni intelektualni, kulturni i informacijski prinosi nastavljaju se nesmanjenim intenzitetom u sklopu napora da se održi korak s promjenama u javnim i privatnim sferama, a izdavačke kuće i internet-stranice natječu se u pružanju najnovijih i najaktuelnijih informacija na najjednostavniji i najučinkovitiji način. Ekonomija utemeljena na znanju, koja dominira u današnjem svijetu, iziskuje kreativno prilagođavanje informacija kao jednu od odrednica svjetske zajednice. Zbog toga, Međunarodni institut za islamsku misao izdaje skraćene verzije djela s ciljem da pomogne čitaocima da se okoriste dostupnim informacijama na najlakši, najučinkovitiji i najefikasniji način te da razviju kritičke sposobnosti kako bi i oni mogli dati doprinos razvoju čovječanstva.

Sažeci djela napisani su u jasnom i lahko čitljivom stilu, a čitaoci koji konsultiraju originalna djela učit će da ona sadrže mnogo više podnožnih napomena od svojih sažetaka. U sažecima su zastupljene jedino fusnote koje dodatno pojašnjavaju sadržaj glavnog teksta, jer je glavni cilj ovog poduhvata omogućiti brzo usvajanje sadržaja. Čitaoci koji žele imati detaljniji uvid u teme koje skraćene verzije djela tretiraju ili doći do podataka o izvorima citata mogu se referirati na originalna djela.

Ovo djelo objavljeno je da proširi diskurs i pojasni vezu između Kur'ana i sunneta. Nema sumnje da je ono delikatno, ali se nadamo da će se opće čitateljstvo i stručnjaci najvećim dijelom okoristiti ponuđenim perspektivama i razmatranom problematikom.

Od svog ustanovljavanja 1981. godine Međunarodni institut za islamsku misao služio je kao važan centar koji potpomaže ozbiljne naučne napore. S tim ciljem, ovaj institut je u posljednjim decenijama sproveo brojne istraživačke projekte, organizirao seminare i konferencije te objavljivao djela iz oblasti društvenih nauka i teologije. Broj ovih djela, koja su napisana na engleskom i arapskom jeziku, doseže cifru od četiri stotine, a mnoga od njih prevedena su na ostale svjetske jezike.

Želimo iskazati zahvalnost autoru i prevodiocu, kao i uredničkom i izdavačkom timu ureda IIIT-a u Londonu te svima koji su direktno ili indirektno doprinijeli da ovo djelo ugleda svjetlo dana. Neka ih Allah nagradi za njihov trud.

*Januar 2017.*

## NAPOMENE PREVODIOCA NA BOSANSKI JEZIK

Prilikom prevođenja ajeta koristili smo se prijevodom Besima Korkuta. Od njegovog prijevoda odstupali smo samo u slučajevima kada kontekst zahtijeva drugačije prevodilačko rješenje. Napominjemo i to da smo kod prijevoda određenih arapskih izraza koji su udomaćeni u bosanskom jeziku i, usto, u njemu imaju ekvivalent naizmjenično koristili dvije prevodilačke opcije. Tako smo, naprimjer, riječ *sanad* prevodili kao *sened* i *niz prenosilaca*, a riječ *uṣūliyyūn* kao *usulisti* i *metodolozi islamskog prava*.





## Uvod

Svrha ovog djela jeste da osvijetli suodnos sunneta i Kur'ana. Taj suodnos, koji je bio predstavljan na različite načine i iz različitih perspektiva, shodno promjenjivim historijskim okolnostima, doveo je do nastanka različitih formi znanja i ekspertize. To znanje i iskustvo, zauzvrat, ostavili su traga na nauke kroz koje proučavamo sunnet. Prve i kasnije generacije hadiskih učenjaka<sup>1</sup> usvojile su različite stavove i gledišta. Stajališta koja su zauzele pravne i apologetske škole mišljenja o određenim pitanjima odražavaju konkretne životne uvjete koji su pratili učenjake. Slično tome, razlike u ocjeni prenosilaca reflektiraju različite pravne, teološke i filozofske principe koji utječu na to da li će učenjak ocijeniti određenog prenosioca pozitivno ili negativno, da li će prihvatiti ili odbaciti odnosno reinterpretirati hadis koji je naizgled kontradiktoran, da li će prihvatiti ili odbaciti određeni kriterij kritike teksta hadisa i tome slično.

---

1 Izraz „prve generacije učenjaka“ (*al-mutaqaddimūn*) odnosi se uglavnom na učenjake koji su živjeli u prva tri hidžretska stoljeća, a izraz „kasnije generacije učenjaka“ (*al-mutaahhirūn*) na one koji su živjeli nakon njih. Neki će kazati da se svi koji su umrli nakon en-Nesāija (u. 303. po H.) smatraju učenjacima kasnijih generacija. Izraz „prve generacije učenjaka“ ponekad označava sve učenjake do el-Hatiba el-Bagdādija (u. 463. po H.), a izraz „kasnije generacije učenjaka“ one koji su umrli nakon njega.

Pitanje pristupa sunnetu nije se pojavilo u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., koji je upućivao svoje sljedbenike da slijede njegov primjer, budući da on slijedi isključivo Kur'an. On im je pokazao kako da u praksi sprovode Kur'an, prenoseći njegova učenja u konkretno ponašanje i uzimajući ga za vodiča u životu. Kako bi osigurao da sunnet ostvari ulogu koja mu je namijenjena, Vjerovjesnik, s.a.v.s., zabranio je miješanje kur'anskog teksta s nekim drugim tekstom. Slično tome, on je odvrtao muslimane od toga da budu zaokupirani bilo kojim tekstom izuzev kur'anskim, pa čak i ako je taj tekst odobren Božijim autoritetom. Allah je Kur'an učinio tako potpunim da on obuhvata cjelokupni islam. Kur'an pruža pojašnjenje za sve, dok Poslanikov, s.a.v.s., sunnet na sveobuhvatan način primjenjuje kur'anska učenja.

Allahov Poslanik, s.a.v.s., bio je odlučan u tome da ne dozvoli vjerničkim umovima i srcima da budu zaokupljeni nečim što bi oni mogli uzdići na stepen Kur'ana ili da njihovu pažnju zaokuplja nešto što je daleko manje vrijedno od Kur'ana. Shodno tome, on je upozorio muslimane da ne zapisuju ništa drugo osim Kur'ana. Kada su sabrani hadisi, muslimani su počeli zapostavljati Kur'an u korist predanja koja govore o tome šta je Poslanik, s.a.v.s., uradio i rekao, a pod izgovorom da takva predanja obuhvataju Kur'an. U konačnici, oni su zanemarili i hadise radi muslimanske pravne nauke, tvrdeći da pravni tekstovi uključuju i Kur'an i sunnet.

Nadam se da će ova knjiga ponuditi odgovore na neugodna pitanja koja vrlo često izazivaju kontroverze i razilaženja među onima koji se bave proučavanjem sunneta i islamske tradicije.



# Vjerovjesništvo i dužnosti vjerovjesnika

## 1. VJEROVJESNIŠTVO I POSLANSTVO

### *1. Muhammed, s.a.v.s., kao vjerovjesnik i kao ljudsko biće*

Posljednja Allahova Poruka čovječanstvu obuhvata naslijeđe svih prethodnih vjerovjesnika. Ona daje prikaz poslanika i njihovih naroda, od kojih su neki prihvatili, a drugi odbacili objavu. Kur'an izlaže brojna kazivanja u kojima govori da su se prijašnji narodi suprotstavljali vjerovjesnicima, ali i da su ih uzdizali na stepen koji im ne pripada. U njemu se potcrtava razlika između vjerovjesništva i poslanstva, s jedne, i „Gospodstva“ (*ar-rubūbiyyah*) i „Božanstvenosti“ (*al-ulūhiyyah*), s druge strane. Također, u njemu se ističe ljudska dimenzija Vjerovjesnika, s.a.v.s., ali i naređuje pokornost svemu što je on donio od Allaha. Poslanik, s.a.v.s., zabranio je svojim sljedbenicima da ga pretjerano uzdižu. Prenosi se da je rekao: „Ja sam samo čovjek koji zaboravlja kao i vi“ i „Mene je rodila žena koja je jela osušeno meso.“ U drugom hadisu stoji:

„Nemojte moj mezar učiniti mjestom svetkovine (*lā tattahidū qabrī ṭdan*).“ S druge strane, sljedbenicima Vjerovjesnika, s.a.v.s., zabranjuje se da dižu svoje glasove iznad njegovog (49:2).

U određenoj fazi historije muslimanski se ummet podijelio zauzevši ekstremne stavove u svom odnosu prema Vjerovjesniku, s.a.v.s. Neki su smatrali da on nije ništa više od poglavice plemena, oslovljavali su ga imenom i nisu ni salavat donosili na njega, dok su drugi otišli toliko daleko da su mu pripisivali svojstva koja pripadaju isključivo Gospodaru i Onome ko jedini zaslužuje da bude obožavan.

## 2. Pojam „*nabī*“

Riječ *nabī* u svom korijenu ima tri suglasnika: *nūn*, *bā* i *hamze*, a znači uzdignuto mjesto. Riječ *nabī* koristi se i u značenju kamena koje izbace kopita životinja kada na njega nagaze. *Nabī* označava i znamenito mjesto na Zemlji koje služi za orijentaciju. Neki kažu da se vjerovjesnik naziva *an-nabī* zbog toga što ga je Allah uzdigao na najviši stepen od svih Svojih stvorenja, a uzdigao ga je jer je on taj koji ukazuje na Pravi put ljudima i kojega slijede. Riječ *nabī* označava i nekoga ko donosi vijest (*anba'a*) od Allaha i izvedenica je od riječi *naba'*, koja označava korisnu vijest prenesenu onome kome je ona od velike važnosti. El-Asfehānī kaže da *an-nubuwwah* i *an-nabāwah* označavaju uzdignutost (u doslovnom i prenesenom smislu). Gramatički je ispravno umjesto riječi *nabī* upotrebljavati particip aktivni glagola *anbaa – munbi'* ('onaj ko donosi vijesti od Allaha') i particip pasivni ovog glagola – *munba'* ('onaj kome Allah dostavlja vijesti'), ali je najfrekventnija riječ *nabī*.

Ova riječ kod sljedbenika Knjige označava onoga ko je nadahnut da donosi vijesti o budućim događajima. Ona se u starohebrejskom jeziku odnosila na onoga ko govori o zakonodavstvu, dok je

kod muslimana *nabī* (vjerovjesnik) onaj ko prima objavu. Ako mu je naređeno da tu objavu dostavi ljudima, onda se on naziva i *rasūl* (poslanik). Svaki *rasūl* je *nabī*, a svaki *nabī* nije *rasūl*. U Kur'anu stoji: ... *I onima koji u dokaze Naše budu vjerovali, onima koji će slijediti Poslanika, vjerovjesnika, koji neće znati čitati ni pisati, kojeg oni kod sebe, u Tevratu i Indžilu, zapisana nalaze (7:156–157) i Muhammed je samo poslanik, a i prije njega je bilo poslanika. (3:144)*

### 3. Pojam „*rasūl*“

Riječ *rasūl* izvedena je iz glagola *arsala*, što znači 'poslati'. Glagol *arsala* se u suri Maryam, u kojoj Allah govori o prepuštanju nevjernika šejtanu, spominje u negativnom kontekstu: *Zar ne vidiš da Mi nevjernike šejtanima prepuštamo (arsalnā š-šayātīn) da ih što više na zlo navraćaju? (19:83)* Razlika između Allahovog slanja (*irsāl*) vjerovjesnika i slanja šejtana jeste u tome što Allah šalje vjerovjesnike stavljajući im u obavezu da podsjetite i upozore Njegove robove, a Njegovo slanje šejtana podrazumijeva prepuštanje nevjernika šejtanima. Ova se riječ u Kur'anu upotrebljava i u jednini i u množini (*rusul*). U jednini se ona, naprimjer, upotrebljava u sljedećim ajetima: *Došao vam je Poslanik, jedan od vas... (9:128). Otiđite faraonu i recite: „Mi smo poslanici (rasūl) Gospodara svjetova“ (26:16)*. U potonjem ajetu riječ *rasūl*, premda se odnosi na Mūsāa i Hārūna, upotrebljava se u jednini. Kada se upotrebljava u množini, ova se riječ ponekad odnosi na meleke, a ponekad na poslanike. U Kur'anu stoji: *A meleki rekoše: „O Lute, mi smo izaslanici (rusul) Gospodara tvoga...“ (11:81). Muhammed je samo poslanik, a i prije njega je bilo poslanika (ar-rusul)“ (3:144)*. U suri al-An'ām ona se može odnositi na meleke i na ljude: *Mi šaljemo poslanike (al-mursalīn) samo zato da donose radosne vijesti i da opominju (6:48)*. Konačno, ona može označavati slanje blagodati, kao što je kiša (71:11), ili nevolje, poput neke vrste kazne (51:33).



#### 4. Razlika između vjerovjesništva i poslanstva

Kur'an pravi razliku između vjerovjesništva i poslanstva. Objavu je primao i vjerovjesnik i poslanik. Međutim, objava koju prima poslanik sadrži novi vjerozakon, dok objava koju prima vjerovjesnik ne uključuje novi vjerozakon, jer vjerovjesnik slijedi vjerozakon poslanika koji je prije njega poslan. I vjerovjesnik i poslanik imaju obavezu da dostave objavu i pozovu ljude da je slijede. Obaveza poslanika je da čita i dostavi vjerozakon koji mu je objavljen. U suri an-Nūr čitamo:

*Reci: „Pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku!“ A ako ne htjednete, on je dužan raditi ono što se njemu naređuje, a vi ste dužni raditi ono što se vama naređuje, pa ako mu budete poslušni, bit ćete na Pravom putu, a Poslanik je jedino dužan da jasno obznani. (24:54)*

Misija vjerovjesnika ogleda se u pozivanju, poučavanju i predvođenju ljudi shodno vjerozakonu poslanika koji je prije njega poslan. Vjerovjesništvo podrazumijeva određeni stepen znanja i podređeno je poslanstvu. To značenje evidentno je u kazivanju o Mūsāu, a.s., i njegovom bratu Hārūnu, a.s. U Kur'anu stoji: *I darovali smo mu [Mūsāu] milošću Našom kao vjerovjesnika (nabiyyan) brata njegova Hārūna (19:53)*. Ovaj ajet govori o Hārūnu kao vjerovjesniku, jer je on slijedio vjerozakon objavljen njegovom bratu. U suri aš-Šu'arā' Mūsā i Hārūn se oslovljavaju kao „(jedan) poslanik“: *Mi smo poslani (rasūl) od Gospodara svjetova (26:16)*, a razlog zbog kojeg je u ovom ajetu upotrijebljena jednina je to što je Allah Hārūna poslao faraonu kao Mūsāovog pomagača. Drugi vjerovjesnici koji su bili poslani nakon Mūsāa jesu vjerovjesnici zato što su slijedili Mūsāov vjerozakon, tj. zato što im je naređeno da ljude predvode shodno nalogima i smjernicama njegovog vjerozakona. Jedini izuzetak od ovoga je 'Īsā, a.s., kome je objavljen novi vjerozakon. Kao takav, on je bio poslanik i uživao je Božiju zaštitu od toga da ga drugi povrijede.

Druga razlika ogleda se u tome što su poslanici, za razliku od vjerovjesnika, uživali Božiju zaštitu (*‘iṣmah*). Neki od vjerovjesnika koji su poslani jevrejima bili su ubijeni. Vjerovjesnici, također, nisu sačuvani od ljudskih nedostataka i slabosti, kao što su greška, zaborav i zapadanje u neposluh. Vjerovjesnik sebe štiti od laži, neposluha i grijeha snagom svoje vlastite volje. I od drugih ljudi se traži da sebe štite na ovaj način. U Kur’anu stoji: *Svi se čvrsto (wa ‘taṣimū) Allahova užeta držite (3:103)*. Glagol *‘taṣama* ima isti korijen kao i glagol *‘aṣama*, što znači ‘sačuvati, štiti, učiniti imunim’. U citiranom ajetu od vjernika se traži da se pričuvaju nejedinstva čvrsto se držeći Allahovog užeta.

Poslanici su zaštićeni dvojako: a) od ubistva, a svrha je upotpunjenje poslaničke misije i b) od greške prilikom prenošenja teksta objave, a to podrazumijeva da poslanik zapamti tekst objave i njegov izgovor kako se ne bi potkrala nijedna greška prilikom njegovog dostavljanja drugima. Kada poslanik dostavi vjerovjesnik, završava se njegova misija poslanika i počinje njegova misija vjerovjesnika, kada on sprovodi u praksi vjerovjesnik koji mu se objavljuje, poziva ljude da taj vjerovjesnik slijede i poučava ih njemu.

Vjerovjesništvo ne odriče vjerovjesniku njegovu ljudsku dimenziju, već njegovoj ljudskosti pridodaje određeni stepen znanja (*maqāman ‘ilmīyyan*), kao što ni poslanstvo ne ukida poslaniku ljudsku dimenziju i ulogu vjerovjesnika, već mu samo dodjeljuje stepen onoga kome se objavljuje vjerovjesnik (*maqāmu r-risālah*). Uzvišeni Allah naređuje Poslaniku, s.a.v.s., da kaže: *Ja sam čovjek kao i vi (18:110)*. Budući da vjerovjesništvo podrazumijeva određeni stepen znanja i da su vjerovjesnici avangarda učenjaka, oni su najkvalificiraniji da upražnjavaju idžtihad. Vjerovjesnik upražnjava idžtihad u pozivanju u vjeru, poučavanju i deriviranju propisa iz vjerovjesnika prethodnog poslanika, dok poslanik koristi šerijat koji mu je objavljen.

Zbog postojanja navedenih razlika, kada su u pitanju vjerovjesnik, „zaštićenost“ i idžtihad, u terminologiji je ustanovljeno

da je poslanik/*rasūl* vjerovjesnik kome je objavljen vjerozakon, a vjerovjesnik/*nabī* onaj koga je Allah poslao i zadužio da slijedi vjerozakon poslanika poslanog prije njega. Iz toga proizlazi princip da je svaki poslanik vjerovjesnik, a da svaki vjerovjesnik nije poslanik.

Vjerovjesnikom se ne postaje zbog stečenog iskustva ili zasluge, već Allah odabire za ovu funkciju onoga koga On želi. To je uloga koja podrazumijeva određeni stepen znanja, pozivanje u vjeru i vođstvo. Sve što se može desiti običnom čovjeku, može se desiti i vjerovjesniku. Njegova zaštićenost proizlazi iz njegove volje i on, budući da se u izvjesnom smislu smatra učenjakom, ima pravo na idžtihad.

Obaveza poslanika jeste da dostavi vjerozakon od Allaha ljudima isključivo onako kako mu je objavljen. On nema pravo da primjenjuje idžtihad kada je u pitanju tekst vjerozakona. Pored toga, karakterizira ga i zaštićenost od toga da zaboravi ono što mu je objavljeno i data mu je sposobnost da ispravno izgovara tekst objave. Njegova zaštićenost podrazumijeva i to da ne može biti ubijen kako bi mogao u potpunosti izvršiti svoju misiju.

Na osnovu svega kazanog, može se zaključiti da je vjerovjesništvo vezano za ličnost samog vjerovjesnika i da se ono, shodno tome, završava smrću vjerovjesnika, kao što je slučaj s Hārūnom, a.s. Za razliku od toga, poslanstvo nije vezano za ličnost poslanika, već za vjerozakon koji mu je objavljen, pa nastavlja da traje i nakon smrti poslanika kroz trajanje vjerozakona, kao što je slučaj s Mūsāom, a.s., i Tevratom. Stoga, vjerovjesništvo je vezano za tačno određeno vrijeme i mjesto, dok je poslanstvo univerzalno i traje i nakon smrti poslanika. Imajući u vidu ovu distinkciju, možemo kazati da je Muhammed, s.a.v.s., kao vjerovjesnik bio poslan Arapima, a kao poslanik svim ljudima, shodno riječima Uzvišenog: *Reci: „O ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik...”* (7:158). Muslimani zastupaju nepodijeljeno mišljenje da je vjerozakon koji je donio Poslanik, s.a.v.s., a koji je

utjelovljen u Kur'anu, autoritativan u svim vremenima, za razliku od hadisa, koji je predmet brojnih kontroverzi. Kada je objava, koja je započela s Ādemom, a.s., i nastavila da traje preko Ibrāhīma, Mūsāa i 'Īsāa, a.s., upotpunjena pečatom vjerovjesnika Muhammedom, s.a.v.s., više nije bilo potrebe za vjerovjesnicima. Odgovornost čuvanja upotpunjene i posljednje poslanice, Kur'ana, nakon smrti Muhammeda, s.a.v.s., preuzeli su učenjaci, koji su nasljednici vjerovjesnika. Svaki od njih u svom vremenu i shodno svojim spoznajnim alatima poučava ljude, poziva ih istini i pravdi te izvodi norme iz Knjige kako bi iznašao pravne lijekove i propise za novonastala društvena pitanja.

Govor koji je upućen vjerovjesniku po svojoj prirodi je odgojnog i smjerodavnog karaktera, a svrha mu je da ljude uputi na ono što je bolje za njih i na najbolje moguće rješenje u postojećim okolnostima. Njime se ne ustanovljava vjerozakon. Potrebno je u ajetima koji počinju glagolom „reci“ analizirati njihov nastavak kako bi se utvrdilo da li se Allah obraća Muhammedu, s.a.v.s., kao vjerovjesniku ili kao poslaniku. Ako taj nastavak sadrži pravni propis, onda se Allah obraća Muhammedu, s.a.v.s., kao poslaniku, kao u ajetu: *I pitaju te o mjesječnom pranju. Reci: „To je neprijatnost.“ Zato ne općite sa ženama za vrijeme mjesječnog pranja (2:222)*. Ukoliko ima smjerodavan sadržaj, kao, naprimjer, u ajetu: *Reci: „On je Allah – Jedan!“ (112:1)*, onda se Allah Muhammedu, s.a.v.s., obraća kao vjerovjesniku. Dakle, ukoliko se u ajetu tretira neki propis ili je on pak vezan za pokornost Allahu, u njemu se Allah obraća Muhammedu, s.a.v.s., kao poslaniku, a ako ajet sadrži upute i smjernice odgojnog karaktera koje dolaze nakon pokornosti Allahu, onda je on upućen Muhammedu, s.a.v.s., kao vjerovjesniku.

Nijedan vjerovjesnik ni poslanik ne zna da će biti odabran od Allaha za tu funkciju prije nego što ga Allah odabere. Nijedan vjerovjesnik ni poslanik nema predznanje o tome niti traži od Allaha da bude od onih koji su za tu funkciju odabrani. Uzvišeni kaže: *Allah odabire poslanike među melekima i ljudima. Allah sve*

čuje i sve vidi (22:75). Od suštinske je važnosti da razumijemo koncepte vjerovjesništva i poslanstva onako kako su oni ustanovljeni u samom Kur'anu, a ne onako kako ih predstavljaju oni koji su ih iskrivili.

## 2. VJEROVJESNICI U KUR'ANU

Kur'an negira optužbe koje se iznose na račun vjerovjesnika i potcrtava njihovu ljudsku prirodu. U Kur'anu stoji:

*I prije tebe smo slali ljude kojima smo objavljivali, zato pitajte sljedbenike Knjige ako ne znate vi! Mi ih nismo stvarali kao bića koja žive bez hrane, ni oni nisu besmrtni bili. (21:7-8)*

Kur'an i vjerovjesnički sunnet iscrtavaju temeljne konture koncepta vjerovjesništva. Kazivanja o vjerovjesnicima pružaju sistematičnu osnovu za identificiranje obilježja društava u kojima su oni djelovali u različitim periodima. El-Buhārī je zabilježio hadis u kojem Poslanik, s.a.v.s., govori o „vjerovjesničkoj građevini“ (*al-bināu n-nabawī*), a koji glasi:

*Primjer mene i vjerovjesnika prije mene je kao primjer čovjeka koji je sagradio građevinu, dotjerao je i uljepšao, ali nije stavio još jednu ciglu. Ljudi su obilazili oko nje, divili se i govorili: „Da je samo ta cigla postavljena.“ Pa, ja sam ta cigla, ja sam pečat vjerovjesnika.*

I Kur'an i sunnet afirmiraju zaštićenost vjerovjesnika od činjenja velikih grijeha. U konačnici, da bi ispunili misiju zbog koje su poslani, oni su morali biti uzori, dostojni oponašanja. Oni su morali biti sačuvani od svakog postupka koji bi u pitanje doveo njihov integritet ili istinitost onoga čemu pozivaju.

## *1. Veza između Muhammeda, s.a.v.s., i vjerovjesnika prije njega*

Kur'an sumira vezu između Muhammeda, s.a.v.s., i vjerovjesnika koji su mu prethodili u ajetu: *Ova vaša zajednica – jedna je zajednica, a Ja sam vaš Gospodar. Zato se samo Meni klanjajte.* (21:92). Vjerovjesnici čine „jednu zajednicu“ s obzirom na jedinstvo njihove poruke, njen izvor i njihovo pozivanje ka uspostavi viših vrijednosti, duhovnom pročišćenju i razvoju civilizacije na Zemlji. Kur'an pojašnjava zajedničke i razlikovne elemente u misiji vjerovjesnika, kao i univerzalne i promjenjive aspekte poruka koje su oni donijeli. Kur'an razmatra tri aspekta vjerovjesničke i poslaničke misije: 1) vjerovanje, 2) moral i ljudske vrijednosti i 3) vjerozakon. Kada su u pitanju vjerovanje i moralne vrijednosti, nema nikakve razlike među vjerovjesnicima. Međutim, njihovi vjerozakoni razlikovali su se zbog promjenjivih vremensko-prostornih okolnosti.

## *2. Vjerovjesnikovo, s.a.v.s., činjenje ibadeta prije nego što je postao vjerovjesnik*

Usulisti su problematizirali pitanje da li je ono što je Muhammed, s.a.v.s., činio prije nego što je postao vjerovjesnik utemeljeno na vjerozakonu koji je bio punovažan prije njegovog vjerovjesništva, budući da Kur'an afirmira jedinstvo vjerovjesničke misije? Oni su se u odnosu na ovo pitanje podijelili u tri grupe. Prva grupa drži da je njegovo činjenje ibadeta bilo utemeljeno na prethodnom vjerozakonu, druga da nije, a treća je suzdržana i ne daje prednost ni prvom ni drugom mišljenju. Ovo razilaženje proizlazi iz pogrešnog razumijevanja kur'anskog konteksta. Oni koji zastupaju prvo spomenuti stav navode kao svoj argument ajete: *Njih [vjerovjesnike] je Allah uputio, zato slijedi njihov put* (6:90), *Poslije smo tebi*

objavili: „Slijedi vjeru Ibrahimovu, vjeru pravu, on nije Allahu druge smatrao ravnim!“ (16:123), kao i druge ajete u kojima se ističe jedinstvo poruke svih vjerovjesnika. Međutim, to jedinstvo odnosi se na dogmatski i moralni aspekt vjere kojima su pozivali svi prethodni vjerovjesnici, a ovi i slični ajeti impliciraju obavezu sljedbenika Knjige da prihvate uputu i svjetlo s kojima je Kur'an došao, jer su s tom istom uputom i svjetlom poslani svi prijašnji vjerovjesnici. Vjerozakon je pak bio podložan promjenama. Međutim, vjerozakon Pečata Vjerovjesnika, koji karakterizira samilost i olakšice, jeste univerzalne punovažnosti. U Kur'anu stoji:

*Reci: „O ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik, Njegova vlast je na nebesima i na Zemlji; nema drugog boga osim Njega, On život i smrt daje, i zato vjerujte u Allaha i Poslanika Njegova, vjerovjesnika, koji ne zna čitati i pisati, koji vjeruje u Allaha i riječi Njegove; njega slijedite, da biste na Pravome putu bili!“ (7:158)*

Na osnovu svega kazanog, može se zaključiti da se Allahova objava poslanicima i vjerovjesnicima temelji na sljedećim stubovima: 1) Allahovoj jedinstvu, 2) ljudskosti vjerovjesnika i istinitosti njihove misije i 3) njihovom obavezivanju da slijede ono što im se objavljuje.

### 3. DUŽNOSTI VJEROVJESNIKA

Vjerovjesnici i poslanici imaju dužnosti koje je Allah vrlo precizno definirao. Kur'an pojašnjava te dužnosti jasno i nedvosmisleno. U njemu se navode primjeri naroda koji su zastranili u poimanju vjerovjesničke uloge i upozoravaju se sljedbenici Muhammeda, s.a.v.s., da ne zapadnu u istu zabludu kao oni prije njih. Kur'an potrčava ljudsku dimenziju poslanika i njihovu zaštićenost (od ubistva, grijeha i grešaka prilikom dostavljanja i izgovaranja teksta objave) i pojašnjava istinsku prirodu mu'džiza koje su im date.

Istinska priroda ovih mu'džiza nadaje se iz ajeta u kojima se naglašava ograničenost moći poslanika i podsjeća na to da su svi znakovi/ajeti s kojima su oni došli isključivo od Allaha, Koji nema sudruga i Koji je omogućio da se mu'džize dese kako bi potvrdio istinitost misije Svojih vjerovjesnika. U Kur'anu stoji:

*Reci: „Ja sam čovjek kao i vi, samo meni se objavljuje da je vaš Bog samo jedan Bog, zato se Njemu iskreno klanjate i od Njega oprostite! A teško onima koji Njemu druge ravnim smatraju.“ (41:6)*

Objave dostavljene vjerovjesnicima sadrže naredbu da se primjenjuju objavljene norme. Vjerovjesnici su opominjali svoje narode i poučavali ih na koji način da primjenjuju ono što je objavljeno i što se može nazvati „razumijevanjem pobožnosti“ (*fiqhu t-tadayyun*). Njihova praksa (*sunanuhum*) nije sama sebi svrha niti je neovisna o objavama koje su primali. Mūsā, Hārūn i drugi vjerovjesnici koji su poslani jevrejima, kao što to ističe Tevrat, dostavljali su ono što im je objavljeno, poticali svoj narod da postupa u skladu s tim i upozoravali ga da ne postupa suprotno tome.

## 4. DUŽNOSTI PEČATA VJEROVJESNIKA

### 1. Učenje Kur'ana onako kako mu je objavljen (*at-tilāwah*)

Uzvišeni Allah je Svome plemenitom Vjerovjesniku, s.a.v.s., naredio da uči Kur'an ljudima onako kako mu je objavljen: *Allah je vjernike milošću Svojom obasuo kad im je jednog između njih kao poslanika poslao, da im riječi Njegove kazuje (yatlū 'alayhim āyātihī), da ih očisti i da ih Knjizi i mudrosti nauči, jer su prije bili u očitaj zabludi (3:164).* Glagol *talā* u Kur'anu ima nekoliko značenja, a jedno od njih je 'slijediti, pratiti ili oponašati'. U tom značenju koristi se u ajetima: *Tako mi Sunca i svjetla njegova, i Mjeseca kada ga prati (talāhā) (91-92).* Er-Rāgib el-



Asfehānī tvrdi da glagol *talā* u ovom ajetu ima značenje slijede-nja koje podrazumijeva praćenje i niži stepen u odnosu na ono što se prati (*al-iqtidā'u wa l-martabah*). Mjesec uzima svjetlost od Sunca, pa u odnosu na Sunce ima status pratioca/sljedbeni-ka (*al-halifah*).

Allah nas retorički pita: *Zar je onaj koji želi samo ovaj svijet kao onaj ko je na dokazu jasnom od Gospodara svoga, kojeg mu Kur'an, svjedok od Njega kazuje (wa yatlūhu šāhidun minhu)?* (11:17). U ovom kontekstu *yatlū* se može razumjeti u značenju 'potvrditi i biti u skladu sa'. Ajet: *Ima ispravnih sljedbenika Knji-ge koji po svu noć Allahove ajete čitaju (yatlūna āyāti 'llāh)...*, ne mora se nužno razumjeti na način da sljedbenici Knjige samo čitaju Allahove ajete, već i da ih slijede i po njima postupaju. Shodno kazanom, *tilāwah* ima šire značenje od čitanja (*qi-rāah*). Ova riječ može se odnositi i na objavljivanje Kur'ana, kao u ajetu: *Ovo što ti kazujemo (natlūhu) jesu ajeti i Kur'an mudri* (3:58).

## 2. Obznanjivanje objave (*at-tablīg*)

Glagol *balaga* označava dosezanje ili ostvarenje konačnog ili namjeravanog cilja, bez obzira na to da li je taj cilj vezan za mjesto, određeni vremenski period ili nešto što je predodređe-no. U Kur'anu stoji: *A Poslanik je jedino dužan da jasno obznani (al-balāgu l-mubīn)* (24:54). Kur'anski izraz *al-balāgu l-mubīn* ne podrazumijeva prosto prenošenje poruke drugima, već do-stavljanje Allahove poruke u njenom totalitetu, što, pored pro-stog prenošenja poruke, implicira i njenu primjenu i poučava-nje njoj, kao i to da je cilj prenošenja istina i duhovno pročišće-nje.

### 3. Pojašnjenje Objave (*al-bayān*)

Cilj pojašnjavanja Kur'ana je spriječiti ili, u najmanju ruku, reducirati razilaženja među ljudima u vezi s pitanjem razumijevanja njegovih učenja. Uzvišeni kaže: *A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili* (16:44). Pojašnjenje Objave odvija se verbalno, praksom i odobravanjem određenih postupaka. U Kur'anu stoji:

*O Sljedbenici knjige, došao vam je poslanik Naš da vam ukaže (yubbayyinu lakum) na mnogo šta što vi iz Knjige krijete, i preko čega će i preći. A od Allaha vam dolazi svjetlost i Knjiga jasna.* (5:15)

*Al-Bayān* se može klasificirati u nekoliko kategorija. Pored ostalog, možemo govoriti o pojašnjavanju na općoj razini (*al-bayānu l-'āmm*) i pojašnjavanju na konkretnoj razini (*al-bayānu l-hāṣṣ*). Pojašnjenja na općoj razini obuhvataju pojašnjenja ključnih koncepata „Gospodstva“, „Božanstvenosti“, „Allahovih osobina“ i drugih koncepata koji su iskrivljeni kao posljedica iskrivljavanja učenja prijašnjih poslanika i vjerovjesnika, dok pojašnjenje na konkretnoj razini uključuje pojašnjenje različitih aspekata vjerovanja, vjerozakona i načina činjenja ibadeta Allahu koji trebaju pojašnjenje. Muhammed, s.a.v.s., pojašnjava Kur'an i u smislu da je on živio princip da Kur'an potvrđuje istinitost misija prijašnjih vjerovjesnika. Naime, on je svojom praksom čuvao ono čemu su prijašnji vjerovjesnici pozivali i što je bilo sadržano u autentičnim objavama koje su primali.

Uzvišeni je Sebi stavio u obavezu čuvanje Svoje posljednje objave:

*Mi smo dužni da ga saberemo da bi ga ti čitao. A kada ga čitamo, ti prati čitanje njegovo, a poslije, Mi smo dužni da ga objasnimo.* (75:17–19)

Na drugom mjestu u Kur'anu stoji: *Mi, uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista ćemo mi nad njim bdjeti* (15:9). Kao što je sam Allah objavio

Kur'an, na isti način ga je sam On čuvao, kazivao Svom posljednjem vjerovjesniku, objasnio njegove ajete ljudima, čuvao ga kompletnog u Poslanikoj, s.a.v.s., memoriji i učinio da on ništa od njega ne zaboravi, sakupio ga i objasnio, a kako bi Kur'an bio objašnjenje za sve. Na taj način, mjerodavni izvori za čovječanstvo (*al-marği'yyatu l-bašariyyah*) objedinjeni su u Kur'anu, posljednjoj objavi koju je primao Pečat Vjerovjesnika u svetoj zemlji. Shodno kazanom, autoritet Kur'ana da proglasi istinitim, odnosno neistinitim ono što se pripisuje vjerovjesnicima apsolutan je. Kur'an ukazuje na iskrivljenja fanatika, neistine zabludjelih i pogrešna tumačenja neznalica koja se tiču naslijeđa vjerovjesnika i to naslijeđe predstavlja u autentičnoj formi. On, također, ima prvenstvo i u odnosu na sunnet i vrhovni je kriterij autentičnosti hadisa.

#### 4. Davanje savjeta (*an-nuṣḥ*)

Kur'an navodi da su vjerovjesnici isticali svoju savjetodavnu ulogu. Tako se, naprimjer, u Kur'anu kaže da je Hūd, a.s., obraćajući se svo-  
me narodu, rekao: „O narode moj“, govorio je on, „nisam ja neznalica, nego sam Gospodara svjetova poslanik; dostavljam vam poslanice Gospodara svoga, i ja sam vam iskren savjetnik“ (7:67–68). Zadatak davanja iskrenog savjeta slijedi nakon dostavljanja objave, budući da savjet treba biti u skladu s prenesenom objavom. Kur'anski koncept *nuṣḥa* uključuje nekoliko važnih značenjskih elemenata, a jedan od njih je da ono čime se savjetuje donosi dobro savjetovanome. Još jedan važan element jeste da je onaj ko savjetuje iskren i da želi isključivo dobro onome koga savjetuje.

#### 5. Poučavanje Knjizi i mudrosti

U suri al-Ğumu'ah stoji: *On je neukima poslao Poslanika, jednog između njih, da im ajete Njegove kazuje i da ih očisti i da ih Knjizi*

*i mudrosti nauči, jer su prije bili u očitoj zabludi, i drugima koji im se još nisu priključili. On je Silni i Mudri. To je Allahova milost koju On daje onome kome hoće, a u Allaha je milost velika (62:2–4).*

Poučavanje Knjizi podrazumijeva njeno prenošenje i sprovođenje u praksu njenih učenja. Mudrost koja se spominje u ajetu sveobuhvatni je koncept koji se odnosi na kozmičke zakone te ljudske spoznaje, nauke i iskustva. Kada usvojimo takvu mudrost, bit ćemo u stanju kombinirati dva čitanja: čitanje Objave (*qirāatu l-Wahy*) i čitanje univerzuma (*qirāatu l-kawn*). Vjerovjesnik, s.a.v.s., poučio je svoje ashabe ovoj vrsti mudrosti, tj. poučio ih je da se okoriste mudrošću koju je Allah položio u univerzum tako da taj univerzum ne zapostavljaju i da s njim žive u harmoniji, a ne u sukobu.

## *6. Duhovno i intelektualno pročišćenje ljudi (tazkiyatu n-nās)*

U citiranom ajetu (62:2) stoji da je jedna od obaveza Muhammeda, s.a.v.s., „da ih [ljude] očisti“.

## *7. Poučavanje ljudi slijedenju (ta'limuhum al-ittibā')*

Glagol *ittaba'a* znači 'slijediti nekoga odnosno ići njegovim stopama'. U Kur'anu Uzvišeni kaže: *I oni koji uputstvo Moje budu slijedili (fa-man tabi'a hudāya), ničega se neće bojati i ni za čim neće tugovati (2:38)*. Slijedenje o kojem govorimo razlikuje se od slijepog slijedenja (*taqlīd*) po tome što se temelji na argumentu, a ne na ličnosti onoga koji se slijedi. Shodno tome, kada neko slijedi nekoga ko je od Allaha poslan, on ga slijedi na temelju ispravnosti njegovog ponašanja i argumenata koji idu u prilog tome da je on zaista od Allaha poslan. Ajet 2:120 i drugi ajeti

potcrtavaju razliku između slijedenja koje je utemeljeno na razumijevanju i znanju i onoga koje je zasnovano na prohtjevima. Ovi ajeti analiziraju ishode ovih dviju vrsta slijedenja kako bi nam pomogli u donošenju ispravnih odluka. Ispravno slijedenje zasniva se na pouzdanoj uputi i znanju, a ne na neutemeljenim pretpostavkama i kapricu. Uzvišeni u Svojoj časnoj Knjizi kaže da je Ibrāhīm, a.s., rekao: *O oče moj, meni dolazi znanje, a ne tebi; zato mene slijedi, i ja ću te na Pravi put uputiti* (19:43). Uzvišeni naređuje Svome Vjerovjesniku da slijedi objavu koja mu se objavljuje: *Ti ono što ti Gospodar tvoj objavljuje slijedi* (6:106). Slično tome, on naređuje vjernicima da slijede Vjerovjesnika, s.a.v.s.: *Reci: „Ako Allaha volite, mene slijedite, i vas će Allah voljeti i grijeha vam oprostiti. A Allah prašta i samilostan je“* (3:31).

### *8. Poučavanje ljudi da ga (poslanika) oponašaju (ta'limuhum al-iqtidāa bihī)*

Allah naređuje Vjerovjesniku, s.a.v.s., da slijedi put onih koji su upućeni prije njega (6:90). Slijedenje ili oponašanje u ovom kontekstu podrazumijeva i slijedenje u pristupu argumentima koje iznosi vođa koji traži da bude oponašan, bez obzira na to da li je taj vođa vjerovjesnik, onaj ko poziva na dobro ili neko drugi.

### *9. Poučavanje ljudi da slijede njegovu (vjerovjesnikovu) uputu (ta'limuhum al-ihtidāa bi-hadyihī)*

Da li će čovjek biti upućen ovisi o njegovim težnjama i odlukama koje sam donosi u vezi s ovosvjetskim i onosvjetskim pitanjima. U Kur'anu stoji: *On vam je stvorio zvijezde da se po njima u mraku upravljate (li-tahtadū bihā)* (6:97). Obraćajući se Vjerovjesniku, s.a.v.s., Uzvišeni kaže:

*Reci: „O ljudi, Istina vam dolazi od Gospodara vašeg, i onaj ko se uputi Pravim putem – uputio se za svoje dobro, a onaj ko krene stranputicom, krenuo je na svoju štetu, a ja nisam vaš odvjetnik.“ (10:108)*

Postoje četiri vrste Allahovog upućivanja ljudi. Prva vrsta je uputa koja je data čovječanstvu kao cjelini, u smislu da je Allah ljudima podario razum, sposobnosti i spoznaje koji su nužni kako bi koristili ono što im je neophodno. U Kur'anu stoji da je Mūsā, a.s., rekao faraonu: „Gospodar naš je onaj koji je svemu onom što je stvorio dao ono što mu je potrebno, zatim ga kako da se time koristi nadahnuo (*tumma hadā*) (20:50). Druga vrsta upute je ona koju Allah daje posredstvom Svojih vjerovjesnika, odnosno objava koje oni od Njega primaju. Na ovu vrstu upute ukazuje se na sljedećem mjestu u Kur'anu:

*Mūsāu smo Mi Knjigu dali – ne sumnjaj nimalo u to da je on primio – i putokazom je sinovima Israilovim učinili. Između njih smo Mi vođe određivali i oni su, odazivajući se zapovijedi Našoj, na Pravi put upućivali (*yahtadūna*), jer su strpljivi bili i u dokaze Naše čvrsto vjerovali. (32:23–24)*

Treća vrsta jeste uputa koja se može razumjeti kao uspjeh koji postižu samo oni koji slijede Pravi put. Na ovu uputu aludira ajet: *A one koji su na Pravome putu (*ihtadaw*) On će i dalje voditi (*zādahum hudan*) i nadahnut će ih kako će se vatre sačuvati (47:17). Konačno, četvrta vrsta upute odnosi se na Allahovo usmjeravanje ka Džennetu na budućem svijetu, što je uputa na koju ukazuje ajet: *Iz njihovih grudi ćemo zlobu odstraniti; ispred njih će rijeke teći, i oni će govoriti: „Hvaljen neka je Allah, koji nas je ka ovome usmjerio (*hadānā li-hādā*)“ (7:43).**

Ove četiri vrste upute proizlaze jedna iz druge. Bez prve, nema druge vrste upute. Ukoliko je četvrta vrsta upute ostvarena, to znači da su prethodne tri vrste upotunjene.

Čovjek ne može nikoga uputiti osim u smislu da poziva i ukazuje na puteve koji vode spasu. Na ovu/drugu vrstu upute ukazuje Kur'an u ajetu:

*Na takav način Mi i tebi objavljujemo ono što ti se objavljuje. Ti nisi znao šta je Knjiga niti si poznavao vjerske propise, ali smo je Mi učinili svjetlom pomoću kojeg upućujemo one robove Naše koje želimo. A Ti, zaista, upućuješ na Pravi put (wa innaka la-tahdī ilā širāt<sup>in</sup> mustaqīm). (42:52)*

Na treću vrstu upute Uzvišeni ukazuje u ajetu:

*Ti, doista, ne možeš uputiti na pravi put (lā tahdī) onoga koga ti želiš uputiti, Allah ukazuje na Pravi put (yahdī) onome kome On hoće, i On dobro zna one koji će Pravim putem poći. (28:56)*

Kad god se u Kur'anu spominje da Allah uskraćuje Svoju uputu onima koji nepravdu čine i nevjernicima, pod takvom uputom se podrazumijeva treća i četvrta vrsta upute, tj. uputa kao uspjeh koji Allah daruje onima koji slijede Pravi put i uputa kao nagrada na budućem svijetu. Na ovu vrstu upute misli se u ajetu: *Allah neće ukazati na Pravi put onim ljudima koji su postali nevjernici, nakon što su bili vjernici i tvrdili da je Poslanik istina, a pruženi su im i jasni dokazi! Neće Allah ukazati na Pravi put narodu koji sam sebi nepravdu čini (3:86).*

Sve navedene vrste upute, izuzev druge, izvan su djelokruga čovjekovog utjecaja, uključujući i Muhammeda, s.a.v.s. Na vrste upute na koje čovjek nema utjecaja ukazuju i sljedeći ajeti: *Ti nisi dužan da ih na Pravi put izvedeš (laysa 'alayka hudāhum), Allah izvodi na Pravi put onoga koga On hoće (2:272). Koga Allah uputi, na Pravome putu je, a onome koga u zabludi ostavi, tome, mimo Njega, nećeš naći zaštitnika (17:97).* U potonjem ajetu uputa ima značenje uspjeha koji Allah daruje onima koji teže uputi i usmjerenju ka Džennetu.

U ajetima: *Mi mu na Pravi put ukazujemo (Innā hadaynāhu s-sabīl), a njegovo je da li će zahvalan ili nezahvalan biti (76:3) i [Zar čovjeku nismo] dobro i zlo objasnili (wa hadaynāhu n-nağ-dayn)? (90:10)* govori se o uputi kao o ukazivanju na dobro i zlo, koji se mogu raspoznati putem objave i putem racionalnog promišljanja. Govoreći o onima koji su svojom slobodnom voljom s

Pravog puta skrenuli, Uzvišeni kaže: *On jednima na Pravi put ukazuje, a druge, s pravom, u zabludi ostavlja (wa fariqan ḥaqqa 'alayhim aḍ-ḍalālah), jer oni, mjesto Allaha, šejtane za zaštitnike uzimaju i misle da dobro rade (7:30). Ajet: Nikakva nevolja se bez Allahove volje ne dogodi, a On će srce onoga koji u Allaha vjeruje uputiti (wa man yu'min bi-'llāhi yahdi qalbahū) – Allah sve dobro zna (64:11), govori o uputi kao Božijem daru onome koji za njim traga. Na istu vrstu upute misli se u ajetima 6:87 i 4:68.*

### *10. Poučavanje ljudi da oponašaju njegov (vjerovjesnikov) primjer (ta'limuhum at-ta'assī bihī)*

Riječ *uswah*, što znači 'uzor ili primjer', spominje se na tri mjesta u Kur'anu: *Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor (uswatun ḥasanah) za onoga koji se nada Allahovoj milosti i nagradi na onome svijetu, i koji često Allaha spominje (33:21), Divan uzor (uswatun ḥasanah) za vas je Ibrahim i oni koji su uz njega bili... (60:4) i Oni su vama divan uzor (uswatun ḥasanah) – onima koji žele Allaha i onaj svijet (60:6).*

Jedan od aspekata oponašanja Muhammeda, s.a.v.s., jeste i primjenjivanje kur'anskih učenja. Kada je jednom prilikom 'Āiša upitana o Vjerovjesnikovom, s.a.v.s., moralu, odgovorila je: „Zar ne čitate Kur'an?! Njegov je moral sadržan u Kur'anu.“

Oponašanje nekoga koga prihvatamo kao uzora iziskuje da na njegove riječi i djela gledamo kao na nešto što je vezano za specifične uzroke, što ima određenu svrhu i što je u vezi s određenom normom. Djela i riječi uzora ne smiju se posmatrati izdvojeno, već kao cjelina koja se može izučavati i analizirati. Njegove pojedinačne iskaze, odnosno djela treba podvesti pod širi okvir općih principa i tragati za njihovim svrhama i intencijama u skladu s tim okvirom.



## 11. Prvenstvo nad prethodnim objavama (*al-haymanah*)

O „prevlasti“/“bdijenju“ (*al-haymanah*) Kur’ana nad naslijeđem vjerovjesnika govori se u suri al-Māidah, gdje Allah, obraćajući se Vjerovjesniku, s.a.v.s., kaže: *A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije nje objavljene i da nad njima bdi (wa muhayminan ‘alayhi)* (5:48). Izraz *wa muhayminan ‘alayhi*, spomenut u citiranom ajetu, označava bdijenje nad nečim, čuvanje ili nadgledanje nečega, a, samim tim, i posjedovanje prevlasti ili nadmoći nad nekim, odnosno nečim. To je, ustvari, uloga koju Kur’an ima u odnosu na objave koje su mu prethodile: da odredi šta je od njih sačuvano u autentičnoj formi i da potvrdi istine koje one sadrže. Kao posljednja revelacija, Kur’an je opći autoritativni izvor za čovječanstvo i on, kao takav, ukazuje na iskrivljanja, neistine i pogrešna tumačenja kojima je bila podvrgnuta poruka koju su donijeli prijašnji vjerovjesnici, te tu poruku predstavlja u njenoj originalnoj formi.

## 5. AJET/ZNAK U POSLJEDNJOJ I PRETHODNIM OBJAVAMA

Allahova mudrost iziskuje da On bira vjerovjesnike, čiji je zadatak da ljudima donose svjetlo upute. Uzvišeni, obraćajući se Muhammedu, s.a.v.s., kaže: *I prije tebe smo poslanike slali i žene i porod im davali* (13:38). Iako su vjerovjesnici po svojim fizičkim karakteristikama ljudi, oni u duhovnom smislu pripadaju sferi „božanskog poretka“ (*al-amru l-ilāhī*), jer su pripremani za primanje objave i podržani od Sāmog Allaha. U Kur’anu stoji: *A ‘Isāu, sinu Merjeminu, jasne smo dokaze dali i Džibrilom ga podržali* (2:253). Obraćajući se Muhammedu, s.a.v.s., Uzvišeni kaže: *Donosi ga [Kur’an] povjerljivi Džibril na srce tvoje, da opominješ*

na jasnom arapskom jeziku (193–195). Odabranicima Božijim bilo je omogućeno da primaju objavu posredstvom meleka, a njihova pripadnost ljudskom rodu omogućavala im je da drugima prenose ono što im je objavljeno. Govoreći o tome da je nužno da Božiju poruku ljudi prenose ljudima, Uzvišeni kaže:

*Oni govore: „Trebalo je da mu se pošalje melek!“ A da meleka pošaljemo, s njima bi svršeno bilo, ni cigli čas vremena im ne bi više dao. A da ga melekom učinimo, opet bismo ga kao čovjeka stvorili...“ (6:8–9)*

Kur'an nas obavještava da su ljudi u svim vremenima od vjerovjesnika zahtijevali znak (*āyah*). Ako bi to činili s iskrenom željom da dođu do istine, na njihov zahtjev bilo bi pozitivno odgovoreno. Međutim, ukoliko bi to činili iz drugog razloga, vjerovjesnici bi se uzdigli iznad takve vrste „nagodbe“.

Mu'džizom ili ajetom Allah obznanjuje da Njegov vjerovjesnik govori istinu, a ne potire ljudsku dimenziju vjerovjesnika, ne poništava prirodne zakone, ne paralizira čovjekov um niti ni-podaštava njegove moći.

### *1. Razlika između ajeta (znaka) i mu'džize (nadnaravnosti) u Kur'anu*

Postalo je uobičajeno da se izraz „mu'džize vjerovjesnika“ upotrebljava umjesto izraza „ajeti/znakovi vjerovjesnika“? Postavlja se pitanje: Šta je prouzrokovala ova konfuzija u upotrebi ovih dvaju izraza? Na ovo pitanje može se odgovoriti na sljedeći način: Ova konfuzija dovela je do toga da se ajeti razumijevaju kao izazov na koji se ne može pozitivno odgovoriti, premda su oni u osnovi svjedočanstvo ili dokaz koji ide u prilog iskrenosti onoga koga Allah tim ajetom potpomaže. Razlika između ajeta i mu'džize velika je; dok *mu'džiza* čovjeka potiče na otpor i opiranje, *ayah*, iako ne izlazi iz okvira nadnaravnosti (*i'ğāz*), primarno je u funkciji dokaza,

jer je svrha ajeta da pripremi ljude da pomno slušaju i prihvate objavu koju im donosi vjerovjesnik.

## 2. Mu'džiza u jeziku i u Kur'anu

Riječ 'ağz znači 'neuspjeh, slabost ili nemoć da se nešto učini', pa je, kao takva, antonim riječi *al-qudrah*, što znači 'moć, snaga'. U Kur'anu stoji da je Kabil, nakon što je ubio svog brata Habila, rekao: „*Teško meni! – povika on – „zar i ja ne mogu (a-'ağzatu), kao ovaj gavran da zakopam mrtvo tijelo brata svoga!*“ (5:31). Na drugom mjestu Uzvišeni kaže: „O Nuhu“ – rekoše oni – „ti si želio da se s nama raspravljáš i dugo si se raspravljao. Daj neka se ostvari ono čime nam prijetiš, ako istinu govoriš!“ “To će vam učiniti samo Allah ako bude htio“ – reče on – „i vi nećete moći umaći (*wa mā antum bi-mu'ğizīn*)“ (11:32–33). U potonjem ajetu *mu'džizūn* označava one koji ne mogu izbjeći Allahovu kaznu. U nekim drugim ajetima ovom se riječju označavaju oni koji neće uspjeti u odvrćanju ljudi od slijeđenja vjerovjesnika. U suri Saba' spominje se izraz *mu'āğizīn*, koji označava one koji misle da mogu onemogućiti Allahove dokaze, jer oni ne vjeruju u proživljenje i Sudnji dan: *A da kazni najbolnijom patnjom one koji se protiv dokaza (āyātinā) naših bore, misleći da ih mogu onemogućiti (mu'āğizīn)* (34:5).

Iz svega navedenog postaje jasno da kur'anska upotreba riječi koje u svom korijenu imaju slova 'ayn, ġīm i zā nije ni u kakvoj vezi s ajetima koji su dati vjerovjesnicima kako bi ih potpomogli u njihovoj misiji. Štaviše, ne postoji nikakva indicija da su ajet i mu'džiza sinonimne riječi. Stoga, postoji potreba da se kur'anski pojmovi, kao što je ajet, ponovno razjasne i razluče od nekur'anskih pojmova, poput mu'džize. Postoji takva komplementarnost između kur'anskih pojmova da upotreba svakog od njih pobuđuje asocijaciju na druge, tom pojmu komplementarne izraze i pojmove.

Međutim, ukoliko se neki dodatni, nekur'anski pojam pridoda njima, oni gube svoju koherentnost i komplementarnost, što za posljedicu ima iskrivljavanje njihovih značenja.

El-Kādī el-Bākillānī navodi četiri uvjeta koja mora mu'džiza ispunjavati: 1) da spada u nešto što samo Allah može učiniti; 2) da nadilazi ono što se uobičajeno dešava, što ne znači da je ona u koliziji s Allahovim zakonima koji su nepromjenjivi; 3) da je ne može predočiti niko izuzev vjerovjesnika i 4) da ona bude predočena od vjerovjesnika kao izazov onima kojima je poslan i da taj vjerovjesnik tvrdi da je ona dokaz/ajet njegovog vjerovjesništva.

### *3. Jezičko značenje riječi ajet*

Riječ *āyah* znači 'znak'. Ona se upotrebljava i da označi kur'anski stavak. Prema Ebū Bekru, kur'anski stavak naziva se ajetom zbog toga što je on znak koji ukazuje na to da je jedna govorna jedinica završena, a da druga počinje. Ibn Hazm kaže da se kur'anski stavak naziva ajetom zbog toga što je on poput znaka koji vodi nečemu, poput znakova na putu koji služe za orijentaciju. Ajet označava i pouku (*'ibrah*), te, kao takav, ima isto značenje kao i riječ *'ibrah* u ajetu: U Jusufu i braći njegovoj nalaze se pouke za sve koji se raspituju (12:7).

### *4. Pojam ajet u hadisima*

Od Ebū Hurejre prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Svacom vjerovjesniku dat je ajet na temelju kojeg su ljudi vjerovali u njega. Meni je data Objava koju mi je Allah objavio, i nadam se da ću na Sudnjem danu imati najveći broj sljedbenika.“ U ovom hadisu Poslanik, s.a.v.s., nije spomenuo mu'džizu, već ajet.

## 5. Pojam ajet u Kur'anu

El-Asfehānī kaže da je ajet jasan i vidljiv znak. Riječ ajet upotrebljava se i u značenju visoke građevine, kao u suri aš-Šu'arā, gdje stoji da je Hūd, a.s., rekao: *Zašto na svakoj uzvišici palate (āyatan) zidate, druge ismijavajući* (26:128). Ono što je vidljivo, po svojoj prirodi, proizlazi iz nečega što se ne vidi i ukazuje na njega, kao što proizvod ukazuje na onoga ko ga je proizveo. Ajet je izvedenica iz riječi *at-taayyī*, što znači 'stalno se nastaniti i biti čvrsto privržen nečemu'. Glagol *arfaqa* ima slično značenje kao i glagol *taayya*, a znači 'biti nerazdvojan od nečega'.

Potrebno je napraviti distinkciju između ajeta kao strukturalne jedinice Kur'ana i ajeta kao riječi koja ima više racionalnu implikaciju (*bi-dilālatihā l-'aqliyyah*). U prvom značenju, ajet označava svaki dio Kur'ana koji sadrži propis ili upućuje na neko značenje, bez obzira na to da li je riječ o cijeloj suri ili jednom njenom dijelu. Ajetom se naziva i svaki kur'anski stavak. Riječ ajet u Kur'anu ima i sljedeća tri značenja:

a) Allahov zakon u prirodi. U Kur'anu stoji:

*Jedan od ajeta Njegovih (wa min āyātihī) je to što vas od zemlje stvara, i odjednom vas, ljudi, svuda ima razasutih; i jedan od ajeta Njegovih je to što za vas, od vrste vaše, stvara žene da se uz njih smirite, i što između vas uspostavlja ljubav i samilost; to su, zaista, ajeti za ljude koji razmišljaju; i jedan od ajeta Njegovih je stvaranje nebesa i Zemlje, i raznovrsnost jezika vaših i boja vaših; to su, zaista, ajeti za one koji znaju; i jedan od ajeta Njegovih je san vaš noću i po danu, i nastojanje vaše da steknete nešto iz obilja Njegova; to su, zaista, ajeti za ljude koji čuju; i jedan od ajeta Njegovih je to što vam pokazuje munju, da se pobojite i ponadate, i to što spušta s neba kišu i oživljava njome zemlju poslije mrtvila njezina; to su, zaista, ajeti za ljude koji razumiju. I jedan od ajeta Njegovih je i to što nebo i Zemlja postoje voljom Njegovom. Zatim to što ćete, čim vas On samo jednom iz zemlje pozove, brzo ustati. (30:20–25)*

b) Allahov zakon u društvu koji saznajemo posredstvom kazivanja o vjerovjesnicima. Jedan od ajeta u kojima riječ *ajet* ima ovo značenje je:

*Mi smo Nūha narodu njegovu poslali i on je među njima ostao hiljadu, manje pedeset, godina, pa ih je potom zadesio potop, zato što su Allahu druge ravnim smatrali. I Mi smo njega i one što su bili u lađi – spasili, i ajetom svjetovima je učinili. (29:14–15)*

- c) Kur'anski ajet. Ovo značenje riječ *ajet* ima, naprimjer, u sljedećem ajetu:

*Ṭā Sīn. Ovo su ajeti Kur'ana i Knjige jasne (27:1).*

## 6. Ajeti vjerovjesnika

U Kur'anu se riječ *ajet* upotrebljava ponekad u jednini, a ponekad u množini. U suri al-Mu'minūn upotrebljava se u jednini: *I sina Merjemina i majku njegovu smo znakom učinili (23:50)*. U ovom ajetu upotrebljava se jednina, a ne dvojina, zbog toga što su Merjema i njen sin 'Īsā, a.s., jedan ajet koji se tiče znakovite veze između njih dvoga. Govoreći o Mūsāu, a.s., Uzvišeni kaže: *Mi smo Mūsāu devet očevidnih znamenja/ajeta dali (17:101)*. Prema Kur'anu, Sālih, a.s., je, obraćajući se svome narodu, rekao:

*„O narode moj“ – govorio je on – „Allahu se klanjajte, vi drugog boga osim Njega nemate! Evo vam znak/ajet od Gospodara vašeg: ova Allahova kamila za vas je znak. Pustite je neka pase po Allahovoj zemlji i ne zlostavljajte je pa da vas patnja nesnosna stigne!“ (7:73)*

„Znak“ o kojem se govori u ajetu je toliko jasan da ljudi ne mogu imati opravdanje pred Allahom ukoliko ne prihvate vjeru i ne pokore Mu se. U Kur'anu se kaže: *A nevjernicima ne dođe nijedan dokaz od Gospodara njihova (āyatun min āyāti rabbihim) od koga oni glave ne okrenu (6:4)* i Reci: *„Posmatrajte ono što je na nebesima i na Zemlji!“ – a ni od kakve koristi neće biti dokazi (al-āyāt) opomene narodu koji neće da vjeruje (10:101)*.

## 7. Ajeti koji su poslani da zastraše i upute izazov

Uzvišeni kaže:

*A da ne šaljemo čuda (al-āyāt), zadržava nas samo to što drevni narodi nisu u njih povjerovali; Semudu smo kao vidljivo čudo kamilu dali, ali oni u nju nisu povjerovali. A čuda (al-āyāt) šaljemo samo da zastrašimo. (17:59)*

Ajeti o kojima se ovdje govori poslani su prijašnjim narodima kako bi zastrašili one koji su im svjedočili. Kada je u pitanju ummet Muhammeda, a.s., Allah je dao obećanje da ga neće kazniti. Radije, njegovome ummetu ajeti su samo dokazi i nisu u funkciji kažnjavanja na ovom svijetu, koje neki ljudi požuruju (29:54).

## 8. Specifične karakteristike posljednje objave kao ajeta

Posljednja objava kao ajet čovječanstvu od prethodnih objava razlikuje se po stilu, formi i sadržaju. Allah je učinio da se vjerovjesništvo i poslanstvo Muhammeda, s.a.v.s., temelje na znanju i racionalnom rasuđivanju. U vrijeme Muhammeda, s.a.v.s., ljudi su bili dovoljno zreli da shvate Stvoriteljevu posljednju poruku koja im je dostavljena. Oni su, kao takvi, počeli uviđati svoju sposobnost da povuku paralele između kozmičkih i kur'anskih ajeta na način koji će ih dovesti do vjerovanja u Nevidljivog Stvoritelja svega. obraćajući se Muhammedovim, s.a.v.s., savremenici, Uzvišeni kaže: *Zar da tražite od svoga Poslanika kao što su prije tražili od Mūsāa? A, ko vjerovanju pretpostavi nevjerovanje, s pravaoga puta zalutao je! (2:108)*

Intencija objavljivanja Kur'ana jeste da ljudi dodatno razviju sposobnosti rasuđivanja i razmišljaju o univerzumu i njegovim nepromjenjivim zakonima kako bi učvrstili vezu između sebe i Onoga ko im je potčinio Zemlju i sve što je na njoj. Dužnost je čovjeka da univerzum i njegove čudesne znakove (*āyātun mu'ǧizāt*),

koji su izloženi da bi on razmišljao o njihovim pojavnim i skrivenim značenjima, stavi u funkciju razvoja univerzuma i dobrobiti svega što u njemu obitava. Ajet podaren posljednjem vjerovjesniku jeste Kur'an. Darujući ovaj ajet ljudima, Uzvišeni ih je zadužio da promatraju i razmišljaju o svijetu i otkrivaju njegove zakonitosti u svim vremenima. Uzvišeni kaže: *Na Zemlji su dokazi (āyāt) za one koji čvrsto vjeruju, a i u vama samima – zar ne vidite?* (51:20–21). Citirani ajeti potvrđuju nužnost kombiniranog čitanja nadnaravne objave, objave ispisane na stranicama Kur'ana, i naravne objave, objave ispisane na stranicama prirode.

U brojnim ajetima nalazi se poticaj na „dvostruko čitanje“, budući da isključivo posredstvom takvog čitanja možemo ispuniti misiju namjesnika koja nam je povjerena na Zemlji. Samo posredstvom takvog čitanja mi postajemo sposobni da rezonujemo, proučavamo, razumijevamo, objašnjavamo, tumačimo i razvijamo svoju kreativnost. Sve navedene aktivnosti iziskuju pravilno i slobodno rasuđivanje.

Kur'anski ajeti nam ne skreću pažnju na nevidljivi svijet (*al-gayb*) da bi paralizirali naš um, već da bi ga aktivirali i pomogli nam da shvatimo da je sfera nevidljivoga podređena Uzvišenom Stvoritelju na isti način na koji mu je podređena sfera vidljivog, te da je veza između ovih dviju sfera precizno utvrđena. Posljedično tome, nema razloga za strah od prirode i nepoznatog. Od nas se traži da područje nevidljivog proučavamo i razumijevamo posredstvom kur'anskih ajeta. Što se tiče Univerzuma, njegova svrha nije da nas zadivi niti potčini, već da bude pozornica izgradnje civilizacije koja predstavlja suštinu istinskog namjesništva.

Ukoliko pomiješamo kur'anske pojmove s pojmovima koji ne pripadaju Kur'anu, dovodimo u pitanje svoje ispravno razumijevanje Kur'ana. To je stoga što pojmovi preuzeti iz nekur'anskih izvora povlače za sobom pretpostavke i premise koji se mogu razlikovati ili biti u koliziji s učenjem Kur'ana. Shodno tome, umetanje takvih pojmova u grupu kur'anskih koncepata, koji potječu



direktno od Allaha, zamračit će i izobličiti kur'anski pojmovni okvir. To se upravo desilo s pojmom *ajet*, koji je kur'anski, i pojmom *mu'džiza*, koji nije kur'anski. Kada su muslimanski apologetičari i filozofi umjesto ajeta počeli koristiti pojam *mu'džiza*, efekat je bio suprotan onome koji se htio postići kur'anskim pojmom *ajet*, čija je bit uzdizanje čovjeka na stepen na kojem može samostalno proučavati i dovoditi u vezu ajete u univerzumu i kur'anske ajete, čime se upotpunjavaju vjerovjesništvo i poslanstvo te ajeti koji ih prate. Na taj način čovjek postaje namjesnik koji je sposoban povlačiti paralele između fizičkih ajeta u prirodi i značenja kur'anskih ajeta bez izravne prisutnosti vjerovjesnika.

Kako je vrijeme prolazilo, javila se konfuzija između ajeta koji je dat Muhammedu, s.a.v.s., i *mu'džiza* koje su date prethodnim vjerovjesnicima, kao što su Mūsā, a.s., 'Īsā, a.s., i drugi. Mudžize koje su date prethodnim vjerovjesnicima, a pogotovo *mu'džize* Mūsāa, a.s., i 'Īsāa, a.s., jesu osjetilne *mu'džize* (*mu'ġizātun ħisyyah*) koje su bile prikladne za vrijeme u kojima su oni živjeli. U brojnim situacijama oni čija su srca bila tvrda tražili su od vjerovjesnika čuda. Nakon što im je bilo udovoljeno, oni su bili uništavani ukoliko nisu povjerovali u ono čemu su ih vjerovjesnici pozivali, pa su *mu'džize* bile i oblik zastrašivanja, shodno riječima Uzvišenog: *A da ne šaljemo čuda, zadržava nas samo to što drevni narodi nisu u njih povjerovali; Semudu smo kao vidljivo čudo kamilu dali, ali oni u nju nisu povjerovali. A čuda šaljemo samo da zastrašimo* (17:59).

Za razliku od takvih ajeta, Kur'an je radosna vijest i opominjač. On nije poslan da zastraši i paralizira čovjekove umne moći. *Mu'džize* date Mūsāu, a.s., dovele su do pooštavanja vjerozakona nakon što se njegov narod oglušio o njih. Kazna Mūsāovom, a.s., narodu, dakle, nije bila uništenje, već propisivanje strožijeg vjerozakona. Zbog toga je, naprimjer, prema tom vjerozakonu, kazna za ubistvo bila isključivo odmazda, tj. nije postojala mogućnost da se ubici oprost i niti da se od njega traži krvarina.

Kur'an skreće pažnju muslimanima na uzročno-posljedičnu vezu između odbacivanja mu'džize i Allahove kazne, te na to da je to razlog zbog kojeg Allah Muhammedovim, s.a.v.s., savremenika nije dao takve mu'džize, kao što su oživljavanje mrtvih, liječenje bolesnih, umnožavanje hrane i tome sl. U suri al-Isrā' stoji: *A da ne šaljemo čuda, zadržava nas samo to što drevni narodi nisu u njih povjerovali* (17:59). Na drugom mjestu u svojoj Knjizi Uzvišeni potcrtava da neki od Muhammedovih, s.a.v.s., savremenika, poput drevnih naroda, tražeći čuda, traže opravdanje za odbacivanje poruke koja im se dostavlja:

*Oni koji ne vjeruju da će pred Nas stati – govore: „Zašto nam se ne pošalju meleki ili zašto Gospodara svoga ne vidimo?“ Oni su, zaista, u dušama svojim oholi, a u nepravičnosti su sve granice prešli.* (25:20)

Kada god bi ljudi iznijeli prigovor na Objavu koju im dostavlja Vjerovjesnik, s.a.v.s., Kur'an je taj prigovor opovrgavao jačim argumentom. Tako je, naprimjer, nakon što su ljudi prigovorili zbog toga što se Kur'an postepeno objavljuje, uslijedio odgovor u suri al-Furqān, u kojoj Allah kaže:

*Oni koji ne vjeruju govore: „Trebalo je da mu Kur'an bude objavljen čitav, i to odjednom!“ A tako se objavljuje da bismo njime srce tvoje učvrstili, i Mi ga sve ajet po ajet objavljujemo. Oni ti neće nijedan prigovor postaviti, a da ti Mi nećemo odgovor i najljepše objašnjenje navesti.* (25:32–33)

Brojni su ajeti koji pružaju uvjerljive argumente da je Kur'an najveći i najneosporniji ajet/znak. Međutim, iako nijedan vjerovjesnik ni poslanik nije donio ajet sličan Kur'anu, Muhammedovi, s.a.v.s., savremenici insistirali su na osjetilnoj mu'džizi koja je bila svojstvena prethodnim vjerovjesnicima i smatrali da odsustvo jedne takve mu'džize ne ide u prilog istinitosti misije Muhammeda, s.a.v.s. Oni su ga uspoređivali s Mūsāom, a.s., koji je imao mu'džizu da udarom štapa rascijepi more, i 'Īsāom, a.s., koji je

oživljavao mrtve i liječio bolesne. Međutim, ajeti nisu odvratili one kojima je Mūsā, a.s., poslan od obožavanja zlatnog teleta niti od toga da od Mūsāa, a.s., traže da im napravi vidljivo božanstvo kada su naišli na narod koji se klanjao kumirima, jer mu'džize nisu doprle do njihovih umova i srca.

Sve ovo dovelo je do toga da su neki muslimani počeli Vjervjesniku, s.a.v.s., pripisivati osjetilne mu'džize i, shodno tome, okupirati se tim mu'džizama, umjesto da svoju pažnju usmjere na Kur'an. Na taj način, oni su zapostavili znakovitu i inteligibilnu poruku Kur'ana upućenu svim ljudima u svim fazama njihovog intelektualnog razvoja, poistovjećujući je s objavama koje su bile ograničene na određene narode. Sve ovo pratili su pokušaji da se osjetilne mu'džize koje se pripisuju Muhammedu, s.a.v.s., usklade s nedvosmislenim i kategoričkim kur'anskim ajetima u kojima stoji da je jedini ajet Muhammedovog, s.a.v.s., poslanstva Kur'an. Autentičnost svih predanja, pa tako i predanja u kojima se govori o Poslanikim, s.a.v.s., mu'džizama, treba biti utvrđivana u svjetlu Kur'ana. U suprotnom, muslimanski um postat će rasadnik praznovjerja. Stajalište Kur'ana o ovom pitanju vrlo je jasno, a muslimanski učenjaci moraju zauzeti stav koji je u skladu s Kur'anom. Vjernicima i Allahovom Poslaniku, s.a.v.s., dovoljna je najveća i vječna mu'džiza. A Allah najbolje zna!

### *9. Posljednja objava i njene specifične karakteristike*

Kur'an je sačuvan od Sāmog Allaha u svom originalnom ustrojstvu, stilu i jedinstvenosti, dok je čuvanje prethodnih objavljenih knjiga bilo povjereno svećenicima i monasima, koji su zaboravljali, iskrivljavali i zagubili određene dijelove objavljenih knjiga. Vjerovjesnički sunnet, koji čine riječi, djela i prešutna odobrenja Muhammeda, s.a.v.s., učinjen je potpunim i smjerodavnim stilom življenja koji sudjeluje u očuvanju značenja Kur'ana. On je

komplementaran s Kur'anom, pojašnjava ga i primjenjuje u praksi, a Kur'an je kriterij autentičnosti sunneta i nad njim „bdi“. Konačno, Mudri Zakonodavac ostavio je prostora za učešće u izvođenju normi i čovjeku posredstvom njegovog idžtihada, čime je ljudskom umu iskazano poštovanje i dat udio. Naime, čovjek, shodno određenim pravilima, izvodi norme koristeći se racionalnim i sekundarnim dokazima. To su oni dokazi i izvori o kojima ponekad postoje razilaženja. S obzirom na sve spomenute karakteristike, šerijat koji je donio Muhammed, s.a.v.s., zadovoljava sve uvjete da bude vječan i sveobuhvatan šerijat.

## ZAKLJUČAK

Životni put Muhammeda, s.a.v.s., zavređuje pažnju svih ljudi, budući da on u sebi sukusira iskustva i učenja svih prijašnjih vjerovjesnika i poslanika. Kod njega, naprimjer, možemo uočiti Nūhovu, a.s., strpljivost i ustrajnost, Ībrāhīmovu, a.s., borbu za istinu, pobožnost i pokornost, Mūsāov, a.s., trud i istinsku brigu za vlastiti narod i Āsāovu, a.s., samodisciplinu i nastojanje da svoj narod učini privrženim najdubljim i najvažnijim istinama vjere. Kur'an je srž Božije objave, dok je sunnet srž iskustava prijašnjih vjerovjesnika. Uzvišeni, obraćajući se Muhammedu, a.s., kaže:

*Reci: „Ja nisam prvi poslanik i ne znam šta će biti sa mnom ili s vama; ja slijedim samo ono što mi se objavljuje i samo sam dužan da otvoreno opominjem.“ Reci: „Kažite vi meni šta će s vama biti ako je Kur'an od Allaha, a vi u nj' nećete da vjerujete?“ (46:9–10)*

Uzimajući to u obzir, Kur'an i sunnet mogu davati poticaj svim vjernicima do Sudnjeg dana i štititi ih od pokušaja Iblisa i njegovih sljedbenika da ih uvedu u tabor onih koji odbijaju pasti na sedždu Uzvišenom Stvoritelju. Parcijalno čitanje Kur'ana i

sunneti koje se ne dovodi u vezu s općim principima i višim vrijednostima i intencijama pogubno je. Poslanički sunnet mora biti neraskidivo povezan s Kur'anom na način koji ne dozvoljava postojanje kontradiktornosti i suprotstavljenosti između njih, tj. koji ih objedinjuje u integralnu cjelinu. Kur'an je, ustvari, i istinski čuvar Poslanikovog, s.a.v.s., sunneti i njegovog životopisa, jer se u njemu skreće pažnja na sunnet i upućuje na njega, a sve ono što je preneseno od učenjaka a u suprotnosti je s ovom tvrdnjom nije vrijedno spomena.



# Sunnet kao pojam i kao tehnički termin

## 1. POJAM SUNNET I NJEGOV HISTORIJSKI RAZVOJ

Po našem mišljenju, sunnet nije tehnički termin, već pojam.<sup>2</sup> Ustvari, sunnet je jedan od najkritičnijih temeljnih vjerskih pojmova i imao je važan utjecaj na intelektualnu i vjersku tradiciju općenito. Sunnet uključuje niz pojmova i tehničkih termina, kao što su put (*aṭ-ṭarīqah*), običaj (*al-‘ādah*), društveni i prirodni zakon (*al-qānūnu l-iḡtimā‘iyyu wa ṭ-ṭabī‘ī*) itd. Bez obzira na to da

---

2 Razlika između pojma (*mafḥūm*) i tehničkog termina (*muṣṭalah*) je suptilna, ali značajna i treba je uzeti u obzir. Pojam se dovodi u vezu s definicijom kojom se na sadržaj izraza ukazuje riječima čije je značenje široko, definicijom koja se ponekad označava kao „operativna definicija“. Za razliku od toga, tehnički termin vezan je za striktniju definiciju koja sadrži riječi kojima se strogo fiksira značenje/opseg termina (*at-ta‘rīfu l-ḥaddī*). Iz ove razlike proizlazi da se pojam može dovesti u vezu s brojnim drugim izrazima, od kojih svaki saopćava isto značenje iz različitih aspekata i perspektiva. Ovo ne važi i za tehnički termin za koji se smatra da ukazuje na značenje na jedinstven način, i da, stoga, ne može biti sinonim drugim riječima. Spomenuta jedinstvenost spada u specifične karakteristike tehničkog termina. S druge strane, pojam ovdje prevazi-lazi logičko značenje riječi te se povezuje sa širom konceptualizacijom i razumijevanjem koje se promatra bez njegovog jezičkog reduciranja i uokviravanja. Više v.: Ibrāhīm Bayyūmī Gānim, *Bināu l-mafāhīm: Dirāsatuṅ ma‘rifīyyatun wa namādiḡun taḡbiqīyyah*, Kairo: Međunarodni institut za islamsku misao, 1998.

li se riječ sunnet upotrebljava u njenom jezičkom značenju u kojem se upotrebljavala prije objave Kur'ana, značenju u kojem se koristi u Kur'anu ili sunnetu, značenju koje su joj pridavali Poslanikovi, s.a.v.s., savremenici, ili pak značenju koje su joj pripisivali učenjaci, bili oni metodolozi šerijatskog prava, šerijatski pravници, apologetičari ili hadiski učenjaci, ona jeste pojam u punom smislu te riječi. Preobrazba sunneta u tehnički termin, koji je svaka grupa upotrebljavala na sebi svojstven način, dovela je do konfuzije i nejasnoća za kojima nije bilo nikakve potrebe.<sup>3</sup>

Shodno tome, vrlo je važno proučavati, analizirati i preformulirati ovaj pojam kako bi se ukazalo na pogrešna razumijevanja koja ga prate otkako je preobražen u tehnički termin. Naš cilj ovdje nije da bacamo dodatno svjetlo na definicije sunneta kao tehničkog termina i bavimo se njihovom brojnošću, već da pojašnjemo njihovo jedinstvo i otkrijemo relacije među njima koje potvrđuju da je sunnet pojam koji predstavlja jedinstvenu bit šerijata (*ḥaqīqatun šar'īyyatun wāḥidah*), a ne tehnički termin koji učenjaci mogu upotrebljavati kako žele i pridavati mu značenja koja im odgovaraju pod krilaticom: O terminologiji se ne raspravlja (*lā mušāḥḥata fī l-iṣṭilāḥ*).

## 1. „Mafhūm“ i njegova značenja

*Mafhūm*, što se prevodi kao 'pojam', jeste particip pasivni glagola *fahima*, što znači 'shvatiti, razumjeti'. Logičari *mafhūm* definiraju kao zamisao, tj. nešto što se dešava u umu, bez obzira na to da li ima formu djela ili govora i da li se dešava samo od sebe ili uz posredovanje. Usulisti kažu da je *mafhūm* antonim riječi *mantūq*, pri čemu je *mantūq* iskazano značenje, a *mafhūm* implicirano značenje, tj.

3 Sunnet u jeziku označava put, običaj i zakon. Usulisti ga definiraju kao drugi izvor zakonodavstva, pravници kao djelo za čije činjenje slijedi nagrada, a za čije izostavljanje ne slijedi kazna, dok ga hadiski učenjaci definiraju kao djela, iskaze i prešutna odobrenja koji se pripisuju Vjerovjesniku, s.a.v.s.

značenje koje se izvodi putem logičkog i pravnog zaključivanja. *Mafhūm* se dijeli na dvije vrste: a) *mafhūm al-muwāfaqah* – suglasna implikacija, značenje o kojem tekst šuti, ali je u harmoniji s iskazanim značenjem teksta uslijed postojanja podudarnosti ili pretpostavljenosti između tih dvaju značenja i b) *mafhūmu l-muḥālafah* – suprotna implikacija, značenje koje nije iskazano, već ga zahtijeva iskazano značenje u slučajevima kada ono što je iskazano nužno podrazumijeva odsustvo onoga što nije iskazano.

Sunnet je opći pojam (*al-kullī*) koji obuhvata brojne pojmove čija se relacija sa sunnetom može sagledavati iz različitih aspekata. Sunnetu pripadajuća značenja razlikuju se u odnosu na stepen njihove veze sa sunnetom. Zbog toga je sunnet opći pojam čiji se pripadajući pojmovi klasificiraju u odnosu na stepen njihove veze s njim – *al-mušakkik*,<sup>4</sup> a ukoliko se općem pojmu pripadajuća značenja međusobno ne razlikuju s obzirom na stepen njihove veze s nadređenim pojmom, onda je riječ o pojmu koji usulisti i logičari nazivaju *mutawāṭī'*.

Lingvisti drže da riječ sunnet ima četiri značenja: 'put ili način' (*aṭ-ṭarīqah*), 'navika ili običaj' (*al-'ādah*), 'životni put' (*as-sīrah*) i 'priroda ili karakter' (*aṭ-ṭabī'ah*). Zbog toga što između spomenutih značenja postoji značenjska razlika, sunnet jeste *al-mušakkik*, ali preferiramo da ga nazivamo *mutawāṭī'* zbog toga što se značenjske razlike među navedenim pojmovima i njihov utjecaj mogu otkloniti. Tako, naprimjer, riječi put ili način (*tarīqah*) i životni put (*sīrah*) imaju vrlo slično značenje. Slično tome, put ili način (*aṭ-ṭarīqah*), životni put (*as-sīrah*) i navika ili običaj (*al-'ādah*) imaju zajedničko semantičko polje, u smislu da nešto ne može postati navika ako ne postane životni put i stil življenja. Četvrto značenje, priroda, podrazumijeva zakonitost, tj. postojanost, kontinuitet i podudarnost s osnovom.

4 *Al-Mušakkik* je opći pojam čiji se stepen veze s njemu pripadajućim pojmovima razlikuje. Njegova primjena na neke od njih preča je u odnosu na druge, pa je, tako, naprimjer, veza „postojanja“ s onim što nužno postoji veća i čvršća nego s onim što kontingentno postoji.



Prije razmatranja značenja u kojima usulisti, fekihi i hadiski učenjaci upotrebljavaju sunnet, neophodno je utvrditi epistemološki okvir svake od ovih grupa, a prije nego što to učinimo referirat ćemo se na plemeniti Kur'an.

## 2. Pojam sunnet u Kur'anu

Riječi koje u svom korijenu sadrže harfove *sīn*, *nūn* i *nūn* spominju se na devetnaest mjesta u Kur'anu: devet puta u mekanskim i deset puta u medinskim surama. Riječi koje imaju ovaj korijen u Kur'anu upotrebljavaju se da označe nepromjenjive i pouzdane prirodne i društvene zakone. Allah upozorava mnogobošce i one koji su zalutali s Njegovog puta da je posve izvjesno da im nema spasa ukoliko ustraju u nevjerovanju i prkosu kao što su posve izvjesni prirodni zakoni. On kaže: *Reci onima koji ne vjeruju: ako se okane, bit će im oprosteno ono što je prije bilo; a ako se ne okane – pa, zna se šta je s drevnim narodima bilo (fa-qaḍ maḍat sunnatu l-awwalīn)* (8:38). U Kur'anu još stoji:

*I kad im je došao onaj koji opominje, njegov dolazak samo im je povećao otuđenje: oholost na Zemlji i ružno spletkarenje – a spletke će pogoditi upravo one koji se njima služe. Zar oni mogu očekivati nešto drugo već ono što je zadesilo narode drevne (sunnata l-awwalīn)? U Allahovim zakonima (li-sunnati 'llāh) ti nikad nećeš našti promjene, u Allahovim zakonima (li-sunnati 'llāh) ti nećeš našti odstupanja. (35:42–43)*

Riječ sunnet se, stoga, upotrebljava u značenju načina postupanja (*aṭ-ṭariqah*). Er-Rāgib el-Asfehānī (u. 502/1108) kaže: „Izraz 'Allahov sunnet' odnosi se na način na koji Allah postupa shodno Svojoj mudrosti i na način na koji Mu se treba pokoravati, kao što se u Kur'anu kaže: *Prema Allahovu zakonu koji odvazda važi, a ti nećeš vidjeti da se Allahov zakon promijeni* (48:23) i: *U Allahovim zakonima (li-sunnati 'llāh) ti nećeš našti odstupanja*

(35:43). Uzvišeni ovim ajetima ukazuje na to da ogranci šerijata, bez obzira na njihove različite forme, imaju jedinstvenu svrhu i cilj, a to je pročišćenje i odgajanje duše kako bi ona zaslužila Allahovu nagradu i Njegovu blizinu.“

### 3. Jezičko značenje riječi sunnet

Sunnet u jeziku označava stil življenja ili način postupanja, bio on dobar ili loš. Allahov Poslanik, s.a.v.s., kaže:

Ko u islam uvede lijep običaj (*man sanna fi l-islāmi sunnatan ḥasanah*), pa se po njemu bude radilo nakon njega, imat će nagradu svih onih koji budu postupali u skladu s tim običajem, a da se njihova nagrada nimalo ne umanji. Ko uvede u islam loš običaj (*wa man sanna fi l-islāmi sunnatan sayyiah*), pa se počne po njemu raditi nakon njega, snosit će grijehove svih onih koji budu radili po njemu, a da se njima njihovi grijesi nimalo ne umanje.

U citiranom hadisu Poslanik, s.a.v.s., spomenuo je riječi *sanna* i sunnet u njihovom jezičkom značenju, tj. u značenju ustanovljavanja običaja, odnosno načina postupanja, bio on dobar ili loš. El-Hattābī kaže: „Osnovno značenje ove riječi jeste pohvalni način postupanja. Ako je upotrijebljena u nespecificiranoj formi, ona ima takvo značenje. Međutim, ona može imati i negativno značenje ukoliko je specificirana, kao u hadisu u kojem stoji: ‘Ko uvede u islam loš običaj (*wa man sanna fi l-islāmi sunnatan sayyiah*).’“ Eš-Ševkānī kaže da el-Kisāī smatra da sunnet znači *ad-dawām*, što znači ‘trajnost’. Eš-Ševkānī, tumačeći ovo el-Kisāijevo mišljenje, kaže da on pod *ad-dawām* podrazumijeva nešto što se kontinuirano čini (*al-amru –llađī yudāwamu ‘alayhī*).

Fahrudīn er-Rāzī spominje tri mišljenja o etimologiji riječi sunnet: a) Ona dolazi na paradigmu *fu’lah*, ali ima značenje paradigme participa pasivnog *maf’ūlah*. U ovom smislu, sunnet znači ‘teći kontinuirano’ ili ‘teći jedinstvenim tokom’. *Sanna l-māa* znači:

'Prolievao je vodu'. Arapi uspoređuju put na kojem se ustrajava (*aṭ-ṭariqatu l-mustaqīmah*) s vodom koja se izljevava (*al-māu l-maṣbūb*), zbog toga što se molekule vode izljevaju uzastopno jedna za drugom na isti način i formiraju jedinstvenu cjelinu. b) Ona označava nešto što je 'nabrušeno/naoštreno' (*masnūn*). *Sannantu n-naṣl* znači 'Naoštrio sam sablju'. Sunnet u kontekstu govora o Poslaniku, s.a.v.s., nazvan je tako zato što je on „profinjen“ (*masnūn*). c) Ona dolazi od glagola *sanna* u značenju 'upravljati na savršen način', pa se kaže: *sanna l-ibila*, što znači 'Lijepo je napasao deve'. Sunnet se tako naziva zato što mu je Muhammed, s.a.v.s., bio posve odan i što je na njemu ustrajavao.

El-'Adud i brojni drugi usulisti tvrde da je jezičko značenje sunneta isključivo ustaljeni način postupanja i običaj. Tumačeći ajet 35:43, ez-Zamahšerī tvrdi da Allahove riječi: *Zar oni mogu očekivati nešto drugo već ono što je zadesilo narode drevne (sunnata l-awwalīn)?*, ukazuju na to da oni koji poslanike u laž ugone mogu očekivati samo kaznu koja je zadesila one prije njih koji su postupali na isti način. Ez-Zamahšerī pojašnjava da je Allahov način postupanja (*ādatuhu*), tj. kažnjavanje onih koji poslanike u laž utjeruju, nepromjenjiv. Prema tome, i ez-Zamahšerī razumijeva sunnet u značenju ustaljenog načina postupanja/običaja, kao i još neki drugi učenjaci.

Međutim, tumačenje riječi sunnet u značenju *ādah* – običaj koji se odnosi na ljude jeste prihvatljivo, ali je umjesnije razumijevati je u značenju zakona (*al-qānūn*) koji je u vezi sa Allahom, bez obzira na to što se prenosi dova u kojoj stoji: „Allahu, s njima postupi onako kako postupáš s njima sličnima (*Allāhumma ādātuka fī amtālihīm*).“ Ovdje treba potcrtati da učenjaci mogu usvojiti određeno značenje i za njega pružati podržavajuće dokaze samo na temelju toga što je to značenje više u skladu s epistemološkim obrascem koji zagovaraju.

U rječnicima nismo pronašli da se riječ sunnet eksplicitno prevodi kao običaj (*ādah*) niti da se *ādah* prevodi kao način

postupanja (*ṭarīqah*), put (*sīrah*) ili priroda/karakter (*ṭabī'ah*). U rječnicima stoji da je *'ādah* običaj, navika, te da dolazi od glagola *'āda*, što znači 'vratiti se', pa je *'ādah* nešto čemu se stalno vraća. Neki učenjaci kažu: *'Ādah* je ponavljanje nečega uvijek ili pretežno na isti način, a to ponavljanje nije racionalno zasnovano (*bilā 'alāqat<sup>n</sup> 'aqliyyah*). 'Abdulganī tvrdi da neki učenjaci smatraju da su *'ādah* i *'urf* sinonimne riječi, dok drugi drže da je riječ *'ādah* vezana za uobičajena djela, a *'urf* za uobičajene riječi. On ističe da sunnet i *'ādah*, s jezičkog aspekta, imaju različita značenja, premda su ih neki učenjaci smatrali sinonimima.

Ako razmotrimo sva značenja koja riječ *'ādah* ima, doći ćemo do zaključka da ona ima značenje kontinuiteta i trajnosti. Oni koji smatraju da su sunnet i *'ādah* sinonimi vjerovatno taj svoj stav zasnivaju na el-Kisāījevoj tvrdnji da sunnet označava postojanost (*inna s-sunnata ad-dawām*). S obzirom na to da se *'ādah* definira i kao 'ono što se u srcima učvrstilo' (*mā yastaqirru fi n-nufūs*), 'trajnost nečega', te da er-Rāgib el-Asfehānī značenje riječi *ṭabī'ah* dovodi u vezu sa značenjem riječi *'ādah*, možemo zaključiti da se *'ādah* može upotrebljavati u značenju prirode/karaktera, ali da nije sinonimna riječi *aṭ-ṭabī'ah* niti riječi sunnet. Uzimajući u obzir da se *'ādah* definira i kao 'ponavljanje nečega uvijek ili pretežno na isti način' i stav da ona ima isto značenja kao i riječ *'urf*, što znači 'običaj', postaje jasno da ona ima i značenje (ustaljenog) načina postupanja (*ṭarīqah*). Stoga, ona sadrži značenje kontinuiteta i repeticije. U djelu *al-Furūqu l-lugawiyah* Ebū Hilāl el-'Askerī ustanovljava razliku između riječi *'ādah* i sunneta, rekavši: „*'Ādah* je nešto na čemu čovjek ustraje na svoju vlastitu inicijativu, a sunnet je ono što je utemeljeno na već ustanovljenom primjeru.“

Ukratko, riječi *'ādah*, *ṭabī'ah*, *ṭarīqah* i *dawām*, iako podrazumijevaju trajnost i ponavljanje i, samim tim, imaju zajedničke značenijske elemente, nisu sinonimne. Bez obzira na to, one se mogu semantički integrirati i podvesti pod isti opći pojam.

#### 4. Sunnet u hadisima i njegovo značenje u iskazima ashaba

Od Enesa b. Mālīka prenosi se da je rekao: „Rekao mi je Allahov Poslanik, s.a.v.s.: ‘Sinko moj, ako si u stanju osvanuti i omrknuti a da u srcu nemaš ni prema kome mržnje, uradi to.’ Zatim je rekao: ‘Sinko moj, to je od moga sunneta/životnog puta (*min sunnatī*). Ko oživi moj sunnet, taj me voli. A ko me voli, bit će sa mnom u Džennetu.’“

Prenosi se da je Kabīsa b. Zuejb rekao: „Došla je neka nana Ebū Bekru i upitala ga o svom nasljednom dijelu. ‘Tebi, po Allahovoj Knjizi i sunnetu/praksi (*fī sunnah*) Njegovog Poslanika, s.a.v.s., ne pripada ništa, ali vrati se [nakon određenog vremena], pitat ću druge ljude [kako bih bio siguran]’ – reče joj Ebū Bekr. On zatim upita ljude, a el-Mugīre b. Šu‘be reče: ‘Bio sam s Allahovim Poslanikom, s.a.v.s., kada je nani dao šestinu.’ ‘Je li još neko, osim tebe, čuo?’ – upita Ebū Bekr. Ustade Muhammed b. Mesleme i reče ono što je rekao i el-Mugīre b. Šu‘be, pa joj Ebū Bekr dade šestinu.“

Džābir b. ‘Abdullāh je rekao: „Praksu žrtvovanja deve i krave za sedam osoba ustanovio je (*sanna*) Allahov Poslanik, s.a.v.s.“

U djelu *Nazratun ‘āmmatun fi l-fiqhi l-islāmī* ‘Alī Hasen ‘Abdulkādir kaže:

Termin sunnet bio je prisutan kod Arapa od davnina, a označavao je ispravan način života pojedinca i zajednice... Ovo značenje zadržalo se dolaskom islama i u starim školama – hidžaskoj i iračkoj, pa je dolaskom islama sunnet podrazumijevao ustaljenu praksu, ono o čemu su muslimani postigli konsenzus i ideal ispravnog ponašanja bez njegovog vezivanja isključivo za Vjerovjesnika, s.a.v.s. U konačnici, ovaj termin ograničen je na Poslanika, s.a.v.s., a do toga je došlo krajem drugog stoljeća po H. posredstvom eš-Šāfi‘ija, koji je ovom terminu dao drugačije značenje od onoga koje je on do tada imao.

## 2. ZNAČENJE RIJEČI SUNNET NAKON SMRTI MUHAMMEDA, S.A.V.S.

U prvom stoljeću riječ sunnet imala je nekoliko značenja, a ta značenja naveo je orijentalista Margolijus pozivajući se na djelo *Tārīhu ʿ-Ṭabarī*. Neka od tih značenja jesu:

- 1) Utemeljena i općepoznata praksa (*al-'amalū l-mašrū'u wa l-muta'ārif*) koja stoji nasuprot novotariji. Ovo značenje sunnet ima u razgovoru koji su vodili 'Alija i Osmān (34. po H.), a u kojem, pored ostalog, stoji: „Ustanovio je poznatu praksu (*sunnatan ma'lūmah*), a eliminirao zapostavljenu novotariju (*bid'atan matrūkah*).“ Prenosi se da je Talha b. 'Ubejdullāh u toku Bitke kod deve (36. po H.) rekao: „Nikada se prije nismo susreli s ovakvom situacijom, i zato rješenje za nju ne nalazimo u Kur'anu niti u praksi koju je ustanovio Allahov Poslanik (*min Rasūlillāhi sunnah*).“
- 2) Pozitivna praksa (*al-'amalū l-ḥasan*) nasuprot negativnoj praksi. U govoru koji je treći halifa Osmān uputio stanovnicima Mekke (35. po H.) stoji: „...Pozitivna praksa koje su se pridržavali (*as-sunnatu l-ḥasanatu 'llatī istanna bihā*) Allahov Poslanik, s.a.v.s., i dvojica halifa nakon njega...“
- 3) Praksa bez ikakve dodatne specifikacije. 'Alī b. Ebī Tālib ušao je u raspravu s el-Hirritom, koji mu se suprotstavio u vezi s pitanjem arbitraže i htio da se distancira od njega, pa mu je rekao: „Dođi da zajedno proučavamo Kur'an i diskutiramo o *sunanu*.“ Ovdje riječ sunnet označava ustaljenu praksu. El-Muhelleb je 82. god. po H. dao sljedeći savjet svojim sinovima: „Učite Kur'an i poučavajte praksi (*as-sunan*) i pravilima lijepog ponašanja koje je svojstveno dobrim ljudima.“
- 4) Riječ sunnet upotrebljava se uz brojne pojmove, poput: put islama (*sunnatu l-islām*), praksa muslimana (*sunnatu l-muslimīn*) i Allahov zakon (*sunnatullāh*).

- 5) Praksa Vjerovjesnika, s.a.v.s., i prve dvojice halifa, Ebū Bekra i Omera. Primjer za upotrebu riječi sunnet u ovom značenju jeste prethodno navedeni iskaz halife Osmāna.
- 6) Praksa koja se spominje uz praksu Vjerovjesnika, s.a.v.s. Prenosi se da je Zejd b. 'Alī rekao: „Mi vas, uistinu, pozivamo Allahovoj Knjizi i sunnetu Njegovog Vjerovjesnika, s.a.v.s. Pozivamo vas i oživljavanju pohvalne prakse (*sunan*) i odbacivanju novotarija.“
- 7) Praksa Muhammeda, s.a.v.s. 'Alī b. Ebī Tālib je (36. po H.) rekao: „On [Muhammed, s.a.v.s.] poučio ih je Knjizi, mudrosti, onome što je njihova obaveza i praksi (*sunnah*). Muslimani su potom sebi izabrali dvojicu halifa, koji su postupali u skladu s Knjigom i sunnetom [Poslanika, s.a.v.s.]. Ova dvojica halifa ustrajali su na pravom putu i nisu se suprotstavljali sunnetu. Naša je obaveza prema vama da postupamo u skladu s Allahovom Knjigom i sunnetom Njegovog Poslanika, s.a.v.s.“
- 8) Praksa koju je ustanovio Kur'an. Ovo značenje nadaje se iz govora 'Abdullāha b. es-Sefāha – osnivača abasijske države, u kojem stoji: „Allah je objavio Svoju Knjigu... U njoj je dozvolio ono što je dozvoljeno, zabranio ono što je zabranjeno, ustanovio propise i utemeljio praksu (*wa sanna fihi sunnahū*).

### *Konfuzija među značenjima*

Neki pravници uzrokovali su zbrku, jer su pod riječju sunnet u iskazima Vjerovjesnika, s.a.v.s., ashaba i tabiina podrazumijevali terminološko značenje koje je kasnije ustanovljeno, a to značenje je 'praksa koju je ustanovio Poslanik, s.a.v.s., i čije je činjenje poželjno'. Drugim riječima, oni su riječju sunnet označavali jednu od kategorija pravne norme. Takvo razumijevanje pogrešno

je i na njega treba ukazati, jer je riječ sunnet u iskazima Poslanika, s.a.v.s., ashaba i tabiina imala općenito značenje i obuhvatala je vjerovanje, obredoslovlje, međuljudske odnose, pitanja lijepog ponašanja i tome slično. Iz brojnih iskaza koji se pripisuju Poslaniku, s.a.v.s., i ashabima jasno je da riječ sunnet u njima ukazuje na nešto što su prihvatili umni (*ahlu r-ra'y*) i najutjecaj-niji ljudi (*ahl l-ḥall wa l-'aqd*) zbog toga što su to ustanovili njihovi preci, vođe ili umni ljudi među njima, ili zbog toga što pripada tradiciji koja se prenosila s generacije na generaciju i čija je ispravnost potvrđena njenom općom prihvaćenošću.

### *1. Upotreba riječi sunnet krajem prvog i početkom drugog stoljeća po H.*

Kada je Omer b. 'Abdul'azīz postao namjesnik Medine, obratio se ljudima rekavši: „O ljudi, ako vi stojite, i mi ćemo stajati, a ako vi sjedite, i mi ćemo sjediti. Jedini pred kim ljudi stoje je Gospodar svjetova. Allah je propisao obaveze i uspostavio praksu (*wa sanna sunanan*). Onaj ko ispunjava ove obaveze i pridržava se ove prakse, uspjeh će, a onaj ko ih zapostavlja, doživjet će propast.“

Ovi i slični iskazi Omera b. 'Abdul'azīza ukazuju da je on pod sunnetom podrazumijevao isto značenje kao i učenjaci i stanovnici Medine, koji su odigrali najveću ulogu u njegovom intelektualnom stasavanju u toku njegovog namjesništva u ovom gradu. Stanovnici Medine sunnet su razumijevali kao praksu koje su se pridržavali Poslanik, s.a.v.s., i ashabi nakon njega. Ovakvo razumijevanje je u *al-Muwatta'u* usvojio i primijenio Mālik b. Enes. On je u svojoj hadiskoj zbirci navodio hadise koji su u skladu s praksom stanovnika Medine koju su oni naslijedili od Vjerovjesnika, s.a.v.s., a ako bi određeni hadis ispunjavao njegove uvjete vjerodostojnosti, a stanovnici Medine ne bi ga prakticirali, on bi ga naveo uz napomenu da je riječ o hadisu koji stanovnici Medine ne prakticiraju i po kojem se



ne postupa. U vrijeme Mālika pod sunnetom se nije podrazumijevalo predanje koje se vezuje za Poslanika, s.a.v.s., već ustaljena i raširena praksa među ljudima. Nema sumnje da je takva praksa imala utemeljenja u Kur'anu, koji je Allah objavio Svome Poslaniku, s.a.v.s., kako bi ljude poučio Knjizi i mudrosti, očistio ih i borio se svim raspoloživim sredstvima protiv Božijih neprijatelja.

## 2. Sunnet i hadis

Na nekoliko mjesta u Kur'anu Allah je riječ sunnet doveo u vezu sa Sobom. Tako, naprimjer, u suri al-Aḥzab stoji: *Prema Allahovom zakonu (sunnatallāh) koji je vrijedio za one koji su bili i nestali! A ti nećeš u Allahovu zakonu izmjene naći (33:62)*. „Allahov sunnet“ označava nepromjenjive Allahove zakone koji važe za kozmos, ljude i društva. Na nekim mjestima ova se riječ odnosi na ljude, pa tako u suri an-Nisā' čitamo: *Allah želi da vam objasni i da vas putevima kojima su išli oni prije vas (sunana l-laḡīna min qablikum) uputi, i da vam oprost. A Allah sve zna i mudar je (4:26)*. „Putevi kojim su išli oni prije vas“ jesu oni putevi kojima su nepokolebljivo koračali oni koji su slijedili uputu vjerovjesnika, pa su ti putevi postali prepoznatljivi i ustaljeni. Kada se riječ sunnet odnosi na Poslanika, s.a.v.s., ona označava Poslanikovu, s.a.v.s., praksu zasnovanu na Kur'anu, na kojoj je on toliko ustrajavao da je postala trajna i neprekidna. Od Poslanikove, s.a.v.s., supruge 'Āiše prenosi se da je rekla: „Njegov [Muhammedov, s.a.v.s.] moral bio je Kur'an.“ Drugim riječima, učenja Kur'ana tako su duboko prožimala njegovo biće da su postala dio njegove prirode u svemu što je činio kao poslanik i vjerovjesnik. Budući da sunnet ima svoju osnovu u Kur'anu i da se odražava kroz Poslanikovu, s.a.v.s., praksu, obaveza svih vjernika jeste da slijede Pečata Vjerovjesnika.

Hadis nije sunnet, već predanje o sunnetu koje je namijenjeno onome ko nije svjedočio Poslanikovim, s.a.v.s., riječima i djelima. Do pojave hadisa došlo je kada su ljudi počeli prenositi predanja o sunnetu. Stoga, hadis je predanje o određenom aspektu sunneta, tj. predanje koje opisuje sunnet. Uz svaki hadis navodio se i njegov sened, koji je vjernicima davao određen stepen sigurnosti da je on vjerodostojan. Treba, međutim, imati u vidu da su prenosioci hadise prenosili po smislu, tj. onako kako su ih oni razumijevali. Pored toga, postavilo se pitanje da li su i Poslanikove, s.a.v.s., riječi i njegova djela sunnet, ili su sunnet samo djela koja potvrđuju riječi i obratno. Ovim pitanjem bavili su se usulisti po prirodi svoje ekspertize, jer se oni bave izvorima pravnih normi i njihovom klasifikacijom. Usulisti nisu Poslanikovim, s.a.v.s., djelima pridavali značaj koji im pripada. Po našem mišljenju, na najvećem stepenu autoritativnosti jesu Poslanikova, s.a.v.s., djela koja su potvrđena njegovima iskazima, kao što je, naprimjer, slučaj s načinom obavljanja namaza koji je Poslanik, s.a.v.s., sankcionirao kazavši: „Klanjajte kao što mene vidite da klanjam“, ili s obredima hadža koji su potvrđeni Poslanikovim, s.a.v.s., iskazom: „Obavljajte obrede hadža onako kako ih ja obavljam.“ Nakon toga dolaze Poslanikova, s.a.v.s., djela koja nisu potvrđena njegovim iskazima, što je, ustvari, najbliže onome što se označavalo sunnetom [do eš-Šāfi‘ija, kada je sunnet poprimio drugačije značenje, op. prev.], a nakon toga njegove riječi.

Sve kontroverze vezane za sunnet tiču se predanja o sunnetu, a ne sunneta kao takvog, jer nijedan vjernik ne može odbaciti sunnet koji je ustanovio Allahov Poslanik, s.a.v.s., a za koji je utvrđeno da je autentičan na osnovu toga što ga podupire Kur’an i što je prenesen na precizan i pouzdan način. Dakle, kontroverze su nastale isključivo u vezi s pitanjem autentičnosti onoga što se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s. A Allah najbolje zna!

### 3. Sunnet u terminologiji specijalističkih naučnih oblasti

Značenje koje su učenjaci pripisivali riječi sunnet ovisi o spoznajnom obrascu koji je svojstven specijalističkim oblastima kojima su se bavili.

- a) Usulisti. Njihov spoznajni obrazac temelji se na nastojanju „da dokažu da je ono što je validan dokaz u jurisprudenciji validan dokaz općenito“. Njihov fokus na ovaj aspekt doveo je do definicije sunneta kao „drugog izvora zakonodavstva“. Budući da je njihov cilj bio da dokažu da je sunnet neovisan izvor prava i jedan od njegovih temelja, oni su mu pridavali isključivo ovo značenje i od njegovih jezičkih značenja odabrali značenje puta/načina postupanja (*ṭarīqah*). Oni nisu smatrali svojom obavezom da usvoje i druga značenja pod plaštom maksime: O terminologiji se ne raspravlja (*Lā mušāḥḥata fī l-iṣṭilāḥ*).
- b) Pravnici. Spoznajni obrazac koji je inherentan pravnicima determiniran je „diskursom obaveživanja“ (*ḥiṭābu t-taklīf*) koji evaluira i klasificira postupke pravnih obveznika. Imajući u vidu da su usulisti sunnetu dodijelili status drugog izvora zakonodavstva, pravnici su sunnetu dali istu poziciju unutar kategorija pravnih normi, pa su ga neki od njih definirali kao poželjno djelo koje svoje utemeljenje ima u spekulativnom dokazu. Jedna grupa pravnika drži da je sunnet djelo za koje će biti nagrađen onaj ko ga čini, a neće biti kažnjen onaj ko ga izostavlja. Postoji i definicija prema kojoj je sunnet djelo čiji počinitelj zaslužuje pohvalu, dok onaj ko ga izostavlja ne zaslužuje ukor.
- c) Hadiski učenjaci. Cjelokupan spoznajni okvir hadiskih učenjaka svodi se na prenošenje i niz prenosilaca, pa, posljedično tome, oni sunnet definiraju kao riječi, djela i prešutna odobrenja koji se pripisuju Vjerovjesniku, s.a.v.s.

Razmatrajući definicije sunneta koje su dale različite grupe islamskih učenjaka, dolazimo do zaključka da ove definicije nemaju objedinjujuće komponente zbog različitih polaznih osnova. Tako, naprimjer, definicija sunneta kao drugog izvora zakonodavstva nije ni u kakvoj vezi s pitanjem nagrađivanja za neko djelo odnosno odsustva kazne za njegovo nečinjenje, kao što ništa od spomenutog nije ni u kakvoj vezi s tim da li je sunnet prenesen na način koji pruža spekulativnu ili neku drugu vrstu izvjesnosti. Također, diskutabilna je tvrdnja da sunnet predstavlja sve što su prenosioci pripisali Vjerovjesniku, s.a.v.s. Sve navedene definicije nisu međusobno povezane i fokusiraju se na samo jedan aspekt, što je razlog zbog kojeg sunnetu ne treba pristupati kao tehničkom terminu koji ima precizirano značenje u specijalističkim oblastima. Radije, treba mu pristupati kao integralnom i fleksibilnom konceptu koji proizlazi iz sveobuhvatne teorije koja objedinjuje sva značenja koja ova riječ ima u jeziku, Kur'anu i hadisima. Umjesto da se zagubi u lavirintu specijalističkog vokabulara, potrebno je sunnet smjestiti u usaglašen i fleksibilan okvir koji će mu omogućiti da se prilagodi svim značenjima koja su mu pripisivana, ali i novim potencijalnim značenjima.

### 3. SEMANTIČKA EVOLUCIJA POJMOVA KOJI SU U VEZI SA SUNNETOM

#### 1. Semantički razvoj riječi „*fiqh*“

Riječ *fiqh*, koja se obično prevodi kao jurisprudencija, naprosto znači 'razumijevanje'. Ona se upotrebljavala u značenju znanja stečenog putem promatranja, budući da je vizija, odnosno viđenje najuvjerljivija forma znanja. Ova riječ, u čijem su korijenu suglasnici *fa*, *qāf* i *hā*, upotrebljava se u Kur'anu na dvadesetak

mjesta u različitim gramatičkim formama, a najčešće u sadašnjem vremenu u značenju 'razumjeti'. Ona se u Kur'anu upotrebljava i u značenju razumijevanja srcem – srcem kao organom rasuđivanja.

U prvom periodu islama ova je riječ zadržala značenje razumijevanja. S razvojem islamskog društva i s promjenama do kojih je došlo uslijed interakcije među ljudima, javila se potreba za dubljim razumijevanjem, što je iziskivalo gorljivije nastojanje da se tekst razumije i značenja iznijansiraju. Omer b. el-Hattāb napisao je pismo Ebū Mūsāu el-'Aš'ariju u kojem, pored ostalog, stoji: „Kada ti se izloži neko pitanje, upotrijebi svoje sposobnosti razumijevanja.“ Komentatori ovog pisma tvrde da je ispravno razumijevanje svjetlo koje Allah usađuje u srce Svog roba. Muftija i vladar ne mogu donijeti ispravan sud ako ne posjeduju dvije vrste razumijevanja: prvo je razumijevanje stvarnosti i sposobnost da se sazna šta se desilo na osnovu indicija, znakova i međusobnih uvjetovanosti, a drugo je razumijevanje propisa koji se odnosi na određenu stvarnost na temelju sadržaja Kur'ana i hadisa. Nakon toga jedno od ovih razumijevanja primjenjuje se na drugo. Učen čovjek je onaj ko na osnovu znanja o stvarnosti i njenog proučavanja spoznaje Allahov i propis Njegovog Poslanika, s.a.v.s., koji se odnosi na nju.

Postepeni proces uključuje čitanje, nakon kojeg dolazi znanje, a znanje prethodi razumijevanju ili se javlja uporedo s njim. U potonjoj fazi započinje *fiqh*. Redosljed spomenutih faza spominje se i u et-Taberījevom komentaru ajeta u kojem stoji da Allah *daruje mudrost (al-ḥikmah) onome kome želi (2:268)*. Et-Taberī navodi različita predanja u kojima se tumači riječ *al-ḥikma*. On navodi sljedeća mišljenja: a) *al-ḥikmah* označava Kur'an i njegovo razumijevanje (*al-Qur'ānu wa l-fiqhu fihī*), b) ona se odnosi na razumijevanje Kur'ana (*al-fiqhu fī l-Qur'ān*) i c) ona podrazumijeva Kur'an, znanje o njemu i njegovo razumijevanje (*al-Qur'ānu wa l-'ilmu wa l-fiqh*). Riječ znanje, kada se spominje

u kombinaciji s Kur'anom ili s Knjigom, odnosi se na ono što je preneseno (hadis/sunnet), dok se *fiqh* odnosno razumijevanje javlja uporedo sa znanjem ili nakon njega.

Analizirajući značenja riječi i njihovu pojavu u jeziku, možemo doći do zaključka da se mogu povlačiti paralele između jezika, s jedne, i društvenog razvoja, s druge strane. Sudije i muftije, kao oni koji su bili zaduženi da rješavaju pravna pitanja, u prvoj fazi imali su zadatak da čitaju zapisani tekst. Oni su poznati kao *qurrā'* (učači). U drugoj fazi oni su prenosili znanje o sunnetu i vjerskim obavezama koje pojašnjavaju Kur'an, a koje su im prethodno generacije. Oni koji su poučavali ovakvom znanju bili su poznati kao *'ulamā'* (učenjaci), a riječ *'ilm* označavala je sunnet. U trećoj fazi oni se nazivaju *fuqahā'*, u značenju onih koji duboko i pronicljivo razumijevaju.

Međutim, treba imati u vidu da riječ *fiqh* do drugog stoljeća po H. nije imala značenje koje mi danas pod njom podrazumijevamo. Naime, Ebū Hanīfe, koji je umro 150. godine po H., ovom riječju označava sveobuhvatno znanje o duši: njenim vrlinama i manama, vjerovanju, moralu i ponašanju. On govori o *fiqhu* kao sveobuhvatnom znanju koje se može nazvati *mudročću koju Allah daruje onome kome želi* (2:269). U vrijeme Mālika b. Enesa *fiqh* je, također, imao šire značenje od terminološkog značenja koje danas ima, a koje je ograničeno na pravne propise. Sužavanje značenja ove riječi samo na pravni aspekt razumijevanja nastupa u narednoj fazi.

Do sljedeće faze razvoja došlo je s generacijom učenjaka koji su se sistematičnije bavili značenjima, tehničkim terminima i njihovim definicijama, podjelom i klasifikacijom nauke i sličnim pitanjima kojima nije posvećena velika pažnja u Hidžazu i koja tamo ne bi ostavila značajan utjecaj. Nasuprot tome, irački ambijent bio je pogodniji za takvu vrstu razvoja. Riječ *fiqh* u terminološkom značenju nije se upotrebljavala u vrijeme Poslanikovih, s.a.v.s., ashaba. Ona se počela koristiti u kasnijoj epohi prve generacije

muslimana, a u vrijeme tabiina postala je frekventnija. Za vrijeme Mālīka b. Enesa ona još uvijek nije imala iznijansirano značenje, već su je oni koji su se bavili naukom upotrebljavali prilikom instruiranja drugih da steknu dublje razumijevanje onoga što su naučili. Semantičke dimenzije koje ova riječ danas ima ona će steći u kasnijoj fazi razvoja islamskog prava.

## 2. Semantička evolucija pojma „*ra’y*“

Riječ *ra’y*, koja u svom korijenu ima konsonante *rā*, *hamzah* i *yā*, u jeziku označava čin fizičkog viđenja. Ona se odnosi i na umno viđenje, pa uključuje brojna značenja koja podrazumijevaju čin viđenja „okom“ uma, kao što su ‘primijetiti’, ‘razabrati’, ‘razmatrati’, ‘usvojiti ili izraziti stajalište ili mišljenje’ (*ra’y*). Ovo značenje riječi odražava se u brojnim riječima koje imaju isti korijen, pa tako, naprimjer, *ar-ru’yā* ima značenje snoviđenja i uvjerenja. Ona može označavati i viziju na javi, i u tom značenju spominje se u 60. ajetu sure al-Isrā’. Riječi koje imaju ovaj korijen u Kur’anu se upotrebljavaju u značenju viđenja golim okom (*ra’yū l-bašariyyah*) više nego u drugim značenjima. Samo na jednom mjestu u Kur’anu riječ koja ima ovaj korijen može se protumačiti na način da označava uvjerenje, i to u ajetu: *Mi tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da ljudima sudiš onako kako ti Allah objavljuje [bimā arāka ‘llāh, tj. shodno onome što ti je Allah pokazao ili uvjerenjima koje u tebe usadio]. I ne budi branilac varalica-ma (4:105)*. Riječ *ra’y* u Kur’anu se rijetko upotrebljava, a upućuje na općeniti smisao razumijevanja i promišljanja.

Riječ *ra’y* u značenju stajališta ili mišljenja rezultat je znanja i razumijevanja koje je nužno u situaciji koja iziskuje šerijatsko-pravni propis. Muftije su u svim fazama kroz koje su prošli – u fazi kada su bili „čitači“ (*al-qurrā*), onoj u kojoj su bili učenjaci (*al-‘ulamā*) i onoj u kojoj su bili fekihi (*al-fuqahā*) – morali formirati mišljenje o

različitim pitanjima, bez obzira na to da li je njihova primarna funkcija bila da čitaju, prenose ili promišljaju ono što prenose. Faze kroz koje je prošla riječ *ra'y* u sociološkom smislu podudaraju se s fazama kroz koje su prošli učenjaci. Poznato je da su „čitači“ odmah nakon smrti Poslanika, s.a.v.s., počeli promišljati poruku islama, produbljivati svoje razumijevanje i oblikovati stajališta. Nakon smrti Poslanika, s.a.v.s., oni su se sastali kako bi diskutirali i iznijeli argumente za svoje stajalište prije nego što su dali prisegu Ebū Bekru. Nakon toga vodili su raspravu o apostaziji nakon što su se neka plemena na Arabijskom poluotoku odmetnula od islama i o stavu koji o tom pitanju treba zauzeti. Očito je da su oni u ovakvim i sličnim pitanjima nastojali razumjeti razmatrani slučaj i tekst Kur'ana koji se na njega odnosi.

Kada bi se susreli s težim pitanjem, ashabi bi se obraćali za mišljenje onima koji su bili poznati po znanju i pronicljivosti. Uz ime nekih učenih ljudi oni su upotrebljavali nadimak *ar-Ra'y* iz poštovanja prema njima. El-'Abbās je imao nadimak *Dū r-Ra'y*, što znači 'onaj ko pronicljivo promišlja'. Ovaj nadimak pripisivao se i drugim učenjacima, kao što su Mugīra er-Re'j, Rebī'a er-Re'j i Hilāl er-Re'j, čime se ukazivalo na to da su se oni odlikovali pronicljivim razumijevanjem, tj. sposobnošću da prepoznaju problem i ponude odgovor na njega.

Medina je bila dom onih koji su stjecali znanje od samog Poslanika, s.a.v.s., i koji su na temelju svog razumijevanja i promišljanja Poslanikove, s.a.v.s., zaostavštine donosili fetve i presude. Medina je vjerovatno bila prvo mjesto u kojem se riječ *ra'y* upotrebljavala u općenitom smislu. Mālik b. Enes govorio je o „mišljenju koje nije vrijedno pažnje“ (*ra'y ma huwa ra'y*), što implicira da je sebe smatrao kvalificiranim da izdaje i evaluira pravna mišljenja (*ṣāhibu r-ra'y*). Ibn Kutejbe je Mālika uvrstio među pravnike koji su kvalificirani da izdaju fetve o novonastalim pitanjima (*fuqahā'u r-ra'y*). Ibn Rušd je Mālika smatrao „vođom vjernika u racionalnom promišljanju i analognom rasuđivanju“ (*amīrul-mu'minīna fī r-ra'yi wa l-qiyās*).



Prema tome, *ar-ra'y* označava mišljenje zasnovano na razumijevanju i znanju. Kakvo će mišljenje neko imati ovisi o njegovom svjetonazoru, okolini i kulturi koja oblikuje razumijevanje, usmjerava ga i procjenjuje njegovu ispravnost.

### 3. Evolucija pojma „naṣṣ“

#### a) Jezičko značenje

*Naṣṣ* je glagolska imenica glagola *naṣṣa – yanuṣṣu*, i ima nekoliko značenja, a neka od njih su:

- Podići ili pripisati (*ar-raf*). Hadiski učenjaci, naprimjer, koriste ovu riječ u značenju pripisivanja predanja Vjerovjesniku, s.a.v.s., ili onome od koga ono potječe. *Naṣṣu l-ḥadīṭ*, stoga, znači pripisivanje predanja Poslaniku, s.a.v.s. (*raf'u l-ḥadīṭ*), ili onome ko ga je izrekao, ili pak njegovom prenosiocu. U pohvalu ez-Zuhrija 'Amr b. Dīnār kaže: „Nisam vidio čovjeka koji je dosljedniji u pripisivanju predanja onome od koga se to predanje prenosi“ (*Mā ra'aytu raḡulan anaṣṣa li l-ḥadīṭi minhu*), tj. koji je dosljedniji u navođenju seneda.
- Najviša razina, svrha ili kraj nečega (*aqṣā š-šay'i wa gāyatuhū wa muntahāhu*).
- Podrobno ispitivanje (*as-suālu l-mustaṣṣī*). Kaže se: *Naṣṣa r-raḡulu naṣṣan*, u značenju: 'Čovjek je podrobno ispitivao (svog sagovornika)'.  
• Specificirati ili odrediti (*at-ta'yīn*).
- Obavijestiti (*at-tawqīf*). Kaže se: *Naṣṣahū 'alayhi naṣṣan*, u značenju: 'Obavijestio ga je o nečemu'.
- Pokazati ili pojasniti (*al-iḡhār*): Kaže se: *Naṣṣa š-šay'a naṣṣan*, što znači: 'Pokazao/objasnio je nešto'.

Ovo su samo neka od značenja koja riječ *naṣṣ* i njene izvedenice imaju.

*b) „Naṣṣ“ u eš-Šāfi‘ījevoj terminologiji*

U 56. paragrafu djela *ar-Risālah* eš-Šāfi‘ī kaže: „Ono što je Allahov Poslanik, s.a.v.s., ustanovio, a o čemu ne postoji propis u kur’anskom tekstu (*naṣṣun ḥukmun*)...“ U 97. paragrafu on govori o „obavezujućim normama koje se u Allahovoj knjizi jasno navode“ (*al-farāidu l-manṣūṣah*). U 100. paragrafu stoji: „[Postoje propisi] koje je Allah objelodanio kroz sunnet svog Vjerovjesnika, s.a.v.s., ali ne i kroz eksplicitni tekst Kur’ana (*bilā naṣṣi l-Kitāb*).“ U potonjem paragrafu, eš-Šāfi‘ī govori o sunnetu koji nije potvrđen eksplicitnim tekstom Kur’ana. U 298. paragrafu on kaže:

Postoje dvije vrste sunneta. U prvu vrstu spada onaj sunnet u kojem je Poslanik, s.a.v.s., samo slijedio eksplicitne kur’anske iskaze (*naṣṣu l-kitāb*), dok druga vrsta sunneta pojašnjava ono što je u Kur’anu načelno iskazano (*bi l-ḡumlah*)... U oba slučaja, Poslanik, s.a.v.s., primjenjivao je Kur’an.

Izraz *bi l-ḡumlah* (koji je preveden kao ‘ono što je načelno iskazano’) ne znači ‘nejasan’ (*mubham*), kao što neki smatraju, već označava ono što je načelno iskazano. Stoga, on ovdje ima značenje suprotno onome što je detaljizirano (*li t-tafṣīl*), a ne onome što je jasno (*li l-bayān*), premda treba potcrtati da je jasnoća inherentna detaljiziranim iskazima. Dakle, ono što je eš-Šāfi‘ī podrazumijevao pod *bi l-ḡumlah* jesu opći principi koji postaju jasni kroz svoje pojedinosti, detalje i primjenu koje pruža sunnet. Iz svega navedenog vidimo da sunnet kod eš-Šāfi‘ija nije *naṣṣ*, već njegovo pojašnjenje, a Allah najbolje zna.<sup>5</sup>

5 V.: 300, 303, 308, 314, 419, 440. i 465. paragraf eš-Šāfi‘ijevog djela *ar-Risālah*.

Razlog zbog kojeg sam predstavio pojam *naṣṣ* u eš-Šāfi'ijevoj terminologiji prije analize terminološkog značenja ove riječi jeste to što je njegova upotreba riječi u određenom značenju imala značajnu težinu u pogledu definicije te riječi. On se, također, smatra osnivačem discipline koja će biti poznata kao principi pravne nauke (*'ilmu uṣūli l-fiqh*). Većina prijašnjih i savremenih učenjaka tvrdi da je on osnažio status pojedinačnih predanja (*aḥādītu l-āḥād*) i da je zagovarao stav da su ona autoritativna. Premda brojni učenjaci smatraju da je eš-Šāfi'ī status Kur'ana i status sunneta stavio u istu ravan, iz brojnih njegovih iskaza očigledno je da je on samo Kur'an smatrao temeljnim izvorom islamskog učenja. Svaki autentičan hadis, tvrdi on, mora imati svoju osnovu u Kur'anu.

### *c) Značenje „naṣṣa“ u uobičajenoj upotrebi i pravnoj nauci*

Učenjaci riječ *naṣṣ* upotrebljavaju u značenju svakog shvatljivog govora. Shvatljivost jeste jedna od neizostavnih komponenata *naṣṣa*, ali *naṣṣ* ima još jednu važnu karakteristiku, a to je da je to tekst koji je jasan i nedvosmislen. Drugim riječima, to je tekst čije je jedino moguće značenje – vanjsko značenje.

U fikhu se ova riječ upotrebljava u značenje teksta Kur'ana ili sunneta. Kaže se: *Hādā l-ḥukmu tabata bi n-naṣṣ*, u značenju: 'Ovaj propis potvrđen je Tekstom (Kur'ana ili sunneta)'. U terminologiji većine metodologa islamskog prava, a nju predstavljaju apologetičari (*al-mutakallimūn*) odnosno šafije, termin *naṣṣ* označava izraz koji ukazuje na značenje eksplicitno, na nedvosmislen način. Kao primjer za *naṣṣ* oni navode ajet: *Muhammed je Allahov Poslanik* (48:29), jer on na kategoričan način potvrđuje poslanstvo Muhammeda, s.a.v.s., i ne može se protumačiti na drugačiji način. Hanefije definiraju *naṣṣ* kao „izraz čije značenje postaje jasno na osnovu tekstualnog konteksta, a koji, bez tog

konteksta, ne bi imao takvo značenje“. Oni kao primjer navode sljedeći ajet:

Oni koji se kamatom bave dići će se kao što će se dići onaj koga je dodirom šejtan izbezumio, zato što su govorili: „Kamata je isto što i trgovina.“ A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu. Onome do koga dopre pouka Gospodara njegova – pa se okani, njegovo je ono što je prije stekao, njegov slučaj će Allah rješavati; a oni koji to opet učine – bit će stanovnici Džehennema, u njemu će vječno ostati.

Ovaj ajet pravi razliku između trgovine i kamate, dozvoljavajući trgovinu i zabranjujući kamatu. Tekstualna indicija koja ukazuje na to da se dijelom ajeta: *A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu* želi ustanoviti razlika između trgovine i kamate jeste dio ajeta: *zato što su govorili: „Kamata je isto što i trgovina“*. Iz vanjskog značenja dijela ajeta: *A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu*, tvrde ovi učenjaci, ne proizlazi da se njime želi ustanoviti razlika između trgovine i kamate.

Svaka škola mišljenja pokušala je podržati svoje mišljenje, ali ako pažljivo razmotrimo jezičko značenje ove riječi i značenje u kojem ju je eš-Šāfi‘i upotrebljavao, doći ćemo do zaključka da se ona odnosi isključivo na Kur’an, jer Kur’an ima primat nad svim ostalim (*ḏū r-raf‘ati wa z-zuhūr*) i konačni je cilj i svrha (*al-gāyatu wa l-muntahā*). Trebalo je da metodolozi islamskog prava za nekur’anske tekstove upotrebljavaju druge riječi umjesto što su razvodnili ovaj termin. Upotreba ovog termina u nekim drugim značenjima, kao u značenju teksta hadisa, zasjenila je prirodu odnosa između Kur’ana i sunneta. Prevedeći riječ *naṣṣ* naprosto kao tekst, hadiski učenjaci bespotrebno su izazvali konfuziju, jer se ova riječ u tom značenju može odnositi na bilo čije tvrdnje i govor.

Da skratimo, termin *naṣṣ* odnosi se isključivo na tekst veličanstvenog Kur’ana. Sunnet pojašnjava *Naṣṣ* (Kur’an) kojemu je potrebno pojašnjenje, podređen je njemu i nerazdvojiv je od njega. On se kreće isključivo u orbiti Kur’ana. Međutim, preobrazba

riječi sunnet iz značenja u kojem su ga razumijevali Poslanik, s.a.v.s., i ashabi u značenja koje su mu pridali pripadnici raznih mezheba i frakcija koji su se o tom pitanju razišli, razlog je zbog kojeg se sunnet transformirao iz Vjerovjesnikovog naslijeđa koje pruža jedinstvenu uputu u izvor sektaštva.



## Kur'an kao kreativni izvor i sunnet kao praktično pojašnjenje

Poslanik, s.a.v.s., svojim je ashabima zabranio da miješaju Kur'an s njegovim riječima, a pravedne halife čvrsto su se pridržavale ove Poslanikove, s.a.v.s., smjernice. Stoga, relaciju između Kur'ana i sunneta krajnje je precizno ustanovio Allah, a pojasnio ju je Njegov Poslanik, s.a.v.s. Kur'an je kreativni izvor koji razotkriva Allahove propise i obrazlaže sve što je u vezi s njima. On je taj koji ustanovljava opće principe i konstante vjere koje su ispovijedali svi vjerovjesnici.

Muslimani su uvijek imali nepodijeljeno mišljenje da je Kur'an primarni izvor i da je nadređen svim drugim izvorima. Ovo se odnosi čak i na one koji drže da je sunnet neovisni izvor zakonodavstva, jer, ako se njihov stav pobliže razmotri, doći će se do zaključka da i oni smatraju da se svaki sunnet može dovesti u vezu s univerzalnim principima ustanovljenim u Kur'anu. Shodno tome, dvostruki proces ustanovljavanja i pojašnjavanja Allahove volje odvija se preko Kur'ana, shodno riječima Uzvišenog: *Pita se samo Allah, On sudi po pravdi i On je sudija najbolji*. Na drugom mjestu u Kur'anu stoji: *Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve...*

Allahov Poslanik, s.a.v.s., učio je Kur'an, slijedio njegova učenja, njime poučavao druge i pokazao im kako da ga pretaču u konkretan stil življenja, tj. u etički sistem s kojim treba da usklađuju svoja djela, mišljenje, moral, poslovanje i međusobne odnose. Zbog toga, ono što se označava sunnetom, ustvari, jeste pojašnjenje i primjena Allahove Knjige. U Kur'anu se kaže:

*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. (4:65)*

Poruka iz citiranog ajeta temelji se na tome što su Poslanikove, s.a.v.s., presude sankcionirane Kur'anom. Ta činjenica potcrtana je u sljedećem ajetu:

*A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije nje objavljene i da nad njima bdi. I ti im sudi prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i ne odstupaj od Istine koja ti dolazi; svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti. (5:48)*

## 1. POJAM WAHY

Kako bismo ispravno razumjeli pojam sunnet i njegovu vezu s Kur'anom, neophodno je ponuditi preciznu definiciju pojma *wahy*. Samo u tom slučaju moći ćemo izbjeći pretjeranu popustljivost koja je uzrokovala da učenjaci pod pojam *wahy*, pored Kur'ana, uvrste sve što se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s., bez obzira na sve specifičnosti i odlike koje Kur'an ima u odnosu na hadis i što je Poslanikova, s.a.v.s., uloga kada je u pitanju Kur'an bila

samo da prati njegovo učenje, da ga uči i prenosi drugima onako kako mu je objavljen. Metodolozi islamskog prava Kur'an su definirali kao „Allahov govor čije je učenje bogougodno djelo, čija je i najkraća sura neponovljiva i koji je mu'džiza za cijelo čovječanstvo“. Mi ćemo kazati da je Kur'an Allahova knjiga koju je On Uzvišeni spustio na srce Svoga Poslanika i Vjerovjesnika, koja počinje surom al-Fātiḥah a završava surom an-Nās, i ima stotinu četrnaest sura. Sve izuzev Kur'ana što je poteklo od Poslanika, s.a.v.s., od njegovih riječi, djela i prešutnih odobrenja, slažu se učenjaci, rezultat je brojnih faktora koje treba uzeti u razmatranje. Neka djela koja je činio rezultat su njegovih ljudskih potreba i sklonosti, neka je činio s ciljem da primijeni Kur'an i njegove smjernice, a neka shodno funkciji koju je u datom trenutku obavljao, kao što su funkcije političkog vođe, sudije, muftije, učitelja, savjetnika i onoga ko ustanovljava propise. Nesumnjivo je da mnogi njegovi postupci potpadaju pod kategoriju onoga što je relativno, tj. što je vezano isključivo za ambijent u kojem je živio ili što važi samo za njega, s.a.v.s., i neke njegove ashabe. Drugim njegovim postupcima se pak ustanovljavaju opći principi i propisi koji svoju bezvremenost izvode iz Kur'ana. Dok se ovakve distinkcije ne prepoznaju, potrajat će rasprave o sunnetu koje neće donijeti nikakve rezultate niti će identificirati suštinske razloge sporova.

Ukoliko damo preciznu definiciju pojma *waḥy* u odnosu na Kur'an, sunnet i Božiju jedinstvo (*tawḥīd*), bit ćemo u mogućnosti pojasniti temeljni aspekt odnosa između Kur'an i sunneta, a zatim, u svjetlu toga, korigirati i razumijevanje nekih drugih pojmova.

## 1. Šta znači „*waḥy*“

El-Asfehānī kaže: „*Al-Waḥy* u osnovi znači trenutačni znak (*al-išāratu s-sarī'ah*)“. Budući da ovaj pojam sadrži značenje



brzine/trenutačnosti, pojašnjava el-Asfehānī, on se koristi da označi komunikaciju koja uključuje simbole i aluziju, zvukove, tjelesne geste i pisanje. U tom smislu, on se upotrebljava u ajetu: *I on iziđe iz hrama u narod svoj i znakom im dade na znanje (fa-awḥā ilayhim): "Hvalite ga ujutro i navečer!"*

U nekim ajetima glagol *awḥā* tumači se kao *waswasa*, što znači 'došaptavati/navoditi na zle misli i djela', a *waswasa* se spominje u 5. ajetu sure an-Nās, u kojem stoji: *Koji zle misli unosi u srca ljudi*. Glagol *awḥā* u ovom se značenju upotrebljava u sljedećim ajetima: *Tako smo svakom vjerovjesniku neprijatelje određivali, šejtane u vidu ljudi i džina koji su jedni drugima kićene besjede govorili (yūḥī ba'duhum ilā ba'din zuḥrufa l-qawl) da bi ih obmanuli (6:112). A šejtani navode (la-yūḥūna) šticećenike svoje da se s vama raspravljaju (6:121).*

Riječ *waḥy* koristi se, također, da označi riječ Božiju koju je On dostavljao Svojim poslanicima i vjerovjesnicima posredstvom različitih medija; ponekad je melek dolazio u obliku čovjeka i dostavljao riječ Božiju, dok su u nekim slučajevima primaoci objave samo čuli govor, ali ne i vidjeli onoga ko im ga dostavlja. Ova se riječ koristi i u značenju usađivanja instinkta, kao u ajetu: *Gospodar tvoj je pčela nadahnuo (awḥā): „Pravi sebi kuće u brdima i u dubovima i u onome što naprave ljudi...” (16:68)*. Konačno, ona se može odnositi na nadahnuće (*ilhām*), kako na ono koje čovjek dobija u snu, tako i na ono koje dobija na javi. Značenje nadahnuća ova riječ ima u ajetu: *I Mi nadahnuismo (Wa awḥaynā) Mūsāovu majku... (28:7).*<sup>6</sup>

6 U svom izvanrednom djelu pod naslovom *Mufradātu garibi l-Qur'an* er-Rāgib el-Asfehānī nastojao je pojasniti pojam *waḥy* kroz temeljitu analizu njegove upotrebe u Kur'anu. On započinje s pojašnjenjem jezičkog značenja ove riječi, što je osnova i polazna tačka za konstruiranje značenjskih elemenata kur'anskih pojmova. Analiza pojma *waḥy* koju je uradio el-Asfehānī jedan je od najznačajnijih doprinosa proučavanju ovog pojma i njegovih brojnih značenja. *Waḥy*/objava natprirodni je fenomen. Allah od Svojih robova odabire onoga ko će primati objavu, kao što odabire i izaslanika koji će mu je dostaviti kako bi je on prenio svome narodu. Melek se pojavljuje poslaniku u svom melekanskom ili nekom drugom obliku. Vjernici vjeruju da je melek objave uistinu dolazio poslanicima i vjerovjesnicima, i to na javi, a ne samo u snu.

*Jezičko značenje riječi ilhām.* Riječ *ilhām* definira se kao nešto što se iznenada pojavljuje u čovjekovom umu. Ponekad se ona ograničava na nadahnuće koje dolazi od Allaha i viših svjetova, a definira se i kao usađivanje u srce nečega što donosi smirenost i što Allah daruje samo Svojim robovima čista srca. U 8. ajetu sure aš-Šams stoji da je Allah dušu *nadahnuo* (*fa-alhamahā*) *da zna šta je razvrat, a šta bogobojaznost.* Ibn Sinā definira *ilhām* kao „ono što djelatni um usadi u čovjekovu dušu koja je podržana izrazitom čistotom i čvrstom vezom s umnim principima“. U djelu Ğāmi' u l-ġawāmi' es-Subkī *ilhām* definira na sljedeći način: „*Ilhām* je ono što se u srcu javlja i donosi mu blagostanje, a što Allah daruje samo Svojim robovima čista srca.“ Međutim, tvrdi es-Subkī, *ilhām* nije nešto što je samo po sebi argument, jer u potpunosti ne može biti povjerljiv neko čije misli nisu sačuvane od grijeha. Sufije kažu: „*Ilhām* je prožetost duše spoznajom koja se ne temelji na rasuđivanju i proučavanju.“ U tom pogledu, od Poslanika, s.a.v.s., prenosi se da je rekao: „Džibril mi je udahnuo u srce (*nafata fi rū'ī*)...“ Za Muhammeda 'Abduhūa (u. 1905) *ilhām* je „stanje svijesti koje čovjeku pruža izvjesnost i čijim se zahtjevima on povinuje i ne znajući odakle takvo stanje dolazi“. Ovakvo stanje, tvrdi 'Abduhū, može se usporediti sa stanjem gladi, žeđi, tuge i radosti. Govoreći o razlici između *ilhāma* i *waḥya*, Rešid Ridā (u. 1935) kaže:

Ono što neki nazivaju osobnim nadahnućem (*al-waḥyu n-nafsī*) filozofi interpretiraju kao nadahnuće (*ilhām*) koje dolazi od „višeg ja“ (*an-nafsu l-āliyah*)... Naše neslaganje s tim filozofima ogleda se u tome što mi držimo da je Objava Vjerovjesniku, s.a.v.s., došla od izvora koji je izvan njegove svijesti, odnosno da je spuštena s neba, a ne da je proistekla iz njega, kao što oni misle. Mi se od njih razlikujemo i po tome što vjerujemo u postojanje duhovnog izaslanika/meleka koji je od Allaha Vjerovjesniku, s.a.v.s., dostavio Objavu, shodno riječima Uzvišenog: *I Kur'an je, sigurno, objava Gospodara svjetova; donosi ga povjerljivi Džibril na srce tvoje, da opominješ na jasnem arapskom jeziku*“ (26:192–195). O nadahnuću, usađivanju instinkta i dostavljanju objave od Džibrila u ljudskom obliku kao medijima preko kojih se Uzvišeni obraća čovjeku govori ajet: *Nijednom čovjeku nije dato da mu se Allah obraća osim na jedan od tri*

*načina: nadahnućem, ili iza zastora, ili da pošalje izaslanika koji, Njegovom voljom, objavljuje ono što On želi. – On je, zaista, Uzvišen i Mudar!” (42:51).*

Uzvišeni, obraćajući se Poslaniku, s.a.v.s., kaže: *Prije tebe nismo nijednog poslanika poslali, a da mu nismo objavili: „Nema boga osim Mene, zato se Meni klanjajte!” (21:25).* Objava o kojoj govori ovaj ajet podrazumijeva sve vrste objave, budući da spoznaja Božije jedinosti i nužnosti činjenja ibadeta samo Njemu nije vezana samo za „odlučne poslanike“ (*ulū l-‘azmi mina r-rusul*), već se može steći rasuđivanjem, nadahnućem i čuvenjem. Citirani ajet skreće pažnju na to da je nezamislivo da poslanik ne spozna Božiju jedinstvo i nužnost činjenja ibadeta samo Njemu. Govoreći o objavi koja je *ḥawāriyyūnima* dostavljena posredstvom ‘Īsāa, a.s., Uzvišeni kaže: *I kada sam učenicima naredio (Wa id awḥaytu ilā l-ḥawāriyyīn): „Vjerujte u Mene i Poslanika Moga!” – oni su odgovorili: „Vjerujemo, a Ti budi svjedok da smo mi muslimani” (5:111).* Sljedeći ajeti govore o objavi koju je primio Muhammed, a.s.: *Ti ono što ti Gospodar tvoj objavljuje slušaj – drugog boga osim Njega nema! – i mnogobošce izbjegavaj (6:106).* *Poslije smo tebi objavili: „Slijedi vjeru Ibrahimovu, vjeru pravu, on nije Allahu druge smatrao ravnim!” (16:123).*

U suri al-Anfāl ova se riječ upotrebljava u značenju nadahnuća meleka: *Kada je Gospodar tvoj nadahnuo meleke: „Ja sam s vama, pa učvrstite one koji vjeruju!” U srca nevjernika Ja ću strah uliti, pa ih vi po šijama udarite, i udarite ih po prstima (8:12).* U Kur’anu još stoji: *...I objavio šta će se u svakom nebu nalaziti (Wa awḥā fī kulli samāin amrahā)...* Potonji ajet može se protumačiti na dva načina; prvi je da se spomenuta objava odnosi na meleke, tj. stanovnike nebesa, a to su meleki, a drugi je da se objava odnosi na sama nebesa, pa ona označava objavu utjelovljenu u kozmičkim zakonitostima za one koji nebesa smatraju neživim entitetom, odnosno izrečenu objavu za one koji su mišljenja da su nebesa živi entitet. U suri al-Zilzāl nalazimo da i Zemlja može

primiti objavu, odnosno biti nadahnuti: *Kada se Zemlja najžešćim potresom svojim potrese i kada Zemlja izbaci terete svoje i čovjek uzvikne: „Šta joj je?!“ – toga Dana će ona vijesti svoje kazivati, jer će joj Gospodar tvoj narediti (awḥā lahā) (99:1–5). Uzvišeni naređuje Poslaniku, s.a.v.s., da ne žuri s čitanjem Kur'ana prije nego što se njegovo objavljivanje (waḥyuhū) ne završi: I ne žuri s čitanjem Kur'ana prije nego što ti se objavljivanje njegovo ne završi (20:114).*

U vrijeme Vjerovjesnika, s.a.v.s., postojala je grupa koja je negirala vjerovjesništvo, a koju je predvodio Ebū Džeħl. Kasnije je tu grupu, koja je stavljala znak jednakosti između objave i onoga što nije objava, predvodio el-Velid b. el-Mugīre. Nakon faze prevodenja grčkih djela pojavile su se grupe ateista i filozofski pravci različitih usmjerenja. Bilo je onih koji su se bavili prirodom stvorenih bića, ljudi, životinja, biljaka i neživih bića, tvrdeći da su ta bića samo akcidencije koje ne posjeduju istinsku egzistenciju. Oni koji zastupaju takav stav ne prave razliku između mu'džiza vjerovjesnika i iluzija koje stvaraju čarobnjaci i vračari.

Prve generacije muslimana vjerovala su u objavu i na njoj utemeljeno vjerovjesništvo, smatrajući ih elementima vjere u nevidljivi svijet (*al-gayb*). Nakon što su se uvjerali u istinitost Kur'ana, na čiji izazov da sastave nešto slično njemu nisu mogli odgovoriti, oni nisu imali potrebu da ga tumače ili predstavljaju na način koji bi bio prihvatljiv filozofskom umu ili onima koji, poput mnogih danas, imaju empirijski pogled na svijet.

## 2. Kur'anska i nekur'anska objava

Kao što je naznačeno u suri aš-Šu'arā', Allah se čovjeku obraća na jedan od triju načina: *nadahnućem, ili iza zastora, ili da pošalje izaslanika, koji Njegovom voljom, objavljuje ono što On želi (42:51)*. Izaslanik koji se spominje u citiranom ajetu je, kao što

to Kur'an pojašnjava (26:192–195), Povjerljivi Duh (*ar-Rūhu l-Amīn*), a Povjerljivi Duh je Džibrīl (2:97). Vjerovjesnik, s.a.v.s., bio je psihički i intelektualno pripreman za primanje Objave na načine koji su samo Allahu poznati. Međutim, postoje indicije u nekim ajetima koje kao da podsjećaju Poslanika, s.a.v.s., na nešto, poput pitanja koje se motalo po njegovoj glavi, ili nečega na šta je pomislio, ili pak njegove čežnje da primi odlučnu riječ Božiju o situaciji koja zahtijeva odgovor ili rješenje. Naprimjera radi, Kur'an spominje da je Poslanik, s.a.v.s., željno iščekivao objavu o pravcu okretanja u namazu (*qiblah*): *Vidimo Mi kako sa žudnjom bacaš pogled prema nebu...* (2:144). Na drugom mjestu nalazimo da je Allah obavijestio Poslanika, s.a.v.s., da je jedna od njegovih supruga otkrila tajnu koju joj je on povjerio, i to prije nego što je on primio sljedeću kur'ansku objavu:

*Kada je Vjerovjesnik jednoj od svojih žena jednu tajnu povjerio pa je ona odala – a Allah je to njemu otkrio – on joj je bio jedan dio kazao, a ostalo prešutio. I kad je on s tim nju upoznao, ona je upitala: „A ko ti je to kazao?“ – on je rekao: „Kazao mi je Onaj koji sve zna i kome ništa nije skriveno.“ (66:3)*

Budući da je Poslanik, s.a.v.s., imao zadatak da samo prenese Poruku od Allaha, njemu nije bilo dozvoljeno da nešto zabrani ili dozvoli izuzev ako je primio objavu da to i učini. Kur'anska objava uključuje samo one detalje, situacije i događaje iz perioda objave za koje je Allah htio da budu uključeni. Kroz Kur'an nas Allah obavještava o situacijama i događajima iz vremena objave i o upotpunjenosti vjere shodno Njegovoj volji i mudrosti. Allah je u sveobuhvatnom Kur'anu objavio ono što ljudi treba da znaju i obećao da će Kur'an sakupiti, objasniti i čuvati od bilo kakvih iskrivljavanja i kontradiktornih predanja. Po ovome se Kur'an razlikuje od svih historijskih podataka i predanja koje su ljudi na ovaj ili onaj način falsificirali.

U Kur'anu stoji: *Tako Mi zvijezde kad zalazi, vaš drug nije s Pravoga puta skrenuo i nije zalutao! On ne govori po hiru svome*

– to je samo *Objava koja mu se obznanjuje*, uči ga *Jedan ogromne snage* (53:1–5). Kada se za Poslanika, s.a.v.s., čije su osobine bile dobro poznate stanovnicima Mekke tvrdilo da je zalutao? S takvom optužbom on se nije susreo sve dok nije počeo prenositi riječ Božiju i obznanio da je on Allahov poslanik poslan svim ljudima. U citiranom ajetu Allah staje u odbranu Svoga poslanika protiv ove optužbe, tvrdeći da ono što on govori nije ništa drugo doli *Objava koja mu se obznanjuje*. Bez obzira na to što su dobro poznavali stil izražavanja Poslanika, s.a.v.s., kada je on počeo dostavljati Kur'an, optužili su ga da je u zabludi, pa je povodom toga objavljeno da on nije zalutao i da ne govori po hiru svome.

Neki učenjaci su ajet: *On ne govori po hiru svome – to je samo Objava koja mu se obznanjuje* protumačili na način da se odnosi na sve što je Poslanik, s.a.v.s., rekao, što je pogrešno tumačenje, jer ne uzima u obzir kontekst ovog ajeta. Ovdje se, zapravo, Allah ne obraća vjernicima kako bi ih obavezao da se pokoravaju svemu što Poslanik, s.a.v.s., kaže, već onima koji Poslanika, s.a.v.s., smatraju lašcem. To, naravno, ne znači da ne postoji argument za autoritativnost sunneta. Naprotiv, takvih neoborivih argumenata ima mnogo, a među njima je i ajet: *Onaj ko se pokorava Poslaniku, pokorava se i Allahu*.

Svakodnevni postupci Poslanika, s.a.v.s., koji nisu vezani za objavu Kur'ana, premda su na najvišem stepenu savršenstva, podložni su zakonima koji važe za sve ljude. Na to ukazuje Kur'an u brojnim ajetima u kojima se Allah Poslaniku, s.a.v.s., obraća kao vjerovjesniku (*bašaran nabiyyan*), a u jednom od njih stoji: *Nezamislivo je da Vjerovjesnik šta utaji! A onaj ko nešto utaji – donijet će na Sudnji dan to što je utajio i tada će se svakome u potpunosti dati ono što je zaslužio, nikome se nepravda neće učiniti* (3:161).

Na nekoliko mjesta u Kur'anu Allah ističe Poslanikovu, s.a.v.s., ljudsku prirodu na način da korigira neke njegove postupke, kao, naprimjer, u ajetu:

*A kad ti reče onome kome je Allah milost darovao, a kome si i ti dobro učinio: "Zadrži ženu svoju i boj se Allaha!" – u sebi si skrivao ono što će Allah objelodaniti i ljudi si se bojao, a preče je da se Allaha bojiš. I pošto je Zejd s njom živio i od nje se razveo, Mi smo je za tebe udali kako se vjernici ne bi ustručavali više da se žene ženama posinaka svojih kad se oni od njih razvedu – kako Allah odredi, onako treba biti." (33:37)*

Na drugim mjestima Uzvišeni Vjerovjesniku, s.a.v.s., zabranjuje određena djela, kao, naprimjer, u ajetu: *Odsada ti nisu dopuštene druge žene, ni da umjesto njih neku drugu uzmeš, makar te i zadržala ljepota njihova, osim onih koje postanu robinje tvoje. A Allah na sve motri.* (33:52)

Kur'an jasno precizira objavu koju je Poslanik, s.a.v.s., dužan zabilježiti i prenijeti ljudima, te pojašnjava da li ta objava osim Kur'ana uključuje i neke druge vrste objave:

*Reci: „Ko je svjedok najpouzdaniji?“ – i odgovori: „Allah, On će između mene i vas svjedok biti. A meni se ovaj Kur'an objavljuje da njime vas i one do kojih on dopre opominjem. Zar vi, zaista, tvrdite da pored Allaha ima i drugih bogova?“ Reci: „Ja ne tvrdim.“ Reci: „Samo je On – Bog, i ja nemam ništa s tim što vi smatrate druge Njemu ravnim.“ (6:19)*

Ovo je potvrda od Allaha i Njegovog Poslanika, s.a.v.s., da je kur'anska objava jedina vrsta objave koju je Poslanik dužan prenijeti ljudima. Kur'an je vrhovni izvor spoznaje. U suri al-Fātir stoji:

*A ono što iz Knjige objavljujemo sušta je istina, ona potvrđuje da su istinite i one prije nje. Allah, zaista, o robovima Svojim sve zna i On sve vidi. Mi ćemo učiniti da Knjigu poslije naslijede oni Naši robovi koje Mi izaberemo; bit će onih koji će se prema sebi ogriješiti, bit će onih čija će dobra i loša djela podjednako teška biti, i bit će i onih koji će, Allahovom voljom, svojim dobrim djelima druge nadmašiti – za to će veliku nagradu dobiti. (35:31–32)*

Govoreći o Poruci koju je Poslanik, s.a.v.s., dužan dostaviti i njegovoj ulozi u tome, Allah kaže:

*Eto tako Mi tebi objavljujemo Kur'an, na arapskom jeziku, da bi opominjao Mekku i one oko nje i upozorio na Dan kada će se sakupiti – u koji nema nikakve sumnje. Jedni će u Džennet, a drugi u Džehennem. (42:7)*

*I tako smo te poslali narodu prije kojeg su bili i nestali drugi narodi, da im kazuješ ono što ti objavljujemo, jer oni u Milostivog ne vjeruju. Reci: „On je Gospodar moj, nema boga osim Njega, u Njega se uzdam i Njemu se obraćam!“ (13:30)*

*Nemoj ti ništa od onoga što ti se objavljuje izostaviti, što tišti grudi tvoje, zato da oni ne bi rekli: „Zašto mu nije poslano kakvo blago, ili, zašto s njim nije došao melek?“ Tvoje je da opominješ, a o svemu se samo Allah brine. (11:12)*

Objava koju je primio Poslanik, s.a.v.s., jasno je u Kur'anu definirana u kvantitativnom i kvalitativnom smislu, tako da je Poslanik, s.a.v.s., mogao raspoznati dio koji pripada cjelini Objave. Ova je osobina od svih Allahovih knjiga svojstvena isključivo Kur'anu, koji je zabilježen i revidiran za života Poslanika, s.a.v.s., i pod njegovim nadzorom. U suri al-Isrā' stoji:

*Pitaju te o duši. Reci: „Šta je duša – samo Gospodar moj zna, a vama je dato samo malo znanja.“ A da hoćemo, Mi bismo učinili da iščezne ono što smo ti objavili, i ti, poslije, ne bi nikoga našao ko bi ti protiv Nas pomogao, ali Gospodar tvoj je tebi milostiv i Njegova dobrota prema tebi zaista je velika. Reci: „Kad bi se svi ljudi i džini udružili da sačine jedan ovakav Kur'an, oni, takav kao što je on, ne bi sačinili, pa makar jedni drugima pomagali.“ (17:85–88)*

Ovaj odlomak Kur'ana precizira izvor s kojeg se muslimani napajaju znanjem o vjeri i njenim propisima i za koji Allah nije htio *da iščezne* (17:86). Sām Kur'an jeste znak Božiji (*āyah*) koji ukazuje na Poslanikovu, s.a.v.s., iskrenost. On upućuje izazov Arapima da sastave nešto slično njemu, ali oni na taj izazov nisu mogli odgovoriti. Zar ovaj izazov koji se odnosi isključivo na Kur'an ne ukazuje na to da je jedini tekst koji je objavljen Poslaniku, s.a.v.s., i koji je bio dužan dostaviti ljudima kur'anski tekst, Allahova posljednja objava?!



Allah je u brojnim ajetima pojasnio da ne postoji način da dođemo do saznanja o nepoznatim vijestima o prijašnjim narodima i događajima izuzev posredstvom izvora spoznaje koji se bez ikakve sumnje može pripisati Allahu. Nakon kazivanja o 'Īsāu, sinu Merjeminom, i Zekerijāu, Merjeminom staratelju i Jahjāovom ocu, Uzvišeni kaže:

*To su nepoznate vijesti koje ti objavljujemo. Ti nisi bio među njima kada su pera svoja od trske pobacali da bi vidjeli koji će se od njih o Merjemi brinuti, i ti nisi bio među njima kad su se prepirali. (3:44)*

Allah nas upozorava da o Njemu ne iznosimo laži i ne tvrdimo da je od Njega nešto o čemu On nije nijedan dokaz pružio. U suri al-An'ām Allah nas retorički pita: *Ko je nepravedniji od onoga koji laži o Allahu iznosi ili koji govori: „Objavljuje mi se“ – a ništa mu se ne objavljuje, ili koji kaže: „I ja ću reći isto onako kao što Allah objavljuje“ (6:93).* Na drugom mjestu u Kur'anu Allah nas upozorava da slijedimo samo ono što je On objavio:

*Od Gospodara vašeg dolaze vam dokazi, pa onaj ko ih usvaja – u svoju korist to čini, a onaj ko je slijep – na svoju štetu je slijep, a ja nisam vaš čuvar. I, eto, tako, Mi na razne načine izlažemo dokaze da bi oni rekli: „Ti si učio!“, i da bismo to objasnili ljudima koji hoće da znaju. Ti ono što ti Gospodar tvoj objavljuje slušaj – drugog boga osim Njega nema! – i mnogobošce izbjegavaj.*

Ova kur'anska objava predstavlja vjerozakon kojim je Allah zadužio Poslanika, s.a.v.s., i muslimane. Svako tumačenje ovog vjerozakona mora se temeljiti na Kur'anu i biti u skladu s njegovim dokazima. Usto, oni koji upražnjavaju idžtihad moraju biti „Božiji ljudi“ (*rabbāniyyūn*), što je osobina koja je krasila sve vjerovjesnike i poslanike, koji su i druge pozivali da se njome okite. O toj osobini govori ajet:

*Nezamislivo je da čovjek kome Allah da Knjigu i znanje i vjerovjesništvo – poslije rekne ljudima: „Klanjajte se meni, a ne Allahu!“ – nego: „Budite Božiji ljudi, jer vi Knjigu znate i nju proučavate!“ (3:79)*

Ovaj ajet potvrđuje činjenicu da Kur'an sadrži sve što je Allah htio dostaviti čovjeku do Sudnjeg dana. Allah je to potcrtao navodeći da je zadatak Poslanika, s.a.v.s., bio da opominje kur'an-skom objavom koja mu je data. U suri al-An'ām stoji:

*Reci: „Ja vam ne kažem: ‘U mene su Allahove riznice’, niti: ‘Meni je poznat nevidljivi svijet’, niti vam kažem: ‘Ja sam melek’ – ja slijedim samo ono što mi se objavljuje.“ Reci: „Zar su isto slijepac i onaj koji vidi? Zašto ne razmislite?“ (6:50)*

Kur'an je znak koji upućuje na Poslanikovu, s.a.v.s., iskrenost, shodno riječima Uzvišenog:

*A kad im se kazuju ajeti Naši, koji su jasni, onda govore oni koji ne vjeruju da će pred Nas stati: „Donesi ti kakav drugi Kur'an ili ga izmijeni!“ – Reci: „Nezamislivo je da ga ja sam od sebe mijenjam, ja slijedim samo ono što mi se objavljuje, ja se bojim – ako budem neposlušan svome Gospodaru – patnje na Velikom danu.“*

Zar navedeni ajeti nisu jasan dokaz da je Poslaniku, s.a.v.s., bilo naređeno da dostavi i čita ljudima isključivo jedan izvor vjerozakona, tj. kur'ansku objavu koja sadrži Allahovu posljednju i vječnu poruku.

Allah upozorava muslimane i cijelo čovječanstvo da ne prihvataju kao autoritativne druge tekstove mimo kur'anskog teksta, koji je zabilježen još za života Poslanika, s.a.v.s., i pod njegovim nadzorom. Uzvišeni kaže:

*I ne govorite neistine jezicima svojim: „Ovo je dopušteno, a ovo je zabranjeno“, da biste tako o Allahu neistine iznosili. Oni koji o Allahu govore neistine – neće uspjeti. (16:116)*

*Zato se drži onoga što ti se objavljuje, jer ti si, uistinu, na Pravome putu. Kur'an je, zaista, čast tebi i narodu tvome; odgovarat ćete vi. (43:43–44)*

Na osnovu svega kazanog, može se izvesti zaključak da se Poslanikovo, s.a.v.s., pojašnjavanje i primjena Kur'ana, na koje se referira

kao na sunnet, podvrgavaju sudu Kur'ana, kao što se podvrgava i naslijeđe svih vjerovjesnika i poslanika. To je razlog zbog kojeg Kur'an ponekad prigovara Poslaniku, s.a.v.s., i korigira neke njegove postupke. U suri al-Anfâl stoji:

*Nijednom vjerovjesniku nije dopušteno da drži sužnje dok ne izvojuje pobjedu na Zemlji; vi želite prolazna dobra ovoga svijeta, a Allah želi onaj svijet. Allah je silan i mudar.*

Kada je Poslanik, s.a.v.s., dozvolio nekim borcima da izostanu iz vojnog pohoda, Allah ga je ukorio, rekavši: *Neka ti Allah oprosti što si dozvolio da izostanu, dok se nisi uvjerio koji od njih govore istinu, a koji lažu* (9:43). Ovo su samo neki od odlomaka Kur'ana koji ukazuju na prevlast Kur'ana nad onim što potječe od Poslanika, s.a.v.s. Ovi ajeti su jedan od pokazatelja da je Allah čuvao, korigirao i štiti Poslanika, s.a.v.s., od grijeha, što je razlog više zbog kojeg treba da se pouzdamo u Poslanikovo, s.a.v.s., tumačenje Objave. Eš-Šāfi'ī je rekao: „Vjernik se neće susresti ni s jednom situacijom, a da u Allahovoj Knjizi neće pronaći izvor upute koji je vezan za tu situaciju.“ Kako bi podržao ovu svoju tvrdnju, on navodi sljedeći ajet:

*Elif Lām Rā. Knjigu ti objavljujemo zato da ljude, voljom njihova Gospodara, izvedeš iz tmina na svjetlo, na put Silnoga i Hvaljenoga.*  
(14:1)

Pored ovog ajeta, on se poziva i na ajete 16:44, 16:89 i 42:52. Iz kazanog proizlazi da Poslanikova, s.a.v.s., praksa (*as-sunan*), koju su muslimani dužni slijediti i koja se smatra određenom vrstom objave, svoju punovažnost crpi iz Plemenitog Kur'ana. Ono što nema osnovu u Kur'anu može poslužiti kao izvor mudrosti, imati smjerodavnu funkciju i tome slično, ali ne može svoj autoritet crpiti iz Objave.

## 2. SUNNET I TEORIJA TUMAČENJA (NAŽARIYYATU L-BAYĀN)

Teorija *bayāna* na kojoj zasnivamo naše poimanje sunneta i koja određuje suodnos Kur'ana i sunneta jeste ona teorija koja riječ *bayān* uzima u značenju koje ona ima u Kur'anu, tj. u značenju pojašnjenja i tumačenja, a ne u značenju koje su joj u kasnijem periodu pripisali neki metodolozi islamskog prava i apologetičari (*al-kalāmiyyūn*). Sunnet se može definirati kao tumačenje i praktična primjena Kur'ana. Kao takav, on ne izlazi iz okvira Kur'ana i nerazdvojiv je od njega.

Sunnet Poslanika, s.a.v.s., za muslimane predstavlja sukus sunneta svih vjerovjesnika i upute koju su oni donijeli. Obraćajući se Poslaniku, s.a.v.s., Allah kaže: *Reci: "Ja nisam prvi poslanik i ne znam šta će biti sa mnom ili s vama; ja slijedim samo ono što mi se objavljuje i samo sam dužan da otvoreno opominjem"* (46:9). Djela vjerovjesnika utjelovljuju praktični aspekt onoga što im je objavljeno, a njihovi sljedbenici dužni su slijediti ih u tim djelima i pokoravati im se. U suri al-Māidah stoji:

*O sljedbenici Knjige, došao vam je poslanik Naš – nakon što je neko vrijeme prekinuto slanje poslanika – da vam objasni, da ne biste rekli: „Nije nam dolazio ni onaj koji donosi radosne vijesti, ni onaj koji opominje!“ Pa, došao vam je, eto, onaj koji donosi radosne vijesti i koji opominje. A Allah sve može. (5:19)*

Dužnost Vjerovjesnika, s.a.v.s., da pojasni Kur'an potcrtana je u istoj suri:

*A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije nje objavljene i da nad njima bdi. I ti im sudi prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i ne odstupaj od Istine koja ti dolazi. (5:48)*

Kur'an pojašnjava da Poslanikova, s.a.v.s., časna misija neće čovjeku donijeti znanje, mudrost i duhovno pročišćenje izuzev ako je on zdušno prihvati:

*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. (4:65)*

Vjerovjesnički sunnet obavezujuće je tumačenje Kur'ana, za razliku od idžtihada učenjaka, analognog rasuđivanja i onoga što je iz njih izvedeno. Na to ukazuju i sljedeći ajeti:

*Elif Lām Rā. Knjigu ti objavljujemo zato da ljude, voljom njihova Gospodara, izvedeš iz tmina na svjetlo, na put Silnoga i Hvaljenoga. (14:1)*

*A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili! (16:44)*

## *1. Pojam „al-bayān“ u eš-Šāfi‘ijevoj terminologiji*

Eš-Šāfi‘ī je pojasnio da je *al-bayān* tumačenje i primjena Kur'ana u konkretnoj stvarnosti. Na vrhuncu svog sukoba s racionalistima (*ahlu r-ra'y*) i odbrane zagovornika hadisa (*ahlu l-ḥadīṭ*), on je *al-bayānu* pripisao značenje koje mu je pripisala i većina učenjaka, koji kažu da Kur'an potrebuje tumačenje (*al-bayān*) zbog određenih dvosmislenosti koje sadrži, a koje proizlaze iz izraza koji su načelni (*muğmal*), dvosmisleni (*mutašābih*), aluzivni (*kināyah*), alegorički (*isti'ārah*), metaforički (*mağāz*) i eliptični (*ḥadḥ*).

Eš-Šāfi‘ī je cijelo poglavlje u djelu *ar-Risālah* posvetio *al-bayānu*, koji je klasificirao u pet kategorija. Prva i druga kategorija odnose se na tumačenje Kur'ana Kur'anom, dok treća uključuje Poslanikovo, s.a.v.s., tumačenje načelnih kur'anskih iskaza (*ğumlatan*). Primjer za potonju vrstu *al-bayāna* jeste Poslanikovo, s.a.v.s., pojašnjenje ajeta u kojima se naređuje namaz, ali se ne pojašnjavaju detalji koji su vezani za njegove uvjete, sastavne dijelove, vrijeme obavljanja i tome sl.

Četvrtu kategoriju *al-bayāna* predstavlja ono što je Allah prepustio Poslaniku, s.a.v.s., da pojasni. Na drugim mjestima eš-Šāfi'ī ističe da sve što je Poslanik, s.a.v.s., pojasnio ima svoju osnovu u Kur'anu, budući da ne postoji nijedna situacija za koju vjerniku nije data smjernica u Kur'anu, bilo to eksplicitno ili implicitno. Konačno, peta kategorija *al-bayāna* odnosi se na pojašnjenja jezičke prirode, empirijske indicije i tome sl.

### *Obavezujuće tumačenje (al-bayānu l-mulzim)*

Nema sumnje da je tumačenje Kur'ana Kur'anom najviši stepen tumačenja. Shodno tome, muslimani treba da mu daju prednost u odnosu na sve druge vrste *al-bayāna* i da ga proučavaju. Sunnet je, pored Kur'ana, jedino obavezujuće tumačenje. Obaveznost slijeđenja Poslanika, s.a.v.s., proizlazi iz vjerovanja da je on sačuvan od grijeha, tj. da ga je Allah štitio od malih i velikih grijeha u toku čitavog njegovog života. Kada Poslanik, s.a.v.s., ne bi bio sačuvan od grijeha, onda bi Allahova naredba da se on slijedi povlačila za sobom i naredbu da se čine grijesi i loša djela, što je nezamislivo. Svi ajeti koji naređuju pokornost Poslaniku, s.a.v.s., treba da budu sagledavani u svjetlu strukturalnog jedinstva unutar Kur'ana i strukturalnog jedinstva koje vlada između Kur'ana i sunneta. Sve ostale forme *al-bayāna* u osnovi su neobavezujuće i predmet su razilaženja među učenjacima.

## *2. „Al-Bayān“ u terminologiji metodologa islamskog prava*

Pitanjem načelnih i iskaza koji zahtijevaju pojašnjenje te njegovim različitim aspektima bavili su se brojni metodolozi islamskog prava, a jedan od njih je i Fahrudīn er-Rāzī. Neke od tema kojima se on bavio jesu: ono što iziskuje pojašnjenje i njegove

vrste (*al-mubayyan wa aqsāmuhu*), vrste pojašnjenja (*aqsāmu l-bayānat*) i pozicija onoga što se pojašnjava u odnosu na ono što ga pojašnjava (*rutbatu l-mubayyani mina l-mubayyin*). Proučavajući i analizirajući er-Rāzījevu raspravu o pitanjima vezanim za *al-bayān*, možemo primijetiti veliki napredak i brojne dodatke u odnosu na teoriju *al-bayāna* koju je ustanovio eš-Šāfi'ī. Bez obzira na to, onaj ko temeljito istražuje er-Rāzījevu teoriju uočiti će procjep između Kur'āna/*al-Mubayyana* i sunneta/*al-mubayyina*, kojeg ne bi bilo da pitanje obavezivanja nije prevladavalo pravničkim spoznajnim modelom. Većina metodologa islamskog prava smatra da djelo, čak i ako ga ne prate riječi, jeste jedna forma *al-bayāna*. O pitanju da li djelo može biti osnova za deriviranje propisa usulisti su zauzeli četiri stava koja se mogu pronaći u er-Rāzījevom djelu *al-Maḥṣūl min 'ilmi l-uṣūl*. Ti stavovi rezultirali su konfuzijom vezanom za značenje pojma sunnet.

Da su tvrdnje učenjaka da je sunnet pojašnjenje, da sunnet koji pojašnjava ne može imati prvenstvo u odnosu na Kur'an, koji pojašnjava, da ono što pojašnjava svoju punovažnost crpi iz onoga što pojašnjava i tome sl. metodološki i na sistemičan način razvijene, brojni problematični stavovi koji su imali utjecaj na stvaranje konfuzne recepcije relacije između Kur'ana i sunneta bili bi prevaziđeni.

### 3. Terminološko značenje „*al-bayāna*“

Cilj pojašnjavanja Kur'ana jeste da se razilaženje oko njegovog tumačenja svede na minimum i da on bude shvaćen kako bi ga ljudi mogli primjenjivati. Kur'an se pojašnjava djelima, riječima i prešutnim odobrenjima. Međutim, treba imati u vidu da postoje principi koji se prilikom *al-bayāna* moraju uzeti u obzir, a jedan od njih je da tumačenje ne smije protumačenome pridodati nešto što mijenja značenje protumačenog ili što je za protumačeno irelevantno.

Kur'an je *al-bayān* u smislu da je njegova uloga da potvrdi istinitost onoga što je u originalnoj formi od naslijeđa prethodnih vjerovjesnika sačuvano te da to naslijeđe očisti od iskrivljavanja kojima je bila izloženo. Stoga, Pečat Vjerovjesnika imao je dvostruki zadatak: 1) da onima kojima nije data knjiga dostavi Kur'an i time ih učini baštinicima knjige (*ahlu kitāb*) i 2) da pokaže jevrejima i kršćanima da Kur'an prenosi istine koje su sadržane u prethodnim objavama posredstvom korektivnog ponovnog čitanja naslijeđa prethodnih vjerovjesnika i poslanika. Poslanik, s.a.v.s., je kroz častan život koji je vodio na najbolji način čuvao naslijeđe vjerovjesnika i poslanika na praktičnoj ravni, primjenjujući ajete koji su mu postepeno objavljivani u konkretnoj stvarnosti.

Čuvanje Svoje posljednje objave Allah nije povjerio nikome osim Sebi Uzvišenom: „Mi smo dužni da ga saberemo da bi ga ti čitao. A kada ga čitamo, ti prati čitanje njegovo, a poslije, Mi smo dužni da ga objasnimo.“ (75:17-19) „Mi, uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista ćemo Mi nad njim bdjeti!“ (15:9) Kao što Allah nikoga nije uključio u objavljivanje Kur'ana, on nikoga nije uključio ni u njegovo čuvanje, njegovo čitanje/kazivanje Pečatu Vjerovjesnika i objašnjavanje njegovih jasnih ajeta ljudima.

Shodno kazanom, Kur'an predstavlja „autoritativni izvor za sve ljude“ (*al-marǧi'iyatu l-bašariyyah*). Kao posljednja objava, Kur'an ima prvenstvo u odnosu na naslijeđe prethodnih vjerovjesnika, kao što ima prvenstvo i u odnosu na sunnet. Kao što je naznačeno, Kur'an je eliminirao ono čemu je naslijeđe prethodnih vjerovjesnika bilo izloženo od iskrivljenja fanatika, imputiranja lažova i pogrešnih interpretacija neznalica i predstavio to naslijeđe u autentičnoj, prečišćenoj formi. Međutim, kako bi vrhovna autoritativnost Kur'ana bila upotpunjena, potrebno je poduzeti još jedan korak, o kojem ćemo govoriti u nastavku.



### 3. ANALIZA SUNNETA U SVJETLU KUR'ANA (‘ARḌU S-SUNNATI ‘ALĀ L-QUR’ĀN)

Potcrtavajući ovaj princip, mi želimo slijediti primjer većine istaknutih islamskih učenjaka od eš-Šāfi‘ija do eš-Šātībija (u. 790/1388), kao i onih koji su živjeli poslije njih, a koji su držali da svaki autentični hadis ima osnovu u Kur’anu. U djelu ar-Risālah eš-Šāfi‘i kaže:

Budući da je Allah stavio u obavezu Vjerovjesniku da slijedi ono što mu se objavljuje... sunnet ne može biti kontradiktoran Allahovoj Knjizi. Sunnet je u skladu s Allahovom Knjigom koju primjenjuje i čija značenja pojašnjava... Sunnet ni na koji način nije u koliziji s Allahovom Knjigom, već pojašnjava njene opće i specifične iskaze (*mubayyinaton ‘āmmahū wa hāṣṣahū*)... Pojašnjavanje specifičnih i općih iskaza potpada pod pojam „tumačenje“ (*mafḥūmu t-ta’wīl*)... Sve što potiče od Allahovog Poslanika, mimo Allahove Knjige, u skladu je s Allahovom Knjigom, bilo da potvrđuje ono što je u njoj ustanovljeno ili da pojašnjava ono što je u njoj načelno iskazano, a ono što pojašnjava sadrži više detalja od onoga što je načelno iskazano.

S obzirom na suodnos značenja Kur’ana i hadisa, neki učenjaci su hadise podijelili u tri kategorije: a) hadise koji imaju identično značenje kao i Kur’an – to su oni koji su obavezujući za muslimane, b) one koji Kur’anu pridodaju nešto, a koji su, također, obavezujući i c) one koji su u kontradikciji s Kur’anom – takvi se trebaju odbaciti.

Većina hanefijskih učenjaka analizu sunneta u svjetlu Kur’ana smatrali su jednim od principa kritike hadisa. Es-Serahsī (u. 286/899) je, naprimjer, klasificirao diskontinuitet u hadisu (*inqiṭā’*) u dvije kategorije: a) diskontinuitet u izrazu (*inqiṭā’u l-lafẓ*), koji podrazumijeva *mursal* hadis – hadis prekinutog seneda i b) diskontinuitet u značenju (*inqiṭā’u l-ma’nā*). Es-Serahsī pojašnjava da diskontinuitet u značenju ima hadis koji je u suprotnosti s Allahovom Knjigom. Takav se hadis ne prihvata i ne može poslužiti kao argument, bez obzira na to da li ajet koji je u

kontradikciji s njim sadrži opći (*'āmm*) ili specifični iskaz (*hāṣṣ*) i da li je riječ o ajetu/dijelu ajeta čije se namjeravano značenje saznaje na osnovu konteksta (*naṣṣ*) ili o onom čije je značenje razumljivo bez vanjskih indicija, ali koje nije glavna svrha govora i razumijeva se kao sekundarna implikacija (*zāhir*).

Ovaj svoj stav es-Serahsī podupire hadisima i racionalnim dokazom. On navodi hadis: „Svaki propis koji nije u Allahovoj Knjizi ništavan je, a Allahova Knjiga je najistinitija“, za koji kaže da se odnosi na svaki propis koji je u suprotnosti s Kur'anom. Svoje stajalište on argumentira i hadisom u kojem stoji:

Pojavit će se brojni hadisi nakon moje smrti. Kada vam se od mene prenese hadis, usporedite ga s Allahovom Knjigom, pa ako se podudara s njom, prihvatite ga i znajte da potječe od mene, a ako je u suprotnosti s njom, odbacite ga i znajte da ja nemam ništa s tim.

Njegov racionalni argument ogleda se u kompariranju Kur'ana i hadisa u odnosu na autentičnost. Kur'an je, tvrdi on, kategoričke vjerodostojnosti, dok vjerodostojnost pojedinačnog predanja (*habaru l-wāhid*) nije kategoričke prirode. Kada je nemoguće prihvatiti i Kur'an i pojedinačno predanje zbog kontradiktornosti između njih, prednost se daje Kur'anu. Ovaj princip se primjenjuje bez obzira da li je riječ o općem (*'āmm*) ili specifičnom izrazu (*hāṣṣ*) i da li je riječ o izrazu čije se namjeravano značenje saznaje na osnovu konteksta (*naṣṣ*) ili onom čije je značenje očigledno, ali nije primarno (*zāhir*). Razlog zbog kojeg se prednost daje Kur'anu ogleda se u tome što je on kategoričke izvjesnosti, dok je vjerodostojnost pojedinačnog predanja podložna sumnji zbog različitih razloga, a jedan od njih je i mogućnost da je hadis prenesen po smislu.

Es-Serahsī potcrtava važnost analize hadisa u svjetlu Kur'ana i općepoznatog sunneta, a hvaleći hanefijske učenjake zbog toga što su usvojili ovaj pristup, kaže:

Ova dva pristupa [metn i sened, op. prev.] hadiskoj kritici utemeljena su na velikom znanju i čuvaju vjeru na učinkovit način. Novotari-

je i hirovi proizlazili iz odsustva proučavanja pojedinačnih predanja u svjetlu Kur'ana i općepoznatog sunneta. Postoje ljudi koji pojedinačna predanja smatraju osnovom, bez obzira na to što postoji sumnja u njihovu autentičnost i što ona ne pružaju kategoričku izvjesnost (*'ilmu l-yaqīn*). Takvi, zatim, svoje tumačenje Kur'ana i općepoznatog sunneta usklađuju s ovakvim predanjima, i na taj način pripisuju onome što je podređeno status onoga što je nadređeno i smatraju osnovom (*aṣl*) ono što nije kategorički ustanovljeno. Posljedica toga je da takvi slijede strasti i zapadaju u novotarije, kao što to čine i oni koji bezuvjetno odbacuju pojedinačna predanja... Na pravom putu su oni koji svakoj vrsti argumenta daju mjesto koje joj pripada, pa su za njih Kur'an i općepoznati sunnet osnova, a u skladu s njima tumače pojedinačna predanja, koja su na nižem stepenu vjerodostojnosti. Ono što je od pojedinačnih predanja u skladu s njima, oni prihvataju. Ukoliko pojedinačna predanja govore o nečemu što nije spomenuto u Kur'anu i općepoznatom sunnetu [ali nisu u kontradiktornosti s njima], oni ih, također, prihvataju. Međutim, ako su ona kontradiktorna njima, oni ih odbacuju.

Među onima koji imaju sličan pristup kao i hanefije jeste i Mālik, čiji je pristup pitanju uspoređivanja pojedinačnih predanja s Kur'anom sličan pristupu iračkih pravnika. Malikijski pravници izveli su zaključak da je Mālik davao prednost vanjskom značenju Kur'ana u odnosu na pojedinačno predanje, a posebno u slučaju kada se pojedinačno predanje suprotstavlja nekom drugom sekundarnom izvoru, poput analognog rasuđivanja i prakse stanovnika Medine, te da je na temelju toga odbacivao neka pojedinačna predanja. Pristup hanefijskih učenjaka podržao je i eš-Šātībī, koji tvrdi da su i prve generacije muslimana primjenjivale isti princip navodeći nekoliko primjera kojima potkrepljuje svoju tvrdnju.

Hadiski učenjaci koji su pak sunnet stavljali u isti rang s Kur'anom ili držali da sunnet faktički ima veći autoritet od Kur'ana hadise nisu uspoređivali s Kur'anom. Suprotno tome, oni su se žestoko protivili ovom principu i odbacivali mogućnost da „vjerodostojan“ hadis može biti u suprotnosti s Kur'anom. Ibn Hazm (u. 456/1064) kaže:

U osnovi, ne postoji mogućnost da vjerodostojan hadis bude u suprotnosti s Kur'anom. Svako [vjerodostojno] predanje ili pridoda je nešto Kur'anu i time pojašnjava njegove načelne iskaze ili pruža izuzetak od općeg pravila ustanovljenog Kur'anom. Treća mogućnost ne postoji.

Čini se da Ibn Hazm i većina učenjaka smatraju da se ajet: *A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje* (16:44), odnosi na Poslanikovo, s.a.v.s., pojašnjenje Kur'ana sunnetom, a ispravno je da se on odnosi na pojašnjenje Kur'ana Kur'anom, i to kroz njegovo čitanje i poučavanje ljudi njegovim značenjima.

Kao dokaz za svoje stajalište ovi učenjaci navode hadis iz kojeg izvode zaključak da nije obaveza uspoređivati hadis s Kur'anom, a u tom hadisu, kojeg Ibn Mādže bilježi posredstvom el-Mikdāma b. Ma'dija Keriba el-Kindija, stoji:

Uskoro će nastupiti vrijeme kada će čovjeku naslonjenom u svojoj sjedaljci biti prenesen moj hadis, pa će reći: „Između nas i vas je Allahova Knjiga. Ono što je u njoj dozvoljeno, to smatramo dozvoljenim, a ono što je u njoj zabranjeno, to smatramo zabranjenim“, a, zaista, ono što Allahov Poslanik zabrani kao da ga je Allah zabranio.

Prema mišljenju el-Hattābija, hadis upozorava na to da se ne smije postupati suprotno praksi Poslanika, s.a.v.s., koja nije spomenuta u Kur'anu. Haridžije i rafidije pridržavaju se vanjskog značenja Kur'ana, tvrdi on, a zapostavljaju sunnete koji pojašnjavaju Kur'an, pa su zapali u konfuziju i zalutali. El-Hattābi kaže: „Hadis ukazuje na to da nije potrebno hadis uspoređivati s Kur'anom i da je hadis za koji se utvrdi da je vjerodostojan argument sām po sebi.“

Međutim, ovaj iskaz stvara zbrku oko onoga za šta je utvrđeno i onoga za šta nije utvrđeno da je vjerodostojno, jer je nemoguće da vjerodostojan hadis, kao što smo u nekoliko navrata istakli i shodno onome što eš-Šāfi'i i drugi tvrde, kontradiktoran

Kur'anu. Ibn Mādže navodi hadis u kojem stoji da 'Ubejdullāh b. Rāfi' prenosi od svog oca, a on od Allahovog Poslanika, s.a.v.s., da je rekao:

Nemojte nipošto zavaljeni u svoju sjedaljku nakon što vam se prenese da sam ja nešto naredio ili zabranio reći: „Ma, ne znam. Mi ćemo slijediti samo ono što se nalazi u Allahovoj Knjizi.“

Kada je u pitanju hadis koji kao argument navode oni koji su mišljenja da vjerodostojnost hadisa treba analizirati u svjetlu Kur'ana, hadiski učenjaci ocijenili su ga nevjerodostojnim, pa čak i apokrifnim. El-Hattābī navodi da je Jahjā b. Me'in rekao: „Ovaj hadis krivotvorili su heretici.“

Hadiski učenjaci smatrali su da je stajalište da se sunnet treba uspoređivati s Kur'anom pogubno, jer vodi zapostavljanju sunneta i oslanjanju isključivo na Kur'an. El-Hattābī kaže: „Ovo je stav onih koji nemaju ništa s vjerom (*lā ḥalāqa lahum mina d-dīn*) i koji su odstupili od konsenzusa muslimana.“ El-Hattābī ovim iskazom ukazuje na učenje haridžija i rafidija. Braneći stav Ahmeda b. Hanbela i podržavajući mišljenje hadiskih učenjaka, Ibn el-Kajjim kaže:

Kada bi se sve čime sunnet obavezuje, a Kur'an ne obavezuje smatralo derogacijom Kur'ana, većina sunneta bila bi ništavna i nevažna. Ljudi govore: „Ovo [tj. sunnet] dodatak je Allahovoj Knjizi, ne prihvata se i po njemu se ne postupa“, a to je upravo ono što je Allahov Poslanik, s.a.v.s., nagovijestio i na šta je upozorio.

Haridžije, rafidije i druge frakcije koje su učestvovalе u vođenju ove rasprave nisu uspjeli pomiriti svoje stavove. Neki pravници iz reda racionalista (*ahlu r-ra'y*) dodatno su zakomplicirali pitanje uspoređivanja hadisa s Kur'anom uvodeći kategoriju „dodatak Tekstu [Kur'ana]“. Naime, oni su odbacivali neke hadise samo zbog toga što oni sadrže propise koji se ne navode u Kur'anu. Ostavljajući po strani ovakve ekstremne stavove, stajalište da hadise treba sagledavati kroz prizmu Kur'ana u potpunosti je

ispravno, i nije heterodoksno niti novotarsko. Ashabi, kako oni koji su prenijeli brojne hadise tako i oni koji nisu, zastupali su ovo stajalište. Treba potcrtati i to da oni nisu uspoređivali hadise s Kur'anom u svim slučajevima, već samo onda kada je vjerodostojnost hadisa bila upitna.

Muhammed Ebū Zehre (u. 1974) kaže:

Na osnovu svega navedenog, možeš uočiti da su pravnici iz reda racionalista (*ahlu r-ra'y*), koji nisu prihvatili hadis, osim nakon što ga usporede s jasnim i nedvosmislenim ajetom iz Allahove Knjige koji ne potrebuje pojašnjenje, svoju metodologiju temeljili na praksi Ebū Bekra, Omera, 'Āiše i drugih ashaba. Budući da su ovi učenjaci usvojili ovaj pristup po uzoru na ashabe, oni nisu bili novotari, već sljedbenici.

Na to da je princip da hadise treba uspoređivati s Kur'anom ispravan i da je razilaženje nastalo kao posljedica specifičnih okolnosti i razilaženja o tome šta ovaj princip podrazumijeva, ukazuje i to što su i neki hadiski učenjaci smatrali ovaj princip jednim od temeljnih principa hadiske kritike i držali da je jedan od pokazatelja apokrifnog hadisa njegova suprotstavljenost izričitom tekstu Kur'ana.

#### 4. METODOLOŠKI PROBLEMI U POIMANJU SUNNETA

Precizno formuliranje suodnosa između Kur'ana i sunneta predstavlja jedan od najvećih izazova za muslimanske mislioce. Ovo pitanje i dalje otvara brojna druga pitanja, i to zbog toga što neki učenjaci smatraju da sunnet može biti neovisan izvor vjerskih normi. Na temelju potonjeg stajališta, pravnici i metodolozi prava izveli su zaključak da je sunnet drugi, a Kur'an prvi izvor zakonodavstva. Oni su, zatim, počeli o relaciji između Kur'ana i

sunnetu govoriti u terminima „kategoričke i spekulativne izvjesnosti“ (*al-qaṭ‘u wa z-ẓann*), tvrdeći da je Kur’an kategoričke izvjesnosti i, posljedično tome, prvi izvor, dok je sunnet, zbog toga što je uglavnom spekulativne izvjesnosti, drugi izvor.

Neki su učenjaci Kur’an i sunnet nazivali „dvjema objavama“ (*al-wahyayn*), s tim što je Kur’an objava po formi, a sunnet objava po značenju. Postoje dvije razlike između Kur’ana i sunneta, tvrde ovi učenjaci, a to su: a) Kur’an je, za razliku od sunneta, neponovljiv (*i’ğāz*) i ljudima je upućen izazov da sastave nešto slično njemu i b) učenje Kur’ana je bogougodno djelo, što nije slučaj sa sunnetom. Kur’an se, stoga, mora učiti doslovno onako kako je objavljen, dok je hadise u većini slučajeva dozvoljeno prenositi po smislu.

Ovakva stajališta dovela su do pogubnih posljedica, a jedna od njih jeste mišljenje da Kur’an i sunnet mogu biti kontradiktorni i da je nužno usklađivati ih koristeći se derogacijom, alternativnim tumačenjem ili na neki drugi način. Takva mišljenja bila su uzrokom da neki učenjaci zastupaju stav da su razlike između Kur’ana i sunneta formalne prirode. Na taj način, značenja Kur’ana dovodila su se u tako čvrstu vezu s historijskim okvirom u kojem je sunnet nastao, a tumačenja bila u tako uskoj vezi s ambijentom Objave da se smatralo da ta značenja i tumačenja ne mogu biti promijenjena niti prevaziđena. Shodno tome, vjerovalo se da nije dozvoljeno tragati za drugačijim značenjem Kur’ana od onog koje je Kur’anu pripisivano u stvarnosti koju su živjeli Poslanik, s.a.v.s., i ashabi.

Svako razumijevanje koje vodi pogrešnom vjerovanju da je Kur’an relativan, a ne nepromjenjiv Tekst koji važi za sve vremensko-prostorne okolnosti treba se smatrati pogubnim. Besmisleno je tvrditi da je Kur’an univerzalan i sveobuhvatan ukoliko se, faktički, smatra relativnim Tekstom ograničenim vremenom i prostorom, jer je krajnji ishod ovakve perspektive da kur’anski tekst ne može obuhvatiti ili transcendirati historijski

proces promjene. Ova perspektiva ignorira vezu između Kur'ana i sunneta ustanovljenu u Kur'anu:

*Mi tebi objavljujemo Knjigu da bi im objasnio ono oko čega se razilaze, i da bude vjericima uputa i milost. (16:64)*

*Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve i kao uputu i milost i radosnu vijest za one koji jedino u Njega vjeruju. (16:89)*

*Ja sam primio zapovijest da se klanjam jedino Gospodaru ovoga grada, koji je On učinio svetim – a Njemu sve pripada – i naredeno mi je da budem poslušan i da Kur'an kazujem; onaj ko bude išao Pravim putem, na Pravome putu je za svoje dobro; a onome ko je u zabludi; ti reci: „Ja samo opominjem.“ (27:91–92)*

Ovi ajeti jasno potcrtavaju da je ključni i osnovni izvor Kur'an, a da je zadatak Poslanika, s.a.v.s., bio da poruku Kur'ana dostavi i pojasni te ponudi model primjene njenih vrijednosti i propisa koji će ljudi moći slijediti u svim vremensko-prostornim okolnostima. Od ljudi se ne traži da revitaliziraju potpuno isti model, a u zabludi je svako ko misli da je to potrebno uraditi. Međutim, sve dok se precizno ne definira odnos između Kur'ana i sunneta te iskristaliziraju suptilne razlike između njih, bit će vrlo teško prevazići ovaj metodološki problem i postojat će ozbiljna konfuzija u pogledu autoritativnosti izvora (*marđi'iyah*).

Naše fikhsko, hadisko i naslijeđe *usul-i fikha* obiluje pogrešnim poimanjima koja su zamračila prirodu odnosa između Kur'ana i sunneta. Neka od ovih poimanja su da „sunnet ima prvenstvo u odnosu na Kur'an“, da „sunnet može derogirati Kur'an“ i da „Kur'an potrebuje više sunnet nego što sunnet potrebuje Kur'an“. Ovakve netačne i neodgovorne tvrdnje ukazuju na to koliko su neki učenjaci imali iskrivljeno poimanje suodnosa Kur'ana i sunneta.

Budući da se sunnet referira na određene pojedince i konkretne situacije i događaje koji su usporedivi i slični onima iz kasnijih vremena, postalo je lakše pozvati se na sunnet nego na



Kur'an prilikom argumentiranja pravnih propisa. Ova činjenica je, nažalost, osnažila poimanje da su Kur'an i sunnet dva različita izvora. Metodološki problemi postali su još kompliciraniji zbog pokušaja da se ospori autoritet sunneta ili da se umanjuje njegova važnost.

### 1. Poteškoće u naslijeđu usul-i fikha

Danas mnogi muslimani nemaju dovoljno znanja o različitim ulogama koje je Poslanik, s.a.v.s., imao i njihovim razlikovnim obilježjima. Utvrđivanje razlikovnih obilježja ovih uloga nesumnjivo je veliki izazov koji iziskuje podrobnu analizu. Metodolozi islamskog prava iznijeli su brojne tvrdnje o mnogostrukim ulogama koje je Poslanik, s.a.v.s., imao. Oni su napravili distinkciju između djela koja je on činio u različitim svojstvima, kao što su svojstva ljudskog bića koje djeluje shodno svojim potrebama, prirodnim sklonostima i ukusu, vjerovjesnika i poslanika koji dostavlja i pojašnjava Objavu, učitelja, političkog vođe, sudije itd. Međutim, ovi učenjaci nisu primijenili iste kriterije na Poslanikov, s.a.v.s., verbalni sunnet, tj. nisu kategorizirali njegove iskaze u odnosu na uloge koje je imao.

Oni, također, nisu jasno precizirali koji je sunnet normativan, a koji nenormativan zbog toga što su u razmatranju pitanja koja su vezana za sunnet slijedili hadiske učenjake. Ukoliko su njihovi imami imali svoje mišljenje, oni su davali prednost mišljenju svojih imama, a prihvatili su definicije koje su hadiski učenjaci dali za *ṣaḥīḥ* (vjerodostojan hadis), *ḥasan* (hadis dobre vjerodostojnosti), *mašhūr* („poznat“ hadis), *mu'allal* (hadis koji sadrži „skriveni nedostatak“), *mudallas* (hadis u kojem je zastupljena neka vrsta „obmane“), *mu'an'an* (hadis u čijem se senedu nalazi jedan ili više prenosilaca koji prenose izrazom '*an*') itd. Oni su na taj način cjelokupan sunnet proglasili zakonodavnim, jer su smatrali da je čak

i ono što je Poslanik, s.a.v.s., činio zbog svojih prirodnih sklonosti i što je rezultat njegovog bivanja ljudskim bićem zakonodavnog karaktera.

Dajući sunnetu autoritet o Kur'anu neovisnog izvora, ovi učenjaci širom su otvorili vrata uključivanju u zakonodavstvo onoga što je dozvoljeno (*mubāḥ*), uslijed čega su se dugo vodile žučne rasprave o pitanju: Da li je dozvoljenost (*al-ibāḥah*) šerijatska ili racionalna norma? Većina usulista stava je da je dozvoljenost šerijatska norma. Oni su, posljedično tome, smatrali da postoji pet kategorija zadužujuće pravne norme: 1) ono što je strogo naređeno (*wāğib*), 2) ono što je strogo zabranjeno (*ḥarām*), 3) ono što je preporučljivo (*mandūb*), 4) ono što je nepoželjno (*makrūh*) i 5) ono što je dozvoljeno (*mubāḥ*). Proglašavajući dozvoljenost šerijatskom, a ne racionalnom kategorijom, učenjaci su pitanje normativnosti sveli isključivo na autentičnost hadisa. Naime, analiza je uključivala utvrđivanje autentičnosti hadisa, ali ne i utvrđivanje njegove normativnosti, budući da se smatralo da je svaki hadis zakonodavnog karaktera.

## *2. Pravnički metod i njegova prevlast nad ostalim pristupima sunnetu*

Muslimani su, fokusirajući se isključivo na pravni aspekt Kur'ana i sunneta, počeli gubiti iz vida da Kur'an i sunnet, uzeti kao jedinstvena cjelina, nastoje izgraditi ljudsko društvo i pomoći nam da razvijemo civilizaciju. Stoga, postoji potreba da se osvijetle i drugi aspekti Kur'ana i sunneta kojima nije posvećeno dovoljno pažnje.

Za one koji su bili posvećeni ustanovljavanju pravnih propisa sunnet je bio pristupačniji izvor od Kur'ana, jer se izravno bavi događajima, ličnostima i situacijama koje su analogne onima iz kasnijih vremena. Ova činjenica dodatno je dala zamaha razdvajanju Kur'ana i sunneta, koji su sve više analizirani i tumačeni iz

atomističke perspektive, što je dovelo do toga da muslimani izgube iz vida strukturalno, tematsko i funkcionalno jedinstvo između njih. Ovakav razvoj duboko je ukorijenio hijerarhiju između Kur'ana i sunneta, hijerarhiju za koju pravnici tvrde da je utemeljena na hadisu koji se prenosi od Mu'āza b. Džebela, a koji je apokrifan.<sup>7</sup>

Ova hijerarhija zasnovana je na nizu pogrešnih pretpostavki. Prva među njima je da su kur'anski ajeti konačni/nepromjenjivi (*mutanāhiya*), dok situacije i slučajevi s kojima se ljudi potencijalno mogu suočiti nisu konačne/nepromjenjive (*gayru mutanāhiya*). Međutim, kako kur'anski ajeti mogu biti konačni ako Uzvišeni Allah kaže: *Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve i kao uputu i milost i radosnu vijest za one koji jedino u Njega vjeruju* (16:89). Dva ajeta koja slijede nakon spomenutog ajeta spominju univerzalne vrijednosti, kao što su pravda, dobročinstvo, darežljivost i ispunjavanje preuzetih obaveza, a

7 U ovom hadisu kaže se da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., upitao Mu'āza b. Džebela neposredno prije nego što ga je poslao u Jemen kao svog namjesnika: „Po čemu ćeš suditi?“ „Sudit ću po Allahovoj Knjizi“, odgovorio je. „A ako ne nađeš odgovor u Allahovoj Knjizi?“, upitao je Poslanik, s.a.v.s. „Onda po sunnetu Allahovog Poslanika“, odgovorio je. „A ako ne nađeš odgovor ni u sunnetu Allahovog Poslanika ni u Allahovoj knjizi?“, upitao je Poslanik, s.a.v.s. „Tada ću presuditi na temelju svog idžtihada i neću žaliti truda“, odgovorio je Mu'āz. Allahov Poslanik, s.a.v.s., ga je nakon toga blago udario po prsima i rekao: „Hvala Allahu koji je uputio izaslanika Svoga poslanika na ono čime je on zadovoljan.“ U djelu *Talhišu l-habir* Ibn Hadžer tvrdi da ovaj hadis bilježe Ahmed, et-Tirmizī, Ibn 'Adijj, et-Taberānī i el-Bejhekī, te da se u njegovom senedu hadisa nalazi el-Hāris b. 'Amr, koji ovaj hadis prenosi od Mu'āzovih drugova, a oni od Mu'āza. On, nadalje, citira šta su istaknuti hadiski kritičari kazali o ovom hadisu, pa kaže: „Et-Tirmizī kaže: 'Poznat nam je samo preko ovog predajnog puta i njegov sened nije spojen.' El-Buhārī u svom djelu *at-Tārihu l-kabir* kaže: 'Ovaj hadis Ebū 'Avn prenosi od el-Hārisa b. 'Amra, a on ga prenosi od Mu'āzovih drugova. On nije vjerodostojan i poznat je samo preko ovog predajnog puta.' Ibn Hazm je rekao: 'Ovaj hadis nije vjerodostojan zato što je el-Hāris nepoznat prenosilac. Njegovi učitelji, također, nisu poznati.' On dodaje: 'Neki učenjaci tvrde čak da je ovaj hadis *mutawātir*, što je laž. On je sušta suprotnost *mutawātir* hadisu, jer ga prenosi samo Ebū 'Avn od el-Hārisa b. 'Amra.' U djelu *al-'Ilalu l-mutanāhiyah* Ibn el-Dževzī kaže: 'Nije vjerodostojan, a svi pravnici spominju ga u svojim knjigama i na njemu temelje svoje stavove. Njegovo je značenje ispravno.'“ V.: Ibn Hadžer el-'Askalānī, *Talhišu l-habir fi ahāditi r-Rāfi'i l-kabir*, stručna obrada: 'Abdullāh Hāšim el-Jemānī el-Medenī, Medina: bez izdavača, 1964, tom IV, str. 206.

njihov cilj je da pokažu na koji način Kur'an obuhvata sve što se desilo i što će se desiti među ljudima. Allah je eksplicitno rekao da u Kur'anu ništa nije izostavio (6:38).

Druga pogrešna pretpostavka jeste da je Mu'az tražio odgovor na određeno pitanje u sunnetu, ako ga nakon maksimalnog zalaganja ne bi pronašao u Kur'anu. Ovakva pretpostavka u koliziji je s komplementarnim odnosom koji je Allah uspostavio između Kur'ana i njegove praktične primjene od Poslanika, s.a.v.s. Sljedeća važna problematična pretpostavka jeste da se idžtihad primjenjuje samo onda kada ne postoji propis za razmatrano pitanje u Kur'anu i sunnetu. Na osnovu šerijatskih primarnih izvora znamo da je najvažnija dužnost čovjeka spoznati Allaha. Međutim, do te spoznaje dolazi se racionalnim proučavanjem Kur'ana i sunneta, a takvo proučavanje treba rezultirati vjerovanjem u istinitost Vjerovjesnikove, s.a.v.s., misije.

Kada shvatimo ovu činjenicu, doći ćemo do zaključka da mnoge rasprave koje su se vodile i koje se još uvijek vode o autoritativnosti sunneta i njegove neovisnosti kao šerijatskog izvora, te o tome da li sunnet ima prednost nad Kur'anom ili obratno, proizlaze iz naših ograničenja kao ljudskih bića koja treba da proučavaju i daju prednost onome što je bitnije u odnosu na ono što je manje bitno. Neko može uputiti prigovor da mudžtehid zapravo uzima u obzir sve hadise koji su relevantni za dato pitanje, pa ih klasificira i proučava. On, zatim, nastoji da odredi koji su od njih derogirajući, a koji derogirani, da razdvoji apsolutne iskaze od onih koji su ograničeni, da identificira načelne iskaze i one koji ih pojašnjavaju itd. Ako je to tako, kako neko može tvrditi da takvo čitanje nije sveobuhvatno, već parcijalno?

Odgovor na ovo pitanje jeste da mi pod sveobuhvatnim, inkluzivnim čitanjem ne mislimo na spomenuti pristup. Naime, iako se na prvi pogled čini da je ovakav pristup sveobuhvatan i inkluzivan, on se ne temelji na univerzalnim principima Kur'ana i sunneta shvaćenim kao integralna cjelina, već se svodi na sveobuhvatnost

koja se vezuje za specifičnu situaciju ili konkretno pravno pitanje. Za razliku od toga, sveobuhvatno, inkluzivno čitanje Kur'ana i sunneta podrazumijeva otkrivanje općih principa i nepromjenjivih vrijednosti izučavanjem cjelokupnog sadržaja Kur'ana i sunneta te ciljeva stvaranja njihovim dovođenjem u vezu s univerzumom. Vrhovne, nepromjenjive vrijednosti na koje mislim uključuju monoteizam (*at-tawhīd*), pročišćenje duše (*at-tazkiyah*) i razvoj civilizacije (*al-'umrān*). One uključuju i pravdu, slobodu i očuvanje različitih nivoa vrijednosti šerijata – onih na nivou nužde (*aḍ-ḍarūrāt*), onih na nivou potrebe (*al-ḥāǧiyyāt*) i onih koje su poželjne (*at-taḥsīniyyāt*). Prepoznavanje ovih vrijednosti nužno vodi ustanovljavanju regulatornih principa i identificiranju neizrečenih metodoloških determinanti.

Interpretacije zasnovane isključivo na pravničkom modelu doprinijele su neprepoznavanju potrebe za sveobuhvatnim pristupom koji analizira pojedinačne situacije i kur'anske ajete stavljajući ih u širi kontekst općih principa ustanovljenih Kur'anom.

### 3. Metodologija niza prenosilaca/"*isnāda*"

Metodologiju zasnovanu na *isnādu* neki učenjaci smatraju jedinom metodologijom koja garantira ispravnu ocjenu autentičnosti hadisa. Ovo stajalište utemeljeno je na pretpostavci da sadržaj hadisa ne utječe na njegovu vjerodostojnost. Ako je ova pretpostavka tačna, u tom će se slučaju svaki hadis ocijeniti vjerodostojnim ukoliko je njegov niz prenosilaca autentičan bez uzimanja u obzir njegovog sadržaja. Međutim, potrebno je na temelju preciznih spoznajnih kriterija koje su ustanovili sami hadiski učenjaci kritički pristupiti i tekstu hadisa, a kako bi se kritika seneda i kritika metna plodonosno integrirale i ustanovio komplementarni odnos između njih. Takav pristup doprinijet će da sunnet ne sagledavamo kroz fragmentirane tekstove, već kao model primjene kur'anskih vrijednosti i učenja.

Povjerenje koja se polaže u metodologiju seneda utemeljeno je na pretpostavci da Kur'an svoju kategoričku izvjesnost crpi iz činjenice da su ga u svakoj generaciji prenijeli brojni prenosioci. Međutim, Kur'an je sačuvao Sām Allah, tako da mu laž bude strana, bilo s koje strane. To što su Kur'an prenijeli brojni prenosioci u svakoj generaciji nema nikakav utjecaj na stepen njegove vjerodostojnosti, zaštićenost od greške i kategoričnost.

Da su hadiski učenjaci primjenjivali metodologiju brojnih muslimanskih pravnika, oni bi prvo proučili sened hadisa i utvrdili da li je on autentičan, a zatim bi pristupili kritici njegovog teksta u skladu s metodologijom kritike teksta i njenim kriterijima, analizirajući tekst hadisa i valorizirajući ga shodno kriterijima koji proizlaze iz vrhovnih vrijednosti: Allahove jedinosti (*at-tawhīd*), pročišćenja duše (*at-tazkiyah*) i civilizacijskog razvoja (*al-'umrān*). Na ovaj način dvije metodologije bile bi komplementarne i razvijale bi se uporedo. Posljedica toga bila bi odsustvo kontroverzi o „(naizgled) kontradiktornim hadisima“ (*muhtalifu l-ḥadīṭ*) i autoritativnosti sunneta, i ne bi se pojavile frakcije koje sebe nazivaju sljedbenicima Kur'ana/skripturalistima (*al-qur'aniyyūn*). Istinski sljedbenik Kur'ana ne može odbacivati sunnet niti mu pristupati shodno svojim željama i hirovima, prihvatajući ono što mu odgovara, a odbacujući ono što mu ne odgovara.

Većina razilaženja među savremenim učenjacima rezultat je zanemarivanja jedne od ovih dviju metodologija. Neki učenjaci usvajaju metodologiju koja kritički pristupa isključivo nizu prenosilaca. Ako je sened vjerodostojan, smatraju ovi učenjaci, hadis je prošao test vjerodostojnosti i ne uzima se u obzir njegov sadržaj. Suprotno njima, drugi učenjaci u potpunosti zapostavljaju kritiku seneda i svejedno im je da li je hadis zabilježio el-Buhārī, Muslim, et-Taberānī, Ibn Mādže ili neko drugi. Oni kritički pristupaju isključivo tekstu hadisa u skladu s određenim kriterijima ne obazirući se na niz prenosilaca. Postoje učenjaci koji zapostavljaju kriterije koji nisu razvijani nakon četvrtog stoljeća

po H., odnosno završetka epohe idžtihada, primjenjujući kriterije koji za druge učenjake mogu biti kapriciozni i subjektivni, i, posljedično tome, lišeni naučne vrijednosti i utemeljenosti. Suvišno je kazati da učenjak ne smije zapadati u spomenute forme jednodimenzionalne metodologije.

Jedini način da se spomenutom metodološkom problemu stane u kraj jeste sveobuhvatni kritički pristup koji uključuje analizu seneda i metna hadisa. Obje metodologije treba da budu evaluirane u svjetlu spoznajnih determinanti vremena u kojima su nastale. Treba proučavati trud koji su hadiski učenjaci uložili u razvijanje ovih metodologija sagledavanih zasebno i skupa, hadise čija je autentičnost utvrđivana s aspekta jedne od ovih dviju metodologija, historijski razvoj ovih metodologija te periode kada su ih muslimanski pravnici i metodolozi islamskog prava primjenjivali, odnosno zapostavljali. Proučavanje i analiza različitih tekstova, također, mogu olakšati reevaluaciju ovih dvaju aspekata hadiske kritike i njihovo usklađivanje, što će doprinijeti ponovnoj uspostavi ravnoteže između Kur'ana i čistog Vjerovjesnikovog, s.a.v.s., sunneta na valjan način.



## Rastuća uloga prenošenja: historijski prikaz

Da se uputa koju je donio Vjerovjesnik, s.a.v.s., slijedila nakon njegove smrti kao što se to činilo za njegova života, pitanje o relaciji između Kur'ana i sunneta ne bi ni bilo problematizirano. To je upravo ona uputa o kojoj se govori u ajetu:

*Allah je vjernike milošću Svojom obasuo kad im je jednog između njih kao poslanika poslao, da im riječi Njegove kazuje, da ih očisti i da ih Knjizi i mudrosti nauči, jer su prije bili u očitoj zabludi. (3:164)*

Međutim, kasnije promjene u ljudskim stavovima i interpretacijama te društvena previranja nametnuli su ovo pitanje, koje je, zauzvrat, dovelo do brojnih drugih pitanja u vjerskim naukama. Ovo pitanje imalo je utjecaj čak i na terminologiju koja je bila svojstvena prenošenju hadisa i predanja nakon smrti Allahovog Poslanika, s.a.v.s.

Govoreći o izvoru koji je, pored Kur'ana, imao najveći utjecaj na muslimane, neophodno je ponuditi historijski prikaz koji će osvijetliti razvoj stavova generacija muslimana prema kur'an-skom tekstu i njegovom tumačenju od Vjerovjesnika, s.a.v.s. Ove



generacije nazvat ćemo: a) generacija koja je svjedočila objavi Kur'ana; b) generacija transmisijske hadisa; c) generacija fikha i d) generacija ili generacije slijepog slijeđenja.

## 1. GENERACIJA KOJA JE SVJEDOČILA OBJAVI KUR'ANA

S obzirom na jasnu perspektivu koju je imala prva generacija muslimana, pitanje odnosa između Kur'ana i sunneta u ovoj fazi nije bilo problematizirano. U ovoj fazi muslimani su slušali Allahovog Poslanika, s.a.v.s., kako uči ono što mu se objavljuje i bili poučavani sunnetu i načinu na koji se Kur'an treba učiti, razumijevati i primjenjivati u praksi od samog Poslanika, s.a.v.s. On je odgovarao na pitanja, rješavao njihove probleme, uređivao njihove međusobne odnose, poučavao ih onome što je dozvoljeno i zabranjeno te im pomagao da razluče dobro od lošeg i istinu od laži. Ponekad su ajeti objavljeni bez posebnog povoda, dok su u nekim slučajevima pružali odgovor na postavljeno pitanje ili rješenje za određeni izazov ili problem s kojim su se Muhammed, s.a.v.s., i njegovi sljedbenici susreli. Kur'an spominje petnaest pitanja koja su ashabi postavili Poslaniku, s.a.v.s., i daje odgovor na njih. Osam od ovih petnaest pitanja pravne su naravi. U ovakvim situacijama Vjerovjesnik, s.a.v.s., čekao je nekoliko dana, ili nekoliko sedmica, ili pak nekoliko mjeseci da dobije odgovor. Mudrost čekanja ogleda se u tome što je on ljudima htio staviti do znanja da su kur'anski ajeti s kojima je došao isključivo objava koja mu se objavljuje, jer da su od njega, ne bi čekao na odgovor.

Postoje i slučajevi kada se od Poslanika, s.a.v.s., tražilo da obznani neki propis, a da o njemu prethodno nije bio upitan. Primjer za to jeste sljedeći odlomak Kur'ana:

*Reci: „Dođite da vam kažem šta vam Gospodar vaš propisuje; da Mu ništa ne pridružujete, da roditeljima dobro činite, da djecu svoju, zbog neimaštine, ne ubijate – Mi i vas i njih hranimo – ne približujte se nevaljalštinama, bile javne ili tajne; ne ubijajte onog koga je Allah zabranio ubiti, osim kada to pravda zahtijeva – eto, to vam On preporučuje da biste razmislili – i da se imetku siročeta ne približavate, osim na najljepši način, sve dok punoljetno ne postane, i da krivo na litru i na kantaru ne mjerite – Mi nikoga preko njegove mogućnosti ne zađujemo – i kad govorite, da krivo ne govorite, pa makar se ticalo i srodnika, i da obaveze prema Allahu ne kršite – eto, to vam On naređuje da biste to na umu imali. I doista, ovo je Pravi put moj, pa se njega držite i druge puteve ne slijedite, pa da vas odvoje od puta Njegova; – eto, to vam On naređuje, da biste se grijeha klonili.“ (6:151–153)*

Isti je slučaj s propisima o kojima se govori u ajetima 4:2–59, 4:92–94 i 17:22–39. Brojni propisi mogu se pronaći i u drugim surama u eksplicitnoj ili implicitnoj formi. Ukratko kazano, svi pravni propisi koji služe kao osnova za zakonodavstvo imaju svoje utemeljenje u Kur'anu. Poslanikova, s.a.v.s., obaveza bila je da se potčini Objavi, prenese je drugima, pojasni je i pouči druge kako da je sprovedu u praksu. Ovakvo razumijevanje sunneta nesumnjivo je bilo prisutno kod ashaba, jer niko od njih nije smatrao da je sunnet nešto više od pojašnjenja kur'anskih normi. Nikada Vjerovjesnik, s.a.v.s., nije kazao da on ustanovljava zakonodavstvo neovisno o Kur'anu, budući da u Kur'anu ništa nije izostavljeno i da tumačenje nije neovisno ustanovljavanje propisa. Radije, svi propisi imaju svoju osnovu u Kur'anu, a Allahov Poslanik, s.a.v.s., pojasnio ih je svojim verbalnim i praktičnim sunnetom.

Vjerovjesnik, s.a.v.s., ponekad je neovisno donosio odluke, ali je on to činio u političkim i organizacijskim pitanjima – pitanjima za koja je smatrao da spadaju u domen idžtihada u kojem odluke može donositi na osnovu svog mišljenja. Kur'an mu je i u ovim slučajevima ukazivao na greške koje je napravio u svojim odlukama. Jedan od primjera u kojima Kur'an korigira odluku Poslanika, s.a.v.s., jeste pitanje postupanja sa zarobljenicima Bitke na Bedru. Drugi primjer tiče se Poslanikove, s.a.v.s., dozvole licemjerima da izostanu iz Bitke na Tebuku. Korigiranjem Poslanikove, s.a.v.s.,

odluke Allah je htio pojasniti ljudima da samo On ustanovljava propise. Stoga, ne postoji nikakva sumnja da Poslanik, s.a.v.s., nije smatrao da ima pravo neovisno ustanovljavati zakonodavstvo. Njegova je obaveza bila da dostavi, slijedi i pojasni ono što mu se objavljuje, a, kao što smo već spomenuli, Objavu je pojašnjavao riječima, djelima i prešutnim odobrenjima.

Generacija koja je svjedočila Objavi bila je uzorna. U njoj nije bilo podjela, frakcija, razilaženja, pravnih škola, političkih borbi niti aspiracija na vlast ili njeno preuzimanje. Oni koji nisu posjedovali političku vlast težili su kulturnoj prevlasti, a oni koji nisu bili u mogućnosti zadovoljiti svoje ambicije za vođstvom pripadnošću plemenu te ambicije zadovoljavali su udružujući se s nadmoćnom skupinom po drugim osnovama.

### *1. Percepcija sunneta u eri pravednih halifa*

Ebū Bekr i Omer utvrđivali su autentičnost hadisa podrobnim razmatranjem njegovog teksta. Ez-Zehebī kaže:

Ebū Bekr je prva osoba koja je preduzela mjere predostrožnosti kada je u pitanju autentičnost hadisa. Prenosi Ibn Šihāb od Kabīse b. Zuejba „da je došla neka nana Ebū Bekru i upitala ga o svom nasljednom dijelu. Ebū Bekr joj je rekao: ‘Tebi, po Allahovoj Knjizi i sunnetu/praksi Njegovog Poslanika, s.a.v.s., ne pripada ništa, ali vrati se [nakon određenog vremena], pitat ću druge ljude [kako bih bio siguran].’ On zatim upita ljude, a el-Mugīre b. Šu’be reče: ‘Bio sam s Allahovim Poslanikom, s.a.v.s., kada je nani dao šestinu.’ ‘Je li još neko, osim tebe, čuo?’ – upita Ebū Bekr. Ustade Muhammed b. Mesleme i reče ono što je rekao i el-Mugīre b. Šu’be, pa je Ebū Bekr nani dodijelio šestinu.“

Na ovaj način Ebū Bekr je ustanovio model za rješavanje bilo kojeg postavljenog pitanja. Prvi korak je odgovor potražiti u Kur’anu, pritom ne tražeći u njemu potporu za unaprijed formiranu ideju, pretpostavku ili tvrdnju.

Drugi korak podrazumijeva traganje za Poslanikovom, s.a.v.s., uputom, a kako bi se u toj uputi identificirao kur'anski princip koji je Allahov Poslanik, s.a.v.s., primijenio ili pojasnio. Ukoliko se odgovor na izloženo pitanje pronađe u sunnetu, taj se odgovor ne treba tretirati kao dokaz koji podupire već ustanovljene tvrdnje, već kao pojašnjenje kur'anskog pristupa razmatranom problemu. Jedna od specifičnih karakteristika pristupa sunnetu dvojice prvih halifa jeste insistiranje da se prenošenje od Allahovog Poslanika, s.a.v.s., svede na minimum. Ovom insistiranju bio je pridružen zahtjev da još jedan ashab potvrdi da je preneseni hadis autentičan. Tako se, naprimjer, prenosi da je Ebū Mūsā el-Eš'arī prenio Omeru da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., rekao da osoba treba pokucati tri puta na vrata, pa ako joj se dozvoli da uđe, treba ući, a ako joj ne bude odgovoreno, treba se vratiti. Kada je Omer čuo ovaj hadis, zatražio je od Ebū Mūsāa da dovede još jednog čovjeka koji će posvjedočiti da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., zaista izrekao taj hadis.

U hadisu koji bilježe Muslim i drugi nalazi se primjer kritike teksta hadisa od drugog halife, Omera, koji je, čuvši da sahabijka Fātima bt. Kajs tvrdi da joj Allahov Poslanik, s.a.v.s., nije dodijelio pravo na stan i alimentaciju za izdržavanje, rekao:

Nećemo zanemariti Allahovu Knjigu i sunnet Njegovog Poslanika, s.a.v.s., zbog govora neke žene za koju ne znamo da li je zampamtila ili zaboravila. Raspuštenici pripada alimentacija za stan i izdržavanje. Uzvišeni je kazao: „Ne tjerajte ih iz stanova njihovih – a ni one neka ne izlaze osim ako sramno djelo učine.“ (65:1)

Da su ashabi kritički pristupali tekstu hadisa ukazuju i brojna predanja u kojima se ističe da je 'Āiša upućivala prigovor hadisi-ma koje su prenosili ashabi zbog toga što je smatrala da su ti hadisi u koliziji s Kur'anom. Tako se, nakon što je čula da se od Poslanika, s.a.v.s., prenosi hadis u kojem se kaže da se umrla kažnjava zbog naricanja njegove porodice nad njim, usprotivila tome da je ovaj hadis vjerodostojan i kazala da on proturječi aje-

tu: Što god ko uradi, sebi uradi, i svaki grješnik će samo svoje breme nositi. (6:164)

## 2. Podjela Poslanikovich, s.a.v.s., djela u dvije kategorije

Prvu kategoriju Poslanikovich, s.a.v.s., djela čine djela koje je on morao učiniti kako bi u praksi sproveo Kur'anom ustanovljene naredbe. Takva naredba je, naprimjer: *Molitvu obavljajte i zekat dajte* (2:43). Ovaj i slični načelni iskazi pojašnjeni su Poslanikovich, s.a.v.s., djelima, a na takva djela odnose se Poslanikove, s.a.v.s., riječi: „Klanjajte kao što vidite mene da klanjam“ i „Uzмите od mene obrede hadža“. El-Gazālī je kazao da nijednom Poslanikovich, s.a.v.s., djelu ne treba pripisivati obavezujući karakter, osim u slučaju da on njime pojašnjava ustanovljeni šerijatski propis. Ova kategorija spada u djela koja je Poslanik, s.a.v.s., činio kao neko ko dostavlja Objavu.

Druga kategorija sastoji se od Poslanikovich, s.a.v.s., djela koja je on činio kao čovjek i u skladu s onim što je zahtijevala situacija. To su ona djela koja je on činio u različitim stanjima i svojstvima koja ne potpadaju pod prvu kategoriju, a uključuju ono što je on činio na osnovu svog idžtihada i ličnih sklonosti.

Pitanje o tome da li je Poslanik, s.a.v.s., neovisno normirao propise nije uopšte bilo postavljeno u vrijeme generacije koja je svjedočila objavi Kur'ana. Ibn el-Kajjim i drugi zbog toga su kazali da je zadatak Allahovog Poslanika, s.a.v.s., bio da detaljizira kur'anske propise i da za njih odredi ono što usulisti nazivaju uvjetujućim pravnim normama (*al-aḥkām al-waḍ'īyyah*), a u što spadaju uvjeti, zapreke, ograničenja, vrijeme obavljanja, stanja i opisi. Ashabi su praksu Allahovog Poslanika, s.a.v.s., shvatali kao njegovo tumačenje Kur'ana, koje im omogućava da ispravno razumiju Kur'an i iznađu adekvatna rješenja za različite situacije i pitanja, poput pitanja nasljednog dijela nane koje je postavljeno za vrijeme vladavine Ebū Bekra.

## 2. RAĐANJE GENERACIJE TRANSMISIJE HADISA

Vakuum koji je nastao smrću Allahovog Poslanika, s.a.v.s., nije bilo lahko popuniti. Međutim, zdanje koje je on podigao, a čija je osnova bio Kur'an, bilo je dovoljno čvrsto da sačuva jedinstvo muslimana bez obzira na to što su se neka pustinska arapska plemena odmetnula od islama nakon njegove smrti. To zdanje čuvali su vodeći ashabi, među kojima su se najviše istakli Ebū Bekr, Omer, Alija, 'Āiša i ostali učaci Kur'ana. Islam je sačuvao jasnoću svojih učenja o onome što je dozvoljeno i onome što je zabranjeno, a ono što se činilo dvosmislenim, uz malo proučavanja i promišljanja, moglo se podvesti pod pitanja koja obuhvataju univerzalni principi Kur'ana i njegovi jasni stavci. Duboka ljubav koju su muslimani njegovali prema Vjerovjesniku, s.a.v.s., imala je značajan utjecaj na zakonodavstvo i druge oblasti.

Muslimanskim osvajanjima i širenjem islama mnogi su narodi ušli u okrilje islama. Islam je sada bio prakticiran u novim ambijentima, koji su bili sasvim drugačiji od onoga koji je prevladavao na Arabijskom poluotoku, pa su se, posljedično tome, pojavila nova pitanja i novi izazovi. Međuprožimanje kultura počelo je davati svoje učinke, pozitivne i negativne, i pojavile su se ideje, mišljenja i tvrdnje koje nisu bile poznate generaciji koja je svjedočila objavi Kur'ana. Kako su i posljednji ashabi Allahovog Poslanika, s.a.v.s., umirali, ljudi su počeli osjećati potrebu za dodatnim izvorima kako bi se mogli suočiti s novonastalim pitanjima i izazovima. Stoga, posve je razumljivo da su muslimani počeli tumačiti Kur'an učitavajući u njega značenja koja bi im pomogla da zadovolje svoje pravne, intelektualne i druge potrebe. Međutim, postojala su brojna pitanja na koje se nije mogao dati odgovor na temelju idžtihada, što je za posljedicu imalo da muslimani prionu prenošenju i sabiranju predanja te analizi svega što se pripisuje Allahovom Poslaniku, s.a.v.s.

### *Omer b. 'Abdul'azīz i registriranje hadisa*

Prvi pokušaji sistematskog registriranja hadisa sežu do 'Abdul'azīza b. Mervāna (u. 86/705) i njegovog sina Omera b. 'Abdul'azīza (u. 101/740). Primijetivši brojna razilaženja među muslimanima, njih su dvojica nastojala usvojiti sunnet kao zamjenu za različita pravna mišljenja. 'Abdul'azīz i njegov sin vjerovali su da se muslimani neće dijeliti u grupe i frakcije ukoliko se sakupe svi hadisi i ako se ti hadisi, koji predstavljaju idealnu primjenu i pojašnjenje Kur'ana, prošire među ljudima. Rezultat toga bio je pojava generacije koju smo nazvali generacijom transmisije hadisa, koja se u značajnoj mjeri razlikovala od generacije koja je svjedočila objavi Kur'ana. 'Abdul'azīz i njegov sin registriranjem hadisa nisu imali namjeru razviti dodatni ili neovisni šerijatski izvor mimo Kur'ana, jer suodnos između Kur'ana i sunneta ne dozvoljava takvu vrstu razumijevanja. Kao što najbolji lijekovi imaju nuspojave, tako i najbolje ideje i najplemenitiji ciljevi mogu imati negativne ishode, a negativan ishod sabiranja hadisa bio je upravo ono čega se pribojavala generacija muslimana koja je svjedočila objavi Kur'ana – ljudi su postali zaokupirani predanjima i zapostavili su Kur'an. Zbog toga je Ebū Bekr oklijevao da sabere hadise, a Omer je uništio bilježnice u kojima su oni bili sabrani.

## 3. GENERACIJA FIKHA

Prema historičarima, pojam fikh počeo je cirkulirati 40/660. godine, a generacija fikha pojavila se nakon registriranja i diseminacije predanja. Umjesto da registrirana predanja budu u funkciji rješavanja sporova i otklanjanja razilaženja među apologetičarima i pravnicima, ona su postala novo oružje kojim su se apologetičari i učenjaci fikha služili u odbrani stavova grupe ili frakcije

kojoj su pripadali. Uskoro su predanja sabrana, a ljudi su se počeli oslanjati na hadise kao na izvor koji je po autoritativnosti ravan Kur'anu, a ne kao izvor koji predstavlja Poslanikovo, s.a.v.s., razumijevanje Kur'ana – njegovo pojašnjenje i primjenu. Neki su, čak, davali prednost sunnetu u odnosu na Kur'an, što je dovelo do zapostavljanja ili marginaliziranja Kur'ana. Opravdanje za ovakav pristup bilo je da „Kur'an može imati brojna značenja“ (*al-Qur'ānu ḥammālu awḡuh*) i da je po svom stilu izražavanja mu'džiza, te da ga, shodno tome, samo rijetki mogu razumjeti.

Počela se među ljudima širiti pogrešna ideja da Kur'an ne sadrži više od pet stotina ajeta koji tretiraju pravna pitanja i da ti ajeti treba da zaokupljaju pažnju mudžtehida. Ovi ajeti ograničeni su na ajete koji sadrže naredbe i zabrane. Shodno ovoj perspektivi, ostatak Kur'ana obuhvata opise budućeg svijeta, parabole, kazivanja, opomene i sl. Rezultat je bio da su muslimani usredsredili svoju pažnju samo na ajete koji tretiraju pravna pitanja, kojih, prema nekim procjenama, ima tri stotine trideset: stotinu četrdeset iz obredoslovlja, sedamdeset iz porodičnog prava, sedamdeset iz imovinskog prava, trideset iz kaznenog prava i dvadeset o sudstvu, svjedočenju i sličnim pitanjima. Prema većini učenjaka, broj hadisa koji govore o pravnim pitanjima ne prelazi cifru od hiljadu i stotinu. Neki učenjaci kažu:

Broj hadisa koji sadrže pravne propise koje i Kur'an spominje jednak je broju kur'anskih ajeta koji sadrže te propise, budući da je svaki ajet u vezi s jednim hadisom koji pojašnjava način njegove primjene. Kur'an sadrži sedamdeset ajeta iz imovinskog prava, dvadeset iz kaznenog prava i devedeset iz personalnog prava.

U svim drugim slučajevima, tvrde ovi učenjaci, sunnet je sržni izvor iz kojeg se izvode propisi za konkretne situacije i ne potrebuje nijedan drugi izvor.

Nakon toga neki su otišli toliko daleko da su počeli sve hadise smatrati zakonodavnim, čak i kada oni izravno ne sadrže propis, opravdavajući to time što i dopuštenost, na koju ti hadisi ukazuju,



spada u kategorije pravne norme. U ovoj fazi među učenicima su se počele iscrtavati linije razdvajanja, a to je u konačnici dovelo do formiranja dviju škola koje su poznate kao škola racionalista (*ahlu r-ra'y*) i škola zagovornika hadisa (*ahlu l-ḥadīṭ*). Obje ove škole imaju specifična obilježja i svoje argumente.

Ovdje moramo zastati kako bismo razmotrili pogubne posljedice koje su proizašle iz izjednačavanja statusa Kur'anana i sunneta.

- a) Generacija muslimana koja je svjedočila Objavi uložila je veliki trud kako se Kur'an ne bi pomiješao s nečim drugim. Međutim, u kasnijem periodu ljudi su toliko bili zaokupljeni predanjima da je Kur'an kod apologetičara, metodologa prava i pravnika postao isključivo podržavajući dokaz. Onome ko bi svoj stav argumentirao Kur'anom, bilo bi rečeno: „Sunnet ima prednost u odnosu na Kur'an, a ne obratno.“ Ovakva stajališta prihvatili su čak i neki od znamenitih učenjaka. Se'īd b. Mensūr prenosi od 'Īsāa b. Jūnusa, a on od el-Evzā'tija da je Mekhūl rekao: „Kur'an više potrebuje sunnet nego što sunnet potrebuje Kur'an.“ El-Evzā'ī prenosi da je Jahjā b. Ebī Kesīr imao slično mišljenje. El-Fadl b. Zijād kaže: „Čuo sam kada je Ebū 'Abdullāh (Ahmed b. Hanbel) upitan o mišljenju prema kojem sunnet ima prednost u odnosu na Kur'an, pa je kazao: 'Ne bih se usudio da to kažem, ali kažem da sunnet tumači i pojašnjava Kur'an.'“ El-Fadl je, također, kazao: „Čuo sam kada je jedan čovjek upitao Ahmeda b. Hanbela da li sunnet može derogirati Kur'an, na šta je on odgovorio: 'Kur'an ne može derogirati ništa izuzev Kur'anana.'“ Ebū Omer je kazao:

Eš-Šāfi'ī drži da Kur'an može derogirati samo Kur'an, jer Allah kaže: *Kada mi ajet dokinemo drugim... (16:101) i Mi nijedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo (2:106).*

Bez obzira na reputaciju učenjaka koji su sunnetu pridavali status jednak statusu Kur'anana ili, čak, i viši od njega, i okolnosti

pod kojima su se ovakve ideje razvile, iskazi ovih učenjaka upućuju na to da je kriza već nastupila. Oni su sada počeli izvoditi pravne norme na temelju predanja neovisno o Kur'anu i tvrditi da je Poslanik, s.a.v.s., došao s Kur'anom i nečim sličnim njemu. Argument za ovo njihovo stajalište bio je hadis koji se prenosi od el-Mikdama b. Ma'dikeriba, a u kojem stoji da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao:

Data mi je Knjiga i nešto slično njoj. Uskoro bi moglo doći vrijeme kada će se čovjek sit nasloniti na svoj naslonjač i reći: „Držite se ovoga Kur'ana, pa ono što u njemu nađete da je dozvoljeno vi to držite dozvoljenim, a ono što u njemu nađete zabranjenim vi to držite zabranjenim.“ Međutim, meso domaćeg magarca nije vam dozvoljeno niti vam je dozvoljeno meso krvoločnih životinja koje imaju očnjake, kao što vam nije dozvoljena ni nađena stvar koja pripada nemuslimanu koji s muslimanima ima ugovor o međusobnom napadanju, osim u slučaju kada ne treba svom vlasniku.

- b) Većina učenjaka tokom ovog perioda držala je da sunnet može derogirati Kur'an, pa čak i ako je riječ o pojedinačnom predanju, kao što Kur'an može derogirati sunnet. Takvo stajalište pretpostavlja da između Kur'ana, kao primarnog izvora vjere, i sunneta, kao njegove praktične razrade, može postojati kontradiktornost, koja treba biti eliminirana isključivo derogacijom. Uvidjevši svojom izrazitom razboritošću opasnost ove tvrdnje, eš-Šāfi'ī je kategorički odbacio mogućnost da Kur'an može derogirati sunnet i obratno. On je, u pokušaju da ponudi kompromisno rješenje, predložio teoriju „podržavajućeg dokaza“ (*al-āḍid*), koja podrazumijeva da Kur'an može derogirati isključivo Kur'an, a da sunnet može potvrditi tu derogaciju, kao i da sunnet može derogirati samo sunnet, a da Kur'an može potvrditi tu derogaciju.
- c) Spomenuti učenjaci zastupali su i druge površne stavove i navodili argumente za njih, zanemarujući pritom činjenicu da je Kur'an knjiga zaštićena – knjiga kojoj je laž strana s bilo koje strane. Neki od njih kažu da se „Kur'an može interpretirati na

različite načine“ (*inna l-Qur’āna ḥammālu awğuh*), te da zbog toga postoji potreba za sunnetom koji će pojasniti koja je interpretacija ispravna. Međutim, ova tvrdnja u suprotnosti je s načinom na koji Kur’an sâm sebe opisuje – kao knjigu koja je jasna i lahka za razumijevanje, koja sadrži jasne ajete i koja je objašnjenje za sve (12:1, 16:89, 19:97, 24:34, 36:69, 44:58, 54:17). Riječ *maknūn*, koja se pripisuje Kur’anu u ajetu 56:78, znači ‘skriven’, što implicira da Kur’an sadrži značenja koja se postepeno otkrivaju, tj. da on obuhvata ono što je ljudima za njihovu uputu potrebno u svim vremensko-prostornim okvirima. Zbog toga su brojni ashabi, kao što es-Sujūti i drugi navode, kada bi, učeći Kur’an, naišli na ajet čije značenje nisu mogli dokučiti govorili: „Ovo je ajet čije značenje još nije objelodanjeno“ (*hādā mimmā lam ya’ti ta’wīluhū ba’dū*). Drugim riječima, oni su prepoznali da Kur’an sadrži značenja koja su im skrivena u vremenu u kojem su živjeli, jer se odnose na stvarnost koja još uvijek nije nastupila. Stoga, kur’anski ajeti transcendiraju vrijeme u kojem su objavljeni. Ashabi nisu ajete koji nadilaze njihovo vrijeme smatrali nejasnim, odveć sumarnim i podložnim različitim intepretacijama, već su Kur’an držali jasnim, lahkim za razumijevanje, knjigom koja pojašnjava itd.

- d) Neki učenjaci tvrdili su da su kur’anski ajeti konačni, a da situacije nisu konačne, te da, shodno tome, postoji potreba za dodatnim argumentima kako bi se popunilo ono što su pogrešno nazvali pravnim vakuumom. Na taj način oni su previdjeli činjenicu o kojoj se govori u suri Maryam: *Gospodar tvoj ne zaboravlja* (19:64). Ako je Kur’an pojašnjenje za sve i ako Allah u njemu nije ništa izostavio, to znači da Kur’an sadrži opće principe koji su primjenjivi na bezbroj specifičnih situacija i da se u svjetlu tih principa mogu rješavati novonastala pitanja. Ukratko, Kur’an svojom sveobuhvatnošću i općenitošću pokriva sve detalje ljudskog života.

U tom smislu, u Kur'anu se kaže: *Oni ti neće nijedan prigovor postaviti, a da ti Mi nećemo odgovor i najljepše objašnjenje navesti (25–33)*. Stoga, Kur'an je kadar da nas vodi do najboljih rješenja u svim sferama života.

Kur'an ima specifičan i jasan stil izražavanja. Bez obzira na to, ovaj ummet je, poput prijašnjih ummeta, zapao u iskrivljeno razumijevanje vjere i uvodio u nju ono što joj izvorno ne pripada. Nakon što su muslimani potcijenili Kur'an u korist predanja, oni su zapostavili i predanja i posvetili se metodologiji prava, pravu i tumačenju Kur'ana, ali na način da je njihovo tumačenje Kur'ana bilo u suprotnosti sa samim Kur'anom i da su zauzimali vrlo popustljive kriterije kada je u pitanju autentičnost hadisa. Ti kriteriji ne odgovaraju metodologiji koju su ustanovili el-Buhārī i Muslim niti pristupu koji je bio svojstven generaciji koja je svjedočila objavi Kur'ana, a koji je u određenim slučajevima podrazumijevao zahtjev da još neko posvjedoči da je razmatrani hadis autentičan. Neki od ashaba, poput Alije, tražili su da se onaj ko pripisuje predanje Poslaniku, s.a.v.s., zakune da je ono što govori istina. Takav, strožiji pristup metodologiji utvrđivanja autentičnosti hadisa bio je zastupljen u vrijeme prve četverice halifa, do 40. godine po H.

### *1. Kontradiktornost između tvrdnje da je sunnet na nižem stepenu autoritativnosti od Kur'ana i davanja prednosti sunnetu nad Kur'anom prilikom izvođenja pravnih propisa*

Učenjaci koji su prihvatili da je sunnet po svojoj autoritativnosti ispod stepena Kur'ana nastojali su ponuditi odgovor na pitanje o suodnosu Kur'ana i sunneta. Međutim, oni su samo produbili problem time što Kur'an i sunnet nisu pojмили kao jedinstvenu cjelinu.

Želeći da dokažu da je sunnet neovisan o Kur'anu, oni su naveli tri pitanja koja sunnet regulira, ne uviđajući da Kur'an svojim općim principima obuhvata i ta pitanja: a) zabranu spajanja žene i njene tetke po ocu u braku; b) zabranu konzumiranja mesa domaćeg magarca i c) zabranu konzumiranja mesa ptica grabljivica. Učenjaci su zapali u nedosljednosti tvrdeći da je sunnet neovisan izvor za izvođenje pravnih propisa, ali da je po autoritativnosti na nižem stepenu od Kur'ana. Kontradiktornost u stavovima nekih pravnika ogleda se i u tome što su oni davali prednost pojedinačnom predanju u odnosu na vanjsko značenje Kur'ana. Oni su tvrdili i da pojedinačna predanja ograničavaju apsolutne i pojašnjavaju načelne iskaze Kur'ana, što je tvrdnja koja nije imala značajan utjecaj na određivanje suodnosa Kur'ana i sunneta.

## 2. Pojava metodologije „*isnāda*“

Niz prenosilaca kao kriterij utvrđivanja autentičnosti hadisa na sistematičan i metodološki utemeljen način pojavio se nakon 140/757. godine. Većina učenjaka smatra da se sened u navedenom značenju počeo upotrebljavati u drugoj polovini 2. stoljeća, što znači da predanja koja su sabrana prije 140. godine po H. nisu uvijek i dosljedno bila podvrgavana ovom kriteriju. U periodu prije 140. godine po H. učenjaci su se ponekad u svojoj kritici hadisa oslanjali isključivo na njegov tekst, u smislu da su taj tekst uspoređivali s hadisom koji prenose pouzdani prenosioci ili hadisom koji prenosi veći broj prenosilaca u odnosu na hadis koji razmatraju. Kada su se hadiski učenjaci počeli usredsređivati na niz prenosilaca, oni su učinili sve što je bilo u njihovoj moći da prenose samo od onih koje su dobro poznavali, pred kojima su čitali i od kojih su direktno čuli hadise. Odgovornost za pouzdanost onih od kojih njihovi izvori prenose hadis delegirali su na svoje izvore.

Za zagovornike metodologije *isnāda*, pouzdanost niza prenosilaca valjan je kriterij za eliminiranje sumnje u autentičnost hadisa. Kada je u pitanju Kur'an, ljudi nisu imali potrebu za *isnādom* kako bi potvrdili njegovu autentičnost, jer je ona potvrđena njegovim ustrojstvom i stilom, zadivljujućim utjecajem na slušaocce i usklađenošću s prirodom ljudi, te nemogućnošću da se oponaša.

Shodno tome, pitanje koje su ljudi postavljali u odnosu na Kur'an ticalo se vjerovanja u njega, a ne njegove autentičnosti. Za razliku od toga, polazna tačka prilikom razmatranja hadisa bila je utvrditi da li je on vjerodostojan. Tek nakon što se utvrdi da je određeni hadis s relativnom dozom sigurnosti vjerodostojan, u njega se moglo vjerovati, odnosno ne vjerovati. Prema zagovornicima metodologije *isnāda*, niz prenosilaca nezaobilazan je kriterij ako se želi postići razumna mjera izvjesnosti da je dotični hadis autentičan.

Pažnja hadiskih učenjaka bila je usmjerena na prenosiocce od kojih su oni direktno preuzeli hadis, a što se tiče ostalih prenosilaca u senedu, oni su se pozivali na ocjene koje su iznijeli njihovi pretходnici. To je razlog zbog kojeg su kriteriji za utvrđivanje autentičnosti hadisa nakon drugog stoljeća po H. bili poprilično popustljivi. Ta popustljivost ogleda se, naprimjer, u ocjeni prenosilaca putem postupka koji se označava kao *as-sabr*, a koji podrazumijeva temeljitu analizu hadisa prenosioca njihovim uspoređivanjem s verzijama tih istih hadisa koje prenose pouzdani prenosioci. Ukoliko se ustanovi da su hadisi razmatranog prenosioca u suglasju s onim što prenose pouzdani prenosioci, i drugi njegovi hadisi, koje ne prenose pouzdani prenosioci i koji mogu biti apokrifni ili sadržavati skriveni nedostatak, ocijenili bi se vjerodostojnim.

Već je naznačeno da su ljudi nakon „fitne“ navodili senede uz neke ili sve hadise koje su prenosili. Međutim, postoje različita mišljenja o tome na koji se događaj odnosi riječ „fitna“. O tome postoji nekoliko mišljenja: a) odnosi se na ubistvo trećeg halife Osmāna b. 'Affāna, b) odnosi se na smutnju koja je bila rezultat prenošenja velikog broja hadisa i pojave apokrifnih hadisa, c) odnosi se na

pobunu u Medini koju je predvodio ‘Abdullah b. ez-Zubejr, d) odnosi se na pitanje stvorenosti Kur’ana i 5) odnosi se na pojavu murdžija i njihovih učenja. Prema tome, postojale su brojne fitne – smutnje, neredi, podjele, pobune itd., a prva među njima bila je atentat na drugog halifu, Omera b. el-Hattāba 23/644. godine.

U svakom slučaju, nastupio je period kada su se muslimani našli pred izazovom brojnih hadisa i predanja. Kritizirajući hadiske učenjake svog vremena, el-Hatīb el-Bagdādī (u. 463/1071), kojeg neki hadiski učenjaci smatraju posljednjim učenjakom prvih generacija (*mutaqaddimūn*), a neki prvim učenjakom kasnijih generacija (*mutaahirūn*), kaže:

Grupa naših savremenika posvetila se knjigama hadisa i njihovom sabiranju. Međutim, oni nisu primjenjivali metodologiju koju su primjenjivali njihovi prethodnici, koji su razmatrali niz prenosilaca i tekst hadisa, razlučivali ono što zadovoljava kriterije od onoga što ne zadovoljava, derivirali praksu iz propisa i na osnovu sadržaja hadisa izvodili zaključke o onome što je dozvoljeno i onome što je zabranjeno. Suprotno njima, ovi naši savremenici zadovoljili su se samom činjenicom da je riječ o hadisima i njihovim bilježnjem. Lahkourni i naivni, oni su poput magaraca koji nose toware knjiga na svojim leđima. Oni su se stoički i postojano suočavali s poteškoćama, putovali u daleke zemlje, preko vodenih i kopnenih površina, žrtvovali su sebe i svoje imetke, savladavali strah i strepnju... Oni su sve ovo činili kako bi pronašli što kraće sene za hadise, ne vodeći pritom računa ni o čemu drugom. Oni su, posljedično tome, prenosili od prenosilaca čiji je moralni integritet (*‘adālah*) sporan i u koje ne treba imati povjerenje, te od onih čiju pouzdanost nisu poznavali i za čije se hadise ne može tvrditi da su vjerodostojni. Nadalje, oni su kao argument iznosili hadise onih čije bilježnice hadisa nije dozvoljeno čitati i ne ispunjavaju uvjete koji su vezani za prenošenje. Takvi prenosioци ne prave razliku između preuzimanja hadisa metodom slušanja (*as-samā’*) i metodom dozvole/odobrenja (*al-iğāzah*). Slično tome, oni ne prave razliku između *musnad* i *mursal* hadisa niti između *maqtū’* i *muttašil* hadisa. Takvi ne znaju čak ni ime prenosioца koji im je prenio hadis dok im drugi to ne potvrde. Oni su bilježili hadise koje prenose grešnici i inovatori koji uvode novotarije u vjeru zbog svojih heterodoksnih vjerovanja, držeći da je prenošenje od takvih dozvoljeno i da ta predanja imaju obavezujući karakter

ukoliko su ih oni lično čuli i ako se u njihovim senedima nalazi relativno mali broj prenosilaca (*al-isnādu l-āli*)... Senedi koje oni navode za jedan hadis kontradiktorni su i nisu ih precizno prenosili. Kada bi neko od njih prenosio hadis, preuzeo bi ga iz knjiga koje nije slušao niti imao uvid u pouzdanost onoga ko ih prenosi. Ako bi učio napamet hadise, pomiješao bi prihvatljivo s neprihvatljivim i vjerodostojno s nevjerodostojnim. Ako bi napravio grešku u navođenju seneda ili bio upitan o nedostatku koji je vezan za dati hadis, on bi se zbunio i uzrujao, pa bi počeo dirati bradu i ispuhivati nos kako bi prikrio neznanje, bivajući na taj način sličan magarcu koji reve.

El-Hatīb el-Bagdādī nastojao je biti pravedan prema hadiskim učenjacima i kritizirao je samo neke od njih, pojašnjavajući zašto su racionalisti (*ahlu r-ra'y*) bili kritički nastrojeni prema njima. Ovaj njegov iskaz odražava veliki procjep koji je vladao između racionalista i zagovornika hadisa.

#### 4. GENERACIJE SLIJEPOG SLIJEĐENJA

Kada su u 4. fazi mezhepska učenja zadobila konačnu formu, njihovi sljedbenici slijepo su ih se pridržavali glorificirajući vrline i naslijeđe osnivača mezheba kako bi druge pridobili. Neki su otišli toliko daleko da su iskaze svojih imama tretirali kao da su iskazi Zakonodavca, pa su izučavali njihove kontradiktornosti, davali prednost jednima u odnosu na druge i identificirali derogirajuće i derogirane među njima. Na taj način, učenjaci su se u prvoj fazi posvetili hadisima zapostavljajući Kur'an, a pod izlikom da hadisi obuhvataju Kur'an i da su usko povezani s njim. U kasnijoj fazi učenjaci su počeli koristiti hadise kao podržavajući dokaz mišljenja svojih imama, što je dovelo do toga da više pažnje posvećuju stavovima imama nego sunnetu. Kako je vrijeme odmicalo, stavovi imama bili su toliko rašireni da je djelovalo da je šerijat oličen u tim stavovima. Takva tendencija vidljiva je u sljedećem iskazu



hanefijskog učenjaka Ebū el-Hasena el-Kerhija: „Svaki ajet koji je u suprotnosti s mišljenjem naših pravnika derogiran je ili se treba dati prednost mišljenju naših pravnika. U takvim situacijama najpreče je usklađujuće tumačenje [tumačenje kojim se usklađuje dotični ajet i stav pravne škole, op. prev].“

Ovakve nespretne izjave ukazuju na to da je mezhepski fanatizam dosegao takav patološki stepen da je ono što je osnova postalo potčinjeno ogranku. Kada je nastupio period slijepog slijeđenja u fikhu i usul-i fikhu, metodologija *isnāda* zamijenjena je oslanjanjem na hadise zabilježene u knjigama. Posljedično tome, hadisi su se počeli prenositi metodom pronalaženja (*al-wiġādah*), metodom dozvole (*al-iġāzah*) i metodom čitanja pred učiteljem (*al-qirāah*).

Neki hadisi bili su nesumnjivo krivotvoreni uslijed političkih sukoba, uključujući i sukobe između Arapa i nearapa, i nastojanja da se vlast legitimira. Ovi sukobi bili su razlog zbog kojeg su sukobljene strane pribjegavale apokrifnim hadisima, a kako bi pribavile podršku za svoja stajališta, budući da je bilo nemoguće u Kur'anu pronaći podršku ili argument za ta stajališta. Krivotvoreni su bili i naširoko poznati hadisi koji govore o odlikama gradova, plemena, naroda, osnivača mezheba i učenjaka, uključujući i hadise o eš-Šafi'iju, Ebū Hanifi, haridžijama, kaderijama i tome slično. Ovaj aspekt hadiske kritike zavređuje pažnju kritičara, koji treba da prepoznaju hadise koji su politički tonirani i u kojima se govori o odlikama, razlučiti vjerodostojne od nevjerodostojnih među njima i upozoriti ljude na njihov sadržaj.

### *Predanja nemaju prednost u odnosu na Kur'an*

Allah je odlikovao Kur'an ustrojstvom i stilom, strukturalnim jedinstvom, sadržajem, lakoćom pamćenja, utjecajem koji vrši na ljude te nemogućnošću da ga iko oponaša. On je obznanio da je Kur'an knjiga u koju nema nikakve sumnje, da ne sadrži kontradiktornosti i da je svaka njegova riječ bez ikakve sumnje autentična. On je

ustrojio njegove ajete kao što je odredio položaje zvijezda. Allah kaže: *Elif Lām Rā. Ovo je Knjiga čiji se ajeti pomno nižu i od vremena do vremena objavljuju, od Mudrog i Sveznajućeg* (11:1). Kategorička autentičnost Kur'ana ne ovisi o predanju, bez obzira na stepen autentičnosti tog predanja, već proizlazi iz toga što je on Allahov govor kojem je *laž strana s bilo koje strane* (41:42). Allah je počastio Vjerovjesnika, s.a.v.s., tako što mu je objavio Kur'an preko Džibrila i naredio mu da ga uči ljudima, učinio da ljudi žele da ga pamte, uče, poučavaju njemu i prenose ga usmeno i u pisanoj formi. On, Uzvišeni, obavezao Se da će Kur'an sakupiti, pojasniti i čuvati (75:16–119; 15:9).

Neki hadiski učenjaci, želeći da uzdignu status sunneta i dokažu ispravnost svoje metodologije, naglašavali su činjenicu da je i Kur'an prenošen. Na taj način oni su nastojali pribaviti legitimitet za ono što je kasnije postalo poznato kao „čitanja Kur'ana“ (*al-qirāāt*) i „nauka o čitanjima Kur'ana“ (*'ilmu l-qirāāt*), budući da se ova čitanja temelje na predanjima. Naše stajalište o ovim čitanjima jeste da ih je Allahov Poslanik, s.a.v.s., u prvo vrijeme islama dozvolio samo onima koji su imali poteškoće u izgovaranju određenih slova, pa je tako, naprimjer, onima koji nisu mogli izgovarati slovo *ḍād* dozvolio da ga izgovaraju kao *zāy* i *sīn*, a onima koji su imali poteškoća s izgovorom slova *ḥā* da ga izgovaraju kao *'ayn* i *hā*. Nakon posljednjih dvaju Poslanikovih, s.a.v.s., čitanja Kur'ana pred Džibrilom, što se desilo kratko prije njegove smrti, ova olakšica stavljena je van snage. Odsustvo potrebe za ovom olakšicom potvrđeno je Osmānovim sakupljanjem Kur'ana među korice jedne knjige. Taj Kur'an poznat je po imenu Izvornik (*al-Muṣḥafu l-imām*), a muslimani su postigli konsenzus da je on autentičan. Nigdje se ne spominje da su Osmān i oni koji su mu pomagali u sakupljanju Kur'ana tvrdili da se Kur'an može čitati na nekoliko načina. Stoga, prihvatanje ove olakšice i nakon smrti Allahovog Poslanika, s.a.v.s., i nakon što su svi muslimani prihvatili Osmānov *mushaf* vrlo neobična je pojava, za

kojom nije postojala nikakva potreba. Stajalište da se Kur'an može čitati na različite načine argumentirano je različitim predanjima, uključujući i hadis koji govori o „sedam harfova“ (*al-aḥrufu s-sab'ah*). Međutim, te hadise potrebno je podrobno razmotriti i na njih se kritički osvrnuti i s aspekta njihovih nizova prenosilaca i s aspekta njihovog sadržaja.

Kur'an, ponovimo to još jednom, nije knjiga čija autentičnost ovisi o predajnim putevima. Smatramo da je Kur'an čist od različitih čitanja koja mu se pripisuju, bilo da se ta čitanja smatraju prihvatljivim ili neprihvatljivim. Također, držimo da u Kur'anu nema derogacije.

Za sve što je vezano za Kur'an brine se isključivo Allah. Da autentičnost Kur'ana ovisi o predajnim putevima kao što o tome ovisi autentičnost hadisa, bilo bi nemoguće da Allah uputi izazov ljudima i džinnima da sastave nešto slično njemu. Kur'an nadilazi sve ljudske metode pamćenja teksta i ne podliježe pravilima koja važe za sve druge vrste govora. Posljedično tome, žalosno je da neki učenjaci tvrde da je el-Buhārījeva hadiska zbirka najvjerodostojnija knjiga nakon Kur'ana. Ovoj zbirci može se davati prednost u odnosu na druge hadiske zbirke, poput Muslimovog *aṣ-Ṣaḥīḥa*, *al-Musnada* Ahmeda b. Hanbela i Mālikovog *al-Muwatta'a*, ali uspoređivati je s Kur'anom odraz je nedostatka poštovanja prema Kur'anu, što ne bi trebalo biti svojstveno nijednom učenjaku. Allahova Knjiga bez premca je, i nezamislivo je da se ona može uspoređivati s nekom drugom knjigom ili da se između nje i nečega drugog mogu povlačiti paralele i praviti usporedbe.

Zagovornici hadisa (*ahlu l-ḥadīṭ*) i racionalisti (*ahlu r-ra'y*) preobrazili su se u frakcije u pravom smislu te riječi. Oni su se pitanjem veze između Kur'ana i sunneta bavili u sjeni njihovog međusobnog sukoba. Zagovornici hadisa prihvatili su određene hadise kao vjerodostojne s ciljem da dokažu da analiza hadisa u svjetlu Kur'ana nije praksa vjernika, već odmetnika, licemjera, grešnika i njima sličnih.



## Historijski kontekst organiziranog registriranja i sabiranja hadisa

Razumijevanje historijskog konteksta u kojem su predanja sabirana pomoći će nam da razumijemo brojne nedostatke od kojih pati naše hadisko naslijeđe i posljedice koje su iz njega proizašle na oblikovanje mentalnog sklopa muslimana.

Prije Muhammeda, s.a.v.s., Arapima nije bio poslan vjerovjesnik ni poslanik. Objava je Muhammedu, s.a.v.s., dolazila u periodu od dvadeset tri godine, a oni koji su bili oko njega mogli su svakodnevno svjedočiti njenim učincima. Ashabi su konstantno bili u ozračju Objave tokom dužeg perioda, tako da je ona postala za njih nešto što se podrazumijeva. Učinak ovog iskustva bio je toliko dubok da je Omer b. el-Hattāb odbio povjerovati da je Muhammed, s.a.v.s., umro. Ustvari, imajući u vidu ljubav koju su prema njemu ashabi gajili, ni za koga nije bilo lahko povjerovati da je on umro, a ta ljubav bila je najvažnija manifestacija vjerovanja.

Stoga, ne iznenađuje da je nevjerica s kojom je dočekana smrt Poslanika, s.a.v.s., uvjetovala nastanak triju grupa. Prvu grupu sačinjavali su politički nastrojeni muslimani koji su svoju ljubav prema Poslaniku, s.a.v.s., iskazivali ustanovljavanjem hilafeta po uzoru na

njegovu misiju, koja se, po njima, ogledala u svakom njegovom stanju kretanja i mirovanja. Najreprezentativnija ilustracija ovakvog pristupa vidljiva je u onome što je Ebū Bekr učinio nakon što su se neka plemena odmetnula od islama. Odlučan da osujeti nastojanja onih koji su željeli napraviti razliku između perioda prije smrti Vjerovjesnika, s.a.v.s., i perioda nakon toga kada je u pitanju organizacija društva te unutrašnja i vanjska politika, Ebū Bekr je odreagirao snažno i nepokolebljivo. Neki politički nastrojani muslimani otišli su još dalje, pa su tvrdili da vlast koju je imao Vjerovjesnik, s.a.v.s., treba biti prenesena na njegove potomke, a kako bi se time ostvarilo njegovo snažnije prisustvo među muslimanima.

Drugu grupu sačinjavali su sufije i mistici koji su držali da vjerovjesništvo Muhammeda, s.a.v.s., nastavlja da traje kroz vilajet. Prema njihovom mišljenju, evlija je nasljednik Vjerovjesnika, s.a.v.s., a vilajet je drugačija forma vjerovjesništva. Kao što su vjerovjesnici imali mu'džize, tvrde oni, tako su evlije imale keramete. Zagovornici ovakvog pristupa prenosili su brojne hadise i držali da su hadisi snažniji i jasniji izvor od Kur'ana kada je u pitanju eksplikacija mističnog puta. Svoju ljubav prema Allahovom Poslaniku, s.a.v.s., iskazivali su i njegovo prisustvo oživljavali kroz svoja okupljanja u kružocima na kojima su u njegovu hvalu recitali poeziju i prozu. Oni su smatrali da im je dozvoljeno pripisivati Poslaniku, s.a.v.s., hadise koji nisu imali čak ni sened, a pod izgovorom da ih je on lično nadahnuo. Takvi nisu prezali od toga da Poslaniku, s.a.v.s., stavljaju u usta iskaze koji podupiru njihova stajališta niti da tumače kur'anske ajete u skladu sa svojim unaprijed formiranim stavovima. Tako su, naprimjer, kur'anske ajete: *Koji te vidi kada ustaješ da sa ostalima molitvu obaviš (wa taqallubaka fī s-sāğidīn)* (26:218–219) protumačili kazavši da je „muhamedanska zbilja“ (*al-ḥaqīqatu l-muḥammadīyah*) prisutna i da se širi (*tataqallabu*) u kružocima na kojima oni spominju Allaha.

Treća grupa bila je sastavljena od onih koji su kasnije postali poznati kao učenjaci (*'ulamā'*), tj. od apologetičara, pravnika, metodologa prava i hadiskih učenjaka. Kao i prethodno spomenute grupe, i ova grupa odstupila je od određenja sunneta kao nečega što prati Kur'an i primjenjuje ga na konkretnu stvarnost, i definirala ga kao Poslanikov, s. a. v s., životni put koji uključuje sve njegove iskaze i djela. Kasnije su definiciji sunneta pridodali i sve iskaze i djela koja je Poslanik, s.a.v.s., prešutno odobrio. Poslanikovo, s.a.v.s., prešutno odobrenje, tvrde oni, ima status kao ono što je poteklo od njega. Čak je i Poslanikova, s.a.v.s., šutnja bila predmet proučavanja i razvrstavanja kod hadiskih učenjaka.

Uzimajući u obzir da su ashabi nastanjivali različite pokrajine islamskog svijeta, hadiski učenjaci počeli su putovati od mjesta do mjesta radi sabiranja i registriranja hadisa. Krajnji rezultat ovog poduhvata bio je da se za hadisima tragalo ne zato što oni predstavljaju tumačenje i primjenu Kur'ana, već zato što se pripisuju Poslaniku, s.a.v.s., pa je, shodno tome, postojalo zakonodavstvo zasnovano na sunnetu koje je stajalo rame uz rame s kur'anskim zakonodavstvom. Ono što Poslanik, s.a.v.s., nije učinio s namjerom da pojasni Kur'an, tvrdili su ovi učenjaci, činio je kako bi se približio Allahu, a iz onoga što je on učinio kako bi se približio Allahu nastala je kategorija pravne norme poznata kao „pritrđeni sunnet“ (*sunnatun mu'akkadah*), koja je vrlo bliska pravnoj kategoriji „stroga obaveza“ (*farḍ*). Ovaj trend uzeo je takav zamah da su pravници počeli govoriti o obavezi borbe protiv onoga ko zanemari dva rekata sabahskog sunneta ili vitr-namaz.

Na taj način sunnet je postao neovisan izvor zakonodavstva koji nije ništa prepustio slučaju. Takav koncept sunneta svoje opravdanje imao je pod krinkom obaveze da se Vjerovjesnik, s.a.v.s., slijedi i da mu se bude pokorno. Tako je Poslanik, s.a.v.s., postao jedini čovjek čija su stanja mirovanja i kretanja te iskazi i djela, bez obzira na to da li spadaju u njegov privatni ili javni život,

zakonodavnog karaktera. Smatralo se da je obaveza s ljubavlju i posvećenošću primjenjivati i slijediti Poslanika, s.a.v.s., u svemu, bez obzira na to da li on pojašnjava Kur'an ili neovisno ustanovljava norme i da li djeluje kao vjerovjesnik ili kao čovjek.

## 1. ORGANIZIRANO REGISTRIRANJE I SABIRANJE HADISA I UTJECAJ JEVREJSKE I GRČKE KULTURE

Prisustvo jevreja bilo je značajno manje u Mekki nego na Hajberu, u Medini i njenoj okolici. Jevreji su naseljavali spomenuta područja zbog predskazanja koje je ukazivalo na to da će se vjerovjesnik kojeg su iščekivali pojaviti u njima, ali i zbog toga što su se u ovom periodu historije bavili zemljoradnjom. Kada je Muhammed, s.a.v.s., odabran za poslanika, on je, po nalogu Kur'ana, nastojao skrenuti pažnju jevreja i kršćana na zajedničke temelje koje oni dijele s islamom. On je potcrtao činjenicu da je poslan kako bi potvrdio istinitost poruke s kojom su poslani prijašnji vjerovjesnici i ukazao na iskrivljanja kojima je njihovo naslijeđe bilo izloženo. Njegova misija, isticao je on, samo je nastavak misije Ibrāhīma, a.s., oca vjerovjesnika, koji nije bio ni jevrej ni kršćanin, već onaj ko je posvećen obožavanju jedinog istinskog Boga.

Postoji predanje u kojem stoji da je Bišr b. Se'īd rekao: „Bojte se Allaha i dobro pamтите hadise. Tako mi Allaha, Ebū Hurejre nam je prenosio hadise od Allahovog Poslanika, s.a.v.s., i predanja od Ka'ba [el-Ahbāra], a potom bi otišao. Neki od nas koji su to slušali od njega su hadise koje je pripisao Allahovom Poslaniku, s.a.v.s., pripisivali Ka'bu, a predanja koja je vezao za Ka'ba Allahovom Poslaniku, s.a.v.s.“<sup>8</sup>

---

8 Ovo predanje nisam našao na mjestima gdje sam očekivao da ću ga naći. Ono je zabilježeno u djelu *at-Tamyīz* Muslima b. el-Hadždžadža. U uvodu svoje hadiske

Nakon što je Tevrat preveden na arapski jezik muslimanima je bilo omogućeno da ga analiziraju i uočavaju iskripljavanja koja su unijeli pripovjedači (*al-qaṣṣāṣūn*). Neki muslimanski učenjaci napisali su djela u kojima upozoravaju muslimane na ova iskripljavanja, a jedno od takvih djela napisao je es-Sujūti pod naslovom *Tahdīru l-hawāṣṣ min akādībi l-qaṣṣāṣ*. U svom djelu *Kitābu l-ḥayawān* el-Džāhiz navodi da je Ka'b el-Ahbār rekao: „U Tevratu stoji da je Hava kažnjena na deset načina i da je Ādem kažnjen na deset načina.“ Ovaj iskaz el-Džāhiz je propratio riječima:

Smatram da su predanja koja se prenose od Ka'ba, a u kojima stoji da je on tvrdio da je „zapisano u Tevratu“, nepouzdana, i da je on, ustvari, tvrdio da je zapisano u knjigama, tj. knjigama vjerovjesnika – Solomonovim i drugima knjigama, poput Izaijevih knjiga, koje su oni naslijedili. Što se tiče onoga što se od njega [Ka'ba] prenosi o osobinama Omera b. el-Hattāba i tome slično, ukoliko oni koji prenose od njega govore istinu i njihov učitelj [Ka'b] nije fabricirao predanja, Ka'bove iskaze treba razumijevati onako kako sam opisao.

Uzajaman utjecaj kulture Arapa koji nisu imali svoju svetu knjigu, s jedne, i kulture jevreja i kršćana koja je prevladavala prije islama, s druge strane, pogodio je prihvatanju ideja i konceptata koji su strani islamu i koji su se uvukli u njegovo razumijevanje. Jedan od takvih konceptata je determinizam (*al-ġabriyyah*), tj. vjerovanje da ljudi nemaju slobodu volje i da je sve

---

zbirke *as-Ṣaḥīḥ* Muslim govori o nepouzdanim prenosiocima i napominje da se od nepouzdanih prenosilaca hadisi ne smiju prenositi. Pretpostavljajući da je spomenuto predanje koje je pripisano njemu autentično, očekivao sam da ću ga pronaći u uvodu njegove hadiske zbirke. Međutim, on ga nije naveo. V.: Muslim b. el-Hadždžādž el-Kušejrī, *Ṣaḥīḥu Muslim*, Kairo: Dāru ihyā' i l-kutubi l-'arabiyyah, 1995, tom I, str. 43-144. El-Mu'allimī navodi predanje prema kojem je Šu'be rekao: „Ebū Hurejre se služio određenom vrstom obmane (*tadlīs*) prilikom prenošenja. On bi prenosio ono što je čuo od Ka'ba i ono što je čuo od Allahovog Poslanika, s.a.v.s., ne naznačujući jasno šta je čuo od Ka'ba, a šta od Allahovog Poslanika, s.a.v.s.“ El-Mu'allimī dodaje da je ovo predanje zabilježio Ibn 'Asākir. V.: 'Abdurrahmān b. Jahjā el-Mu'allimī, *Al-Anwāru l-kāšifatu li-mā fī kitābi „Aḍwā'un 'alā s-sunnati“ mina z-zulali wa t-tadlīli wa l-muġāzafah*, Beirut: 'Ālamu l-kutub, 1402/1983, tom I, str. 171.



predodređeno. Muslimani su ovu ideju preuzeli iz judaizma. Ona je strana islamskom pogledu na svijet, koji pridaje veliki značaj moralnom kodeksu i odgovornosti ljudi pred Bogom za djela koja su svojevoljno učinili. Vjerovanje da Bog upravlja odlukama ljudi ne spada u postulate islamskog vjerovanja.

Suprotno tome, islam se temelji na potpunoj slobodi izbora, a veza između ljudi i njihovog Gospodara počiva na zavjetu iz pravečnosti. Ljudima je tada bio ponuđen emanet slobode i oni su ga svojevoljno prihvatili, i na temelju njega smatraju se odgovornim. Allah je ljudima dao slobodu izbora kako bi iskušao ko će od njih bolje postupati (11:7). Čovjek je odgovoran za ispunjenje viših ciljeva koji proizlaze iz emaneta koji je prihvatio svojevoljno i na temelju kojeg je postavljen za namjesnika i podvrgnut kušnji. Stoga, nema mjesta determinizmu u dogmatici i zakonodavstvu koji se zasnivaju na potpunoj slobodi izbora. Međutim, prevladavajuća kultura u Tekstove je učitala determinističku doktrinu i tim Tekstovima argumentirala ovo islamu strano učenje.

Nakon toga pojavio se niz teoloških frakcija čija su učenja varirala od potpunog determinizma do potpunog indeterminizma. Muslimani su se u tolikoj mjeri podijelili u razumijevanju Allahove Knjige da više nisu mogli povratiti jedinstvo. Novonastale frakcije nisu uspjele pomiriti svoje stavove na temelju Kur'ana. Suprotno tome, oni su Kur'an koristili kao sredstvo za osporavanje stavova drugih frakcija i odbranu svoje. Sve navedeno pogodovalo je pojavi maksima poput: Kur'an se može na različite načine tumačiti (*al-Qur'ānu ḥammālu awḡuh*), čime se ukazivalo na to da se Kur'an može tumačiti na dva suprotstavljena načina, i: Tekstovi su konačni, dok životne situacije nisu konačne (*an-Nuṣūṣu mutanāhiyatun wa l-waqāi'u gayru mutanāhiyah*). Ovakve tvrdnje impliciraju da Kur'an ne pruža sve smjernice koje su nam potrebne da bismo bili na Pravom putu.

Nakon perioda kada su djela iz grčke filozofije prevedena na arapski jezik i utjecaja koji je aristotelijanska logika izvršila na

muslimanske učenjake ustanovljene su definicije u islamskim naukama. Aristotelijanska logika, koja se oslanjala na izraz (*lafẓ*) u pojašnjavanju supstancija stvari, toliko je zagospodarila muslimanskim umom da je, kazano riječima Ebū Hāmida el-Gazālīja (u. 505/1111), postala „kriterij znanja“ (*mi'yāru l-'ilm*) i „pouzdana mjerilo“ (*al-qistāsu l-mustaqīm*). Vjerovalo se da će ovaj logički sistem omogućiti da se supstancije stvari konceptualiziraju uz pomoć sveobuhvatnih definicija. El-Gazālī i još neki učenjaci nisu bili takvog mišljenja. Ibn Tejmijje (u. 728/1328) istakao se među učenjacima u nastojanju da pobije aristotelijansku logiku i zamijeni je definicijama zasnovanim na kur'anskoj perspektivi.

Prihvatanje aristotelijanskog pristupa konceptu definicije imalo je negativne posljedice na islamsku misao. Potvrdu za to nalazimo i u začudnoj zbrci u definicijama tehničkih termina i pojmova u islamskim, pa, samim tim, i u hadiskoj nauci. Hadiski učenjaci koji su pripadali kasnijim generacijama nisu uspjeli napraviti razliku između razumijevanja sunneta kod usulista, pravnika i egzegeta Kur'ana, s jedne, i hadiskih učenjaka, s druge strane. Pojmovi u islamskim naukama kod učenjaka prvih generacija bili su jasniji, precizniji i bliži kur'anskim značenjima od tehničkih termina kod učenjaka kasnijih generacija, o čijim definicijama su se vodile žustre rasprave. Uzmimo, naprimjer, definiciju sunneta koju je dao eš-Šatībī (u. 790/1388):

Riječ sunnet označava ono što je preneseno od Vjerovjesnika, s.a.v.s., a naročito ono o čemu u Kur'anu nema spomena, a što on, s.a.v.s., regulira, bilo da pojašnjava Kur'an ili govori u nekom drugom svojstvu. Sunnet se upotrebljava i u značenju onoga što je suprotno novotariji. Kaže se: „Taj i taj postupa po sunnetu“ (*fulānun 'alā s-sunnah*), ako je njegovo djelo u skladu s Vjerovjesnikovim, s.a.v.s., sunnetom, bez obzira na to da li Kur'an o tom djelu nešto kaže ili ne. Kada se kaže: „Taj i taj postupa po novotariji“ (*fulānun 'alā bid'ah*), misli se na to da je njegovo djelo suprotno sunnetu. U ovom značenju, sunnet označava postupke onoga za čije je poslanstvo vezano zakonodavstvo, pa čak i ako te

postupke Kur'an nalaže. Sunnet označava i praksu ashaba, bez obzira na to da li se takva praksa spominje u Kur'anu i sunnetu koji nam je prenesen ili ne, kao i ono o čemu su se ashabi ili pravedne halife složile. S jedne strane, ono o čemu su se halife složile smatralo se konsenzusom cijele zajednice, dok su, s druge strane, i same halife postupale u skladu s konsenzusom kako bi ljude potakle da postupaju shodno onome što je, po njihovom mišljenju, bilo u najboljem interesu zajednice...

To što je eš-Šātībī ovdje kazao o spornim pitanjima odraz je njegovog ličnog razumijevanja sunneta. Ovi njegovi stavovi vjerovatno su i odraz rasprava koje su vođene u vremenu u kojem je živio o nekim pitanjima vezanim za sunnet, a istovremeno objašnjavaju dubinu procjepa između pristupa učenjaka prvih generacija i pristupa učenjaka kasnijih generacija. U ovom iskazu može se uočiti utjecaj vremenskih okolnosti na razvijene ideje i koncepte.

Definicije zasnovane na aristotelijanskoj logici daju izrazu supstancijalnu vrijednost neovisno o njegovim značenjima i implikacijama u konkretnoj stvarnosti. Istovremeno, one odražavaju perspektivu onoga ko definira i njegovo razumijevanje onoga što definira. Oni koji su ustanovljavali definicije nastojali su podvesti pod njih elemente koji im ne pripadaju, a s ciljem da te definicije učine postojanim, sveobuhvatnim i besprijekornim. Budući da je takav cilj neostvariv, postojale su beskrajne kontroverze o svim ponuđenim definicijama. Letimičan pogled na knjige iz oblasti usul-i fikha, fikha, logike i teologije mogu potvrditi kazano. Posljedično tome, brojni pojmovi, uključujući i sunnet, definirani su izvan okvira njihovog kur'anskog značenja.

U nastavku ćemo analizirati različite stavove o bilježenju hadisa. Započet ćemo tako što ćemo identificirati Poslanikov, s.a.v.s., pristup razmatranom pitanju, koji je imao značajan utjecaj na razumijevanje pojma sunnet.

## 2. PREGLED PREDANJA O (NE)DOZVOLJENOSTI ZAPISIVANJA HADISA

### *1. Predanja koja ukazuju na nepoželjnost i dozvoljenost zapisivanja hadisa*

#### *Predanja koja ukazuju da je zapisivanje hadisa nepoželjno*

Od Ebū Se'īda el-Hudrīja prenosi se da je rekao: „Allahov Poslanik, s.a.v.s., je rekao: ‘Nemojte zapisivati ono što ja kažem, a onaj ko je zapisao nešto drugo mimo Kur’ana, neka to izbriše.’“

U drugom predanju, koje se, također, prenosi od Ebū Se'īda el-Hudrīja, stoji: „Tražili smo od Vjerovjesnika, s.a.v.s., da nam dozvoli da zapisujemo njegove hadise, pa nam nije dozvolio.“

Prenosi se da je Zejd b. Sābit otišao kod Mu'āvija i upitao ga o jednom hadisu, pa je Mu'āvija naredio jednom čovjeku da taj hadis zabilježi. Zejd je odreagirao rekavši: „Zaista, Allahov Poslanik, s.a.v.s., naredio nam je da ne bilježimo išta od njegovih hadisa“, pa je Mu'āvija ovaj hadis izbrisao.

#### *Predanja koja upućuju na dozvoljenost zapisivanja hadisa*

Prenosi se od 'Abdullāha b. 'Amra b. el-'Āsa da je rekao:

Zapisivao sam sve što sam čuo od Allahovog Poslanika, s.a.v.s. Želio sam da to zapamtim, pa su mi Kurejšije to zabranile, govoreći: „Zar zapisuješ sve što čuješ od Allahovog Poslanika, s.a.v.s., a on je čovjek koji govori i kada je srdit i kada je zadovoljan“, pa sam prestao bilježiti hadise. Kasnije sam to spomenuo Allahovom Poslaniku, s.a.v.s., pa je on pokazao svojim prstom prema svojim ustima i rekao: „Piši! Tako mi Onoga u čijoj je ruci moj život, iz njih ne izlazi ništa osim istine!“

Prenosi se od Ebū Hurejre da je rekao: „Nijedan od Vjerovjesnikovih, s.a.v.s., ashaba nije prenosio više hadisa od mene, osim

‘Abdullāha b. ‘Amra, koji je, za razliku od mene, zapisivao hadise.“ Od Enesa b. Mālika prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: „Čuvajte znanje tako što ćete ga zapisati.“ Navedeni hadisi samo su neki od hadisa koji ukazuju na dozvoljenost bilježenja hadisa.

## 2. Zapisivanje hadisa u doba ashaba

Ashabima, poput Ebū Bekra, Omera i drugih učenih ashaba, bilo je posve jasno da nije dozvoljeno bilježiti hadise i preokupirati se njihovim prenošenjem ukoliko će to dovesti do zapostavljanja Kur’ana kao primarnog izvora, koji uređuje čovjekov život na intelektualnoj, duhovnoj i ponašajnoj razini.

Od ‘Āiše se prenosi da je rekla: „Moj otac [Ebū Bekr] sabrao je pet stotina hadisa od Allahovog Poslanika, s.a.v.s. Jedne noći dugo se prevrtao u postelji, a kada se probudio, rekao je: ‘Kćerke moja, donesi mi hadise koji su kod tebe.’ Donijela sam mu ih, pa ih je zapalio.“

Od Muhammeda b. el-Kāsima prenosi se da je rekao:

Omer b. el-Hattāb je rekao: „O, ljudi! Obaviješten sam da posjedujete knjige, a Allahu najdraže knjige jesu one koje su najpravičnije i najpreciznije. Zato, neka ne ostane niko ko ima knjigu, a da mi je ne donese kako bih iznio svoje mišljenje o njoj.“ Misleći da im traži knjige kako bi ih razmotrio, korigirao i stao u kraj razilaženjima, ljudi su donijeli svoje knjige. Kada ih je Omer dobio, zapalio ih je, rekavši: „Pusta želja poput puste želje sljedbenika Knjige“ (*Umnīyyatun ka-umnīyyati ahli l-kitāb*).

Od ‘Abdullāha b. Mes’ūda prenosi se da je rekao: „Za života Allahovog Poslanika, s.a.v.s., bilježili smo isključivo ono što se uči u toku istihara-namaza i sjedenja u namazu.“ Ebū Mūsāu el-Eš‘ariju nije bilo drago što njegov sin bilježi hadise koje je čuo od njega iz bojazni da nešto ne pridoda ili skrati, pa je vodom izbrišao sve što je njegov sin zapisao.

Ova i druga predanja upućuju na to da su plemeniti ashabi bili svjesni potrebe slijeđenja Kur'ana kao nečega što oblikuje ličnost muslimana, te da su uputi Allahovog Poslanika, s.a.v.s., pristupali u svjetlu njene relacije s Kur'anom, odnosno kao kursu slijeđenja kur'anskih učenja i poučavanja ljudi njemu kako bi se njime pročistili. Ona upućuju i na to da su vodeći ashabi nastojali prevenirati sve što bi moglo dovesti do preokupiranja nečim drugim na račun Kur'ana. Dobro je poznata činjenica da ono što se prvo ustali u čovjekovom umu i srcu postaje vodilja djelovanja, oblikuje stavove i ima prioritet u odnosu na sve ostalo. Uslijed toga, sve mimo Kur'ana treba biti prihvaćeno, odnosno odbačeno na temelju njegove kompatibilnosti s kur'anskim učenjem.

Analiza razloga koji su doveli do sektaštva, frakcionizma i drugih devijacija kod muslimana dovodi nas do zaključka da je tendencija ka sektaštvu i frakcionizmu srazmjerna udaljavanju od Allahove Knjige. One koji se pridržavaju Kur'ana, obavljaju namaz i čvrsto se Allahovog užeta drže Allah će zaštititi od sektaštva i razjedinjavanja. Oni koji zapostave Allahovu Knjigu i zakupe se nečim drugim neće osjetiti istinsko jedinstvo u svojim srcima. Stoga, pozivamo muslimane da sve valoriziraju kroz prizmu Kur'ana, jer je to jedini put spasa.

### *3. Bilježenje hadisa u doba tabiina*

Neki od vodećih tabiina, poput 'Abīde b. 'Amra es-Selmānija, Ibrāhīma en-Nehāija i Ibrāhīma b. Jezīda et-Tejmīja, sustezali su se od bilježenja hadisa. 'Abīde nije želio da iko zapisuje u njegovom prisustvu i čita pred njim. Jednom prilikom posavjetovao je Ibrāhīma, rekavši: „Kloni se prenošenja od mene u pisanoj formi.“ Prije svoje smrti, zatražio je svoje knjige i spalio ih. Od 'Āmirā eš-Ša'bīja prenosi se da je rekao: „Nikada nisam zapisivao i

nikada nisam od nekoga nešto čuo, a da sam tražio da mi to ponovi.“ Rečeno je Džābiru b. Zejdu: „Oni zapisuju tvoje mišljenje“, na šta je on rekao: „Zar zapisujete od mene nešto od čega ću možda već sutra odstupiti?!“ Postoje brojni drugi iskazi tabiina o ovom pitanju. Navedene iskaze naveli smo kao reprezentativne primjere. Prenosi se da je Ebū Kilābe, govoreći o bilježenju hadisa krajem prvog i početkom drugog stoljeća, rekao:

Izašao je Omer b. ‘Abdul’azīz da sa nama obavi podne-namaz, a kod sebe je imao komad papira. Izašao je kasnije da sa nama obavi ikindija-namaz, a kod sebe je imao isti komad papira, pa sam ga upitao: „O, vođo pravovjernih, šta imaš u ruci?“ Rekao je: „To je hadis koji mi je prenio ‘Avn b. ‘Abdullāh. Svidio mi se, pa sam ga zabilježio...“

Nije zabilježeno da je iko prije hilafeta Omara b. ‘Abdul’azīza tvrdio da su hadisi koji zabranjuju bilježenje hadisa derogirani.

#### *4. Bilježenje hadisa u doba etbai tabiina*

Čak i nakon što je ozvaničena naredba da se hadisi bilježe, u generaciji nakon generacije ez-Zuhrīja bilo je onih koji su ukazivali na pokuđenost bilježenja hadisa. Od ed-Dahhāka b. Muzāhima prenosi se da je rekao: „Dolazi vrijeme u kojem će se hadisi toliko prenositi da će Mushaf skupljati prašinu i biti zapostavljen.“ Od el-Evzā’ija se prenosi da je rekao:

Ovo znanje bilo je počasnno kada je dolazilo iz usta ljudi koji su ga preuzimali direktno od svojih učitelja i zajednički ga ponavljali (*yataḍḍakarūnahū*), a kada je zabilježeno u knjigama, ono je izgubilo svoje svjetlo i njime su se počeli baviti oni koji mu nisu dorasli.

Neki učenjaci iz ove generacije bilježili su hadise kako bi ih zapamtili. Oni su hadise brisali nakon što bi ih zapamtili, a po tome su poznati Sufjān es-Sevrī, Hammād b. Seleme i drugi. Drugi

su pak sabirali i bilježili hadise. Među one koji su ih sabirali spadaju Ibn Džurejdž (u. 150/767), el-Lejs b. Sa'd (u. 175/791–792), Mālik b. Enes (u. 179/795–796), Ibn el-Mubārek (u. 181/797) i Sufjān b. 'Uzejne (u. 198/813–814). Svi spomenuti učenjaci pripadali su jednoj generaciji, a njihova metodologija sastojala se u tome da su sabirali predanja od Poslanika, s.a.v.s., ashaba i tabiina te ih bilježili u zbirci koju su tematski ustrojili.

### *5. Analiza spora između zagovornika i protivnika zapisivanja hadisa*

Uzvišeni Allah zadatak čuvanja Kur'ana nije prepustio ljudima. Taj zadatak nije prepustio čak ni Svome Vjerovjesniku, s.a.v.s., već ga je preuzeo na Sebe kako bi ustrojstvo, neoponašivost i stil Kur'ana ostali sačuvani, što predstavlja „čuvanje Teksta iznutra“ (*hiḏḏu n-Naṣṣi min dāḥilihī*). Poslanik, s.a.v.s., poticao je ashabe da zapisuju Kur'an. S druge strane, ashabi su morali tražiti dozvolu od njega da zapisuju hadise, pa je nekima od njih dozvolio, a nekima nije. Citirani hadisi, od kojih neki ukazuju na dozvoljenost, a drugi na pokuđenost zapisivanja hadisa, sugeriraju da je Poslanik, s.a.v.s., svaki slučaj razmatrao zasebno. Drugim riječima, on je samo određenim pojedincima dozvolio da bilježe hadise, i to onima za koje je znao da su usvojili kur'anska učenja, njegov stil i više ciljeve, te da je Kur'an ispunio njihove umove, srca i duše.

Međutim, Poslanik, s.a.v.s., nije zabranio bilježenje hadisa iz bojazni da se Kur'an ne pomiješa s hadisima, budući da su tadašnji Arapi toliko dobro poznavali stilistiku i retoriku da je nezamislivo da nisu mogli razlikovati kur'anski tekst od Poslanikovih, s.a.v.s., riječi. Nastojanjem da se zapiše Kur'an odmah nakon što se jedan njegov dio objavi ukazivalo se na to da se on ni na koji način ne smije mijenjati. S druge strane, sunnet je bio sagledavan kroz njegovu funkciju tumačenja Kur'ana oličenog u



Poslanikovim, s. a. v. s, djelima, iskazima i prešutnim odobrenjima. Posljedično tome, cilj bilježenja hadisa nije bio da se sunnet sačuva od riječi do riječi, kao što je to bio slučaj s Kur'anom. Ashabi i prve generacije muslimana dozvoljavali su prenošenje po smislu i davali prednost pamćenju hadisa, zbog toga što njihovo pamćenje neće dovesti do toga da se oni tretiraju kao tekst koji je u istoj ravni s Kur'anom. Prema tome, kada je u pitanju sunnet, fokus je bio stavljan na značenje, a ne na strukturu teksta.

Oni koji su smatrali da je bilježenje hadisa dozvoljeno svoj stav argumentirali su iznimnim slučajevima kada je Allahov Poslanik, s.a.v.s., određenim pojedincima i onima koji su imali prijeku potrebu dozvolio da zapisuju hadise. Budući da je riječ o iznimnim situacijama, one ne impliciraju nikakvu promjenu u općem Poslanikovom, s.a.v.s., nastojanju da spriječi da se bilo koji tekst uspoređuje s kur'anskim tekstom, bez obzira na to da li se taj tekst smatra ravnim kur'anskom ili se za njega tvrdi da je ispod stepena Kur'ana.

Oni koji su kazali da je sunnet drugi izvor šerijata željeli su se odbraniti od pretpostavljenog prigovora, tj. prigovora da oni sunnet stavljaju u istu ravan s Kur'anom i smatraju ga neovisnim o njemu. Kao da su time željeli kazati da ne zaslužuju prijekor zbog toga što sunnet drže drugim izvorom. Međutim, ovo pitanje nije vezano za stepenovanje izvora, već za zasnovanost na tekstu/ izrazu (*an-naşşiyah*) i za autoritativnosti (*al-ḥuġġiyah*). Oni koji su problem relacije između Kur'ana i sunneta sveli na pitanje o pojedinačnom predanju i njegovoj autentičnosti zaobišli su suštinu spora, jer je to pitanje vezano za prenošenje i primopredaju hadisa, a ne za autoritativnost Poslanikovog, s.a.v.s., sunneta kao takvog. Sve navedeno pojašnjava mudrost Allahovog Poslanika, s.a.v.s., pravednih halifa i najučćenijih ashaba koja se ogleda u njihovom stavu da ne treba bilježiti ništa osim Kur'ana.

Drugi cilj zabrane zapisivanja hadisa ticao se preveniranja miješanja kur'anskih naloga i njihove primjene od Vjerovjesnika, s.a.v.s., s jedne, i onoga što je Vjerovjesnik, s.a.v.s., činio kao

čovjek – njegovih svakodnevnih poslova i odluka koje je donosio na osnovu svog idžtihada, obavljajući različite funkcije koje je imao, poput funkcija političkog vođe, sudije, reformatora, savjetnika i tome slično, s druge strane. Zadatak Muhammeda, s.a.v.s., kao poslanika bio je da dostavi ono što mu se objavljuje, prvi primijeni ono čime ga je Allah zadužio i potiče svoj ummet da ga u tome slijedi. Posljedično tome, on je bio uzor u pokornosti Allahu, pridržavanju Kur’ana, njegovoj primjeni i slijeđenju njegovih uputa te pozivanju drugih da i oni to čine.

Međutim, treba imati u vidu da su u većini slučajeva Vjerovjesnikova, s.a.v.s., djela, iskaze i prešutna odobrenja prenosili jedan ili nekolicina ashaba, koji su mogli napraviti grešku, zaboraviti ili prenositi po smislu. Tome treba dodati i to da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., shodno kursu Kur’ana, htio minimizirati obavezujuća djela i proširiti opseg onoga što je dopušteno. Prenošnje hadisa s vremenom se intenziviralo, što je za posljedicu imalo proširivanje opsega zahtjeva upućenih vjernicima. Svi navedeni razlozi dodatno opravdavaju potrebu da se cjelokupna usmena kultura sagledava kroz prizmu Kur’ana, a nikako neovisno o njemu.

### 3. NASTANAK I RAZVOJ HADISKIH PREDANJA

#### 1. *Okolnosti*

Nastanak hadiskih predanja vezan je za određene okolnosti. Nakon završetka vladavine pravednih halifa došlo je do sukoba između vjerskog i političkog vođstva. Jedno od najznačajnijih obilježja vladavine pravednih halifa, pogotovo prve dvojice, jeste jedinstvo vjerskog i političkog vođstva. Sva četverica halifa bila su istodobno i vjerske i političke vođe i usmjeravali su svoje namjesnike i sudije ka onome što je u skladu sa slovom i duhom

šerijata, jer su sami bili kvalificirani da upražnjavaju idžtihad. Prilikom traženja rješenja za određeni pravni problem oni nisu imali potrebu za učenjakom koji bi im rekao šta je, prema islamskom pravu, prihvatljivo, a šta nije. Međutim, sa završetkom vladavine pravednih halifa, jedinstvu političkog i vjerskog vođstva došao je kraj.

Dolaskom emevija na vlast i teritorijalnim širenjem muslimanske države ljudi su dobili dodatni poticaj da prenose i izvode pravne propise zbog novonastalih okolnosti. Posljedica toga bila je da su hadisi postajali sve isprepleteniji s pravnim i teološkim pitanjima, što je dovelo do sporova kojima su se halife odlučno suprotstavile.

‘Abdul‘azīz b. Mervān, otac Omera b. ‘Abdul‘azīza, imao je zamisao da se hadisi saberu u nadi da će oni biti alternativa suprotstavljenim pravnim mišljenjima i propisima koji unose podjelu i anarhiju u muslimanske redove, jer sunnet, za razliku od pravničkih mišljenja, ima autoritativnu snagu. Kao tumačenje Kur‘ana, sunnet je, makar kada su u pitanju autentični hadisi, nerazdvojiv od kur‘anskog teksta, što se ne može kazati i za pravnu nauku. Halifa ‘Abdul‘azīz mislio je da će pridruživanjem sunneta Kur‘anu biti riješena kontroverzna pitanja među muslimanima. Kada je Omer naslijedio svog oca ‘Abdul‘azīza, njegov primarni cilj bio je da ponovo ujedini muslimane, pa je zbog toga pokrenuo ozbiljan dijalog sa svim frakcijama kojima su prethodne emevijske halife objavile rat. Među ovim frakcijama bile su i haridžije. Usto, Omer je naredio da se sakupe hadisi i druga predanja te da se ispita njihova vjerodostojnost, a cilj mu je bio da ljude učini neovisnim o pravicima i njihovim mišljenjima, da razilaženja svede na minimum i da pažnju muslimana usmjeri na Kur‘an.

Međutim, Omer nije živio dovoljno dugo da bi ostvario ove ambiciozne poduhvate. Da situacija bude još gora, hadisi koje je on planirao sakupiti dali su dodatni zamah razilaženju muslimana. Neki od Omerovih nasljednika stavljali su sunnet u istu ravan

s Kur'anom i na hadise nisu gledali isključivo kao na iskaze čiji sadržaj Kur'an obuhvata, već su smatrali da se oni odlikuju nad Kur'anom time što pružaju više detalja. Imajući u vidu da sunnet pojašnjava Kur'an, da predstavlja njegovu praktičnu razradu, te da detaljizira načelne, ograničava apsolutne i specificira opće iskaze Kur'ana, el-Evzā'ī je otišao tako daleko da je izjavio da „sunnet ima prevlast nad Kur'anom“ i da „Kur'an potrebuje sunnet više nego što sunnet potrebuje Kur'an“. Reagirajući upravo na izjave ovakvog tipa, Ahmed b. Hanbel je rekao: „Ne bih se usudio da to izjavim, ali kažem da sunnet tumači i pojašnjava Kur'an.“

Usljed unutrašnjih i vanjskih nemira, vjerskih i socijalnih izazova, utjecaja raznih kultura i civilizacija te prihvatanja maksime: Tekstovi su konačni, a životne situacije nisu konačne“, pojavila se određena vrsta atomističkog mentaliteta, koji više nije bio u mogućnosti uočiti organsko jedinstvo između Kur'ana i sunneta, i koji je u potonjem tražio instrumente i mehanizme koji su potrebni za „pravnu produkciju“ (*al-intāḡu l-fiqhī*) u promjenjivim okolnostima.

Na osnovu kazanog, možemo zaključiti da sunnet nije bio zabilježen za vrijeme generacije ashaba i da Poslanik, s.a.v.s., nikome nije naredio da to uradi. Kada je saznao da su neki ashabi zabilježili neke hadise, naredio im je da ih izbrišu. Naravno, iz te njegove naredbe ne treba zaključiti da sunnet nije normativan niti da ga ne treba uzimati kao smjerodavnog. Poslanikov, s.a.v.s., cilj bio je da osigura da stavovi ashaba budu oblikovani prvenstveno Kur'anom.

## 2. Razvoj tradicije prenošenja hadisa

Generacija koja je živjela s Poslanikom, s.a.v.s., poznata je kao generacija koja je svjedočila objavi Kur'ana, naredna generacija kao generacija transmisije hadisa, a generacija nakon nje kao

generacija fikha. Međutim, treba istaći da postoje preklapanja među ovim generacijama. U generaciji koja je svjedočila objavi Kur'ana prenošenje hadisa već je bilo u opticaju, ali su ashabi autentičnost onoga što im je preneseno mogli utvrditi izravno pitajući Poslanika, s.a.v.s., ili bivajući živim svjedocima njegovog života. Shodno tome, bez obzira na to što su ashabi uzajamno prenosili jedni od drugih, slijeđenje Poslanika, s.a.v.s., bilo je utemeljeno prvenstveno na preuzimanju sunneta direktno od njega. Postoji značajan stepen preklapanja između generacije transmisije hadisa i generacije fikha. Uprkos tome, postojala su pitanja koja su bila specifična samo za pravnu nauku i ona koja su se vezivala isključivo za prenošenje hadisa. Učenjaka koji su bili dobri poznavaoi i fikha i hadisa nije bilo mnogo, što je rezultiralo pojavom opasnog fenomena koji se može nazvati procjepom između fikha i hadisa (*al-fiṣāmu bayna l-fiqhi wa l-ḥadīṭ*). Ovaj procjep prvobitno se manifestirao 40/660. godine i doprinio je formiranju škola koje su kasnije postale poznate kao škola racionalista (*ahlu r-ra'y*) i škola zagovornika hadisa (*ahlu l-ḥadīṭ*). Uprkos svim negativnim efektima ovog procjepa, učenjaci su se od njega okoristili u nekim naučnim aspektima.

Na početku faze prenošenja od prenosioca se nije tražilo da navede svoj izvor odnosno ime prenosioca od kojeg je čuo hadis koji prenosi. Zbog promijenjenih društvenih okolnosti javila se potreba za *isnādom*, o čemu svjedoči i predanje u kojem stoji da je Ibn Sīrīn rekao:

U početku nije bilo potrebe za propitivanjem seneda, sve dok se nije pojavila Fitna. Kada se pojavila Fitna, tražilo se da se imenuju ljudi koji prenose hadis, pa ako su bili sljedbenici sunneta, njihovi su se hadisi prihvatili, a ako su bili sljedbenici heterodoksije, njihovi se hadisi nisu prihvatili.

Iz konteksta ovog iskaza nadaje se da se Fitna koju spominje Ibn Sīrīn odnosi na smutnju koja je nastala pojavom novotarija i heretičkih učenja. U svom djelu *al-Imām Mālik* Emīn el-Hūli tvrdi

da do Mālikove smrti, 179. godine po H., niz prenosilaca uz hadis nije navođen na sistematičan način, kao što ga je, naprimjer, navodio el-Buḥārī u trećem stoljeću po H. Navedena tvrdnja objašnjava zašto Mālik i učenjaci prije njega nisu uvijek navodili kompletne nizove prenosilaca. Mnoštvo *mursal* hadisa, tj. hadisa u čijim je nizovima prenosilaca izostavljen ashab, a o čijoj vjerodostojnosti postoji razilaženje u metodologiji islamskog prava, posljedica je činjenice da generacije nakon ashaba nisu uvijek smatrale nužnim navesti ime ashaba od kojeg je hadis potekao.

Na osnovu svega navedenog, može se zaključiti da su islamske nauke prošle kroz tri faze:

- 1) Faza usmene kulture – Usmena tradicija uključivala je sunnet i Kur'an. Jedino je Kur'an bio zapisan u toku ove faze, dok su svi ostali tekstovi bili uglavnom usmeno prenošeni.
- 2) Faza sabiranja i zapisivanja – Tokom ove faze usmena predanja počela su se sabirati i zapisivati. U njoj su sabrani hadisi i druga predanja, poput predanja koja se pripisuju ashabima, a koja su vezana za tumačenje Kur'ana, fikh i tome slično.
- 3) Faza razvrstavanja i kategorizacije – Ovoj fazi svojstveno je ustanovljavanje različitih nauka i onoga što će kasnije postati poznato pod nazivom „osnove nauka“ (*mabādiu l-'ulūm*). Te osnove jesu principi nauka na temelju kojih se one međusobno razlikuju.

### *3. Sabiranje hadisa koje je inicirao Omer b. 'Abdul'azīz: Historijski kontekst*

Kada je Omer b. 'Abdul'azīz postao halifa, muslimani su bili uveliko razjedinjeni. Kako bi stao u kraj podjelama i sukobima te izvršio reforme, on je započeo otvoreni dijalog s haridžijama. U

nekim pitanjima prema njima je bio popustljiv, a u nekim je nastojao da ih urazumi, što je za posljedicu imalo povratak nekih od njih u okrilje zajednice muslimana.

Govoreći o razlozima zbog kojih je Omer pokrenuo inicijativu za sabiranjem i registriranjem hadisa, Ebū Zur'a ed-Dimeški kaže:

Omer je htio unificirati pravne propise i stati u kraj razilaženjima muslimana u tumačenju vjere. On je rekao: „U svakoj muslimanskoj pokrajini i armiji bili su ashabi. Među njima su bile sudije koje su donosile odluke koje su odobrili drugi ashabi i stanovnici tih pokrajina. Tih odluka ljudi su se pridržavali...”

Ovaj iskaz ukazuje na to da je cilj Omera b. 'Abdul'azīza bio da sunnet, nakon što bude sakupljen i zabilježen, pravno sankcionira i učini ga obavezujućim za muslimane. Na ovaj zaključak upućuje i to što ez-Zuhrī i drugi nisu sabirali samo hadise koji se pripisuju Poslaniku, s.a.v.s., već i biografije pravednih halifa i ashaba koji su bili poznavaoi prava. Kao što se može zaključiti iz brojnih hutbi koje su prenesene od Omera, on je pod sunnetom podrazumijevao praktični sunnet koji je utjelovljen u njegovoj primjeni od ashaba.

Omer b. 'Abdul'azīz i njegovi savremenici smatrali su da postoji potreba da se hadisi sakupe kako bi muslimanima pružili izvor za ispravno tumačenje i primjenu Kur'ana. Svrha takvog poduhvata bila je da se pojasni način na koji je Poslanik, s.a.v.s., primjenjivao Kur'an s ciljem da muslimani slijede njegov primjer i da se razilaženjima i neslaganjima stane u kraj. S tim ciljem Omer je upućivao učenjake diljem hilafeta da sakupe hadise. On je poslao slične instrukcije svojim regionalnim namjesnicima, uključujući i Ebū Bekra b. Muhammeda b. 'Amra b. Hazma (u. 117/735), kome je Omer napisao: „Pronađi hadise Allahovog Poslanika, s.a.v.s., predanja o kontinuiranoj praksi muslimana i hadise 'Amra b. Hazma i zabilježi ih, jer se bojim da će znanje iščeznuti smrću onih koji ga posjeduju.“

Reprezentativan primjer onoga što je Omer htio ostvariti oličen je u Mālikovom *al-Muwaṭṭa'u*. U nastavku predstaviti ćemo Mālikov pristup u ovom djelu.

#### 4. Mālikova metodologija u *al-Muwaṭṭa'u*

Mālikova *al-Muwaṭṭa'* smatra se najranijom zbirkom autentičnih hadisa koja pripada oblastima hadisa i fikha. Od eš-Šāfi'ija prenosi se da je rekao: „Ne znam da postoji knjiga koja je autentičnija od Mālikove knjige.“ Abasijski halifa Dža'fer el-Mensūr (u. 158. po H.) jednom je prilikom rekao Māliku:

Napiši knjigu koju ću učiniti obavezujućom za ljude... O Ebū 'Abdu-llāh, sakupi znanje i zabilježi ga u knjigama, i izbjegavaj stroga mišljenja 'Abdu-llāha b. Omera, olakšice Ibn 'Abbāsa i stavove u kojima se izdvojio Ibn Mes'ūd. Budi umjeren i navedi ono o čemu su ashabi postigli konsenzus.

I Omer b. 'Abdu'l'azīz i Ebū Dža'fer el-Mensūr bili su svjesni važnosti sakupljanja znanja koje seže do ashaba. Omer je na ovaj poduhvat upućivao Ebū Bekra b. Hazma, a Ebū Dža'fer Mālika. Budući da je Mālik već uvidio potrebu da se zabilježi znanje stanovnika Medine iz straha da ono ne iščezne, halifin zahtjev dao mu je dodatni poticaj. Halife koje su naslijedile Ebū Dža'fera zauzele su isti stav. Hārūn er-Rešid (u. 193. po H.) naredio je sudijama da donose presude na osnovu Mālikovog *al-Muwaṭṭa'a*. Govoreći o Mālikovim odlikama, es-Sujūti navodi da je Mālik rekao Hārūnu er-Rešidu kada je *al-Muwaṭṭa'* htio učiniti obavezujućom knjigom: „O vođo pravovjernih, razilaženje učenjaka milost je za muslimane.“

Iz svega navedenog može se zaključiti da postoji nit koja povezuje naum emevijskog halife Omera b. 'Abdu'l'azīza da sakupi hadise i onoga što je Mālik uradio u *al-Muwaṭṭa'u* na poticaj abasijskog halife Ebū Dža'fera el-Mensūra. U oba slučaja cilj je bio unificiranje sudske prakse eliminiranjem razlika među sudijama i



namjesnicima u različitim pokrajinama hilafeta. Drugim riječima, oni su željeli standardizirati islamsko pravo, pružajući sudijama zapis o djelima i riječima Poslanika, s.a.v.s., njegovih ashaba i tabiina, a posebno onih tabiina koji su živjeli u Medini, a koji su sunnet razumijevali kao praksu naslijeđenu od Poslanika, s.a.v.s., i njegovih ashaba. Na taj način namjesnici i sudije imali bi autoritativan izvor na osnovu kojeg će upravljati, donositi presude i izdavat i fetve. Prvenstveni cilj nije bio nasumično sakupiti hadise i predanja, već pravno urediti državu i dati poticaj dubljem razumijevanju Poslanikovog, s.a.v.s., sunneta kako bi muslimani slijedili njegov primjer. Važno je napomenuti da su i Omer b. 'Abdul'aziz i Mālik b. Enes pripadali medinskoj školi, koja je pod sunnetom podržavala kontinuiranu praksu koja seže do vremena Poslanika, s.a.v.s.

Mālik je bio jedan od najpouzdanijih prenosilaca iz Medine, a nizovi prenosilaca hadisa koje on navodi spadaju među najvjerodostojnije nizove prenosilaca. Najbolje je poznao presude Omera b. el-Hattāba, mišljenja 'Abdullāha b. Omera, 'Āiše i „sedam pravnika Medine“.<sup>9</sup> Zajedno sa još nekim učenjacima ustanovio je hadisku nauku.

Postavlja se pitanje da li je *al-Muwaṭṭa'* fikhsko ili hadisko djelo. Postoje različiti odgovori na ovo pitanje. Oni koji uzimaju u obzir da Mālik u ovom djelu navodi brojne hadise, smatraju ga hadiskim djelom, dok ga drugi svrstavaju u fikhska djela s obzirom na to da je u njemu naglasak stavljen na fikhska pitanja. Po mom mišljenju, najispravnije je kazati da je *al-Muwaṭṭa'* djelo o razumijevanju sunneta (*fiqhu s-sunnah*), jer tretira fikhska pitanja na temelju hadisa koji se tiču pravnih pitanja.

U ovom djelu Mālik je naveo najvjerodostojnije hadise koje prenose stanovnici Hidžaza i mišljenja ashaba, tabiina i onih nakon

---

9 Ti pravници su: Se'īd b. el-Musejjeb, 'Urve b. ez-Zubejr, el-Kāsim b. Muhammed, Hāridže b. Zejd, Ebū Bekr b. 'Abdurrahmān b. Hāris b. Hišām, Sulejmān b. Jesār i 'Ubejdullāh b. 'Abdullāh b. 'Utbe b. Mes'ūd.

njih. U svoje djelo prvobitno je uvrstio oko 10.000 hadisa. Revidirao ga je svake godine i iz njega odstranio jedan dio, sve dok ono nije zadobilo konačnu formu. Ibn 'Abdulbarr navodi da je Mālik rekao: „Ovo je knjiga na kojoj sam radio četrdeset godina, a vi je proučavate četrdeset dana. Kako samo njen mali dio razumijete?“ Es-Sujūti je rekao: „Nema nijednog *mursal* hadisa u *al-Muwatta'a* u, a da za njega nije naveden jedan ili više podupirućih argumenata (*'āḍidun aw 'awāḍid*).“

## 5. *Al-Muwatta'a* i *Ṣaḥīḥu l-Buḥārī*

U uvodu u svoj *Fatḥu l-Bārī* Ibn Hadžer el-'Askalānī kaže:

Neki učenjaci drže problematičnim pripisivati isti stepen autentičnosti Mālikovoj i el-Buḥārījevoj zbirci, iako su i jedan i drugi primjenjivali stroge kriterije prilikom utvrđivanja autentičnosti hadisa. Činjenica da el-Buḥārījeva zbirka sadrži više hadisa ne podrazumijeva da je ona i vjerodostojnija. Međutim, treba imati u vidu da su oni uzeli u obzir da Mālik prekinutost niza prenosilaca nužno ne smatra nedostatkom, pa je zbog toga u svoju zbirku uvrstio *mursal* hadise, *munqaṭi'* hadise, te one koji su poznati kao *al-balāgāt*, tj. hadisi čiji senedi imaju izraz *balagani min fulān...* ('do mene je doprlo da je taj i taj...').

El-Buḥārī je pak diskontinuitet u nizu prenosilaca smatrao nedostatkom, pa hadise koji imaju diskontinuiran sened nije uvrštavao u svoju zbirku. Premda neki učenjaci tvrde da i hadis s prekinutim senedom može poslužiti kao argument, nema sumnje da su, u načelu, hadisi koji imaju spojen sened, ukoliko su njihovi prenosioци pouzdani, vjerodostojniji od onih koji imaju prekinuti sened. Upravo zbog toga, eš-Šāfi'i je smatrao da je Mālikov *al-Muwatta'a* vjerodostojniji od drugih hadiskih zbirki koje su postojale u njegovo vrijeme, kao što su *al-Ġāmi'* Sufjāna es-Sevrīja, *al-Muṣannaḥ* Hammāda b. Seleme i druge hadiske zbirke. Ed-Dārekutnī je Mālikovom *al-Muwatta'a* u dao prednost i u odnosu na *aṣ-Ṣaḥīḥ* Ebū Bekra b. Huzejme.

U djelu *al-Madḥalu ilā ma'rifati š-šaḥiḥ* el-Ismā'īlī kaže:

Izučavao sam *al-Ġāmi'* Ebū 'Abdullāha el-Buhārīja i uočio da je ova zbirka sveobuhvatna, kao što na to njen naslov ukazuje. Pored toga što sadrži brojne autentične hadise, ona pruža lijepo iskazana tumačenja koja može dati samo onaj ko dobro poznaje hadise i njihove prenosioc te nauku o predanjima i njihovim nedostacima i ko je duboko uronuo u fikhsku nauku i lingvistiku.

El-Buhārī je bilježio samo one hadise koje je, shodno svojim strogim kriterijima, smatrao autentičnim. Nije navodio hadise koji su u kontradiktornosti s hadisima kojima je on dao prednost.

Mālik je *al-Muwatta'* napisao po uzoru na stanovnike Hidžaza, navodeći propise utemeljene na hadisima o čijoj su vjerodostojnosti oni postigli saglasnost. Svoju zbirku ustrojio je po fikhskim temama. Objašnjavajući svoju metodologiju i terminologiju u ovoj zbirci, Mālik je rekao: „U ovoj knjizi naveo sam predanja o Poslaniku, s.a.v.s., mišljenja ashaba i tabiina te one stavove o kojima su stanovnici Medine postigli konsenzus, a koje i sām zastupam.“ U nastavku on govori o metodologiji koju je primjenjivao prilikom izvođenja propisa:

Na mjestima gdje sam naveo da o nekom propisu postoji konsenzus, ili da je nešto naša praksa ili praksa u našoj pokrajini, ili da sam zatekao neke učenjake kako kažu, ili pak da sam čuo da neki od njih kažu – sve je to ono što smatram ispravnim. Kada kažem da je nešto praksa kod nas, pod tim mislim na ono po čemu postupamo, na sadržaj propisa koje primjenjujemo i na ono što je poznato i učenome i onome koji to nije. U slučajevima kada od učenjaka nisam čuo ništa o određenom pitanju, nastojao sam doći do odgovora na to pitanje, slijedeći metodologiju onih koje sam sreo, a cilj mi je bio da dođem do ispravnog zaključka ili onoga koji je približan njemu, pritom vodeći računa da takav zaključak ne bude u suprotnosti sa stavovima medinske škole.

Hadiski autoriteti (*al-ḥuffāz*) nastojali su doći do svih dostupnih predajnih puteva jednog hadisa. Neke od hadisa prenosili su stanovnici Hidžaza, neke stanovnici Iraka, a neke stanovnici drugih

pokrajina. El-Buhārī je ustrojio svoju hadisku zbirku po temama i sabrao je predajne puteve hadisa koji potječu od stanovnika Hidžaza, Iraka i Šama. U svoju zbirku uvrstio je hadise o kojima su se učenjaci ovih pokrajina usaglasili, a izostavio one u kojima su se oni razišli. On jedan hadis navodi na nekoliko mjesta u svojoj zbirci ukoliko on sadržajno obuhvata više poglavlja.

Muslim (u. 261/875) je u svom *aš-Šaḥīḥu* slijedio primjer svog učitelja el-Buhārīja; navodio je hadise koje na isti način prenose učenjaci različitih pokrajina ustrojivši svoju zbirku po temama. Međutim, on nije navodio iste hadise u različitim poglavljima, već bi ih s jednim ili više njihovih seneda naveo na jednom mjestu. Učenjaci nakon njih pisali su hadiske zbirke u koje su uvrstili hadise koji, po njihovom mišljenju, zadovoljavaju uvjete koje su za vjerodostojan hadis postavili el-Buhārī i Muslim, a koje njih dvojica nisu naveli u svojim zbirkama. Ebū Dāvūd, et-Tirmizī i en-Nesāī uključili su u svoje hadiske zbirke i one hadise po kojima se postupa, a koji nužno ne zadovoljavaju uvjete *ṣaḥīḥ* hadisa, već mogu biti i *ḥasan*, prekinutog seneda i tome slično. Sve navedene hadiske zbirke imale su za cilj da pruže okvir za saznavanje sunneta i postupanje po njemu i smatraju se temeljnim hadiskim zbirkama.

## *6. El-Buhārījeva metodologija u davanju naslova poglavljima*

Govoreći o el-Buhārījevoj metodologiji u davanju naslova poglavljima u njegovoj zbirci, Ibn Hadžer kaže:

Dat ćemo pregled različitih vrsta naslova poglavlja. Neka od njih izvedena su iz vanjskog značenja hadisa, dok su druga formulirana dubljim promišljanjem hadisa. Naš cilj ovdje nije da se fokusiramo na vrste naslova poglavlja, već da ukažemo da je svaki naslov u vezi sa sadržajem hadisa na koji se odnosi. Naslovi su dragocjeni, jer pružaju opći smisao bez zalaženja u detalje. Tako, na-

primjer, el-Buhārī u naslovu ponekad naznačava da poglavlje govori o određenoj temi ili da pruža argument za određeni propis.

Naslov može sadržavati iste riječi kao i tekst hadisa. Ponekad on sadrži samo neke riječi iz hadisa ili iskazuje njegovu poruku u parafraziranoj formi. Potonji je slučaj najučestaliji, a unutar njega postoje slučajevi kada naslov poglavlja može imati više značenja, a da hadis koji se navodi nakon njega ukazuje na koje se značenje aludira, ili da hadis ima više značenja, a da naslov ukazuje na koje se značenje u hadisu misli. Kada naslov parafrazira poruku hadisa, on ima istu funkciju kao i onaj ko tumači i nastoji razumjeti, a koji, naprimjer, može kazati da se opći iskaz odnosi na specifičan slučaj, ili da specifičan slučaj ima univerzalno važenje na temelju sveobuhvatnog zakonskog razloga ili toga što ima općenitije značenje od njegovog vanjskog značenja. Isti je slučaj i kada se apsolutni iskaz ograničava i obratno, tumači višeznačni, pojašnjava nejasni, tumači onaj čije ispravno značenje nije njegovo vanjsko značenje te detaljizira načelni. Najviše naslova, ustvari, predstavlja određenu vrstu tumačenja hadisa u parafraziranoj formi.

Shodno riječima nekih čuvenih učenjaka, „el-Buhārījevo razumijevanje dato je u naslovima njegovih poglavlja“. El-Buhārī je najčešće iznio svoje razumijevanje hadisa u naslovu ako ne bi našao vjerodostojan hadis čije vanjsko značenje ukazuje na intenciju hadisa koju el-Buhārī u naslovu navodi i na temelju koje izvodi svoje razumijevanje, a ponekad je to činio kako bi skrenuo pažnju na implicirano i skriveno značenje u tekstu hadisa na koje ukazuje hadis koji je prethodno ili kasnije naveo u svojoj zbirci, pa se čini da on naslovom aludira na pojašnjavajući hadis. On je ponekad formulirao naslove poglavlja u formi pitanja, a cilj mu je bio da, navodeći hadise, ponudi odgovor na postavljeno pitanje. Sadržaj hadisa ponekad bi davao potvrđan odgovor, ponekad odričan, a ponekad bi ostavljao prostor za daljnju analizu zbog postojanja neizvjesnosti i argumenata za i protiv. U određenim slučajevima naslov poglavlja je nedorečen i na prvi pogled ne predstavlja smislenu cjelinu.

Naprimjer, jedan naslov glasi: „Ako čovjek kaže: ‘Prošao nam je namaz’“ (*Qawlu r-raġuli: „Fātatnā š-šalāh“*). Ovaj je naslov, ustvari, odgovor onima koji smatraju upotrebu ovog izraza nepoželjnom i drže da treba kazati: „Nismo uspjeli obaviti namaz na vrijeme“ (*lam nudriku š-šalāh*). El-Buhārī je ponekad davao naslove koji se

odnose na specifične situacije i čije značenje nije očigledno. Takav jedan naslov glasi: „O tome da li imam treba čistiti zube misvakom pred džematom“. Naime, u vrijeme u kojem je el-Buhārī živio smatralo se da nije dozvoljeno čistiti zube misvakom javno i da takav postupak negativno utječe na ugled. Međutim, hadisom u kojem stoji da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., čistio zube pred džematom takvom stavu pristupa se kritički, na šta je ukazao i Ibn Dekik el-‘Ād [u. 701/1302].

El-Buhārī navodi brojne naslove koji imaju slična značenja kao i hadisi koje nije smatrao vjerodostojnim, a ponekad u naslovu doslovno navodi tekst hadisa koji nije smatrao vjerodostojnim. U naslovima poglavlja on ponekad direktno, a ponekad indirektno ukazuje na značenje hadisa. Naslov jednog poglavlja glasi: „Vođe su iz plemena Kurejš“ (*Al-Umarāu min Qurayš*), što je tekst hadisa koji se prenosi od Alije, a koji ne ispunjava uvjete vjerodostojnosti koje je postavio el-Buhārī... Kao da el-Buhārī hoće kazati: „Ne postoji nijedan hadis o ovoj temi koji zadovoljava uvjete autentičnog hadisa koje sam ja postavio.“ Zbog odsustva metodoloških napomena, ne možemo uvijek znati šta su bile njegove intencije. Nāsiruddīn Ahmed b. el-Munīr, aleksandrijski hatib, sabrao je i analizirao 400 naslova poglavlja iz el-Buhārījeve zbirke, a na sažet način ta je poglavlja prikazao i Bedruddīn b. Džummā’a [u. 733/1333]. Ovom temom na sažet način bavio se i Muhammed b. Mensūr b. Hamāme, koji je u svoje djelo *Fakku agrādi l-Buḥārī l-mubhamati fi l-ġam’i bayna l-ḥadīti wa t-tarġamah* uključio sto naslova poglavlja. Ovim pitanjem posebno se bavio i Zejnuddīn ‘Alī b. el-Munīr u svom komentaru na el-Buḥārījevu zbirku [*al-Mutawārī ‘an tarāġimi l-Buḥārī: Šarḥu „al-Ġāmi’i š-šahīhi“ li-l-Buḥārī*]. Došao sam do jednog toma djela Ebū ‘Abdullāha b. Rešīda es-Sebtīja pod naslovom *Tarġumānu t-tarāġimi ‘alā abwābi ‘Šahīhi l-Buḥārī*, koje ima istu tematiku i obuhvata poglavlja do „Knjige o postu“. Da je ovo djelo dovršeno, bilo bi zbog svog kvaliteta od velike koristi.

Na osnovu kazanog, jasno je da su Mālik i el-Buhārī bili usredsređeni na vlastito razumijevanje hadisa. Oni su u svoje zbirke uključili one hadise koje su smatrali vjerodostojnim i koji podupiru njihova mišljenja, što ih razlikuje od brojnih hadiskih učenjaka koji su bili njihovi savremenici. Primarni cilj većine njihovih savremenika bio je da sakupe i zabilježe hadise te mišljenja

ashaba i tabiina, a takvu metodologiju je, naprimjer, primjenjivao Ibn Ebī Šejbe u *al-Mušannafu*. Za razliku od njih, Mālik i el-Buhārī su, shodno njima svojstvenoj metodologiji, hadisima pristupali s aspekta njihovog sadržaja.

## ZAKLJUČAK

### *Posljedice registriranja hadisa*

Pitanje koje se nameće jeste: Da li se termin sunnet može upotrebljavati u značenju onoga što je podstaklo registriranje predanja koja se pripisuju Vjerovjesniku, s.a.v.s.? Naravno, to pitanje povezano je s velikim brojem predanja koja su sakupili učenjaci i zabilježili prenosioci hadisa.

U odgovoru na ovo pitanje prvenstveno treba imati u vidu da je sakupljanje hadisa bilo plod ogromnog zajedničkog poduhvata. Međutim, kao i svaki ljudski poduhvat, tako je i ovaj bio podložan ograničenjima, različitim pristupima i neizvjesnosti. Niko ne može sa sigurnošću tvrditi da je ovaj poduhvat uključio sve vjerodostojne hadise niti da je otkriven svaki nevjerodostojan hadis. Stoga, moramo postaviti pitanje: Kako se od ljudi može očekivati da budu privrženi nečemu što im možda nije ni poznato ili za šta postoji mogućnost da nije vjerodostojno? Da je ovo pitanje razložno, potvrđuje i činjenica da je sistematično registriranje hadisa o kojem govorimo započelo polovinom 2. stoljeća po H. te da nije bilo završeno prije 3. stoljeća po H.

Veliki poduhvat registriranja hadisa imao je snažne posljedice. Umnožen je broj propisa, i ti propisi, koji su se prenosili s generacije na generaciju, činili su jedan od najznačajnijih elemenata vjerske upute i usmjeravanja. S druge strane, sunnet, koji je prvobitno imao značenje prakse koja se prenosi s generacije na

generaciju i koja seže do vremena Vjerovjesnika, s.a.v.s., poprimio je značenje predanja koja se pripisuju Vjerovjesniku, s.a.v.s. Druhim riječima, dok se sunnet u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., i njegovih ashaba sastojao od djela koja je Poslanik, s.a.v.s., činio kako bi u praksi sproveo ono što mu se objavljuje, u kasnijoj fazi to se značenje promijenilo i proširilo, pa se pod sunnetom podrazumijevalo sve što se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s., bez obzira na to da li se radilo o riječima, djelima ili prešutnim odobrenjima. Ovo modificirano i prošireno značenje sunneta, koje su ustanovili učenjaci u različitim islamskim naukama, nije utemeljeno na značenju ove riječi u Kur'anu niti na njenom značenju u jeziku. Ovakav koncept sunneta odraz je vremensko-prostornih okolnosti, koje se moraju uzeti u obzir, jer postoje Poslanikovi, s.a.v.s., postupci i iskazi koji obavezuju sve muslimane i oni koji obavezuju samo one na koje se odnose. Pored toga, neki njegovi iskazi rezultat su njegovog idžtihada i ljudske prirode, i ne mogu biti u potpunosti shvaćeni izuzev od onih koji su svjedočili njegovim postupcima, odnosno bili direktni recipijenti njegovog govora.

Poslanik, s.a.v.s., djelovao je u specifičnim okolnostima koje se javljaju u svakodnevnom životu; nije govorio niti djelovao u vakuumu. Prema tome, njegove riječi i djela bili su nužno u uskoj vezi sa specifičnim situacijama. Ovo je jedna od temeljnih razlika između Kur'ana, koji sadrži uglavnom univerzalne principe, i sunneta, koji je nastao uglavnom u konkretnim, promjenjivim okolnostima.

Budući da se smatralo da hadisi u kojima se predstavlja Poslanikov, s.a.v.s., život čine sunnet, poruke iz hadisa koje su namijenjene za specifične situacije uzimane su kao osnova za ustanovljavanje univerzalnih smjernica. I ne samo da je većinu toga Poslanik, s.a.v.s., uradio i rekao reagirajući na specifične, konkretne situacije, već je, također, i ne manje važno, djelovao u skladu sa svojom ljudskom prirodom. Kur'an na nekoliko mjesta skreće pažnju Poslaniku, s.a.v.s., da otvoreno obznani da je on samo ljudsko biće, što je on i



činio. Prethodno smo spomenuli da je 'Abdullāh b. 'Amr, zbog toga što je zapisivao sve što je čuo od Poslanika, s.a.v.s., kako bi to zapamtio, bio opominjan od ashaba, koji su ga podsjećali da postoji mogućnost da je Poslanik, s.a.v.s., nešto izrekao pod utjecajem emocija.

Shodno tome, Poslanikova, s.a.v.s., ljudska dimenzija isključuje brojne njegove iskaze i djela iz kategorije normativnog sunneta. Svoju ljudsku dimenziju on je obznanio i nakon što mu je rečeno da palme nisu urodile plodom zbog toga što su ljudi poslušali njegov savjet, rekavši: „Ja sam samo čovjek. Ako vam naredim da činite nešto što je vezano za vjeru, poslušajte me, a ako o nečemu iznesem svoje mišljenje, pa i ja sam čovjek.“ U drugoj verziji ovog hadisa stoji: „Vi bolje poznajete vaše ovosvjetske poslove.“ U trećoj verziji kaže se: „Ja sam imao svoje mišljenje o tom pitanju, pa me nemojte kriviti zbog mog mišljenja. Međutim, kada vam prenesem nešto od Allaha, onda postupajte shodno tome, jer ja ne lažem na Allaha.“

U ovome se ogleda veličina ove vjere i njena prilagodljivost svim vremenima i prostorima. Iz citiranog hadisa razaznajemo razliku između vjerovjesničke i ljudske dimenzije Muhammeda, s.a.v.s., između osobnog mišljenja i vjerske upute, između idžtihada i Objave, između ovosvjetskih i onosvjetskih pitanja, između onoga o čemu Muhammed, s.a.v.s., govori u svoje ime i onoga o čemu govori kao poslanik Božiji. Shodno tome, postoji znanje koje se tiče Objave i koje obavezuje vjernike i ono koje se tiče ovosvjetskih poslova, a koje posjeduju stručnjaci u različitim naučnim oblastima.

„Metodologija transmisijske“ (*manhağiyyatu n-naql*) dominirala je ne samo u hadiskoj nego i u drugim islamskim naukama. Smatralo se da je metodologija *isnāda*, u čijem je fokusu spojevnost niza prenosilaca i pouzdanost prenosilaca, jedina valjana metodologija utvrđivanja autentičnosti hadisa. Međutim, učenjaci su previdjeli da ovakva metodologija ne pruža potpunu izvjesnost. Naprotiv, određeni pojedinci bili su podjednako revnosni u krivotvorenju nizova prenosilaca kao što su bili revnosni u izmišljanju tekstova hadisa. Ako bi čuli iskaz koji im se dopada,

naprosto bi za njega izmislili *isnād*. Prenosi se da je Se'īd ed-Dimeškī jednom prilikom rekao: „Ako neko kaže nešto hvalevrijedno, nema ništa loše u tome da se takvom iskazu pripíše niz prenosilaca.“ Naravno, takvi pojedinci znali su da će znameniti hadiski učenjaci u svoje hadiske zbirke uključiti hadis samo ukoliko on, prema njihovim standardima, ima vjerodostojan *isnād*.

Bez ikakve sumnje, oni koji su marljivo radili na prikupljanju hadisa rukovodili su se željom da sačuvaju Poslanikovu, s.a.v.s., zaostavštinu, prenesu emanet znanja i hadisima namdomjeste Vjerovjesnikovo, s.a.v.s., fizičko odsustvo. U svakom slučaju, kada je stvoren hadiski korpus, on je postao predmet zasebne nauke i osnova za islamsku jurisprudenciju. Takav razvoj događaja doveo je do toga da muslimani uđu u fazu „produkcije prava“, u kojoj je trebalo da pravnici analiziraju na hiljade hadisa. Njihov zadatak sada je bio da utvrde da li je hadis vjerodostojan i da na osnovu toga ustanove da li se iz njega može derivirati pravni propis. Ako se hadis ocijeni vjerodostojnim, podrazumijevalo se da po njemu treba postupati, a ako bi neko prigovorio ili se suprotstavio takvom zaključku, u pitanje bi se automatski dovela njegova pravovjernost, a dešavalo se i da bude proglašen apostatom.

Muslimanski učenjaci podijelili su se u dvije grupe: racionaliste (*ahlu r-ra'ay*) i zagovornike hadisa (*ahlu l-ḥadīṭ*). Politički orijentirani pojedinci, sufije i učenjaci intenzivirali su napore kako bi rasvijetlili Poslanikov, s.a.v.s., život i time ublažili surovu realnost njegovog odsustva. Kur'an je pripremio ashabe za Poslanikovu, s.a.v.s., smrt objavljivanjem ajeta koji je bio citiran za tečenom i ožalošćenom Omeru b. el-Hattābu i onima koji su odreagirali kao on nakon Poslanikove, s.a.v.s., smrti:

*Muhammed je samo poslanik, a i prije njega je bilo poslanika. Ako bi on umro ili ubijen bio, zar biste se stopama svojim vratili? Onaj ko se stopama svojim vrati neće Allahu nimalo nauditi, a Allah će zahvalne sigurno nagraditi. (3:144).*

Ebū Bekr je, obraćajući se muslimanima nakon Poslanikove, s.a.v.s., smrti, rekao: „Onaj ko obožava Muhammeda, neka zna da je Muhammed mrtav, a onaj ko obožava Allaha, neka zna da je On živ i da ne umire.“ Iako su se muslimani nerado pomirili s tim da je Poslanik, s.a.v.s., umro, njihova srca odbacivala su tu činjenicu. Čežnja za njim nagnala je muslimanske učenjake – pravnike, metodologe prava, apologetičare i druge učenjake – da njegovo odsustvo kompenziraju njegovim sunnetom, koji su širili, prenosili i primjenjivali.

Polovinom drugog stoljeća, kada su muslimani svoju usmenu tradiciju počeli prenositi na papir, Kur'an je bio uveliko zanemaren. Što se tiče laika, za njih je Kur'an bio dvosmislen i podložan brojnim interpretacijama. Premda je Kur'an smatran najvećom mu'džizom, u stvarnosti se između dvije stotine četrdeset i tri stotine četrdeset njegovih ajeta smatralo vitalno važnim. Suprotno tome, zabilježeni sunnet postao je primarni tekst shodno kojem se muslimansko kulturološko pamćenje oblikovalo. Hadis je služio kao izvor iz kojeg se deriviraju principi islamske jurisprudencije i kao osnova za pravne propise u različitim situacijama. Hadisi su toliko dobili na značaju da se smatralo da se može pouzdati isključivo u njih i da je nezamislivo zanemariti ih i dati prednost nečemu drugom.

Posljedica toga bila je da je uloga Kur'ana u životu muslimana znatno umanjena, a veza muslimana s njim svedena na njegovo učenje zarad onosvjetske nagrade i izvlačenja moralnih poruka. Hadis je postao stvarni izvor koji je oblikovao muslimansko mišljenje, a kasnije je i sām hadis bio potisnut uslijed preokupacije drugim izvorima.



## Autoritativnost hadisa

Svi muslimani sunnet, kao obavezujuće tumačenje Kur'ana u konkretnoj životnoj stvarnosti, smatraju autoritativnim vjerskim izvorom. Kontroverza se pojavila isključivo kada je u pitanju sunnet koji se poistovjećuje s predanjima o Poslaniku, s.a.v.s. Naime, pitanje koje se postavilo jeste: Da li predanja o Poslanikovim, s.a.v.s., djelima i riječima imaju isti status kao i sama djela i riječi? Da li hadis može biti osnova za obavezujući Allahov propis?

Muslimani imaju nepodijeljeno mišljenje da je Allah jedini Zakonodavac, te da je ustanovljavanje propisa za ljude jedna od manifestacija Njegove božanstvenosti. Kada tvrdimo da je Poslanikov, s.a.v.s., sunnet autoritativan i da je obaveza muslimana da u to vjeruju, takav iskaz implicira da je autoritativno samo ono što se prenosi u autentičnim hadisima.

Postavlja se pitanje na koji način je pokornost Poslaniku, s.a.v.s., ravna pokornosti Allahu. Budući da Allah naređuje pokornost Poslaniku, s.a.v.s., (4:59, 5:92, 47:33, 64:12), da li to znači da je i Poslanik, s.a.v.s., zakonodavac sām po sebi, i da naredbe i zabrane koje je on izdao potječu direktno od njega, a ne od Allaha? Kada nam Allah naređuje da se pokoravamo Poslaniku,

s.a.v.s., On naređuje da činimo sve što Poslanik, s.a.v.s., traži od nas da činimo. Međutim, to ni na koji način ne znači da je Poslanik, s.a.v.s., zakonodavac, već da Allah, kao jedini Zakonodavac, ustanovljava propise posredstvom Poslanika, s.a.v.s. Ajet: *Pokoravajte se Poslaniku...*, ukazuje na to da su vjernici dužni pokoravati se Poslaniku, s.a.v.s., zato što im je to Allah naredio. Riječi Poslanika, s.a.v.s., kao što su: „Stavljam vam u obavezu“ ili: „Zabranjujem vam“, kao, naprimjer: „Kada Sunce pređe polovinu neba, naređujem vam da klanjate podne-namaz“, ne treba razumijevati u smislu da on neovisno ustanovljava propise. Da Allah nije naredio pokornost Poslaniku, s.a.v.s., njegove smjernice ne bi za nas bile obavezujuće.

## 1. AUTORITATIVNOST SUNNETA I HADISA U GENERACIJI KOJA JE SVJEDOČILA OBJAVI I GENERACIJI TRANSMISIJE HADISA

Muslimanski učenjaci imaju nepodijeljeno mišljenje da argumentacija hadisom u akaidskim i fikhskim pitanjima ovisi o dva faktora; prvi je vezan za autoritet sunneta, a drugi za autentičnost onoga što se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s. Kada je u pitanju prvi faktor, svi muslimani stava su da je sunnet autoritativan izvor. Drugi faktor vezan je samo za one generacije kojima su hadisi prenošeni, odnosno za drugu generaciju muslimana i generacije nakon nje. Generacija transmisije uključuje i mlađe ashabe koji nisu dosegli biološku zrelost u vrijeme kada je Poslanik, s.a.v.s., umro. Neki od ashaba koji su bili punoljetni za njegovog života, slušali su ga i svjedočili njegovim djelima. Na takve se ne odnosi drugi faktor, budući da je osoba koja prenosi određenu izjavu ili djelo bila njihov svjedok. Oni koji su bili Poslanikovi, s.a.v.s., savremenici a nisu živjeli u Medini u vrijeme kada se

nešto desilo, o tome su bili obavještavani posredstvom onih koji su svjedočili dotičnim događajima, pa, samim tim, imaju isti status kao i tabiini i generacije nakon njih.

Validnost hadisa bila je predmet neslaganja među muslimanskim učenjacima, čiji su se stavovi o metodologiji utvrđivanja autentičnosti hadisa značajno razlikovali. Prema nekim učenicima, ne postoji metodologija koja s razumnom mjerom izvjesnosti može garantirati da je nešto što se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s., tačno i pouzdano. Shodno tome, oni negiraju validnost svega što se prenosi od Poslanika, s.a.v.s. Shodno tome, oni odbacuju sve hadise zato što drže da njihova tačnost i vjerodostojnost ne mogu biti potvrđene. Naš cilj ovdje nije da se posebno bavimo različitim pristupima niti da dajemo prednost određenoj metodologiji u odnosu na druge. Te ćemo pristupe samo ukratko analizirati u nadi da će čitaoci shvatiti da se ova razilaženja ne tiču autoritativnosti sunneta kao takvog.

### *Vodeći pravnici i njihovi pristupi sunnetu*

U nastavku su doneseni kratki prikazi pristupa šesterice muslimanskih učenjaka metodologiji utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa, a ti učenjaci su: Ebū Hanīfe, Mālik, eš-Šāfi'ī, Ahmed b. Hanbel, Zejd b. 'Alī i Dža'fer es-Sādik. Četverica prvospomenutih učenjaka osnivači su sunijskih mezheba, dok su preostala dvojica osnivači šiijjskih mezheba.

#### *1. Ebū Hanīfe (u. 150/767)*

Ebū Hanīfe je za svog života bio optuživan da se njegova mišljenja suprotstavljaju sunnetu, što je on kategorički poricao. Kada mu je abasijski halifa Ebū Dža'fer el-Mensūr napisao: „Doprlo je do mene da daješ prednost analogiji nad hadisom“, njegov odgovor je bio:

O, vođo pravovjernih. Nije onako kao što si čuo. Ja postupam u skladu s Allahovom Knjigom, a potom shodno Poslanikovom, s.a.v.s., sunnetu. (Ako u njima ne nađem odgovor), uzdam se u presude Ebū Bekra, Omera, Osmāna i Alije, a zatim u presude drugih ashaba. Ako se ashabi razilaze o određenom pitanju, onda primjenjujem logiku. A Allah je visoko iznad Svojih stvorenja.

Po mišljenju svih hanefijskih pravnika, hadisi koji nisu na stepenu *mašhūr* ili *mustafīd* hadisa jesu spekulativne vjerodostojnosti (*zanniyyah*). Za prihvatanje pojedinačnog predanja (*ḥabaru wāḥid*) kao vjerodostojnog Ebū Hanīfe postavlja sljedeće uvjete: a) da se pojedinačno predanje ne suprotstavlja općim iskazima Kur'ana niti njegovom vanjskom značenju; b) da nije u suprotnosti s općepoznatim sunnetom; c) da su njegovi prenosioci dobri poznavaoici islamskog prava; d) da njegovi prenosioci postupaju po njemu; e) da ne tretira važna pitanja i norme koje se često primjenjuju; f) da se u njemu ne govori o kaznama i otkupima za velike grijehе, jer se hadisi takvog sadržaja odbacuju zbog postojanja opravdane sumnje da je prenosilac nešto previdio, slagao ili zaboravio; g) da učenjaci prvih generacija nisu iznijeli negativnu kritiku na račun nijednog prenosioca i h) da su ga ashabi uzimali kao argument u pitanjima u kojima je došlo do razilaženja među njima. Potonji uvjet bio je dovoljan razlog da neki hanefijski učenjaci iz prvih i većina iz kasnijih generacija odbace pojedinačno predanje.

## 2. *Mālik b. Enes (179/795)*

Malikijski učenjaci su na osnovu uvida u Mālikove stavove došli do zaključka je on davao prednost vanjskom značenju Kur'ana u odnosu na pojedinačno predanje. U tom pogledu, Mālik zastupa isto mišljenje kao i Ebū Hanīfe, s tim što on drži da pojedinačno predanje koje je podržano dodatnim dokazom može specificirati opće i ograničiti apsolutne iskaze Kur'ana. Tako, naprimjer, ako pojedinačno predanje potvrđuje praksa stanovnika Medine (kao što je slučaj s

hadisom u kojem se zabranjuje konzumiranje mesa zvijeri koje imaju očnjake), ono može poslužiti kao argument i po njemu se postupi. Eš-Šātibi je u djelu *al-Muwāfaqāt* naveo pravna pitanja u kojima se Mālik rukovodio općim interesom (*al-maṣlaḥah*) ili općim principom (*al-qā'idatu l-āmmah*), a zanemario pojedinačno predanje. Mālik je tako postupao zato što je smatrao da su izvori na koje se oslanjao kategorički ustanovljeni (*qaṭ'iyah*), a da su pojedinačna predanja spekulativne vjerodostojnosti. S druge strane, on je prihvatao *mursal* hadise i hadise koji su poznati kao *balāgāt*, koji su hadisi prekinutog seneda, premda je imao stroge kriterije o pitanju vjerodostojnosti hadisa. To je činio ukoliko je ta predanja čuo od nekoga koga je smatrao pouzdanim, shodno svojim strogim kriterijima. Jasno je da je izbor između prihvatanja i neprihvatanja hadisa koji imaju prekinut sened bio subjektivnog karaktera, tj. da nije bio metodološki zasnovan.

Mālik nije odbacivao hadis samo na temelju toga što se on suprotstavlja kategoričkom dokazu, već je postavio uvjet da on nije podržan drugim valjanim dokazom. Ako je hadis podržan drugim valjanim argumentom, on ga nije odbacivao čak i ako se suprotstavlja kategoričkom dokazu, jer je, u tom slučaju, smatrao da i taj hadis ima status kategoričkog dokaza. Mālik je bio mišljenja da sunnet predstavljaju i mišljenja i djela ashaba, te da je Omer b. 'Abdul'aziz naredbom da se sakupe mišljenja i fetve ashaba želio proširiti znanje o sunnetu.

### *Značenja nekih izraza koji se upotrebljavaju u al-Muwatta'u*

Mālik u *al-Muwatta'u* koristi riječ sunnet u njenom jezičkom značenju, tj. u značenju 'staza i način postupanja', i pod njom podrazumijeva način postupanja koji su slijedili učenjaci i životni put kojim su oni koračali. Kada bi upotrijebio ovu riječ u značenju Poslanikovog, s.a.v.s., sunneta, on bi to naznačio, ili bi na Poslanikov, s.a.v.s., sunnet



ukazao izrazima koji se u kasnijem periodu razvoja fikha nisu zadržali. On koristi izraze kao što su: „govor/mišljenje“ (*qawl*), „najdraže od onoga što sam čuo o ovome mi je to i to“, „najbolje što sam čuo kada je u pitanju komentar ovog ajeta je to i to“ i tome slično. Iz svega navedenog jasno je da Mālik riječ sunnet nije koristio u njenom terminološkom značenju te da se izrazi koje je on upotrebljavao da označi sunnet nisu zadržali u pravnoj nauci.

Mālik se ponekad implicitno, a ponekad eksplicitno referira na konsenzus (*iğmāʿ*). On u svome *al-Muwaṭṭaʿu* spominje dva izraza kojima aludira na konsenzus: „ono o čemu se svi slažu“ (*al-amru l-muğtamaʿu ʿalayhi*) i „ono o čemu nema razilaženja“ (*alladī lā hīlāfa fihī*). On upotrebljava i izraze „konsenzus“ i „konsenzus stanovnika Medine“ (*iğmāʿu ahli l-Madīnah*). Kada upotrebljava izraz *iğmāʿ*, on pod njim ne podrazumijeva opći konsenzus, već konsenzus stanovnika Medine. Izraze: „ono o čemu se svi slažu“ (*al-amru l-muğtamaʿu ʿalayhi*) i „ono o čemu nema razilaženja“ (*alladī lā hīlāfa fihī*) on upotrebljava kada argumentaciju zasniva na Kurʿanu, pa se značenje koje je on pridavao konsenzusu ne može poistovjetiti sa značenjem koje su mu pripisivali metodolozi islamskog prava.

Za Mālika, konsenzus označava saglasnost stanovnika Medine o određenom pitanju. Ova saglasnost ima argumentativnu snagu, jer su stanovnici Medine naslijedili Poslanikov, s.a.v.s., sunnet i prenosili ga drugima. Samim tim, oni su ponajbolje poznavali propise i izvore na kojima se oni temelje. Ovo objašnjava zašto je Mālik u svom *al-Muwaṭṭaʿu* sabrao hadise koje prenose stanovnici Medine te fetve ashaba koji su živjeli u Medini i svjedočili Objavi.

### 3. Eš-Šafiʿī (u. 204/819–820)

Kao što je već naznačeno u trećem poglavlju, eš-Šafiʿī je cijelo poglavlje u djelu *ar-Risālah* posvetio teoriji tumačenja navodeći pet njenih metoda.

Kada je u pitanju prihvatanje pojedinačnog predanja kao autentičnog, eš-Šāfi'ī je postavio sljedeće uvjete: 1) da je prenosi-  
silac pouzdan i poznat kao pobožan i iskren; 2) da razumije ono  
što prenosi ukoliko prenosi po smislu ili da prenosi doslovno; 3)  
ako prenosi iz knjige, treba znati napamet hadis koji prenosi; 4)  
da je čuo hadis direktno od onoga od koga ga prenosi i 5) hadis  
se ne smije suprotstavljati drugom hadisu koji prenose pouzda-  
ni prenosioci. Prema eš-Šāfi'iju, sve navedene uvjete hadis mora  
ispunjavati na svim stepenima prenošenja.

Treba istaći da su debate koje su se za života eš-Šāfi'ija vodi-  
le između zagovornika hadisa (*ahlu l-ḥadīṭ*) i racionalista (*ahlu  
r-ra'y*) uzrokovalе zbrku koja nije bila ništa manja od zbrke koja  
je bila uzrokovana različitim značenjima koja su pridavana riječi  
sunnēt. Eš-Šāfi'ī je uvidio da racionalisti ne prihvataju hadis  
osim ako je *mašhūr*, ili ako o njegovoj vjerodostojnosti postoji  
konsenzus učenjaka (*muğma'un 'alayhi*), ili pak ukoliko se ne su-  
protstavlja praksi stanovnika Medine. On je, također, imao u  
vidu da oni odbacuju pojedinačna predanja i zbog toga što ona  
ne ispunjavaju još neke uvjete, a jedan od tih uvjeta jeste da se  
pojedinačno predanje ne suprotstavlja vanjskom značenju  
Kur'ana. Eš-Šāfi'ī je stao u odbranu zagovornika hadisa i naveo  
dokaze koji idu u prilog tome da pojedinačno predanje može po-  
služiti kao argument ukoliko su njegovi prenosioci pouzdani.  
Svoju argumentaciju naveo je u djelu *ar-Risālah*, dok je raspravu  
s oponentima o ovom pitanju zabilježio u djelu *al-Umm*.

Intelektualni sukob između eš-Šāfi'ija i njegovih opone-  
nata označio je početak upotrebe riječi sunnēt u značenju ha-  
disa i predanja koja hadiski učenjaci prenose i čiju vjerodo-  
stojnost ocjenjuju na temelju određenih kriterija. Eš-Šāfi'ī je  
izašao kao pobjednik iz ovog sukoba i prozvan je „braniteljem  
sunneta“.

#### 4. Ahmed b. Hanbel (u. 241/855–856)

Prema Ibn el-Kajjimu, Ahmed b. Hanbel smatrao je da je sunnet nerazdvojni od Kur'ana, čime je želio ukazati na to da sunnet pojašnjava i upotpunjuje Kur'an. Takvo njegovo stajalište podrazumijeva da između Kur'ana i sunneta ne može biti kontradiktornosti te da se svaka prividna kontradiktornost može otkloniti iznalaženjem alternativnog tumačenja. Nemali broj puta Ahmed b. Hanbel isticao je da musliman vjeru mora spoznavati posredstvom sunneta.

Kao hadiski učenjak, on je napisao *al-Musnad* s namjerom da ta zbirka hadisa bude vodič ljudima. On nije napisao nijedno djelo iz oblasti islamskog prava niti je išta iz te oblasti izdiktirao svojim učenicima. Ustvari, on ispočetka nije htio da se išta što je vezano za ovu oblast prenosi od njega. Međutim, njegovi učenici kasnije su ga uspjeli nagovoriti da im dozvoli da od njega prenose njegova mišljenja iz oblasti fikha.

Većina muslimanskih učenjaka smatra da pojedinačno predanje može poslužiti kao argument u pravnim, ali ne i u akaidskim pitanjima. Za razliku od njih, Ahmed b. Hanbel drži da je pojedinačno predanje argument i u dogmatskim pitanjima. On nije zahtijevao da prenosioci od kojih preuzima hadise, bilo u usmenoj ili pisanoj formi, ispunjavaju uvjete koje su o pitanju preciznosti postavili Ebū Hanīfe i Mālik. Usto, on se rukovodio principom prema kojem u ocjeni autentičnosti hadisa ponekad treba biti strog, a ponekad popustljiv, u ovisnosti o sadržaju hadisa, pa je kazao: „Kada su u pitanju hadisi u kojima se govori o vrijednostima djela, nagradi za njih i u kojima se potiče na njihovo činjenje, primjenjujemo blaže kriterije, ali ako hadisi govore o šerijatski preciziranim kaznama (*al-ḥudūd*), otkupima za grijeha (*al-kaffārāt*) i nasljedstvu (*al-farā'id*), tada smo strogi u ocjeni njihove autentičnosti.“

U svom *al-Musnadu* on ne navodi hadise u čijim se senedima nalaze lašci, već samo one koje prenose pouzdani prenosioci i

prenosioci koji su poznati po pobožnosti i iskrenosti. On nije navodio hadis ukoliko se on suprotstavlja drugom hadisu, a za prihvatanje hadisa kao autentičnog nije kao uvjet postavljao da se njegov sadržaj uspoređuje s Kur'anom, već je držao da sunnet pojašnjava Kur'an i njegova značenja. U pismu upućenom Museddidu b. Muserhidu el-Basriju on je zapisao:

Po našem mišljenju, sunnet je oličen u predanjima koja se pripisuju Poslaniku, s.a.v.s. On pojašnjava Kur'an i upućuje na njegova značenja. Njemu ne treba pristupati kroz prizmu analogije niti ga treba razumijevati posredstvom razuma i prohtjeva. Njega naprosto treba slijediti, ostavljajući po strani lične prohtjeve.

Za života Ahmeda b. Hanbela hadisi su se, s obzirom na vjerodostojnost, dijelili na vjerodostojne (*ṣaḥīḥ*) i hadise slabe vjerodostojnosti (*da'īf*). Kategorija hadisa dobre vjerodostojnosti (*ḥasan*) potpadala je pod hadise slabe vjerodostojnosti. Prema mišljenju Ibn Tejmijje, et-Tirmizī je prvi koji je klasificirao hadise na vjerodostojne, hadise dobre vjerodostojnosti i hadise slabe vjerodostojnosti. Et-Tirmizī hadis dobre vjerodostojnosti, odnosno *ḥasan*, definira kao hadis koji je prenesen preko više predajnih puteva, u čijem se senedu ne nalazi prenosilac optužen za laž i koji nije *šād*. Pod hadisom slabe vjerodostojnosti on podrazumijeva hadis koji prenosi prenosilac optužen za laž ili prenosilac koji nije imao dobro pamćenje. U vremenu koje je prethodilo et-Tirmiziju, tvrdi Ibn Tejmijje, postojale su dvije vrste hadisa slabe vjerodostojnosti: 1) hadisi slabe vjerodostojnosti po kojima se postupa (jer nije riječ o hadisima vrlo slabe vjerodostojnosti i postoji osnovana vjerovatnoća da su vjerodostojni, pr. prev.), vrsta koja je slična *ḥasan* hadisu u et-Tirmizijevoj terminologiji i 2) hadisi vrlo slabe vjerodostojnosti po kojima se ne postupa.

*Al-Musnad* Ahmeda b. Hanbela, ističu hadiski stručnjaci, sadrži i hadise slabe vjerodostojnosti, jer je njegov cilj bio da sakupi sve hadise koje prenose njegovi savremenici. On je zbog toga sabrao

sve što je preuzeo od svojih savremenika, a odbacio je samo one hadise koji se suprotstavljaju vjerodostojnim hadisima. Njegov sin 'Abdullāh tvrdi da on nije odbacivao nijedan hadis izuzev ako postoji vjerodostojan hadis koji mu se suprotstavlja.

Ahmed b. Hanbel poznat je ne samo po tome što je davao prednost hadisu u odnosu na analogiju već i po tome što je davao prednost hadisu slabe vjerodostojnosti, ukoliko ne postoji osnovana sumnja da je fabriciran, nad analogijom. On ima isto mišljenje kao eš-Šāfi'ī o pitanju davanja prednosti vjerodostojnom hadisu nad analogijom, ali se od njega razlikuje kada je u pitanju davanje prednosti hadisu slabe vjerodostojnosti nad analogijom, budući da je eš-Šāfi'ī davao prednost neovisnom rasuđivanju u odnosu na hadis slabe vjerodostojnosti. U potpunoj suprotnosti s pristupom Ahmeda i eš-Šāfi'ija, a posebno Ahmeda, jeste pristup Ebū Hanīfe i Mālika, koji su davali prednost analogijskom rasuđivanju u odnosu na pojedinačno predanje.

Treba istaći i to da postoji razilaženje među učenjacima kada je u pitanju prihvatanje *mursal* hadisa kao osnove za argumentaciju. Postoje dvije definicije *mursal* hadisa. Hadiski učenjaci *mursal* hadis definiraju kao hadis u čijem senedu nedostaje ashab, odnosno hadis koji tabiin prenosi od Poslanika, s.a.v.s. Ukoliko je do prekida u senedu došlo na nekom drugom mjestu, onda se takav hadis, shodno terminologiji hadiskih učenjaka, naziva *munqati'*. Muslimanski pravnici koji pripadaju generaciji osnivača mezheba *mursal* hadis definiraju kao hadis koji nema spojen sened, bez obzira na to gdje je došlo do prekida, u generaciji ashaba ili u nekoj drugoj generaciji, i koji prenosi pouzdan prenosilac.

O pitanju prihvatanja *mursal* hadisa koji prenosi pouzdan prenosilac kao osnove za argumentaciju postoje različita mišljenja kod muslimanskih pravnika; neki od njih prihvataju ga bezuvjetno i tretiraju ga na isti način kao i hadis spojenog seneda (*musnad*), drugi ga prihvataju bezuvjetno, ali ga ne stavljaju u

istu ravan s hadisom spojenog seneda, treći ga ne prihvataju, dok ga četvrti prihvataju pod određenim uvjetima. U potonju kategoriju spada i eš-Šāfi'ī.

### 5. Zejd b. 'Alī (u. 122/740)

Prema zejdijskoj školi, pojedinačna predanja pružaju samo spekulativnu izvjesnost. Shodno tome, ona jesu osnova za deriviranje pravnih propisa, ali ne i za ustanovljavanje dogmatskih principa (*al-'aqa'id*). Zejdije smatraju da pojedinačno predanje ima manju argumentativnu snagu od Kur'ana i *mutawātir* hadisa, ali da ono može specificirati opće kur'anske iskaze, jer drže da specificiranje iskaza ne podrazumijeva njegovo poništavanje, već njegovo pojašnjenje. O potonjem pitanju, oni zastupaju isti stav kao i eš-Šāfi'ī, koji je na specifikaciju gledao isključivo kao na formu tumačenja. U *al-Kāšifu* stoji:

Pojedinačna predanja ne mogu poslužiti kao osnova za ustanovljavanje dogme niti kategoričkih metodoloških principa prava, zbog toga što ovakva pitanja zahtijevaju kategoričku izvjesnost, a pojedinačna predanja ne pružaju takvu vrstu izvjesnosti.

Oni zastupaju sljedeće stavove o autentičnosti hadisa: (1) Jedan od uvjeta vjerodostojnog hadisa jeste da su njegovi prenosioци pouzdani, s tim što ti prenosioци ne moraju biti zejdije niti Poslanikovi, s.a.v.s., potomci. (2) Pojedinačno predanje ne smije tretirati pitanje od općeg i velikog značaja, jer takva predanja treba da budu *mutawātir*, tj. treba da budu prenesena brojnim predajnim putevima kako bi bila prihvaćena kao vjerodostojna. (3) Iako oni ne daju prednost hadisu zato što ga prenosi zejdija, stava su da hadisi koje prenosi Ali imaju prednost u odnosu na hadise koje prenose drugi ashabi. (4) Prihvataju *mursal* hadis ukoliko ga prenosi pouzdan prenosilac. Ovakvog stava su i Ebū Hanīfe i Mālik. Što se

tiče eš-Šafi'ija, on postavlja dva uvjeta za *mursal* hadis, dok ga Ahmed b. Hanbel smatra hadisom slabe vjerodostojnosti i (5) Daju prednost hadisu koji prenosi dobar poznavalac prava (*faqih*) u odnosu na hadis čiji prenosilac nije poznat kao dobar poznavalac prava. Hanefije prenosioca koji dobro poznaje pravo opisuju kao prenosioca „potpune preciznosti“ (*aḍ-ḍabṭu l-kāmil*).

### 6. Dža'fer es-Sādik (u. 148/765)

Historičari usul-i fikha i fikha ističu da su duodecimalne šiije u formativnoj fazi razmatrale opće principe islamskog prava, bez zalaženja u detalje, pa su i autentičnosti hadisa pristupale na taj način. Jedan od općih principa šijskog pristupa autentičnosti hadisa jeste rezerviranost prema hadisima u čijem se senedu nalaze sunije. S druge strane, i sunije imaju rezervu prema hadisima koje prenose šiije.

U načelu, duodecimalne šiije u značajnoj mjeri slažu se sa šafijskim pristupom metodologiji islamskog prava. U djelu *al-Kāfi* el-Kulejnija stoji da je Ebū 'Abdullāh es-Sādik rekao: „Ako čujete neki hadis čiji je sadržaj podržan Allahovom Knjigom ili riječima Poslanika, s.a.v.s., prihvatite ga. U suprotnom, prečete vam je da se držite onoga što već znate.“

Duodecimalne šiije smatraju vjerodostojnim hadis u kojem stoji:

Ako vam se prenese da sam ja nešto rekao, usporedite to s Allahovom Knjigom, pa ako je s njom u suglasju, onda sam ja to, zaista, rekao, a ako s njom nije u suglasju, onda ja to nisam rekao. Kako mogu reći nešto što se suprotstavlja Allahovoj Knjizi koju mi je On kao uputu dao?!

Ovaj se hadis u nešto izmijenjenoj formi nalazi i u *al-Kāfiju*. Es-Sādik je poučavao svoje učenike da poznaju kur'ansku osnovu za svaki hadis. Prenosi se od njega da je rekao: „Kada vam prenesem hadis, pitajte me za njegovu osnovu u Kur'anu.“ Iz

navedenog citata jasno je da je, prema mišljenju es-Sādika, Kur'an temeljni izvor i da on smatra da hadis pojašnjava Kur'an.

Duodecimalne šiije nemaju jedinstven stav kada je u pitanju metodologija utvrđivanja vjerodostojnosti pojedinačnog predanja. Prve generacije učenjaka iz njihovih redova odbacuju pojedinačno predanje izuzev ako je ono podržano indicijom koja ukazuje na to da je to predanje autentično. Međutim, većina duodecimalnih šiija prihvata pojedinačno predanje, s tim što neki od njih prihvatanje uvjetuju time da takvo predanje prenose dva ili tri prenosioaca, rukovodeći se pritom predanjem u kojem stoji da je Ali prihvatao hadis isključivo ukoliko ga prenose dva ili više ashaba.

Šiije postavljaju još dva uvjeta za vjerodostojan hadis: 1) da su njegovi prenosioци šiije, i 2) da se u njegovom senedu nalazi jedan od njihovih imama. Ukoliko se u senedu nalaze isključivo šiije, ali u njemu nema nijednog njihovog imama, takvo pojedinačno predanje ne prihvataju, pa čak ni u slučaju kada je sened tog predanja spojen do Poslanika, s.a.v.s.

## 2. DVIJE TEMELJNE HADISKE NAUKE: NAUKA O TRANSMISIJI HADISA I NAUKA O SADRŽAJU HADISA

*'Ilmu l-ḥadīṭi riwāyatan* (nauka o transmisiji hadisa) i *'Ilmu l-ḥadīṭi dirāyatan* (nauka o sadržaju hadisa) dvije su temeljne hadiske nauke pod koje potpadaju sve hadiske discipline.

### 1. Šta se podrazumijeva pod pojmom „ilm“

Definicija i tumačenje *'ilma* zasnivaju se na četiri temeljna elementa: (1) strogo pridržavanje metode; (2) objektivnost, na koju



se u našem naslijeđu često referira kao na „naučnu čestitost“ (*al-istiqāmatu l-‘ilmiyyah*); (3) prijemčivost principa i pretpostavki *‘ilma* za daljni razvoj i unapređenje i (4) sposobnost za samoobnovu. Svaka naučna disciplina mora biti voljna pratiti i revidirati svoj diskurs, kritički ga sagledavajući, diskutirajući o njemu i unapređujući ga u svjetlu činjenica i dokaza. Ako su rezultati koje ona pruži neuvjerljivi i nepouzdana, razlog tome je neki metodološki nedostatak. Naučni duh utjelovljen je u kontinuiranom nastojanju da se dođe do istine, a nauka može napredovati samo kroz kritički pristup i propitivanje, budući da ona uvijek ne počiva na ispravnim temeljima. Pojam *‘ilm* u jeziku se ponekad izjednačava sa spoznajom (*ma‘rifah*) i razumijevanjem (*fahm*). Neki će kazati da je *‘ilm* ono znanje i razumijevanje koje prati izvjesnost.

Prema filozofima, *‘ilm* je formiranje predodžbe o nečemu u umu. Za njih je *‘ilm* jedan od nivoa percepcije, a ostali nivoi su: pretpostavka/spekulacija (*az-zann*), sumnja (*aš-šakk*) i iluzija (*al-wahm*). Antonim riječi *‘ilm* jeste neznanje (*al-ġahl*), bilo da je riječ o složenom (kada onaj ko ne zna nije svjestan svog neznanja) ili prostom neznanju (kada je onaj ko ne zna svjestan svog neznanja).

Ostavljajući po strani različite definicije *‘ilma* i razilaženja o tom pitanju, možemo kazati da je znanje percepcija koja korespondira stvarnosti, te da filozofi ovu riječ upotrebljavaju u trima značenjima, a to su: (1) određen vid percepcije ili razumijevanja; (2) istinitost onoga što se percipira, odnosno razumijeva i (3) sposobnosti i vještine koje je stekao onaj ko percipira.

### *a) Prvi učenjaci koji su napisali djela o različitim hadiskim naukama*

- 1) El-Hasen b. ‘Abdurrahmān er-Rāmeħurmuzī (u. 360/971) napisao je djelo *al-Muħaddiṭu l-fāšilu bayna r-rāwī wa l-wā‘ī*. Treba istaći da su i drugi učenjaci koji su živjeli prije njega u

- svojim djelima tretirali neke aspekte hadiske nauke o kojima on govori.
- 2) El-Hâkim en-Nejsâbūrī (u. 405/1014–1015) napisao je djelo *Maʿrifatu ʿulūmi l-ḥadīṭ*, u kojem je sabrao pedeset tematskih cjelina. Ovo djelo nije dovršeno zbog toga što ga autor nije uspio revidirati.
  - 3) Ebū Nuʿajm Ahmed b. ʿAbdullāh el-Asfehānī (u. 430/1038–1039) pridodao je nešto el-Hâkimovom djelu, ali hadiskim naukama nije pristupio na sistematičan način.
  - 4) El-Hatīb el-Bagdādī (u. 463/1071) napisao je djelo o principima i pravilima prenošenja hadisa pod naslovom *al-Kifāyah*, te djelo o pravilima ponašanja prilikom prenošenja pod naslovom *al-Ġāmiʿu li ʿādābi r-rāwī wa l-wāʿī*. Zapravo, ne postoji nijedna hadiska disciplina o kojoj on nije napisao zasebno djelo. Učenjaci nakon njega u značajnoj su se mjeri referirali na njegova djela. Reprezentativni primjeri za navedenu tvrdnju jesu djelo *al-Ilmāʿ* el-Kādī ʿIjāda i djelo *Mā lā yasaʿu l-muḥaddīṭu ḡahlahū* el-Mijāndžija.
  - 5) Ebū ʿAmr Osmān b. es-Salāh eš-Šehrezūrī (u. 643/1245–1246) objedinio je prethodno spomenuta djela u djelu *ʿUlūmu l-ḥadīṭ*. Ovo djelo poznatije je kao *Muqaddimatu Ibn aš-Šalāḥ* i bilo je predmet intenzivnog proučavanja. Napisani su brojni komentari, sažeci i kritički osvrti na ovo djelo. Ono je za učenjake koji su živjeli nakon Ibn es-Salāha, kao što su ez-Zerkešī (u. 794/1392), ez-Zejn el-ʿIrākī (u. 806/1403–1404) i Ibn Hadžer (u. 852/1448), bilo okosnica hadiske nauke. Sažetak ovog djela uradili su en-Nevevī (u. 676/1271–1272) – *al-Iršād i at-Taqrīb*, Ibn Džemāʿa (u. 734/1333–1334) – *al-Manhalu r-rawī*, Ibn Kesīr (u. 774/1373) – *al-Bāʿiṭu l-ḥaṭīṭ* i el-Bulkīnī (u. 805/1402–1403) – *Maḥāsīnu l-iṣṭilāḥ*.
  - 6) Ez-Zerkešī je napisao jedno od najvažnijih djela o kritici metna pod naslovom *Istidrākātu ʿĀišata ʿalā š-ṣaḥābah*.

Pored nabrojanih djela, Ibn Dekik el-‘Īd (u. 702/1302–1303) napisao je djelo *al-Iqtirāh*, a Ibn Hadžer *Nuḥbatu l-fikar*. U ovim djelima oni su na sažet način prikazali hadisku terminologiju. Ibn Hadžer napisao je komentar na djelo *Nuḥbatu l-fikar* pod naslovom *Nuḥbatu n-nažar*.

### *b) Prvi šiitski učenjaci koji su napisali djela o hadiskim naukama*

Prema mišljenju šiija, prvi koji je napisao djelo o hadiskim naukama jeste er-Rāmeħurmuzī, zatim Ebū ‘Abdullāh el-Hākim en-Nejsābūrī, a nakon njega Ahmed b. Tāvūs (u. 673/1274), koji je ustanovio šiitsku podjelu hadisa na *ṣaḥīḥ*, *muwattaq* i *ḍa‘īf*.

‘Abdulhamīd el-Husnī napisao je djelo *Uṣūlu dirāyati l-ḥadīṭ*, koje je poznato i kao *ad-Dāyatu fi ‘ilmi d-dirāyah*, a Ebū Mensūr Behāuddīn el-‘Āmilī djelo *al-Wağīzu fi ‘ilmi dirāyati l-ḥadīṭ*. Komentare na potonje djelo napisali su Hasen es-Sadr – *Nihāyatu d-dirāyah*, i Muhammed Bākīr ad-Dāmād – *ar-Rawāšīḥ*. Treba istaći da većinu radova koji se bave tumačenjem hadisa iz perspektive duodecimalnih šiija čine poglavlja u djelima iz metodologije islamskog prava ili su sastavni dio uvoda u knjige islamskog prava.

### *c) Zejdije*

Ostavljajući po strani manje razlike, možemo kazati da se zejdij-ska hadiska terminologija zasniva na sunijskoj.

Od zejdijskih učenjaka djelo o hadiskim naukama napisao je Ibn el-Vezīr ez-Zejdī (u. 840/1437). Njegovo djelo nosi naslov *Tanqīḥu l-anzāri fi ‘ulūmi l-āṭār*. Komentar ovog djela pod naslovom *Tawḍīḥu l-afkār* napisao je Muhammed es-San‘ānī, poznatiji kao el-Emīr es-San‘ānī, koji je autor i poznatog djela *Subulu s-salām*.

Ibn el-Vezīr napisao je i djelo *al-'Awāšimu wa l-qawāšim fi d-dabbi 'an sunnati Abī l-Qāsim*, čiji je sažetak sačinio u djelu *ar-Rawḍu l-bāsim*. Ovo djelo naširoko razmatra hadiske discipline i terminologiju iz zejdijske perspektive. Još jedno važno djelo Ibn el-Vezīra nosi naslov *Qaṣabu s-sukkari: Naẓmu buḥūti 'Nuḥbati l-fikari' li Ibn Ḥaḡar*. El-Emīr es-San'ānī napisao je djelo *Tamarātu n-naẓar*, u kojem razmatra koncept „pravednosti/moralnog integriteta prenosilaca“ (*al-adālah*) kao jednog od uvjeta vjerodostojnog hadisa.

## 2) Nauka o transmisiji hadisa (*'Ilmu l-ḥadīṭi riwāyatan*)

Učenjaci prvih generacija definirali su ovu hadisku nauku kao „nauku koja se bavi transmisijom hadisa od njihovih prenosilaca do Poslanika, s.a.v.s., i to proučavajući moralni integritet prenosilaca i njihovu preciznost te istražujući da li je niz prenosilaca spojen“. Ova nauka naziva se i *uṣūlu l-ḥadīṭ*. Učenjaci kasnijih generacija, a to su oni učenjaci koji su živjeli nakon el-Hatība el-Bagdādīja (u. 463/1071), ovu nauku definiraju kao „nauku koja se bavi riječima, djelima i prešutnim odobrenjima koja se pripisuju Vjerovjesniku, s.a.v.s., , pa čak i stanjima kretanja i mirovanja u kojima se našao, bilo na javi ili u snu“. Šiijski učenjaci kasnijih generacija u svojoj definiciji umjesto Vjerovjesnika, s.a.v.s., navode „one koji su sačuvani od grijeha“ (*al-ma'šūm*).

Razlika između ovih dviju definicija ogleda se u tome što učenjaci prvih generacija predmetom ove nauke smatraju kritiku prenosilaca, a ne sadržaj hadisa. Sadržaj hadisa za ovu nauku relevantan je samo u slučaju da baca svjetlo na pouzdanost prenosilaca, kao, naprimjer, kada prenosilac kaže da je sreo određenu osobu i od nje slušao hadise, pa se utvrdi da je nije sreo. Sadržaj predanja može biti sastavni dio nauke o transmisiji hadisa samo u slučaju kada ukazuje na pouzdanost prenosioaca. Za razliku od

ovih definicija, definicija koju navode učenjaci kasnijih generacija u fokus ove nauke stavlja sadržaj hadisa. Utemeljiteljem nauke o transmisiji hadisa smatra se Ibn Šihāb ez-Zuhrī (u. 124/742). On je uložio maksimalan trud u nastojanju da sazna sve što bi mu moglo pomoći prilikom ocjene prenosilaca, a cilj mu je bio utvrditi da li se hadisi tih prenosilaca mogu prihvatiti kao vjerodostojni.

Izučavanje nauke o transmisiji hadisa kolektivna je obaveza ukoliko ima više onih koji se njome kompetentno mogu baviti, a pojedinačna ukoliko je samo jedna osoba sposobna baviti se njome, jer koristi od nje i potreba za njom više su nego evidentni.

### *3. Nauka o sadržaju hadisa ('Ilmu l-ḥadīṭi dirāyatan)*

Učenjaci prvih generacija definirali su ovu nauku kao „nauku koja se bavi značenjem hadisa na temelju pravila arapskog jezika i šerijatskih principa te u skladu s Poslanikovim, s.a.v.s., stannjima“. Predmet ove nauke jeste sadržaj hadisa, a izvori na kojima se ona temelji jesu arapski jezik sa svim njegovim disciplinama i metodološki principi. Utemeljitelji ove nauke jesu sami Poslanikovi, s.a.v.s., ashabi, koji su bili svjedoci njegovog stila življenja – riječi, djela i osobina, koji su prenosili drugima kao pojašnjenje Kur'an, a kako bi im pokazali kako se u praksi primjenjuje Kur'an i slijedi Poslanik, s.a.v.s. Ashabi su utvrđivali autentičnost hadisa kroz međusobno korigiranje i time postavili temelje za kritiku metna za one koji su živjeli nakon njih. Korist ove nauke ogleda se i u tome što ona omogućava da se sa sigurnošću ili sa popriličnom sigurnošću može utvrditi da li je tekst hadisa prihvatljiv, prihvatljiv uz određene uvjete ili neprihvatljiv.

Učenjaci kasnijih generacija definirali su ovu nauku kao „nauku koja proučava prenosioc i ono što oni prenose s ciljem utvrđivanja stepena vjerodostojnosti hadisa“. Na osnovu kazanog, može se zaključiti da definicija učenjaka prvih generacija

uključuje proučavanje, kritiku i analizu teksta hadisa s ciljem da se utvrdi da li je on u skladu s Kur'anom, pritrđenim sunnetom, osjetljivim iskustvom i drugim principima shodno kojima se utvrđuje autentičnost teksta hadisa. U definiciji učenjaka kasnijih generacija isprepliću se proučavanje prenosioca i proučavanje onoga što on prenosi, što je dovelo do toga da se ova dva aspekta hadiske kritike gotovo pa preklapaju. Kritici teksta hadisa dat je drugorazredni značaj u odnosu na kritiku prenosilaca. Ukoliko su prenosioci pouzdani, tekstu hadisa nije se kritički pristupalo osim u rijetkim slučajevima. Međutim, kritika teksta hadisa podjednako je važna kao kritika prenosilaca, ako ne i važnija, budući da su brojni hadisi prenošeni po smislu.

Bez obzira na sve navedeno, i učenjaci prvih i oni kasnijih generacija ustanovili su niz kriterija kritike metna koje nije teško identificirati u njihovim djelima. Ovi kriteriji jesu osnova metodologije kritike metna koja treba biti u komplementarnom odnosu s metodologijom kritike seneda. Treba imati u vidu da nedostaci u senedu utječu i na vjerodostojnost metna. S druge strane, ukoliko postoji nedostatak u metnu, on može biti vezan za jednu ili više karika u senedu. O ovim i drugim aspektima hadiske kritike bit će više riječi u nastavku.

Postavlja se pitanje da li ove dvije hadiske nauke mogu biti sagledavane kao jedna? Iz navedenog je jasno da su učenjaci prvih generacija ove nauke smatrali dvjema zasebnim naukama, od kojih svaka doprinosi ostvarivanju konačnog cilja, a taj cilj je utvrditi da li je hadis vjerodostojan. Suprotno tome, tendencija učenjaka kasnijih generacija bila je da ih sagledavaju kao jednu, ne uzimajući u obzir razlike među njima, što je u konačnici dovelo do njihovog miješanja i, samim tim, preklapanja njihovih rezultata. Ja lično dajem prednost pristupu učenjaka prvih generacija zbog toga što smatram da takav pristup u većoj mjeri primjenjuje obje kritike. Već smo spomenuli da je miješanje ovih dviju nauka dovelo do toga da se pažnja posvećivala kritici seneda nauštrb kritike metna.

#### 4. Podjela hadisa na *mutawātir* i *āḥād*

Neki učenjaci kasnijih generacija smatraju da su *ḥadīṭ*, *aṭar*, *ḥabar* i *sunnah* sinonimne riječi, te da označavaju riječi, djela i prešutna odobrenja koja se pripisuju Vjerovjesniku, s.a.v.s., ashabi-ma ili tabiinima. Shodno ovoj definiciji, hadis obuhvata predanja koja se pripisuju Poslaniku, s.a.v.s. (*marfūʿ*), ona koja se vezuju za ashabe (*mawqūf*) te ona koja se pripisuju tabiininima (*maqṭūʿ*). Drugi učenjaci ne dijele njihovo mišljenje i drže da je hadis samo ono što se pripisuje Vjerovjesniku, s.a.v.s. Neki će kazati da je eser predanje koje se pripisuje isključivo ashabu. Neki učenjaci pak prave razliku između hadisa i sunneta, pa tvrde da je hadis ono što je Poslanik, s.a.v.s., rekao, a da sunnet obuhvata njegova djela, prešutna odobrenja i osobine.

Duodecimalne šiije definiraju hadis kao riječi, djela i prešutna odobrenja koja se pripisuju onima koji su sačuvani od grijeha, a pod „sačuvanim od grijeha“ (*al-maʿsūm*) podrazumijevaju Poslanika, s.a.v.s., i svoje imame. Hadis kod njih označava i predanja koja se pripisuju onima koji su se družili s imamima, kao i onima koji su se družili s ashabima imama. Većina šiija poistovjećuje hadis s haberom i eserom. Neki od njih hadisom označavaju riječi onih koji su sačuvani od grijeha, a sunnetom njihova djela i prešutna odobrenja, a neki smatraju da je eser ono što se pripisuje imamu ili njegovom ashabu, dok je haber predanje koje se ne pripisuje njima, odnosno onima koji su bezgrešni.

##### a) *Mutawātir*

Učenjaci na različite načine definiraju *mutawātir* hadis. Neki smatraju da je u definiciji ove vrste hadisa presudan broj prenosilaca. Ibn Hadžer smatra da je *mutawātir* onaj hadis koji ispunjava četiri uvjeta: 1) da ima veliki broj prenosilaca koji garanti-

ra da je faktički nemoguće da su se prenosioci složili u laži; 2) da prenosioci budu brojni na svim stepenima prenošenja; 3) da je posljednji prenosilac u senedu/ashab svjedočio događaju odnosno iskazu koji prenosi i 4) da pruža pouzdano znanje onome ko ga čuje (od tolikog broja prenosilaca). El-Hatib el-Bagdādī dao je sljedeću definiciju: „To je hadis koji prenosi toliki broj prenosilaca da se samo na osnovu tog broja može zaključiti da ne postoji mogućnost da su se ti prenosioci složili u laži.“

Iz ovih definicija nameću se dva pitanja: 1) Kako predanje može pružati pouzdano znanje samo na osnovu broja prenosilaca o kojem postoje različita mišljenja? i 2) Na osnovu kojeg kriterija možemo utvrditi koliko prenosilaca treba prenositi jedan hadis kako ne bi postojala realna mogućnost da su oni postigli saglasnost o laži na Poslanika, s.a.v.s.? Usto, primjetno je da se ove definicije usredređuju na mogućnost laži, a zapostavljaju mogućnost greške, previda ili zaborava, na šta nisu bili imuni ni najpouzdaniji prenosioci.

Učenjaci su iznijeli različita mišljenja o pitanju broja prenosilaca koji je neophodan da bi se hadis okarakterizirao kao *mutawātir*. Taj broj varira od tri do hiljadu i pet stotina. Indijski učenjak ‘Abdulhajj el-Luknevī (u. 1304/1887) smatra da su definicije *mutawātir* hadisa u kojima se navodi određen broj prenosilaca pogrešne, te da je ispravna ona definicija koja u fokus stavlja kategoričku vjerodostojnost koju ovakav hadis pruža.

Po mišljenju nekih učenjaka, kao što je el-Luknevī, da li će neko hadis ocijeniti *mutawātir* hadisom ovisi o tome šta on podrazumijeva pod kategoričkom izvjesnošću. Nakon što je naveo različita mišljenja o pitanju broja prenosilaca koji se zahtijeva da bi se hadis ocijenio kao *mutawātir*, Fahrudīn er-Rāzī (u. 605/1209) kaže:

Ovo pitanje ni na koji način nije vezano za tačno određeni broj prenosilaca. Ako kažeš da izvjesno znanje pruža predanje na temelju broja prenosilaca, bit ćeš uskraćen za argument protiv svog



oponenta. Mi, zapravo, kao argument izvjesnosti znanja ne iznosimo to što predanje prenosi određeni broj prenosilaca, već se pozivamo na svoju intuiciju (*al-wiġdān*), kao što je već pojašnjeno.

Postoje različita mišljenja kada je u pitanju broj hadisa koji se mogu označiti kao *mutawātir*. Ibn es-Salāh u svojoj *Muqaddimi* ističe da su takvi hadisi vrlo rijetki i da bi onaj ko traga za takvim hadisom trebalo da uloži veliki trud da ga nađe. Hadiski učenjak el-Bulkīnī (u. 805/1403) pojašnjava da *mutawātir* hadis označava predanje za koje se bez ikakve sumnje može tvrditi da je vjerodostojno, te da nije uvjet da takvo predanje prenosi tačno određeni broj prenosilaca. U djelu *Nuzhatu n-nazar* Ibn Hadžer, nakon što je naveo spomenuti Ibn es-Salāhov iskaz, kaže:

Njegova (Ibn es-Salāhova) tvrdnja da je teško pronaći hadise koji ispunjavaju uvjete *mutawātir* hadisa netačna je, kao i tvrdnja drugih da takvi hadisi ne postoje. Takve tvrdnje proizlaze iz nepoznavanja svih predajnih puteva hadisa, života prenosilaca i njihovih osobina, što je nužno poznavati kako bi se isključila mogućnost da su oni postigli ssaglasnot o laži ili da su postigli dogovor.

U djelu *Nuḥbatu l-fikar* Ibn Hadžer kaže:

Uvjeti koje jedan hadis treba ispunjavati da bi se smatrao *mutawātir* hadisom nisu navedeni u ovom djelu, jer to pitanje ne spada među pitanja kojima se bavi hadiska nauka koja proučava *isnād*. Naime, nauka koja se bavi senedom istražuje vjerodostojnost hadisa i da li hadis može poslužiti kao osnova za ustanovljavanje norme na osnovu osobina prenosilaca i izraza koje oni koriste kako bi ukazali na način na koji su preuzeli hadis od svojih prethodnika u senedu (*šiyagu l-ada*). Kod *mutawātir* hadisa se ne istražuju prenosiooci, već se po njemu postupa bez proučavanja seneda.

Ibn Hibbān (u. 354. po H.) jedan je od učenjaka koji smatraju da ne postoji nijedan *mutawātir* hadis. U uvodu u svoj *aš-Šaḥīḥ* on kaže da su svi hadisi pojedinačna predanja, jer ne postoji hadis koji svaki prenosilac u senedu prenosi od dvaju pouzdanih

prenosilaca. Budući da je to tako, zaključuje Ibn Hibbān, svi hadisi su pojedinačna predanja.

### *b) Pojedinačno predanje (ḥabaru l-āḥād)*

Pojedinačno predanje se, s obzirom na prihvatljivost, dijeli na prihvatljivo (*maqbul*) i neprihvatljivo (*mardūd*). Ono koje se smatra prihvatljivim može poslužiti kao osnova za argumentaciju i po njemu se postupa, pa čak i u slučajevima kada ne postoji dodatna indicija koja ga podupire. Ovakva predanja pružaju spekulativnu izvjesnost.

Istaknuti učenjaci kasnijih generacija iz redova duodecimalnih šiija i zejdijske slažu se sa sunijama da je pojedinačno predanje validna osnova za argumentaciju, bez obzira na postojanje dodatne indicije. Većina vjerskih normi, tvrde oni, utemeljene su na onome što je spekulativno, a ne kategorički zasnovano. Ni od jednog imama ne prenosi se da je tvrdio da se ne postupa po onome što je spekulativno zasnovano. Zagovornici predanja (*aḥbāriyyūn*) i metodolozi islamskog prava postupali su u skladu s pojedinačnim predanjima, a od mnogih imama prenosi se da su bili stava da se postupa po pojedinačnim predanjima, što potvrđuju šiijske hadiske zbirke poput el-Kulejnijevog (u. 329/941) *aṣ-Ṣaḥīḥa* i et-Tūsijevog *al-Istibṣāra*.

Međutim, većina učenjaka prvih generacija iz redova šiija smatra da se pojedinačno predanje odbacuje i da se po njemu ne postupa ako nije podržano dodatnom indicijom. El-Murteḏā tvrdi da postoji konsenzus šiija o tom pitanju. Najistaknutiji šiijski učenjaci prvih generacija zastupaju takav stav. Oni šiijski učenjaci prvih generacija koji pojedinačnom predanju pridaju autoritativnu snagu u pitanjima vezanim za praksu postavljaju uvjet da se takvo predanje nalazi u autoritativnim šiijskim zbirkama hadisa. Sva predanja koja se nalaze u tim zbirkama i ne oponiraju hadisima

većeg stepena vjerodostojnosti, pa makar ih prenosili nepouzdana prenosioci ili bila *mursal*, *mawqūf*, *munqaʿi*, *muʿallal* ili *muḍṭarib* predanja, prihvatljiva su kod duodecimalnih šiija na temelju toga što su ih učenjaci prihvatili. Šiijski učenjaci prvih generacija pod *ṣaḥīḥ* hadisom podrazumijevali su svaki hadis koji je podržan indicijom koja ima autoritativnu snagu.

El-Hatīb el-Bagdādī posvetio je jedno poglavlje osporavanju problematične tvrdnje da pojedinačna predanja pružaju kategoričko znanje. On kaže: „Pojedinačna predanja se ne prihvataju u onim aspektima vjere koje musliman mora poznavati i koji treba da budu kategoričke izvjesnosti... Međutim, ona se mogu prihvatiti u onim pitanjima vjere koja ne zahtijevaju kategoričku izvjesnost...“

El-Munāvī kaže: „Imami poput el-Gazālīja, el-Āmidīja, Ibn al-Hādžiba i el-Bejdāvīja smatraju da pojedinačno predanje ne pruža kategoričku izvjesnost, osim u slučaju kada je podržano određenom indicijom/dokazom (*qarīnah*), za razliku od većine drugih učenjaka koji su stava da ono ne pruža kategoričku izvjesnost ni u slučaju kada je podržano indicijom.“ Eš-Šenkītī (u. 1393/1973), poznati učenjak usul-i fikha, tvrdi, također, da većina muslimanskih učenjaka smatra da pojedinačno predanje ne pruža kategorički izvjesno znanje, čak ni kada su njegovi prenosioci pouzdani i kada postoji indicija koja ga podupire. Eš-Šātībī naginje stavu da je posve jasno da pojedinačno predanje ne priobavlja kategorički zasnovano znanje.

Prema Fahrudīnu er-Rāzīju, ako pojedinačno predanje tretira pitanja koja spadaju u temelje vjere (*uṣūl*), ono nije validna osnova, jer takva pitanja iziskuju kategoričku izvjesnost, a pojedinačno predanje pruža samo spekulativnu izvjesnost.“ El-Bākilānī (u. 403/1013), tretirajući ovo pitanje, kaže: „Pravnici i apologetičari postigli su konsenzus da se predanje koje ne nudi kategorički izvjesno znanje naziva pojedinačnim predanjem, bez obzira na to da li ga prenosi jedan ili više prenosilaca.“ Ez-Zehebī (u. 749/1348) u djelu *Tadkiratu l-ḥuffāz* kaže: „Ovo nam daje

dotadni poticaj da za jedan hadis nastojimo pribaviti što više predajnih puteva kako bismo odredili da li je on na višem stepenu vjerodostojnosti, jer svaki pojedinac može zaboraviti ili napraviti previd.“ U djelu *at-Taqrīb en-Nevevī* tvrdi:

Kada se kaže da je hadis autentičan, to nužno ne znači da je on kategorički izvjesne autentičnosti... Prema Ibn es-Salāhu, svaki hadis iz el-Buhārījeve i Muslimove hadiske zbirke kategoričke je autentičnosti. On, zastupajući ovakav stav, oponira većini istaknutih učenjaka koji su mišljenja da svaki hadis koji nije *mutawātir* pruža spekulativnu izvjesnost.

U uvodu komentara na Muslimov *aṣ-Ṣaḥīḥ*, nakon što je spomenuo stav Ibn es-Salāha, on kaže:

Ono što je spomenuo ovaj istaknuti učenjak u suprotnosti je s onim što je zastupala većina učenjaka, koji su držali da su spekulativne izvjesnosti hadisi koje su zabilježili el-Buhārī i Muslim, a koji nisu *mutawātir* (...) Iz toga što su muslimani postigli konsenzus da se po hadisima iz ovih dviju zbirki treba postupati ne proizlazi da su ti hadisi kategoričke vjerodostojnosti. Ibn Burhān el-Imām žestoko je kritizirao one koji zastupaju Ibn es-Salāhov stav.

Kao i prethodno spomenuti učenjaci, i el-Bezdevī (u. 480/1087) smatra da je tvrdnja da pojedinačno predanje pruža znanje kategoričke izvjesnosti, bez ikakve sumnje, neosnovana i protivna zdravorazumskom rasuđivanju. Razlog tome, dodaje el-Bezdevī, jeste to što pojedinačno predanje uključuje vjerovatnoću, koja nužno podrazumijeva odsustvo sigurnog znanja. On zaključuje da onaj ko zastupa drugačiji stav iskazuje neznanje i neispravno rasuđuje. El-Gazālī kaže: „Pojedinačno predanje ne pruža kategorički izvjesno znanje. To je neoboriva činjenica, jer ne vjerujemo u sve što čujemo, a pod pretpostavkom da vjerujemo, kako možemo vjerovati u dva kontradiktorna predanja?!“

Navedeni citati samo su reprezentativni primjeri stavova istaknutih učenjaka koji idu u prilog očiglednoj činjenici da pojedinačna predanja pružaju znanje spekulativne izvjesnosti.

## 5. Metodološke razlike između hadiskih učenjaka prvih i kasnijih generacija

Onaj ko pažljivo proučava hadisku nauku može uočiti značajnu razliku u terminologiji i metodologiji između učenjaka prvih generacija, tj. prethodnika i savremenika el-Hatība el-Bagdādīja, i učenjaka kasnijih generacija, tj. onih koji su živjeli nakon el-Hatība el-Bagdādīja zaključno s generacijom Ibn Hadžera el-'Askalānīja. Naime, hadiskom naukom bavile su se dvije velike grupe učenjaka, od kojih svaka ima specifične metode, koncepte i naučne standarde. Prva od ovih dviju grupa više je naginjala praktičnom, a druga teorijskom aspektu hadiske nauke.

Učenjaci prvih generacija imali su praktičan pristup hadiskoj nauci. Njih predstavljaju najistaknutiji hadiski kritičari, koji su napisali većinu hadiskih djela koja pružaju jasnu sliku sadržaja hadiskih nauka koje su bile zastupljene u to vrijeme. Među tim djelima najznačajnija su el-Buhārījev *aṣ-Ṣaḥīḥ* i Muslimov *aṣ-Ṣaḥīḥ*. Ova faza hadiske nauke trajala je do oko polovine petog stoljeća po H. Njena specifičnost ogleda se u tome što su se hadisi u njoj preuzimali i prenosili neposredno/usmenim putem.

Druga grupa učenjaka imala je teorijski pristup. Ovi učenjaci ustanovljavali su terminologiju i definicije na temelju postojećih djela i formulirali principe hadiske kritike na osnovu prakse svojih prethodnika. Karakteristika ove faze je da su se učenjaci u njoj oslanjali na sačuvane hadiske zbirke u prenošenju hadisa i predanja. Ovu fazu obilježava i utvrđivanje logičkih principa koji su derivirani iz grčke filozofije i koji su imali veliki utjecaj na cjelokupnu pravnu nauku, a posebno na ustanovljene definicije.

Razlike između učenjaka prvih i učenjaka kasnijih generacija vezane su i za hadisku disciplinu u čijem je fokusu sadržaj hadisa (*'ilmu l-ḥadīṭi dirāyatan*) i za hadisku disciplinu koja se bavi transmisijom hadisa (*'ilmu l-ḥadīṭi riwāyatan*). Postoji razilaženje čak i u definiciji hadiske nauke (*'ilmu l-ḥadīṭ*) kao tehničkog

termina. Razilaženja obuhvataju brojne tehničke termine hadiske nauke, kao i stavove koji su vezani za njih. Ova razilaženja rezultirala su konfuzijom u vezi s metodologijom u hadiskoj nauci, konfuzijom koja je toliko duboka da prožima sve principe i pravila kojima su se bavili učenjaci kasnijih generacija.

Hadiski kritičari prvih generacija imali su pristup koji se značajno razlikuje od pristupa onih koji su živjeli nakon njih. Oni su direktno preuzimali hadis od onoga ko ga prenosi, pa su, stoga, bili dobro upoznati s karakterom prenosilaca i okolnostima. Posljedično tome, oni su mogli posjedovati sveobuhvatno razumijevanje za koje su bili uskraćeni učenjaci kasnijih generacija. Prilikom ocjene pouzdanosti određenog prenosioca oni nisu bili skloni primjeni nefleksibilnih pravila. Za razliku od učenjaka kasnijih generacija, oni su svoje ocjene zasnivali na indicijama i okolnostima. Isti prenosilac za njih je u određenim slučajevima mogao biti pouzdan, a u drugim nepouzdan. Oni nisu ocjenjivali hadis na temelju striktnog pravila u slučaju kada je jedna verzija hadisa spojenog (*al-wašl*), a druga prekinutog seneda (*al-irsāl*), ili kada se jedna verzija hadisa vezuje za Poslanika, s.a.v.s., (*ar-raf*), a druga za ashaba (*al-waqf*), ili pak kada jedna verzija hadisa ima dodatak (*az-ziyādah*) ili je skraćena u odnosu na drugu (*an-nuqṣān*), bez obzira na to da li samo jedan ili više prenosilaca prenosi s dodatkom, odnosno u skraćenoj formi. Radije, oni su vjerodostojnost hadisa ocjenjivali na osnovu brojnih indicija. Ponekad su dodatak u hadisu smatrali nevjerodostojnim i u slučaju kada ga prenosi pouzdan prenosilac i kada se ne suprotstavlja verzijama hadisa koje prenose drugi prenosioci. Kada se jedan hadis prenosio i kao hadis spojenog i kao hadis prekinutog seneda, oni su ponekad davali prednost onoj verziji koju prenosi prenosilac koji se, u načelu, smatra nepouzdanim prenosiocem u odnosu na verziju koju prenosi pouzdan prenosilac ukoliko indicije ukazuju na to da je verzija nepouzdanog prenosioca vjerodostojnija.

Na osnovu svega kazanog, može se zaključiti da su hadiski učenjaci prvih generacija razmatrali svaki slučaj zasebno, što ističe i Ibn Redžeb el-Hanbelī (u. 795/1393) u djelu Šarḥu „*Ilali t-Tirmidī*“. Primjetno je, također, da su njihove ocjene prenosilaca relativne, a ne apsolutne. Stoga, ako, naprimjer, Šu‘be b. el-Hadždžādž za nekog prenosioca kaže da je pouzdan, to ne podrazumijeva da on smatra da su svi hadisi koje takav prenosilac prenosi vjerodostojni. Slično tome, kada nekog prenosioca ocijeni nepouzdanim, to ne podrazumijeva da on drži da su svi hadisi koje takav prenosilac prenosi nevjerodostojni. Ocjene hadiskih kritičara prvih generacija vrlo često odnosile su se na specifičan slučaj, ili određenog učitelja, ili, pak, određeni hadis. Postoje slučajevi kada su oni ocjenjivali hadis nevjerodostojnim i kada ga prenosi prenosilac koji se, u načelu, smatra pouzdanim prenosiocem, kao i slučajevi kada su ocjenjivali vjerodostojnim hadis koji prenosi prenosilac koji se, u načelu, smatra nepouzdanim prenosiocem.

Sve navedeno pojašnjava zašto je jedan hadiski kritičar istog prenosioca ponekad ocjenjivao međusobno suprotstavljenim ocjenama, a reprezentativni primjer za to je Jahjā b. Me‘īn i njegovo djelo *at-Tārīḥ*. Ovakve ocjene čine se kontradiktornim uslijed nepoznavanja indicija i okolnosti na temelju kojih su ove ocjene date. Krajem četvrtog stoljeća po H., kada se hadiska nauka počela izučavati posredstvom knjiga, postalo je teško, ako ne i nemoguće, da hadiski učenjaci imaju uvid u sve pojedinosti vezane za prenosioce.

Spomenute činjenice dovode u pitanje naučnu validnost pravila, kriterija, tehničkih termina i definicija koje su ustanovili hadiski učenjaci kasnijih generacija. Jasno je da su se oni uveliko oslanjali na idžtihad u nastojanju da pojasne brojne iskaze učenjaka prvih generacija o prenosiocima i predanjima, te da nisu imali znanje o okolnostima koje su pratile te iskaze. Shodno tome, razumljivo je da su među njima postojala razilaženja u tumačenju ili razumijevanju onoga što su rekli njihovi prethodnici,

ali i u principima koji su vezani za razumijevanje naslijeđa hadiskih učenjaka prvih generacija.

Do velike promjene u pristupu došlo je kada su učenjaci kasnijih generacija formulirali striktno principe, kriterije i definicije na osnovu stavova svojih prethodnika koji su nerazdvojivi od popratnih okolnosti. Oni su, potom, počeli ocjenjivati vjerodostojnost hadisa i ispravnost stavova učenjaka prvih generacija na osnovu svojih principa, pa su neke od tih stavova korigirali ili ih proglašavali neispravnim.

### 3. UTJECAJ METODOLOGIJE USULISTA NA KASNIJE GENERACIJE HADISKIH UČENJAKA

Eš-Šāfi'ī je bio prvi učenjak koji je napisao djelo iz oblasti metodologije islamskog prava. To djelo nosi naslov *ar-Risālah* i svjedoči o erudiciji svog autora u islamskim naukama.

Bez obzira na to što je eš-Šāfi'ī vrlo kritičan prema apologetici (*al-kalām*), metoda koju su slijedili učenjaci koji se pripisuju njegovom mezhebu bili su uveliko pod utjecajem apologetike. Štaviše, metoda koju su slijedili metodolozi islamskog prava iz reda šafijskog mezheba poznata je kao metoda apologetičara (*ṭarīqatu l-mutakallimīn*). Premda su ovu metodu koristili i učenjaci malikijskog i hanefijskog mezheba, ona se dovodi u vezu sa šafijskim mezhebom samo zbog toga što su je šafijski učenjaci prvi počeli koristiti u svojim djelima o principima islamske jurisprudencije. Poznato je da se ova metoda rješavanja pitanja vezanih za metodologiju jurisprudencije i ustanovljavanje njenih principa temelji na grčkoj logici.

Prema metodolozima islamskog prava, sunnet je drugi izvor zakonodavstva. Pristup sunnetu u svjetlu metodologije logičara koji je bio imanentan apologetičarima polučio je jaz između teorije



i prakse u hadiskoj nauci, koji je bio sličan jazu koji se pojavio između islamskog prava i njegove metodologije.

Ukratko, sve islamske nauke bile su duboko prožete utjecajem aristotelijanske logike i filozofije, s tim što je ovaj utjecaj na hadisku nauku izvršen posredstvom usul-i fikha.

### *Ilustrativni primjeri nepodudarnosti između metodologije učenjaka prvih generacija i metodologije učenjaka kasnijih generacija*

Burhānuddīn el-Bukā'ī (u. 855/1451) kaže: „Ibn es-Salāh je [u svom djelu] kombinirao metodologiju učenjaka usul-i fikha i metodologiju hadiskih učenjaka. Hadiski učenjaci, za razliku od metodologa islamskog prava i apologetičara, nisu ustanovili striktna pravila vezana za utvrđivanje pouzdanosti prenosilaca i vjerodostojnosti hadisa.“

Komentirajući riječi el-Hākima en-Nejsābūrīja koje je on zapisao u kontekstu govora o vrstama nedostatka u hadisu (*aḡnāsu l-'illah*): „Dokaz [da hadisi zaista sadrže nedostatak] za nas je to što su ga otkrili učenjaci koji imaju dobro pamćenje, razumiju i dobro poznaju hadisku nauku“, el-Melībārī kaže:

Fenomen eklekticizma (*at-talfīq*), tj. kombiniranja metodologije kojom su se koristili muslimanski pravници i učenjaci usul-i fikha, s jedne, i metodologije koju su primjenjivali hadiski učenjaci, s druge strane, dovelo je do još većih komplikacija. Prvo djelo u kojem je usvojen ovakav pristup jeste *al-Kifāyatu fī 'ulūmi l-ḥadīṭ* el-Hatība el-Bagdādīja. Učenjaci koji su živjeli nakon njega slijedili su njegov primjer. Oni su u svojim djelima naširoko predočavali mišljenja apologetičara i učenjaka usul-i fikha, navodeći argumente svakog od njih, i to u mjeri da ta mišljenja prevladavaju nad mišljenjima hadiskih kritičara.

Ibn Redžeb el-Hanbelī kaže:

El-Hāfiz Ebū Bekr el-Hatīb napisao je izvrsno djelo pod naslovom *Tamyizu l-mazidi fi muttašili l-asānid*, koje je podijelio na dva dijela. U prvom dijelu spomenuo je hadise koji su vjerodostojni i s dodatkom u senedu (*az-ziyādah fi l-isnād*) i bez njega, dok je u drugom dijelu naveo hadise čije je dodatke odbacio... El-Hatīb nije konzistentan. U djelu *al-Kifāyah* spominje da postoji razilaženje o pitanju hadisa koji se prenose i kao hadisi prekinutog seneda (*mursal*) i kao hadisi spojenog seneda (*muttašil*). Nijedan od stavova koje je naveo nije vezao za istaknute hadiske učenjake prvih generacija, već ih je preuzeo iz knjiga apologetičara, da bi raspravu zaključio time što je ustvrdio da on podržava stav da se dodatak pouzdanog prenosioca u svim slučajevima prihvata, što je stav apologetičara i brojnih pravnika. Ovo njegovo stajalište suprotstavlja se njegovom stavu koji zastupa u djelu *Tamyizu l-mazid*, zbog čega su ga kritizirali neki pravnici i hadiski učenjaci koji se slažu s njegovim stavom koji zastupa u djelu *al-Kifāyah*.

Komentirajući metodologiju Ibn es-Salāha, el-Hāfiz el-‘Alāī (u. 761/1359) kaže:

Što se tiče Tekijuddīna b. es-Salāha, on je odabrao srednji put između hadiskih učenjaka i učenjaka usula, pa je klasificirao „dodatak“ u tri kategorije. Međutim, treba naglasiti da se o ovom pitanju treba referirati isključivo na hadiske kritičare, jer ono spada u područje njihove ekspertize. Samo se na njihov metod treba osloniti prilikom utvrđivanja vjerodostojnosti dodataka pouzdanih prenosilaca. Autoritet hadiskih kritičara proizlazi iz toga što oni znaju napamet hadise, razumiju njihov sadržaj i poznaju okolnosti vezane za njihovo prenošenje... Indicije na temelju kojih se daje prednost jednoj verziji hadisa u odnosu na drugu brojne su i neograničene. Ne postoji striktno pravilo koje se odnosi na sve hadise, zbog čega se vjerodostojnost svake verzije hadisa razmatra zasebno, a time treba da se bavi stručna osoba koja poznaje brojne predajne puteve hadisa. Zbog toga, učenjaci prvih generacija nisu utvrđivali vjerodostojnost hadisa na temelju općeg pravila, već su svaki hadis razmatrali zasebno. A Allah najbolje zna!

## El-Melībārī kaže:

Jedna grupa muslimanskih pravnika i učenjaka usula smatra da se dodatak pouzdanog prenosioaca bezuvjetno prihvata. Ovakvo stajalište zastupa i en-Nevevī (u. 765/1277) u svojim djelima. Međutim, ovo je stajalište sporno, jer postoje hadisi koje nekoliko vrlo pouzdanih prenosilaca prenosi od jednog učitelja na jedan način, dok ih od tog istog učitelja drugi pouzdani prenosilac, koji nije po preciznosti i stepenu pouzdanosti na istom stepenu kao i spomenuti prenosioaci, prenosi sa dodatkom u senedu ili metnu, suprotstavljajući se na taj način grupi pouzdanih prenosilaca. Kako, onda, možemo prihvatiti takav dodatak? Takav dodatak posebno je sporan ukoliko se prenosi od učenjaka od kojih su brojni prenosioaci prenosili hadise, poput ez-Zuhrīja, jer da su ga, zaista, s dodatkom prenijeli učitelji koji su imali brojne učenike, od njih bi taj dodatak čuli njihovi istaknuti učenici i prenijeli bi ga, a ne bi ga izostavili. Stoga, u ovakvim i sličnim slučajevima najvjerojatnije je da je prenosilac napravio grešku koja se ogleda u tome da je hadisu pridodao dio koji mu ne pripada. Ovakav stav zastupao je i eš-Šāfi'ī u djelu *al-Umm*, što se može jasno zaključiti iz njegovog komentara na dodatak Mālika b. Enesa i onih koji su hadis prenijeli kao on, a u pitanju je hadis: „(...) Rob je oslobođen samo za dio za koji ga je oslobodio suvlasnik.“<sup>10</sup> Eš-Šāfi'ī kaže: „Prenosiocu se pripisuje greška ukoliko hadis na drugačiji način prenosi neko ko ima bolje pamćenje od njega, ili ako prenosi nešto što prenosi i skupina prenosilaca kojoj se on u svom prenošenju suprotstavlja.“ Ovim je eš-Šāfi'ī ukazao na to da se dodatak odbacuje ukoliko je u koliziji s verzijom hadisa koju prenosi pouzdaniji prenosilac ili grupa prenosilaca.

Iz onoga što je Ibn es-Salāh rekao u kontekstu govora o „skrivenim nedostacima“ u hadisu proizlazi da je on smatrao da vjerodostojnost „dodatka“ u hadisu ovisi o indicijama koje su za taj dodatak vezane. El-Melībārī kaže:

---

10 Riječ je o hadisu koji razmatra slučaj kada je rob u vlasništvu više ljudi. U tom hadisu stoji da ako neko oslobodi roba za dio u kojem je on vlasnik, treba isplatiti i drugom/drugim suvlasnicima preostali dio ukoliko za to ima mogućnost. Dodatak o kojem eš-Šāfi'ī govori jeste drugi dio hadisa, u kojem se kaže da je rob osloboden samo za onaj dio za koji ga je suvlasnik oslobodio ukoliko taj suvlasnik nema mogućnost da isplati drugom/drugim suvlasnicima njihov udio.

Treba spomenuti da je svaka pojedinačna indicija jedinstvena te da ne postoji striktno pravilo koje se odnosi na nju i koje se može primijeniti na svaki hadis. Indicije [greške prenosioca] nisu ograničene isključivo na suprotstavljenost grupi pouzdanih prenosioca ili pouzdanijem prenosiocu. Hadiski stručnjaci jedini su kvalificirani da donose sud o vrsti indicije, njenom karakteru i dimenzijama, a na to je ukazao Ibn es-Salâh, rekavši: „(...) uključujući indicije na koje je ukazala stručna osoba (*al-‘arif*)“. Pod stručnom osobom on misli isključivo na hadiskog kritičara.

*Šādd* i *munkar* su dvije vrste hadisa pod koje u osnovi potpada pitanje dodatka pouzdanog prenosioca. Ibn es-Salâh je *šādd* hadis podijelio na dvije vrste: 1) hadis u kojem se pouzdani prenosilac suprotstavlja onome ko je pouzdaniji od njega i 2) hadis u kojem se izdvojio prenosilac slabe pouzdanosti, tj. hadis koji prenosi isključivo jedan prenosilac koji nema status pouzdanog prenosioca. Suprotstavljenost pouzdanijoj verziji hadisa ima brojne forme, a jedna od njih je dodatak ili izostavljanje jednog dijela seneda, ili metna, ili pak i seneda i metna. Ako, naprimjer, pouzdani prenosilac pridoda hadisu nešto što ne navodi neko ko je pouzdaniji od njega, njegov dodatak, odnosno verzija koju on prenosi smatrat će se *šādd* verzijom. Međutim, ukoliko verziju s dodatkom prenosi pouzdani prenosilac, a onu bez dodatka manje pouzdan, verzija s dodatkom ocijenit će se vjerodostojnom (*ṣaḥīḥ*). Ovo jasno ukazuje na to da vjerodostojnost dodatka pouzdanog prenosioca ovisi o indicijama koje su vezane za jačinu pamćenja.

Ibn Hadžer tvrdi da postoji uska veza između *šādd* hadisa i dodatka pouzdanog prenosioca. On kaže:

Hadiski učenjaci su kao jedan od uvjeta vjerodostojnog hadisa postavili da on nije *šādd*, a pod *šādd* hadisom podrazumijevaju hadis koji prenosi pouzdan prenosilac kome se suprotstavlja pouzdaniji prenosilac ili grupa prenosioca. Ako je to tako, postavlja se pitanje da li će se hadis koji prenosi pouzdani prenosilac kao hadis spojenog seneda ocijeniti vjerodostojnim iako taj isti hadis prenosilac koji ima bolje pamćenje ili je precizniji u zapisivanju od njega prenosi kao hadis prekinutog seneda? Da li će se takav hadis ocijeniti kao *šādd* ili kao vjerodostojan?...

Ibn Hadžer u nastavku tvrdi da postoji kontradiktornost između stava da se dodatak pouzdanog prenosioca bezuvjetno prihvata i stava da je uvjet vjerodostojnog hadisa da on nije *šādd*, te da se ovi stavovi moraju preformulirati. Iz svega navedenog jasno je da *šādd* hadis obuhvata i dodatak pouzdanog prenosioca ukoliko se na osnovu indicija ustanovi da je taj dodatak greškom pripisan hadisu. Ibn Hadžer je u navedenom citatu pokušao ukazati na to da kontradiktornost proizlazi iz toga što hadiski učenjaci smatraju da je jedan od uvjeta vjerodostojnog hadisa da on nije *šādd*, dok muslimanski pravnici i učenjaci usula prihvataju dodatak koji hadiski učenjaci ocjenjuju kao *šādd*. On dodaje da je ova kontradiktornost zastupljena i u stavu Ibn es-Salāha, tvrdeći da je razlog tome to što on u poglavlju o „skrivenim nedostacima“ u hadisu navodi mišljenje hadiskih učenjaka, ne iznoseći svoj stav, dok u poglavlju o *šādd* hadisu ostavlja utisak da naginje pristupu muslimanskih pravnika i učenjaka usula.

#### 4. KRITIKA PRENOSILACA IZMEĐU OBJEKTIVNOSTI I SUBJEKTIVNOSTI

Hadiska disciplina koja se bavi prenosiocima naziva se 'Ilmu riğāli l-ħadīṭ. Ova disciplina bavi se principima i pravilima kritike prenosilaca s ciljem da ustanovi da li su predanja koja oni prenose prihvatljiva. Postoje brojni faktori koji imaju utjecaj na stepen vjerodostojnosti hadisa a koji su vezani za prenosioca. Ova hadiska disciplina bavi se pitanjima kao što su: godina rođenja i godina smrti prenosioca, njegovo puno ime, njegova genealogija, mjesta koja je posjetio i putovanja koja je poduzeo, njegovi učenici i učitelji, pozitivna i negativna kritika koju su iznijeli hadiski učenjaci, imena prenosilaca koja se na isti način pišu i čitaju (*al-muttafiq wa l-muftariq*), imena prenosilaca koja se na

isti način pišu (isključujući dijakritičke znakove), a drugačije izgovaraju (*al-mu'talifu wa l-muhtalif*) itd.

Ova disciplina bavi se prenosiocima s ciljem da utvrdi da li su njihova predanja vjerodostojna. Termin prenosilac (*ar-rāwī*) uključuje muškarce i žene, a ova disciplina najčešće se naziva *'ilmu riġāli l-ḥadīth*. Ona nije samostalna disciplina, već spada u opću historiju, a proučava biografije nekoliko generacija prenosilaca hadisa. U svom djelu *Miftāḥu s-sa'ādah Tāškopruzade* kaže: „Ova disciplina, s obzirom na jedan aspekt, pripada historiji, dok, u odnosu na drugi aspekt, potpada pod hadisku nauku.“ Historija se bavi čovjekom u vremenu općenito, a hadiska nauka isključivo prenosiocima: njihovim osobinama, životnim vijekom i putovanjima koje su poduzeli.

### *Ko se smatra ashabom?*

Učenjaci koji se bave kritikom prenosilaca (*'ulamā'u l-ġarḥi wa t-ta'dīl*) nisu se bavili razmatranjem pouzdanosti ashaba zbog toga što su smatrali da svi ashabi posjeduju moralni integritet.

Hadiski učenjaci ashaba su definirali kao osobu koja se kao vjernik sreća s Poslanikom, s.a.v.s., i umrla kao musliman. Prema ovoj definiciji, ne postavlja se kao uvjet da se osoba duži period družila s Poslanikom, s.a.v.s., niti da je učestvovala u bitkama koje je on vodio. Suprotno navedenoj definiciji, 'Āsim el-Ahvel (u. 140/757) i učenjaci usula smatraju ashabom osobu koja je bila prijatelj Poslaniku, s.a.v.s., u uobičajenom značenju ove riječi. Enes b. Mālik je jednom prilikom kazao da od ashaba (*min ṣaḥbiḥi*) niko nije ostao živ, ali da su živi oni koji su vidjeli Poslanika, s.a.v.s., što ukazuje na to da on nije smatrao ashabom svakoga ko je sreo Poslanika, s.a.v.s.

Učenjaci usula daju različite definicije pojma ashab. Neki od njih slažu se s hadiskim učenjacima koji smatraju da je ashab svako onaj ko je sreo Poslanika, s.a.v.s., povjerovao mu i umro kao musliman, ne postavljajući kao uvjet da je osoba duži period provela u društvu s Poslanikom, s.a.v.s., niti da je prenosila od njega. Druga

grupa postavlja uvjet da se osoba mora družiti s Poslanikom, s.a.v.s., duži period da bi se smatrala ashabom, a postoje i oni učenjaci usula koji smatraju da su ashabi samo oni koji su duži period prijateljevali s Poslanikom, s.a.v.s., i prenosili hadise od njega.

Da bi se neko smatrao ashabom, uvjet je da je on umro kao musliman. Ako je neko sreo Poslanika, s.a.v.s., povjerovao mu i nakon toga umro kao nemusliman, on se ne smatra ashabom. Neki učenjaci, poput en-Nevevija i el-'Irākija, u ashabe svrstavaju i one koji su sreli Poslanika, s.a.v.s., kao djeca koja posjeduju moć rasuđivanja (*aṣ-ṣagīru l-mumayyiz*), kao što su el-Hasen, el-Husejn, Mahmūd b. er-Rebī' i dr. Iako se oni koji su se s Poslanikom, s.a.v.s., sreli kao djeca koja nemaju moć rasuđivanja smatraju ashabima, hadisi koje oni prenose, prema nekim hadiskim učenjacima, smatraju se hadisima prekinutog seneda (*mursal*). Među takve ashabe spadaju 'Abdullāh b. el-Hāris b. Nevfel i Muhammed b. Ebī Bekr.

El-Buhārī je ashaba definirao kao „svakog muslimana koji se družio s Vjerovjesnikom, s.a.v.s., ili ga je vidio“, odstupajući time od stava koji su zagovarali istaknuti učenjaci prvih generacija muslimana. Mnogi pravnici odbacili su ovu el-Buhārijevu definiciju na temelju dvaju kur'anskih ajeta u kojima stoji:

*Kad ti licemjeri dolaze, oni govore: „Mi tvrdimo da si ti, zaista, Allahov poslanik!“ i Allah zna da si ti, zaista, Njegov poslanik, a Allah tvrdi i da su licemjeri pravi lašci. Oni se iza zakletvi svojih zaklanjanju, pa od Allahova puta odvrću. Ružno je, doista, kako postupaju!*  
(63:1-2)

Licemjeri na koje se ukazuje u ovim ajetima živjeli su u Medini, vidjeli su Poslanika, s.a.v.s., ali, bez obzira na to, ne spadaju u ashabe. S obzirom na to da su se oni potajno borili protiv islama i kovali zavjere, Kur'an ih upozorava i prijeti im, poručujući im da se okane Poslanika, s.a.v.s.:

*Ako se licemjeri i oni čija su srca bolesna i oni koji po Medini šire laži – ne okane toga, Mi ćemo ti vlast nad njima prepustiti i oni će samo kratko vrijeme kao susjedi tvoji u njoj ostati.* (33:60)

### *Kako se utvrđuje status ashaba?*

Postoji pet načina pomoću kojih se ustanovljava da je neko ashab: (1) *mutawātir* predanjem – na ovaj način utvrđeno je da „deseterica obradovanih Džennetom“ spadaju u ashabe; (2) naširoko rasprostranjenim predanjem (*aš-šuhratu wa l-istifādah*), koje ne doseže stepen *mutawātir* predanja – jedan od onih čiji je status ashaba potvrđen na ovaj način jeste ‘Ukkāše b. Muhsin; (3) izjavom ashaba da je neko ashab, kao što je, naprimjer, Ebū Mūsā el-Aš’arī izjavio da je Hamme b. Ebī Hamme ed-Devsī ashab; (4) izjavom pouzdanog tabiina i 5) izjavom pouzdane osobe koja za sebe tvrdi da je ashab – pri čemu sepodrazumijeva da ta osoba mora živjeti u vremenu poslaničke misije Muhammeda, s.a.v.s.

### *„Pravednost“/moralni integritet ashaba*

Sunijski učenjaci, neke zejdijske i neke mutezilije smatraju da svi ashabi posjeduju svojstvo „pravednosti“/moralnog integriteta, bez obzira na to da li su učestvovali u međumuslimanskim oružanim sukobima i kakve su grijeha počinili. Drugi učenjaci stava su da ovo svojstvo treba biti predmet proučavanja kod svih prenosioca, uključujući i ashabe. Treća grupa učenjaka mišljenja je da su ashabi posjedovali ovo svojstvo sve do izbijanja oružanih sukoba među njima, ali ne nužno i nakon toga. Postoje učenjaci koji smatraju da se svi hadisi i sva svjedočanstva ashaba nakon izbijanja sukoba među njima odbacuju, jer je jedna od dviju skupina zasigurno počinila grijeh, a sa sigurnošću se ne može utvrditi koja je to skupina. Neki pak drže da se prihvataju predanja i svjedočanstva ashaba i nakon što je došlo do oružanog sukoba među njima ukoliko se oni izdvoje u prenošenju, jer oni, u osnovi, posjeduju moralni integritet, ali da se ne prihvataju ukoliko im drugi ashabi oponiraju, i to na temelju toga što je jedna od dviju suprotstavljenih skupina počinila grijeh.



## Znanje ashaba (‘ilmu ş-şahābah)

Ashabi nisu podjednako poznavali Poslanikov, s.a.v.s., sunnet. U tom smislu, Mesrūk kaže: „Družio sam se s ashabima i uočio da su oni kao udubine u tlu u kojima se skuplja kišnica. Neke od ovih udubina tako su male da njihova voda može zadovoljiti potrebe samo jednog čovjeka, druge mogu zadovoljiti potrebe dva čovjeka, treće imaju dovoljno vode za sto ljudi, a postoje i one koje mogu zadovoljiti potrebe cijelog čovječanstva.“

Ibn Hazm, govoreći o načinu utvrđivanja stepena učenosti ashaba, kaže:

Stepen učenosti ashaba utvrđuje se na dva načina: (1) brojnošću hadisa koje je prenio i fetvi koje je izdao i (2) stepenom angažmana koji mu je Vjerovjesnik, s.a.v.s., dao, jer nemoguće je da Poslanik, s. a. v.s., angažira osobu koja nema dovoljno znanja. Ovo su dva kriterija na temelju kojih se ustanovljava stepen učenosti ashaba.

Ibn Huzejme (u. 311/923) prihvata da su ashabi mogli napraviti grešku prilikom prenošenja određenih hadisa. On kaže:

Postoji mogućnost da su ashabi skraćivali neke hadise prilikom prenošenja, da su ih u nekim slučajevima prenosili bez skraćivanja, a ponekad u skraćenoj formi, kao i da su ih skraćivali nakon što bi ih prenijeli bez skraćivanja. Postoji mogućnost i da su oni među njima koji su čuli hadis zapamtili samo jedan njegov dio, kao što postoji mogućnost da su nakon što su zapamtili hadis, zaboravili jedan njegov dio.

Ako ovo važi za ashabe, kakav li je, tek, slučaj s ostalim prenosiocima?!

## 5. TERMINOLOGIJA HADISKE DISCIPLINE KOJA SE BAVI PRENOSIOCIMA

U ovom poglavlju bavit ćemo se sljedećim pitanjima: Da li postoji sistematična metodologija utvrđivanja pouzdanosti prenosilaca koja je svojstvena učenjacima prvih i kasnijih generacija? Ako postoji, koje su tehničke termine oni upotrebljavali za svoje ocjene, te da li, u tom pogledu, postoje razlike između učenjaka prvih i učenjaka kasnijih generacija? Napokon, koje nam indicije mogu pripomoći da dođemo do ispravne ocjene prenosioaca?

### *1. Kritika prenosilaca između normativne metodologije i subjektivnog idžtihada*

Istaknuti hadiski kritičari prvih generacija u pojedinim slučajevima na različite su načine ocjenjivali istog prenosioaca. Štaviše, primjetno je da je jedan hadiski kritičar o jednom prenosioacu iznosio različite ocjene. Hadiski učenjaci kasnijih generacija pridavali su tehničkim terminima koje su koristili kritičari prvih generacija značenja koja ti termini kod tih kritičara nemaju u neuspjelom pokušaju da usklade ono što su smatrali kontradiktornim. To su činili bez obzira na to što su kritičari prvih generacija imali razloge zbog kojih su istog prenosioaca u različitim prilikama ocjenjivali na različite načine, a jedan od tih razloga može biti i to što je kritičar od dotičnog prenosioaca, nakon što je iznio ocjenu o njemu, čuo neki hadis, pa je iznio drugačiju ocjenu koja je vezana isključivo za taj hadis koji je čuo. Govoreći o tome, el-Mu'allimī (u. 1966) u djelu *at-Tankīl* kaže:

Hadiski učenjak može iznijeti ocjenu na osnovu svih informacija koje ima o određenom prenosioacu i svih hadisa koje je taj prenosilac prenio. Nakon toga on može čuti hadis koji prenosi taj isti prenosilac pa iznijeti ocjenu koja je specifična za taj konkretan hadis.

Zbog toga se čini da postoji kontradiktornost u ocjenama jednog hadiskog kritičara. Kod ed-Dārakutnija u njegovom *as-Sunanu* i drugim djelima prisutan je ovaj fenomen. Naime, on navodi dvije ili tri različite ocjene istog prenosioca na različitim mjestima, što može ostaviti pogrešan utisak da je riječ o ocjenama koje su apsolutne.

Na drugom mjestu u *at-Tankīlu* el-Mu'allimī kaže:

Postoje dvije vrste ocjena koje iznosi hadiski učenjak. Prva je opća ocjena koju on donosi uzimajući u obzir sve hadise prenosioca, a druga je ona koja je vezana za pouzdanost prenosioca isključivo u odnosu na konkretni hadis koji taj prenosilac prenosi. Prva ocjena odražava opću ocjenu od koje hadiski kritičar ne odstupa, izuzev uslijed promjene svog idžtihada, dok druga ocjena ukazuje na pouzdanost prenosilaca s obzirom na konkretni hadis.

Hadiski učenjak, naprimjer, želeći da iznese opću ocjenu, može kazati za prenosioca da je „istinoljubivi prenosilac koji pravi brojne previde“ (*ṣadūqun kaṭīru l-wahm*), a da dotičnog prenosioca ocijeni na drugačiji način u odnosu na samo jedan hadis.

Među razloge zbog kojih je jedan hadiski kritičar istog prenosioca ocjenjivao na različite načine spada i promjena u idžtihadu. Govoreći o tome, ez-Zehebī kaže:

U hadiske kritičare, pored onih koje smo spomenuli, spada i Jahjā b. Me'īn. Njemu su pitanja o prenosiocima postavljali 'Abbās ed-Dūri, Osmān ed-Dārimī, Ebū Hātīm i drugi. Svakome od njih odgovarao je shodno svom idžtihadu [koji nije bio istovjetan u svim situacijama]. To je jedan od razloga zbog kojih se od njega prenose različita mišljenja i ocjene o nekim prenosiocima, što je slično različitim mišljenjima o jednom pitanju koja se prenose od istog pravnik. Hadiski učenjaci od kojih se prenose različita mišljenja o prenosiocima jesu oni učenjaci koji su najviše truda uložili u svoj idžtihad, koji su se najviše posvetili proučavanju prenosilaca i kojima je upućivano najviše pitanja o prenosiocima. Među takve hadiske kritičare spadaju Ibn Me'īn (u. 233/848) i ed-Dārekutnī.

Jedan od razloga zbog kojih je hadiski kritičar ocjenjivao različitim ocjenama istog prenosioca jeste i to što je onaj ko je o prenosiocu

postavio pitanje zahtijevao od hadiskog kritičara da bude strog, odnosno blag u svojoj kritici. Et-Tirmizī bilježi da je ‘Ali b. el-Medīni rekao: „Upitao sam Jahjā b. Se’īda o pouzdanosti Muhammeda b. ‘Amra b. ‘Alkame. ‘Želiš li da budem blag ili strog?’, upitao me. ‘Želim da budeš strog’, rekao sam. ‘On nije neko čije bi hadise poželio. Naši učitelji su Ebū Seleme i Jahjā b. ‘Abdurrahmān b. Hātīb’, rekao je.“

El-Hatīb el-Bagdādi je u djelu *al-Kifāyah* zapisao:

Pristupi hadiskih kritičara pouzdanosti prenosilaca poprilično su kompleksni i ovisni o kontekstu. Kritičar, naprimjer, može čuti nešto o prenosiocu zbog čega će se suzdržati od toga da njegove hadise uzima kao argument, premda to što je čuo nužno nije dostatan razlog da se hadisi dotičnog prenosioca odbace niti da se dovede u pitanje njegov moralni integritet. Međutim, takav kritičar mogao je to uraditi u nadi da će se dotični prenosilac zbog takve kritike disciplinirati i suzdržati od postupaka koji negativno utječu na njegov moralni integritet. Ukoliko prenosilac nije među živima, onda kritičar može imati za cilj da ukaže na to da onaj ko od njega prenosi ima isti status kao i on [želeći da onoga ko je živ potakne da se promijeni nabolje]. Neki učenjaci smatraju da je jedna od mjera opreza koje se radi vjere poduzimaju namjerno širenje glasine o nekom prenosiocu, a kako bi se objelodanilo šta će ljudi bliski tom prenosiocu reći o njemu, jer je u prirodi ljudi da pokazuju samo ono što je dobro, a prikrivaju ono što je loše. Ako dotičnom prenosiocu bliski ljudi iznesu loše mišljenje o njemu, bit će otkriveno njegovo pravo stanje. Zbog toga je Omer b. el-Hattāb rekao: „Ako se neko prema nama lijepo ophodi, mi mu vjerujemo i držimo ga sebi bliskim, iako ne znamo kakve su njegove namjere, a ako neko prema nama loše postupa, mi nemamo povjerenje u njega i ne vjerujemo mu, čak i ako kaže da su njegove namjere dobre.“

U djelu *al-Ġarḥ wa t-ta’dīl* el-Bādžī (u. 474/1096) kaže:

Znaj da hadiski kritičar ponekad za određenog prenosioca može kazati da je pouzdan (*tiqah*), a da pod tom ocjenom ne podrazumijeva da hadisi tog prenosioca mogu poslužiti kao argument ukoliko ih samo on prenosi. Ima i onih kritičara koji kada za prenosioca kažu da „nije loš“ (*lā ba’sa bihī*) aludiraju na to da hadisi takvog

prenosioca mogu poslužiti kao argument. Zbog toga, treba uzeti u obzir o kojem hadiskom kritičaru je riječ i pitanje koje je prethodilo njegovom odgovoru. Postoje slučajevi kada se od kritičara traži da ocijeni određenog čestitog i pobožnog čovjeka, koji je na skali pouzdanosti između pouzdanog i nepouzdanog prenosioca, u odnosu na nekog nepouzdanog prenosioca. U tom slučaju, kritičar može ocijeniti takvog prenosioca pouzdanim, aludirajući time na to da je on pouzdan isključivo u odnosu na onoga s kim se poredi.

Nakon što je naveo brojne primjere za navedeni zaključak, el-Bādži pojašnjava: „Sve navedeno ukazuje na to da izrazi koje hadiski kritičari koriste prilikom određivanja stepena pouzdanosti prenosilaca ovise o pitanju koje im je postavljeno. Naime, oni iznose različite ocjene istog prenosioca uslijed različitosti pitanja koja su prethodila tim ocjenama i različitosti prenosilaca s kojima se taj prenosilac poredi. “Postoje, također, slučajevi kada se jedan prenosilac negativno ocjenjuje zbog određenog postupka, a da se zbog tog istog postupka drugi prenosilac negativno ne ocjenjuje zbog toga što je on poznat po svojim vrlinama i znanju. El-Bādži zaključuje:

Izraze koje koriste hadiski učenjaci kako bi pozitivno ili negativno ocijenili prenosioca treba da interpretiraju oni koji dobro poznaju njihova značenja i intencije, a to su oni koji su se specijalizirali za ovu oblast. Oni koji se nisu specijalizirali za ovu oblast ne mogu ove izraze valjano razumjeti.“

Hassān ‘Abdulgennān, savremeni učenjak, kaže:

Prvenstveno treba posvijestiti da autentičnost hadisa spada u domen idžtihada, te da ovisi uglavnom o perspektivi kritičara, razmatranju predajnih puteva hadisa i analizi drugih hadisa koje prenosi dotični prenosilac. Naprimjer, određenog prenosioca Ahmed b. Hanbel i Ebū Hātim mogu ocijeniti nepouzdanim, a da se s njihovom ocjenom ne slažu Jahjā b. Me‘īn, el-Buhārī i drugi. Nije neuobičajeno da hadiski učenjaci analiziraju autentičnost hadisa primjenjujući različite kriterije. Njihovi metodološki principi ponekad nisu precizirani, a u određenima slučajevima hadis ocjenjuju nevjerodostojnim, odnosno vjerodostojnim, ne iznoseći obrazloženje za svoju ocjenu, za šta postoje brojni primjeri.

## 2. Napomene o hadiskoj disciplini koja se bavi kritikom prenosilaca (*'ilmu l-ġarḥi wa t-ta'dīl*)

Pretpostavlja se da kritika prenosilaca podrazumijeva da su osobine prenosilaca bile poznate hadiskim kritičarima od vremena kada su se hadisi počeli prenositi. Međutim, hadiska disciplina koja se bavi kritikom prenosilaca utemeljena je tek stotinu šezdeset godina nakon što su se hadisi počeli prenositi. Muslim u svom *aṣ-Ṣaḥīḥu* prenosi da je Ibn Sīrīn rekao: „Na početku hadiski učenjaci nisu tražili da se [uz tekst] navodi sened hadisa. Kada se pojavila Fitna, ljudi su počeli govoriti: 'Imenuj prenosioc tog hadisa', pa ako su ti prenosioci bili sljedbenici sunneta, njihovi hadisi su se prihvatili, a ako su bili sljedbenici heterodoksije, njihovi se hadisi nisu prihvatili.“ Govoreći o počecima hadiske nauke koja se bavi kritikom prenosilaca, Sālih b. Muhammed el-Bagdādī (u. 293/906) kaže: „Prvi koji je [na sistematičan način] pristupao kritici prenosilaca je Šu'be b. el-Hadždžādž [u. 160/777]. U tome ga je slijedio Jahjā b. Se'īd el-Kattān, koga su naslijedili Ahmed b. Hanbel i Jahjā b. Me'īn.“

Metodologija utvrđivanja pouzdanosti prenosilaca razlikovala se od učenjaka do učenjaka. Jednom prilikom je Ja'kūb b. Ebī Šejbe upitao Jahjā b. Me'īna: „Da li znaš nekoga od tabiina ko je bio selektivan kada su u pitanju prenosioci kao što je bio Ibn Sīrīn“, na šta je Jahjā odgovorio: „Ne“, pritom odmahujući glavom.

## 6. NEDOSTACI METODOLOGIJE KRITIKE PRENOSILACA

### 1. „Obmanjivanje“ (*tadlīs*) i „obmanjivači“ (*mudallisūn*)

*Tadlīs* u jeziku označava obmanjivanje i prikrivanje nedostatka, a u hadiskoj nauci odnosi se na postupak prenosioca kojim on prikriva nedostatak hadisa koji prenosi i time obmanjuje onoga ko

taj hadis od njega preuzima. Stoga, ovakav postupak predstavlja određenu vrstu suptilne laži i, kao takvog, hadiski učenjaci su ga najoštrije osuđivali.

Bez obzira na to što je „obmanjivanje“ praksa koja je bila zastupljena među prenosiocima općenito, a među Iračanima posebno, u djelima o biografijama prenosioca broj onih koji se spominju kao „obmanjivači“ ne prelazi stotinu. U djelima o „obmanjivačima“ navodi se oko dvije stotine trideset prenosioca koji su se služili „obmanjivanjem“. Ako od toga izuzmemo prenosiocice iz prve i druge generacije muslimana koji su potencijalni „obmanjivači“, taj bi broj iznosio stotinu i dvadeset, a ako izuzmemo i prenosiocice iz pete generacije koji nisu ocijenjeni nepouzdanim zbog *tadlīsa*, već zbog nekog drugog razloga, ukupan broj „obmanjivača“ iznosio bi sedamdeset pet. Hadise ovih sedamdeset pet prenosioca hadiski učenjaci nisu prihvatili kao vjerodostojne osim u slučajevima kada su oni prilikom prenošenja koristili izraze koji ukazuju na to da su hadis direktno preuzeli od onoga od koga ga prenose, kao što je, naprimjer, izraz „prenio mi je“ (*ḥaddatānī*). Da li ovaj broj uključuje sve prenosiocice koji su se služili „obmanjivanjem“? Zasigurno ne!

Ibn ‘Abdulberr (u. 423/1071) u djelu *at-Tamhīd* kaže: „Mnogi prenosioci iz Kufe služili su se *tadlīsom*.“ Šu‘be b. el-Hadždžādž je rekao: „Nisam sreo nijednog prenosioca koji se nije služio *tadlīsom*, osim ‘Amra b. Murree i Ibn ‘Avna.“ Zbog toga je Mālik b. Enes nazvao Irak „kovnicom predanja“, jer se u njemu produciraju hadisi kao što se kovanice proizvode u kovnici. I ne samo to, već su se *tadlīsom* služili i najistaknutiji i najznatiji prenosioci hadisa (*aimmah*) i oni koji su od njih učili. Kada je Ibn el-Mubārek prigovorio Hejsemu zbog *tadlīsa*, ovaj mu je odgovorio: „I naši velikani el-A‘meš i es-Sevrī služili su se *tadlīsom*.“ Neki prenosioci, pa čak i oni najznatiji među njima, nepouzdanog prenosioca oslovljavali su imenom ukoliko je bio poznat po nadimku i nadimkom ukoliko je bio poznat po imenu [kako bi prikrili njegov identitet, op. prev.]. Ibn ‘Abdulmubārek je rekao: „Dehr nam je prenosio hadise od izvjesnog Ebū Se‘īda el-Vehhāza, da bismo

kasnije saznali da je on zapravo ‘Abdulkuddūs, koji je, po mišljenju svih učenjaka, prenosilac čiji se hadisi odbacuju.“ Brojni drugi primjeri i iskazi hadiskih kritičara o *tadlīsu* jasno ukazuju na to da je hadiskim učenjacima bilo vrlo teško otkriti *tadlīs*, pa čak i kada su u pitanju oni koji su bili njihovi savremenici.

## 2. Laž

Broj onih koji su falsificirali hadise konstantno se povećavao kako je vrijeme prolazilo. Šu‘be b. el-Hadždžādž je rekao: „Ne znam da je iko temeljito analizirao vjerodostojnost hadisa kao što sam ja činio, a otkrio sam da su tri četvrtine hadisa apokrifne.“ Fenomen krivotvorenja hadisa potječe još od vremena u kojem su živjeli as-habi. Prenosi se da je Osmān b. ‘Affān rekao: „Ljudi od Allahovog Poslanika, s.a.v.s., prenose hadise za koje ja prije nisam čuo.“ Slično tome, Mu‘āvija b. Ebī Sufjān je u jednom pismu zapisao: „Do mene je doprlo da neki među vama prenose hadise koji nisu u skladu s Allahovom Knjigom i za koje nismo čuli da se prenose od Allahovog Poslanika, s.a.v.s. Takvi među vama jesu neznalice.“

El-Buhārī u svom *aṣ-Ṣaḥīḥu* kaže:

(...) Obavijestio me Humejd b. ‘Abdurrahmān da je čuo da je Mu‘āvija, govoreći o Ka‘bu el-Ahbāru, rekao grupi Kurejšija u Medini: „On je bio jedan od najpovjerljivijih prenosilaca koji su prenosili od sljedbenika Knjige. Bez obzira na to, mi smo provjeravali da li u onome što nam prenosi ima laži.“

## 3. Nepoznatost prenosioca (*al-ğahālah*)

Hadiski učenjaci smatraju da je nevjerodostojan onaj hadis u čijem se senedu nalazi nepoznat prenosilac.<sup>11</sup> Međutim, kriteriji

11 Hadiski učenjaci dijele nepoznate prenosiocima na dvije vrste: (1) *mağhūlu l-‘ayn* – prenosilac čiji identitet nije poznat. Neki učenjaci takvog prenosioca definiraju kao prenosioca od kojeg prenosi samo jedan prenosilac koji ga nije ocijenio pouzdanim i (2) *mağhūlu l-ḥāl* – prenosilac čije osobine nisu poznate.



(ne)poznatosti prenosioca nisu bili ujednačeni u svim vremenima i svim mjestima, što može biti jedan od razloga razilaženja o pitanju autentičnosti hadisa. Od Ahmeda b. Hanbela prenosi se da je rekao: „Nepoznatost prenosioca otklanja se time što od njega prenosi hadis jedan od najvećih autoriteta u hadiskoj nauci (*aḥadu l-aimmah*). To, međutim, ne znači da najistaknutiji hadiski učenjaci nisu prenosili od nepouzdanih prenosilaca.“ Brojni imami u hadisu, poput Sufjāna es-Sevrīja i Šu‘be, kao što ističe Ibn Redžeb el-Hanbelī, prenosili su i od nepouzdanih prenosilaca. Stoga, činjenica je da to što su istaknuti hadiski kritičari prenosili od određenog prenosioca ne čini tog prenosioca poznatim niti pouzdanim.

#### *4. Provincijalizam*

Provincijalizam predstavlja određeni vid fanatizma i može dovesti do pristrasnosti hadiskog kritičara kada je u pitanju ocjena prenosilaca. Od Vekī‘a b. el-Džerrāha prenosi se da je rekao: „U našoj pokrajini nikoga ne smatramo pouzdanim.“ Od Sufjāna b. ‘Ujeje prenosi se da je rekao: „Ko traga za vjerodostojnim senedima i hadisima koji ulijevaju povjerenje u srca, neka ih potraži kod Medinelija.“ Ez-Zuhrī je kazao: „Nisam vidio ljude koji su udaljeniji od učenja islama od Mekelija.“ Kada je ‘Abdurrahmān b. Mehdī jednom prilikom upitan o hadisima koje prenose stanovnici Šama, odmahnuo je rukom, a Ebū Sulejmān el-Džūzedžānī (u. 823/1422) omalovažavao je Kufljane zbog zastupljenosti šiizma među njima i njihove sklonosti da varaju druge.

#### *5. Sentimentalnost*

Sentimentalnost nema nikakve dodirne tačke s naukom, ali je ona, nažalost, imala upliva u ocjenu pouzdanosti prenosilaca, a,

samim tim, i vjerodostojnosti hadisa. Mālik b. Enes je, naprimjer, volio Ejjūba es-Sihtijānija (u. 131/749), pa ga je, pored ostalog, i zbog toga ocijenio pouzdanim, rekavši: „Kada god bi Vjerovjesnik, s.a.v.s., bio spomenut, on [Ejjūb] je najžalosnije plakao. Vidjevši ogromno poštovanje koje ima prema Vjerovjesniku, s.a.v.s., počeo sam zapisivati hadise koje on prenosi.“ S druge strane, on je odbacivao hadise koje prenosi Muhammed b. Ishāk, optužujući ga da je lažac (*dağğāl*), i to nakon što se Ibn Ishāk negativno izjasnio o njegovom porijeklu i znanju. En-Nesāī (u. 303/915) nije prenosio od Ahmeda b. Sāliha zato što Ibn Sālih nije želio prenositi hadise od njega.<sup>12</sup> Pored navedenih, postoje i brojni drugi primjeri iz kojih se može zaključiti da su istaknuti hadiski kritičari bili pod utjecajem osjećaja koji su mogli narušiti objektivnost njihove ocjene.

## 6. Slijepo slijedenje (*taqlīd*)

Neki hadiski kritičari slijepo su slijedili druge hadiske kritičare u njihovim stavovima vezanim za ocjenu prenosilaca ukoliko im karakteristike tih prenosilaca nisu bile poznate. Neki od ovih kritičara kasnije su mijenjali svoje mišljenje nakon što bi se podrobnije upoznali s prenosiocima o kojima su ocjene donosili isključivo na temelju ocjena drugih kritičara. Tako je, naprimjer, Jahjā b. Se'īd, jedan od najučenijih hadiskih kritičara, smatrao nepouzdanim prenosioca po imenu Revh b. 'Ubāde, i ne znajući da je to ime prenosioca

12 En-Nesāī je kazao da Ahmed b. Sālih nije ni pouzdan ni nepouzdan. On navodi da je Jahjā b. Me'īn rekao da je ovaj prenosilac „lažljivac koji isprazno filozofira“ (*kaddābun yatafalsafu*). Ibn Hadžer navodi da je ovaj stav en-Nesāī potkrijepio onim što on prenosi od Jahjāa b. Me'īna. Međutim, tvrdi Ibn Hadžer, Ibn Me'īn uopće nije izrekao ono što mu en-Nesāī pripisuje, već je en-Nesāī napravio previd zbog toga što je imao loše mišljenje o Ahmedu. Ibn Hadžer dodaje da je razlog pristrasnosti en-Nesāija to što Ahmed b. Sālih nije htio prenositi od njega zbog toga što se en-Nesāī družio s nekim hadiskim učenjacima s kojima Ahmed nije bio zadovoljan.

kojeg smatra pouzdanim, a čije puno ime nije znao. Slično tome, 'Abdurrahmān b. Mehdī mislio je da su predanja koja Revh prenosi od Ibn Ebī Zī'ba lažna dok nije saznao da ih je Revh zaista čuo od njega.

## 7. Mezhepska pristrasnost

Pravnička razilaženja ne bi trebalo da imaju nikakve dodirne tačke s tim da li će se hadis prihvatiti kao (ne)vjerodostojan, pogotovo ako dotični hadis ne podupire stav određene pravne škole. Bez obzira na to, razilaženje u mišljenju imalo je utjecaj na ocjenu pouzdanosti prenosilaca. Tako je, naprimjer, Ebū Hanife prestao prenositi hadise od 'Atā'a b. Ebī Rebāha nakon što je 'Atā' izdao fetvu da je privremeni brak (*al-mut'ah*) dozvoljen. Ahmed b. Hanbel prestao je prenositi od 'Alija b. el-Medīnija i svih onih koji tokom istrage nisu stali u odbranu stava da Kur'an nije stvoren, bez obzira na to što je el-Buhārī rekao: „Nisam svoje znanje iz hadisa smatrao neznatnim izuzev u prisustvu 'Alija b. el-Medīnija.“ Duga je lista ovakvih primjera . Uslijed toga što su neki učenjaci pretjerivali u prenošenju hadisa, kao i zbog međumezhepskih sukoba, „obmanjivanja“ i kriotvorenja hadisa, neki hadiski učenjaci sa sjetom su se počeli prisjećati prošlih vremena, kada islamsko naslijeđe nije bilo krcato predanjima svih vrsta. Od Sufjānā es-Sevrīja prenosi se da je rekao: „Volio bih da uopće nisam bio uključen u to [prenošenje hadisa], bez obzira na to da li mi to donosi korist ili nanosi štetu.“

## 8. Manipulacija ocjenom prenosilaca

Ocjena prenosilaca, bila ona pozitivna ili negativna, mora biti nepristrasna i objektivna i ne smije se temeljiti na ličnim sklonostima. Međutim, realnost je bila drugačija. Prenosi eš-Šāfi'ī da je

Sufjān es-Sevrī rekao Šu'beu: „Da si iznio negativnu kritiku o Džābiru el-Džu'fiju er-Rāfidiju, ja bih iznio negativnu kritiku o tebi.“<sup>13</sup> Možda je upravo to razlog zbog kojeg je Šu'be rekao: „Da sam vam prenosio hadise samo od pouzdanih prenosilaca, prenosio bih vam samo od male skupine ljudi.“ Slično tome, el-Kattān je kazao: „Da sam prenosio samo od onih s kojima sam zadovoljan, prenosio bih samo od pet prenosilaca.“ Od Jahjāa b. Se'ida prenosi se da je rekao: „Da sam prenosio samo hadise onih prenosilaca koji su kod mene prošli test pouzdanosti, ne bih prenosio izuzev od male grupe njih.“

## 7. PRECIZNOST PRENOSILACA

Hadiski učenjaci preciznost su podijelili na preciznost pamćenja (*dabṭu ṣ-ṣadr*), koja podrazumijeva sposobnost da se hadis zapamti i prenese onako kako je preuzet, i preciznost zapisivanja (*dabṭu l-kitāb*), koja se odnosi na sposobnost da se hadis zabilježi i prenese onako kako je preuzet. Treba potcrtati da svaki čovjek, bez obzira na jačinu pamćenja, može pogriješiti, napraviti previd, zaboraviti, pomiješati ili unijeti promjene u originalni tekst. Čak se i Allahov Poslanik, s.a.v.s., pribojavao da ne zaboravi tekst Objave i neprestano ga je ponavljao sve dok mu Allah nije objavio: „Ne izgovaraj Kur'an jezikom svojim kako bi ga što prije zapamtio, Mi smo dužni da ga saberemo da bi ga ti čitao.“ (75:16–17)

13 Ako je Sufjān imao mišljenje suprotno Šu'beovom, trebalo je da kaže: „Da si iznio negativnu kritiku o Džābiru el-Džu'fiju, ja bih stao u njegovu odbranu.“ Hadise Džābira b. Jezīda el-Džu'fija bilježe Ebū Dāvūd, et-Tirmizī i Ibn Mādže, a nekoliko istaknutih prenosilaca hadisa nisu prenosili od njega nakon što su saznali da laže i s drskošću govori o vjeri. V.: el-Mizzī, *Tahdību „l-Kamāli fi asmāi r-riḡāl“*, tom IV, str. 467. Jahjā b. Me'in kaže: „Vidio sam dvojicu sinova Ebū Šejbe kako dolaze Jūnusu b. Bukejru i kako ih on tjera od sebe. Tražili su mu njegovu knjigu, pa im je on nije dao. Kada su otišli od njega, počeli su ga ogovarati.“ V.: el-Mizzī, *Tahdību „l-Kamāl“*, tom XXXII, str. 496.

## 1. Preciznost pamćenja

Učenjaci su prepoznali da je svaki prenosilac pravio greške prilikom prenošenja. Od Jahjāa b. Meīna prenosi se da je rekao: „Laže ko god [od prenosilaca] tvrdi da nikada nije napravio grešku.“ Sufjān es-Sevrī je rekao: „Gotovo da nema nijednog prenosio-oca koji se sačuvao greške.“ On je, također, kazao: „Kada bismo vam prenosili samo hadise koje smo zapamtili od riječi do riječi, ne bismo vam prenijeli nijedan hadis...“

Postoje dvije vrste zaborava; prva je da prenosilac ne naznači da je hadis zaboravio, i ova vrsta je učestalija, a druga je da prenosilac prenese hadis, a da potom izjavi da ga je zaboravio nakon što mu drugi skrenu pažnju da su ga od njega čuli ili da se od njega prenosi. U potonjem slučaju, postoji razilaženje među učenicima o pitanju prihvatljivosti takvog hadisa. Neki ga učenjaci prihvataju, dok ga drugi, poput hanefija, odbacuju. To je razlog zbog kojeg hanefije odbacuju hadis prema kojem je brak žene bez pristanka njenog staratelja ništavan, te hadis shodno kojem se presuda može donijeti na temelju svjedočenja jednog svjedoka i zakletve.

Ukratko, bez obzira na razloge, prilikom prenošenja hadisa dolazilo je do grešaka, što je za rezultat imalo kontradiktornosti u tekstovima hadisa. Neke od tih kontradiktornosti lahko se mogu otkriti, dok se druge ne mogu identificirati izuzev podrobnom analizom i ulaganjem velikog truda. Prenošnje po smislu u uskoj je vezi s razmatranom temom.

## 2. Prenošnje po smislu

Prenošenje hadisa po smislu podrazumijeva supstituiranje izraza drugim izrazima koji imaju isto značenje. Postoje različita mišljenja po pitanju prenošenja po smislu. Mālik b. Enes smatra da nije

dozvoljeno prenositi hadise po smislu iz bojazni da onaj ko to čini može pogrešno razumjeti hadis i na taj način pripisati Poslaniku, s.a.v.s., nešto što on nije rekao. Ebū Bekr b. el-'Arebī drži da je prenošenje po smislu bilo dozvoljeno isključivo ashabima. Većina islamskih učenjaka pak mišljenja je da je dozvoljeno prevoditi hadise na druge jezike i prenositi ih po smislu ukoliko imaju nedvosmisleno značenje, budući da je pohvalno ljudima objašnjavati vjeru na njihovom maternjem jeziku. Kada je u pitanju prenošenje po smislu na arapskom jeziku, većina učenjaka smatra da je to dozvoljeno ukoliko onaj ko to čini razumije značenje hadisa. Međutim, prenošenje po smislu, smatraju oni, nije dozvoljeno ukoliko hadis sadrži višeznačne (*muštarak*), načelne (*muğmal*) i dvosmislene iskaze (*mutašābih*), niti ako u hadisu dolazi do izražaja jezovitost Poslanikovog, s.a.v.s., govora.

Hadiski učenjaci postigli su konsenzus da je većina hadisa prenesena po smislu. Omer b. el-Hattāb je insistirao na ispravnom razumijevanju onoga što se prenosi, jer prenosilac koristi izraze za koje smatra da imaju isto ili slično značenje kao oni koje je upotrijebio Poslanik, s.a.v.s. Ibn Sīrīn je rekao: „Znao sam čuti hadis od deset prenosilaca koji ga prenose na različite načine, a da, bez obzira na to, njegovo značenje ostane isto.“ Od njega se još prenosi da je rekao: „Enes b. Mālik nije puno prenosio hadise od Poslanika, s.a.v.s., ali kada bi to činio, dodao bi na kraju hadisa: 'Ili slično tome' (*aw kamā qāla*).“ Katāde navodi da je Zurāre b. Ebī Evfā rekao: „Sreo sam nekoliko Vjerovjesnikovih, s.a.v.s., ashaba. Oni su od njega prenosili po smislu, na različite načine, ali su njihova predanja imala isto značenje.“

Učenjaci su se složili da nije dozvoljeno prenošenje po smislu onome ko ne poznaje značenje hadisa, a oni koji, u načelu, dozvoljavaju prenošenje po smislu postavljaju određene uvjete. U tom smislu, el-Māverdi kaže:

Ako [prenosilac] zaboravi originalni tekst hadisa, dozvoljeno mu je prenositi ga po smislu. Prenosilac je preuzeo i izraz i značenje,

pa ako ne može prenijeti jedno od toga dvoga, obaveza mu je prenijeti ono drugo, posebno zbog toga što neprenošenje može dovesti do prikrivanja jednog od propisa. Međutim, ako nije zaboravio originalni tekst hadisa, nije mu dozvoljeno prenositi ga po smislu, jer Vjerovjesnikov, s.a.v.s., govor krasi elokvencija koja ga odlikuje nad drugim govorima.

Eš-Šāfi'ī, govoreći o vjerodostojnom hadisu, kaže:

Prenosilac hadisa mora biti čvst u vjeri i poznat po iskrenosti. On mora razumjeti hadis koji prenosi i poznavati riječi koje, ako se upotrijebe, mijenjaju njegovo značenje. U suprotnom, on mora prenositi hadis doslovno, onako kako ga je čuo, i ne smije ga prenositi po smislu, jer ako ga prenese po smislu, a ne shvata njegovo značenje, postoji mogućnost da ono što je dozvoljeno predstavi kao zabranjeno. Međutim, ako hadis prenese doslovno, ne postoji rizik da će promijeniti njegovo značenje.

Na osnovu navedenog iskaza može se zaključiti da je eš-Šāfi'ī držao da prenosilac može prenositi po smislu isključivo u slučaju kada hadis razumije tako temeljito da ne postoji opasnost od iskrivljavanja njegovog značenja.

### *3. Preciznost zapisivanja*

Ni predanja koja su bila zapisivana nisu bila otporna na iskrivljavanja u formi dodavanja, skraćivanja ili neke druge vrste izmjena. Knjige su često neovlašteno pisali rodbina, bliski ljudi i učenici onih kojima su te knjige pripisivane. Među knjige koje su neovlašteno mijenjane spadaju knjige 'Alija b. 'Āsima b. Suhejba, iračkog sakupljača hadisa i učenjaka, Sufjāna b. Vekī'a el-Hāfiza b. el-Hāfiza, hadiskog učenjaka iz Kufe, Sufjāna es-Sevrīja, Ebū Mukātīla es-Semer-kandija, Ibn Ebī Merjema, 'Abdullāha b. Sāliha i Šu'bea. Greške do kojih je dolazilo u ovakvim knjigama vrlo je teško otkriti osim u rijetkim slučajevima, kao, naprimjer, kada se ustanovi da je izostavljena ili pridodata (dijakritička) tačka nekoj riječi, uslijed čega se

značenje u potpunosti mijenja, ili kada se utvrdi da je hemze (*hamzah*) greškom pridodato riječi itd.

## 8. IZMEĐU KRITIKE NIZA PRENOSILACA (SANAD) I KRITIKE TEKSTA HADISA (MATN)

Kritika niza prenosilaca nije bila cilj *sām* po sebi, već je bila u službi kritike teksta hadisa. U djelu *al-Furūsiyyah* Ibn el-Kajjim kaže:

Poznato je da je vjerodostojnost niza prenosilaca jedan od uvjeta, ali ne i jedini uvjet vjerodostojnog hadisa. Da bi hadis bio ocijenjen vjerodostojnim, on mora ispunjavati nekoliko uvjeta, a među njima su: da je njegov sened vjerodostojan, da ne sadrži skriveni nedostatak, da se ne izdvoji prenosilac čije se izdvajanje ne prihvata (*'adamu šudūdihī wa nakāratihī*) i da se prenosilac u svom prenošenju ne suprotstavlja pouzdanim prenosiocima.

### *1. Analiza autentičnosti niza prenosilaca*

Na osnovu svega kazanog, postavlja se pitanje: Da li je utvrđivanje autentičnosti hadisa na temelju niza prenosilaca valjana metoda i da li su pouzdani kriteriji na temelju kojih se donosi sud o vjerodostojnosti seneda? Pozitivna i negativna kritika prenosilaca koju su iznijeli hadiski učenjaci, godine rođenja i godine smrti prenosilaca, saznanja do kojih je došla hadiska disciplina o „skrivenim nedostacima“, svi predajni putevi jednog hadisa spadaju u kriterije koji se uzimaju u obzir prilikom ocjene autentičnosti seneda.

Ako razmotrimo stajalište shodno kojem se utvrđivanje vjerodostojnosti predanja ili hadisa treba temeljiti isključivo na ocjeni



vjerodostojnosti niza prenosilaca, doći ćemo do zaključka da je takvo stajalište jedna od manifestacija nemoći muslimanskog uma, budući da ono podrazumijeva da sadržaj hadisa ne igra nikakvu ulogu u ocjeni autentičnosti hadisa, a, samim tim, i da hadise ne treba uspoređivati s Kur'anom, jedinim tekstom za koji sa sigurnošću znamo da je lišen greške. Ashabi su vjerodostojnost hadisa ocjenjivali analizirajući njegov tekst upravo u svjetlu Kur'ana.

Pitanje koje se ovdje nameće jeste: Šta je hadiske učenjake navelo na ovako opasno područje – metodologiju hadiske kritike koja se oslanja na analizu niza prenosilaca, iako su krajnji domet ovakve metodologije spekulativni sudovi o prenosiocima i hadisima koje oni prenose? Da li je preče pozvati se na veličanstveni Kur'an i prema njemu se ravnati i njega kao arbitra uzeti prilikom ocjene autentičnosti hadisa, jer ga je Allah objavio kako bi potvrdio prijašnje objave i bdio nad njima? Da li muslimani vjeruju u plemeniti Kur'an i slijede njegove upute na temelju proučavanja Vjerovjesnikove, s.a.v.s., ličnosti i čvrstog uvjerenja da je on čestit i iskren, ili je pak sām Kur'an najveći dokaz Vjerovjesnikove, s.a.v.s., iskrenosti i istinitosti onoga čemu je pozivao?

Otklon od toga da se predanja, kao i stavovi, mišljenja i različite vrste idžtihada sagledavaju kroz prizmu Kur'ana samo je jedan od znakova nemoći muslimanskog uma, koji je stoljećima bio sputavan metodologijom niza prenosilaca. Takav otklon predstavlja i svojevrсно priznanje da, zbog nedostatka intelektualne slobode da Kur'an uzimamo kao vrhovni kriterij, više nismo u stanju analizirati i temeljito proučavati predanja.

Najpoznatiji ashabi, poput Ebū Bekra, Omera i 'Āiše, bili su duboko svjesni da ličnost prenosilaca nije vrhovni kriterij vjerodostojnosti hadisa, već da su to Kur'an i ustanovljeni sunnet. Ovakav pristup podrazumijeva da se prvenstveno razmotri tekst hadisa, a ne niz prenosilaca. Stavljanje fokusa na tekst hadisa i njegovo uspoređivanje s Kur'anom osigurat će očuvanje sunneta od iskrivljavanja.

Samo je takav pristup u skladu s kur'anskim nalogom: *O vjernici, ako vam nekakav nepošten čovjek donese kakvu vijest, dobro je provjerite...* (49:6) „Provjeravanje“ (*at-tabayyun*) se u ovom ajetu odnosi na vijest, a ne na osobu, a nema sumnje da se vjerodostojnost predanja koja su vezana za vjeru utvrđuje u svjetlu Objave, koju je od iskrivljavanja sačuvao sâm Allah i koja je nadređena sunnetu i validira ga kao praktičnu primjenu Kur'ana.

Ovo, naravno, ne znači da treba odbaciti *isnād* kao kriterij verificiranja hadisa, već znači da je *isnād* samo prvi korak u procesu proučavanja vjerodostojnosti hadisa, nakon kojeg slijedi drugi korak, a to je evaluacija rezultata prvog koraka u svjetlu Kur'ana. Ako je sadržaj hadisa koji ima prihvatljiv sened u skladu s Kur'anom, on se treba prihvatiti. U suprotnom, on se treba odbaciti. Međutim, hadiski učenjaci gotovo su sve svoje vrijeme i energiju trošili na prvi korak, pa je sunnet postao zatočenik hadiske discipline koja se bavi prenosiocima hadisa (*'ilmu r-riğāl*).

Zagovarajući ovaj pristup, ja, za razliku od nekih mislilaca, ne pozivam odbacivanju hadiskih zbirki koje su sačuvane. Takav pristup nije prihvatljiv i nije u skladu s učenjem Kur'ana i naučnom metodologijom. Međutim, na temelju učenja Kur'ana i naučne metodologije, ne smijemo hadiske zbirke koje su nam ostavljene u naslijeđe stavljati u hijerarhijski odnos, u smislu da neke od njih smatramo vjerodostojnim, a druge manje vjerodostojnim, jer svaka od njih sadrži i vjerodostojne i nevjerodostojne hadise.

Ustvari, cjelokupan koncept autentičnosti (*al-aṣahīyyah*) zaodjenut je u ruho svetosti u tolikoj mjeri da predstavlja veliku opasnost za muslimanski um, budući da nas odvrća od idžtihada. Tvrditi da je neka knjiga najautentičnija nakon Kur'ana simpotom je metodološke krize u koju je zapao muslimanski um, koji je postao zatočenik koncepta *isnāda* i metode transmisiije (*manhağū n-naql*). U konačnici, razlog vjerodostojnosti i statusa Kur'ana nije vjerodostojnost i brojnost predajnih puteva posredstvom kojih je prenesen, već to što je Onaj Ko ga je objavio

Sebi u obavezu stavio njegovo čuvanje: *Mi, uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista ćemo Mi nad njim bdjeti.* (15:9)

Uspoređivanje bilo koje knjige s Kur'anom posljedica je nemoci da se uvidi suštinska razlika između autentičnosti Kur'ana i autentičnosti predanja. Naime, Kur'an je autentičan sam po sebi, a ne zbog onih koji su ga prenijeli, dok predanja moraju biti verificirana Kur'anom i imati pouzdane prenosioc.

Učenjaci koji su sastavljali hadiske zbirke nisu tvrdili da su se kritički osvrtni na sadržaj hadisa niti je ijedan autor hadiskih zbirki tvrdio da je sadržaj svakog hadisa uspoređivao sa sadržajem Kur'ana. Njihov zadatak svodio se uglavnom na sakupljanje hadisa u skladu s principima i pravilima hadiske discipline koja se bavi prenosiocima hadisa. Kada oni označe hadise koje su sakupili kao *ṣaḥīḥ*, oni pod tim podrazumijevaju da su hadisi vjerodostojni shodno kriterijima i uvjetima koje su oni slijedili u sabiranju i odabiru hadisa. Jer, ako pod tim misle na apsolutnu vjerodostojnost, kako je moguće da je isti hadis za jednog hadiskog učenjaka vjerodostojan, a za drugog nevjerodostojan? Ne može se tvrditi da je sadržaj hadiskih zbirki koje se nazivaju autentičnim bio uvijek podvrgavan i kritici metna i kritici seneda, a dokaz za to jeste što takve zbirke sadrže hadise u kojima se izdvojio samo jedan prenosilac (*garīb*), među kojima postoji kontradiktornost i koji oponiraju eksplicitnom kur'anskom iskazu (*ṣarīḥu l-Qur'ān*). Svaka hadiska zbirka koja se označava kao *aṣ-Ṣaḥīḥ* (Vjerodostojna) sadrži takve hadise.

## 2. Kritika teksta hadisa

Kao što smo već u nekoliko navrata potcrtali, postoji neodgodiva nužda da se i tekstu hadisa kritički pristupi, bez obzira na karakteristike koje njegov niz prenosilaca ima. Postoji nekoliko razloga koji opravdavaju kritiku metna i čine je krajnje nužnom.

- a) Ovaj razlog može se iščitati iz odlomka eš-Šāfi'ijevog djela *ar-Risālah*:

Svaki sunnet koji je Allahov Poslanik, s.a.v.s., ustanovio u skladu je s Allahovom Knjigom. Sunnet pojašnjava (*tabyīn*) ono što je u Kur'anu načelno iskazano (*ġumlah*) (...) Allahov Poslanik, s.a.v.s., bio je izvorni govornik arapskog jezika i živio je među Arapima, pa njegov govor ponekad intendira ono što je općevažeće, a ponekad ono što je vezano za specifične okolnosti (...) Postoji mogućnost da je Poslanikovom, s.a.v.s., iskazu prethodilo pitanje, a da onaj ko je dobio odgovor od njega prenese samo odgovor i skрати hadis, izostavljajući na taj način dio [koji je važan za razumijevanje hadisa] (...) Postoji vjerovatnoća i da je onaj ko prenosi hadis čuo samo odgovor, ali ne i pitanje koje je tom odgovoru prethodilo, a koje je u uskoj vezi s njim i pojašnjava ga (...)

Eš-Šāfi'ī, koji je imao nadimak Pomagač Sunneta, u nastavku navodi još nekoliko razloga zbog kojih su prenosioci mogli napraviti grešku prilikom prenošenja hadisa. On ovdje pojašnjava hadise čije se značenje ne može razumjeti izuzev ako se kritički pristupi njihovim tekstovima i ako se ti tekstovi detaljno analiziraju. Cilj analize jeste da se dođe do saznanja kako je hadis prenesen – kako su ga prenijeli i kako su ga preuzeli njegovi prenosioci. Ovo je eš-Šāfi'ī rekao poučen svojim iskustvom i razumijevanjem, a citirani iskaz naveden je i egipatskoj verziji njegovog djela *ar-Risālah*, stotinu devedeset šest godina nakon Hidžre, u vremenu kada je prenošenje hadisa još uvijek bilo u punom jeku.

- b) Brojni hadisi su, shodno mišljenju eš-Šāfi'ija i drugih učenjaka, preneseni po smislu. Usto, mnogi od njih su, zbog ovog ili onog razloga, prošli test popustljive i odveć subjektivne metodologije *isnāda*.
- c) Kritika teksta hadisa doprinosi otkrivanju nedostataka u nizu prenosilaca i smanjenju utjecaja subjektivnosti prilikom evaluiranja prenosilaca. Smatramo subjektivnim one ocjene hadisa koje su hadiski učenjaci iznijeli na temelju

svog ličnog mišljenja o prenosiocima i stava koji imaju prema onome što se od njih prenosi. Takva subjektivnost vidljiva je u sklonosti eš-Šāfi'ija i drugih učenjaka ka tome da koriste izraze kao što su „prenio mi je pouzdan prenosilac“, „prenio mi je onaj koga ne optužujem za laž“ i tome slično. Zbog upotrebe ovakvih izraza teško se može tvrditi da su ocjene učenjaka u potpunosti nepristrasne i utemeljene na objektivnim činjenicama. Ono što je poznato hadiskim učenjacima, kao što to Ahmed Muhammed Šākir (u. 1958) primjećuje, jeste da se autori biografskih rječnika u svojim djelima nisu bavili preciznim datumima u biografijama prenosilaca iz Mekke, a još manje u biografijama prenosilaca iz Medine, te da su njihovi navodi o tim datumima u brojnim slučajevima kontradiktorni. S druge strane, oni su puno više pažnje posvećivali datumima u biografijama prenosilaca iz Iraka i Šama.

Ukratko, samo metodologija koja uključuje i kritiku seneda i kritiku metna može osigurati razuman stepen izvjesnosti da je hadiski kritičar ispravno odredio stepen autentičnosti hadisa.

### *3. Kriteriji kritike teksta hadisa*

Iako su kriterije kritike teksta hadisa u određenoj mjeri razmatrali i hadiski učenjaci, najveću pažnju posvetili su im pravnici i metodolozi prava. Ustvari, gotovo od svakog vodećeg pravnika, metodologa islamskog prava i mudžtehida prenosi se da je odbacivao neke hadise koje su hadiski učenjaci držali vjerodostojnim. Slično tome, postoje slučajevi kada neki mudžtehidi prihvataju vjerodostojnim neke hadise i uzimaju ih u obzir u svom idžtihadu, dok ih drugi odbacuju, što dovodi do suprotstavljenih zaključaka o pitanjima o kojima ti hadisi govore. Učenjaci su tematizirali pitanja koja se tiču kritike i interpretacije teksta hadisa, za šta postoje brojni primjeri.

Analiza kriterija koje su učenjaci koristili prilikom razmatranja vjerodostojnosti hadisa dovodi nas do zaključka da su oni ustanovili najmanje devetnaest kriterija, a to su:

1. Hadis se ne smije suprotstavljati eksplicitnom, nedvosmislenom iskazu Kur'ana, nedvosmislenom sunnetu ili neupitnom vjerskom principu.
2. Mora biti u skladu s osjetilnim iskustvom i onim što se saznaje vizuelnim promatranjem.
3. Ne smije biti u kontradiktornosti s prirodnim zakonitostima.
4. Ne smije oponirati zdravom razumu, neoborivim argumentima ili iskustvenim činjenicama.
5. Ne smije oponirati činjenicama ustanovljenim u medicini, astronomiji i drugim naukama.
6. Ne smije ga karakterizirati loš stil izražavanja, jer je Poslanik, s.a.v.s., bio „najelokventniji govornik ‘jezika slova *dāḍ*’ [arapskog jezika, op. prev.] ikada“. Hadis, također, ne smije sadržavati anahronizme, tj. izraze koji se nisu upotrebljavali u Poslanikovo, s.a.v.s., vrijeme.
7. Ne smije poticati na nešto što je nespojivo sa šerijatom.
8. Ne smije sadržavati apsurdnu ili besmislenu tvrdnju koja ne priliči visokointeligentnim ljudima.
9. Ne smije poticati na privrženost određenoj školi mišljenja, frakciji ili plemenu.
10. Ne smije biti u kontradiktornosti s historijskim događajima koja potvrđuju predanja koja se smatraju *mutawātir* predanjima ili onim historijskim događajima čiju istinitost potvrđuju materijalni spomenici za koje stručnjaci kažu da su vezani za te događaje i period historije u kojem su se oni desili.
11. Ne smije ga prenositi samo jedan ili dva prenosioca ukoliko govori o događaju kojem su svjedočili brojni ljudi.
12. Ne smije se suprotstavljati islamskom učenju o Allahovim svojstvima i mora biti u skladu s onim što je obaveza, što se ne smije i što se može tvrditi o tome. Slično tome, ne smije

- oponirati fundamentalnim islamskim učenjima u vezi s tim šta se mora, šta se ne smije i šta se može reći o Allahovim plemenitim poslanicima.
13. Ne smije se u njemu obećavati velika nagrada za neznatno dobro djelo niti prijetiti žestokom kaznom za mali grijeh.
  14. Prenosilac ne smije biti motiviran ličnim interesom niti biti pod utjecajem određenih faktora prilikom prenošenja hadisa.
  15. Hadis ne smije promovirati dogmatsko ili filozofsko naslijeđe preuzeto iz drugih vjera i civilizacija.
  16. Pouzdan prenosilac u svom prenošenju ne smije se suprotstavljati pouzdanijem ili grupi pouzdanih prenosilaca (*'adamu š-šudūd*) niti hadis smije sadržavati „skriveni nedostatak“ (*'adamu l-'illah*) u nizu prenosilaca ili tekstu hadisa.
  17. Vodeći ashabi moraju ga uzimati u obzir ukoliko razmatraju pitanje na koje hadis daje odgovor. Ukoliko ashabi donose sud o određenom pitanju shodno svom idžtihadu i ne uzimaju u obzir hadis koji o tom pitanju govori, to je jasna indicija da oni takav hadis nisu smatrali vjerodostojnim, a ako određeni hadis oni nisu smatrali vjerodostojnim, nije opravdano smatrati ga vjerodostojnim.
  18. Prenosilac kome se pripisuje ne smije zanegirati da ga je prenio.
  19. Prenosilac ga mora prenijeti onako kako ga je čuo, bez dodataka i skraćivanja.

Ovaj popis nije konačan i otvoren je za dodatne kriterije. Primjetno je da su ovi kriteriji izvedeni na temelju brojnih pristupa, kao što su historijski, pravni, jezički, naučni, analitički i sociološki, što ne iznenađuje ako se uzme u obzir multidimenzionalni karakter hadisa. Štaviše, prihvatajući doprinos različitih naučnih oblasti, mi možemo u hadiskim zbirkama identificirati hadise koji ne mogu proći test sveobuhvatne kritičke metodologije.

Hadiski učenjaci treba da budu predvodnici zagovornika primjene ovog tipa metodologije. Mi nemamo razloga strahovati da

će primjena ovakvog pristupa nanijeti štetu sunnetu. Radije, ovakvom poduhvatu treba da pristupimo sa samopouzdanjem ne prepuštajući bavljenje sunnetom onima koji slijepo slijede savremene zapadnjačke škole kritike i protukritike, čiji je konac poništenje svega. Muslimanski mislioci bili su pod utjecajem devijantnih ideja koje i dalje najsilovitije nadiru, pa danas više nego ikada prije svoj spas i uspjeh moramo tražiti u čvrstom pridržavanju Allahove Knjige i njenog pojašnjenja – autentičnog sunneta.

Pozivamo učenjake i studente islamskih nauka da izučavaju i poučavaju ovoj metodologiji, da je obogaćuju i pojašnjavaju, i da, na taj način, osujete nastojanja onih koji sebe nazivaju „sljedbenicima Kur’ana“ /skripturalistima (*al-Qur’āniyyūn*), a koji su najudaljeniji od sljedbenika Kur’ana. Skripturalisti su, ustvari, potpali pod utjecaj savremenih filozofija i sredstava tekstualne kritike. Takvi pretpostavljaju da muslimani ne znaju ništa o ovoj kritici, iako su se, zapravo, muslimanski učenjaci stoljećima bavili brojnim vidovima ovakve kritike. Usto, metodologija transmisijske i *isnāda* te kritika nizova prenosilaca svojstvene su isključivo muslimanskoj kritici.

Pored izazova dekonstrukcionističke kritike (*an-naqdu t-tafkīkī*), muslimanski um se kada je u pitanju hadis danas suočava s brojnim ozbiljnim krizama, među kojima se možda najvažnija ogleda u tome da se hadiska nauka proučava izdvojeno od ostalih nauka. Upravo kao što pravnici ponekad nisu mogli adekvatno odgovoriti svom pozivu zbog toga što nisu bili dobro upućeni u hadiske nauke, na isti način su hadiski učenjaci u svoje „vjerodostojne“ hadiske zbirke uključivali hadise koje ne bi uključili da su dobro poznavali fikh i druge nauke.

Da zaključimo, pristup hadiskim naukama treba biti integran, tj. on treba podrazumijevati pomno proučavanje i niza prenosilaca i teksta hadisa, i to u širem kontekstu pravnih pitanja i aktuelnih socijalnih, ekonomskih, intelektualnih i duhovnih izazova s kojima se muslimani danas susreću.







## Indeks pojmova

*āḥād* – u hadiskoj nauci označava hadis koji ne ispunjava uvjete *mutawātir* hadisa;

*ahlu r-ra'y* – doslovno znači 'zagovornici mišljenja', ovaj izraz odnosi se na zagovornike neovisnog rasuđivanja i sljedbenike Ebū Hanīfe koji su se koristili analogijom i naglašavali značaj umnih sposobnosti u metodologiji izvođenja pravnih propisa, oni su postavili niz kriterija za prihvatanje hadisa kao vjerodostojnog;

*balāgāt* – hadisi koji su preneseni izrazom *balaganī*, što znači: 'do mene je doprlo';

*ḍa'īf* – znači 'slab', u hadiskoj nauci označava hadis koji ne ispunjava jedan ili više uvjeta vjerodostojnog hadisa;

*garīb* – u jeziku znači 'čudan', a u hadiskoj nauci označava hadis koji se prenosi samo od jednog prenosioca, obično se pod njim podrazumijeva hadis u kojem je došlo do izdvajanja prenosioca iz druge ili treće generacije muslimana;

*ḥasan* – znači ‘dobar’, u hadiskoj nauci označava hadis koji po vjerodostojnosti nije na stepenu *ṣaḥīḥ* hadisa, ali se može koristiti kao argument u vjerskim pitanjima; on nije na stepenu vjerodostojnog hadisa zbog toga što preciznost jednog ili više njegovih prenosilaca u senedu nije na stepenu preciznosti prenosilaca vjerodostojnog hadisa;

*iğtihād* – trud koji ulaže visokokvalificirani poznavalac islamskog prava kako bi derivirao pravni propis iz primarnih (Kur’an i sunnet) i sekundarnih izvora (idžma, kijas itd.) islamskog učenja;

*isnād* – niz prenosilaca hadisa;

*haridžije (al-hawāriğ)* – sekta koja se pobunila protiv Alija b. Ebi Tāliba nakon što je on pristao da se sukob između njega i Mu’āvije riješi arbitražom nakon Bitke na Sifinu, koja se odigrala 36/657. godine; njihovo geslo bilo je: *Sud pripada jedino Allahu* (12:40); Držali su da odluku o tome ko će biti halifa može donijeti samo Allah, i to davanjem pobjede na bojnopolju onima koji su u pravu; razvili su ekstremna učenja, kojima su se izdvojili od glavnog toka sunizma i šiizma;

*maqṭū’* – znači ‘prekinut’, a u hadiskoj nauci označava hadis koji se pripisuje tabiinu, tj. muslimanu iz druge generacije muslimana;

*marfū’* – predanje koje se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s.;

*mašhūr* – znači ‘poznat’, a u hadiskoj nauci označava hadis koji se prenosi od više od dvaju prenosilaca, a ne zadovoljava uvjete *mutawātir* hadisa; hadis se može prenositi od jednog ili dvaju prenosilaca iz prve ili prve dvije generacije muslimana, a da u kasnijim generacijama postane *mašhūr*;

*mawqūf* – označava hadis koji se pripisuje ashabu;

*mu'allal* – hadis koji ima „skriveni nedostatak“;

*muğtahid* – osoba koja je kvalificirana da upražnjava idžtihad;

*munkar* – znači 'odbačen'; jedna od definicija *munkar* hadisa jeste da je to hadis u čijem se nizu prenosilaca nalazi nepouzdan prenosilac koji se u svom prenošenju suprotstavlja pouzdanom ili grupi pouzdanih prenosilaca;

*munqaṭi'* – znači 'prekinut', a u hadiskoj nauci označava hadis prekinutog seneda;

*murđžije* – frakcija koja je, suprotno haridžijama, držala da ljudi ne treba da donose sud o nečijem vjerovanju, jer samo Allah zna šta je u ljudskim srcima; naziv frakcije izveden iz glagola *arğa'a*, što znači 'odgoditi' [pa su murđžije oni koji odlažu sud o vjerovanju drugih do Sudnjeg dana, op. prev.]; od haridžija se razlikuju i po tome što smatraju da počinitelj velikog grijeha ne prestaje biti muslimanom ukoliko se pokaje i zadrži svoje vjerovanje;

*mursal* – hadis koji tabiin prenosi od Poslanika, s.a.v.s.;

*musnad* – hadis koji se pripisuje Poslaniku, s.a.v.s., i ima spojen niz prenosilaca, dakle, riječ je o hadisu koji je istovremeno *marfū'* i *muttaṣil*;

*mutawātir* – hadis koji prenosi toliki broj prenosilaca u svakoj generaciji da je isključena bilo kakva mogućnost da su se ti prenosioci mogli složiti u laži;

*muttaṣil* – hadis spojenog niza prenosilaca;

*muwattaq* – znači 'ovjeren, potvrđen', označava hadis koji prenosi prenosilac kojeg su ocijenili pouzdanim ashabi Poslanika, s.a.v.s., i šiitski imami, ali ne dijeli šiitska vjerovanja;

*kaderije* – zagovornici doktrine slobode volje;

*sunan* – množina riječi sunnet; *sunan* može ukazivati i na hadisku zbirku koja je tematski ustrojena i u kojoj prevladavaju fikhske teme; među najpoznatije *sunane* spadaju *Sunan Abī Dāwūd* i *Sunan Ibn Māğah*.

*sunnah* – Poslanikova, s.a.v.s., praksa, odnosno njegov životni stil; druga značenja ove riječi navedena su u poglavlju ovog djela koje je tome posvećeno;

*uşūlu l-fiqh* – metodologija islamskog prava, nauka koja se bavi principima islamske jurisprudencije;





Ova studija proučava status sunneta u islamu i njegov suodnos s Kur'anom. Autor pažljivo razmatra osjetljivo pitanje razvoja usmene i pisane tradicije, probleme s kojima su se susretali hadiski učenjaci, bez obzira na njihovo mukotrno nastojanje da utvrde autentičnost predanja i pouzdanost prenosilaca, te rastuću kompleksnost korpusa hadisa kroz koje su se jednostavnost i jasnoća Poslanikovog, s.a.v.s., života, njegovih riječi i djela pretvarali u sve zamršeniji skup informacija. Unatoč čistoj i iskrenoj namjeri i naporu koji su muslimani uložili kako bi slijedili Poslanika, s.a.v.s., ističe autor, kada su sa-brani hadisi, muslimani su počeli zapostavljati Kur'an u korist predanja koja govore o tome šta je Poslanik, s.a.v.s., uradio ili rekao, a pod izgovorom da takva predanja obuhvataju Kur'an. U konačnici, oni su zanemarili i hadise radi muslimanske pravne nauke, tvrdeći da pravni tekstovi uključuju i Kur'an i sunnet. Ovo djelo napisano je upravo s ciljem ponovne uspostave ravnoteže između Kur'ana i sunneta. Njegova temeljna poruka jeste da sunnet mora biti u neraskidivoj vezi s Kur'anom na način da ne može biti kontradiktornosti niti spora između njih, a takav pristup doprinijet će da se stane u kraj zloupotrebi hadisa i zadovolje zahtjevi i izazovi savremenog doba.



**Taha Džabir el-Alvani** (1935-2016) naučnik je i angažirani intelektualac koji je dao značajan doprinos na oživljavanju i reformiranju muslimanskog mišljenja, naročito u oblasti islamskog prava i metodologije islamskog prava. Bio je predsjednik Univerziteta Cordoba, Virginia, USA, na kojem je predavao islamsko komparativno pravo. Također je predavao islamsko pravo na Univerzitetu al-Imam Muhammad Ibn Su'ud u Rijadu. Jedan je od osnivača Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT), na kome je bio istraživač i direktor. U okviru svoga integrativnog pristupa kojeg naziva „kombinirano čitanje“ naglasak je stavljao na nove pristupe u razumijevanju islama. Naročito je naglašavao nužnost uspostavljanja prikladnih metodoloških pristupa za razumijevanje islama u manjinskom kontekstu i promovirao otvorenost za druga i drugačija mišljenja. Značajan je njegov rad na polju međureligijskog dijaloga. Napisao je više djela, među kojima su: *The Ethics of Disagreement in Islam (Etika neslaganja u islamu*, prev. Ermin Sinanović, Sarajevo, 1996), *Ijtihad (Idžtihad*, CNS i El-Kalem, 2008), *Source Methodology in Islamic Jurisprudence: Some Basic Reflections (Uvod u metodologiju islamskog prava*, CNS i El-Kalem, 2016), *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections (Ka fikhu manjina: neka temeljna razmatranja*, CNS i El-Kalem, 2016), *Al-Ġam' bayn al-qirā'atayn: qirā'a al-wahy wa qirā'a al-kawn (Integrativno čitanje Objave i univerzuma*, CNS, 2018)

