MUSTAFA CERIĆ

U SJENI KVAZI-SALAFĪ IDEOLOGIJE: POVRATAK PROSVJETITELJSKO – SUNNITSKO - SINTETIČKOJ TEOLOGIJI IMĀMA AL-MĀTURĪDIJE

Sažetak

Postoji konsenzus danas među muslimanskim učenjacima: muslimanska globalna nacija (*ummet*) je u velikoj krizi. Ova kriza je slična dvjema najvećim krizama u muslimanskoj povijesti: krizi pada Abbasidskog *khilāfeta* u 13. stoljeću i kriza ukidanja Osmanskog *khilāfeta* u 20. stoljeću. Trenutna kriza pak ima različite vanjske i unutrašnje uzroke. Izazov za nacije, kao i pojedince u krizi, je da otkriju koji dijelovi njihovih identiteta dobro funkcioniraju i ne treba ih mijenjati, a koji dijelovi više ne funkcioniraju pa ih treba mijenjati. Danas je muslimanskom *ummetu*, pojedinačno i kolektivno, potrebna mudrost i hrabrost da prepozna šta se mora promijeniti kako bi se nosio sa novonastalom situacijom. Ali, u isto vrijeme mora se povući crta i naglasiti elementi, koji su fundamentalni za naše vjerske, kulturne i civilizacijske identitete, koji se ne mogu mijenjati. *Ummet* muslimanski ne treba usmjeravati prema utopijskoj ideji *ṭubāwiyyah*, tj., mjestu koje ne postoji (no-where), već ga treba usmjeravati prema ideji istinske vjere i zdravog razuma, na način na koji ga je usmjeravao Imam al-Māturīdī u 10. stoljeću u Samarkandu. Naime, Imam al-Māturīdī ustanovio je sintezu između *Naql-a* (tradicije) i *ʾAql-a* (razuma) u stvarnom svijetu vjere i razuma, gdje se ne sudaraju, već se susreću na temelju uspjeha na Ovom (*al-dunyā*) i spasu na Drugome svijetu (*al-ākhirah*). U ovom radu autor osvjetljava ideju sintetičke islamske teologije Imama al-Māturīdīja u duhu sunnitsko-hanefitskog učenja, ideju koju je obradio u svojoj doktorskoj disertaciji 1986. na Čikaškom univerzitetu pod mentorstvom pakistanskog profesora Fazlura Rahmana (1919-1988). Ova ideja može odražavati značenje riječi kriza: "razdvojiti", "odlučiti", "povući razliku", a moglo bi značiti i "prekretnicu" od utopije ka stvarnosti suvremene povijesti muslimanskog *ummeta*. Dakle, započnemo iznova ovo plemenito putovanje iz Samarkanda sa duhom i umom Velikog Imama: Abū Mansūra Muḥammada ibn Muḥammada ibn Maḥmūda al-Ḥnafija al-Māturīdija al-Samarqandīja (umro 333h/944m).

Ključne riječi: *utopija, ṭūbāwiyyah, khilāfet, al-salaf al-ṣāliḥ, Imām al-Māturīdī, vjernička pokornost (ṭā'ah), objašnjenje (bajān), Nakl - 'Akl (sukob ili sinteza).*

MUSTAFA CERIĆ

IN THE SHADOW OF QUASI-SALAFĪ IDEOLOGY: A RETURN TO THE ENLIGHTENMENT OF THE SUNNI - SYNTHETIC THEOLOGY OF IMĀM AL-MĀTURIDĪ

Abstract

There is a consensus today among Muslim scholars: the Muslim global nation (***Ummah***) is in a big crisis. This crisis is similar to the two greatest crises in Muslim history: the crisis of the fall of the Abbasid caliphate in the 13th century and the crisis of the abolition of the Ottoman caliphate in the 20th century. The current crisis has different external and internal causes. The challenge for nations as well as individuals in crisis, is to discover which parts of their identities are working well and should not be changed, and which parts are no longer working and should be changed. Today, the Muslim ***Ummah***, individually and collectively, needs the wisdom and courage to recognize what must be changed in order to cope with the new situation. But, at the same time, we must draw a line and emphasize the elements, which are fundamental to our religious, cultural and civilizational identities, which cannot be changed. The Muslim ***Ummah*** should not be directed towards the utopian idea of ***ṭubāwiyyah***, i.e., a place that does not exist (no-where), but should be directed towards the idea of true faith and common sense, the way it was directed by Imām al-Māturīdī in the 10th century in Semarkand. Namely, Imām al-Māturīdī established a synthesis between ***Naql*** (Tradition) and ***ʿAql*** (Reason) in the real world of faith and reason, where they do not collide, but meet on the basis of success in this world (***al-dunyā***) and salvation in the Other World (***al-ākhirah***). In this paper, the author sheds light on the idea of synthetic Islamic theology of Imām al-Māturīdī in the spirit of Sunni-Hanafi teaching, the idea he elaborated in his doctoral dissertation in 1986 at the University of Chicago under the mentorship of Pakistani professor Fazlur Rahman (1919-1988). This idea may reflect the meaning of the word crisis: "to separate", "to decide", "to draw a distinction", and it could also mean a "turning point" from utopia to the reality of the contemporary history of the Muslim ***Ummah***. So, let us begin again this historical journey from Samarkand with the spirit and mind of the Great Imām Abū Mansūr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Ḥnafi al-Māturīdi al-Samarqandī (d. 333h/944m).

Key words: *utopia, **ṭūbāwiyyah, khilāfet, al-salaf al-ṣāliḥ**, Imām al-Māturīdī, faithful obedience (**ṭā'ah**), explaination (**bajān**), **Nakl - 'Akl** (coflict or synthesis).*

U SJENI KVAZI-SALAFĪ IDEOLOGIJE: POVRATAK PROSVJETITELJSKO – SUNNITSKO - SINTETIČKOJ TEOLOGIJI IMĀMA AL-MĀTURĪDIJE

I

U sjeni utopije (*ṭūbawiyyah*)

Muslimanski moralista Ibn Taymiyya*[1] iz 13. stoljeća i engleski utopista Thomas More*[2] iz 15. stoljeća nemaju ništa slično osim što je, svaki od njih, na svoj način, bio protiv postojećeg položaja življenja, tragajući za mjestom življenja, koje ne postoji u stvarnom svijetu. Ovo stanje duha i uma zove se ***utopija*** od grčke riječi οὐ(ou)+τόπος, koja znači „nigdje“ ili „ne-mjesto“. Riječ ***utopija*** se često uzimala da znači „dobro mjesto“, jer se njen slog miješao sa grčkim eu, kao u eufemizmu, hvalospjevu. Kao rezultat ovog miješanja, dodana je riječ distopija, koja znači „loše mjesto“. No, imaginarna „dobra” ili „loša“ mjesta su ***utopije***, tj., „nigdjestani“*[3].

---

[1] Taqī al-Dīn Abū al-ʾAbbās Aḥmad ibn ʾAbd al-Salām ibn ʾAbd Allāh ibn Muḥammad Ibn Taymiyya (1263-1328) jedan je od najuticanijih muslimanskih učenjaka, koji se, kao član ḥanbalijske škole, zalagao za povratak islama svojim izvorima: Kur'anu i Sunnetu. Ibn Taymiyya je bio inspiracija tradicionalističkog pokreta islama iz sredine 18. stoljeća. Ostavio je značajan djela – često iznova objavljivanih u Siriji, Egiptu, Arabiji i Indiji – koji su proširili i opravdavali njegove vjerske i političke angažmane. Pored bezbrojnih *fetvi* (pravnih mišljenja zasnovanih na vjerskom pravu) i nekoliko dogmatskih spisa, od kojih je najljepša *Wāsiṭiyyah*, dva djela zaslužuju posebnu pažnju. Jedno je: *Al-Siyāsat al-šarʾiyyah* („Traktat o šerijatsko-pravednoj politici“) i drugo: *Minhādž al-sunnah* (“Pravi Put tradicije”). To je najbogatije djelo komparativne teologije, koje je preživjelo iz srednjovjekovnog islama.

[2] Thomas More (1478-1535) je engleski humanista i državnik. Bio je jedan od najbližih savjetnika Henrika VIII. Nije odobravao kraljev raskid s papom i protivio se zakonu kojim kralj dobiva vrhovnu vlast nad Crkvom u Engleskoj. Zbog načelnog protivljenja razvodu braka Henrika VIII. i Katarine Aragonske sukobio se s kraljem. Zbog odbijanja da položi zakletvu vjernosti Henriku VIII., kao vrhovnom poglavaru engleske Crkve, kralj ga je optužio za izdaju i dao ga pogubiti. Godine 1935. proglašen je svecem. Thomas More je bio jedan od najvećih intelektualaca svojega doba. Čuveno je njegovo glavno djelo *O najboljem uređenju države i o novom ostrvu Utopiji* („De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus“), poznato pod skraćenim nazivom *Utopija*, koje je štampano u Leuvenu 1516. uz pomoć prijatelja Erazma Roterdamskoga.

[3] John Carey (ed.): ***The Faber Book of Utopias***. Gardners Books, 2000, str. xi.

Thomas More nije bio prvi koji je sanjao o *utopiji*, „dobrom mjestu" za življenje. Prethodio mu je Platon*[4], sa svojim kapitalnim djelom *Republika*, kao i Tomaso Kampanela (Tommaso Campanella)*[5] sa svojim djelom *Grad sunca*. Međutim, Thomas More je bio prvi koji je smislio riječ *utopija*.*[6] U toj knjizi, Tomas More svojim čitaocima predstavlja idealistički prikaz nacije koja ima egalitarnu vladu. Preko svog glasnogovornika, pronicljivog Rafaela Hitlodeja (Raphael Hythloday)*[7], Thomas More opisuje i procjenjuje utopijsku politiku i društvene vrijednosti, uključujući stavove prema novcu, radu, vlasništvu nad zemljom, kažnjavanju zločina i siromaštvu. *Utopija* nema advokate. Političari su poštovani, ali ne i slavljeni, a pošto nema novca ni imovine, mito je nepoznato. Utopisti gledaju na brak kao na svetu instituciju. Predbračni odnos je zabranjen i strogo se kažnjava. „Glava svakog domaćinstva traži [iz centralnih skladišta] ono što njemu ili njegovom domaćinstvu treba i osigurava njihove potrebe bez ikakve naknade ili nadoknade. Uostalom, zašto bi bilo kome uskraćivano bilo što? Svega ima više nego dovoljno i nema straha da će neko uzeti više nego što mu je zaista potrebno".*[8]

Arapi su Moreovu utopiju preveli kao *ṭūbiyā* (želja, nada, čežnja) od riječi „*ṭayyibah*", što znači dobrota i sreća. Množina: „*ṭūbā*", riječ koja se spominje u Kur'anu Časnom:

Onima koji su vjerovali i radili dobra djela pripada ṭūbā, lijepo mjesto (konačnog) povratka.[9]

---

[4] Platon (427-347 p.n.e.) je poznati grčki filozof. Osnovao je vlastitu filozofsku školu u gaju blizu Atene posvećenu junaku Akademu, čuvenu *Akademiju*. U svom najopsežnijem dijalogu *Država* Platon mitsko-simboličkim sredstvima pokušava prikazati kako bi trebalo živjeti na ovome svijetu. Platon misli da država ne treba da brine o dobru koliko treba da brine za dušu jer je duša sâma odslik besmrtnosti u njenoj trodijelnosti – žudne, voljne i razumske duše, pa se odgoj duše mora ogledati i u svim očitovanjima uspostave države. Platon je zagovarao da vladari i čuvari ne mogu imati ni privatno vlasništvo ni vlastitu porodicu, pa su im i djeca zajednička, a strogost i posluh u tom poretku osiguravaju eugenika i eutanazija. Time se postiže skladnost etike i politike: proizvođači utjelovljuju umjerenost, čuvari hrabrost, a vladari mudrost, a njihov međusoban sklad ostvaruje se kao pravednost – najviša vrlina države koja teži *Dobru*, jer "Dobro je dalje od bitka, te po uzvišenosti i moći više".

[5] Tommaso Campanella, ***The City of the Sun***. Merchant Books, 2010.
Tomaso Kampanela je talijanski filozof (1568–1639). Zalagao se za opće duhovnu, društvenopolitičku i vjersku obnovu, moralnu obnovu katoličanstva, za ostvarenje ideala jedinstvene vjere sveukupnoga ljudskog roda i političke slobode, te autentične i univerzalne, urođene naravne religije, koja svoj naravni i racionalni temelj ima u filozofiji. Te svoje ideje izlagao je u djelima *Realna filozofija u izrekama* („Realis philosophia epistologica", 1613.), *Grad Sunca, Ideja filozofske država* („Civitas Solis. Idea reipublicae philosophicae", 1623.) i u svojim političkim djelima.

[6] Thomas More: ***Utopia*** (Transl. Ralph Robinson). Barnes & Noble Classics, New York, 2005.

[7] U Tomas Moreovoj *Utopiji* Rafael Hitlodej je ime aluzija na arkanđela Rafaela, pronositelja istine, dok mu prezime na grčkom znači "širitelj besmisli", gdje More opisuje društveno i političko uređenje imaginarne ostrvske zemlje *Utopije*, čije samo ime sadržava igru riječi: grč. οὐ+τόπος znači ne-mjesto, a εὖ+τόπος dobro mjesto. *Utopija* se može čitati kao idealizirana oprečnost, ali i kao ljutita satira Europe Moreovog doba.

[8] More, Thomas: ***Utopia*** (Transl. Dominic Baker-Smith). Penguin Books, London, 2020.

[9] Kur'an, 13:29.

U *Rječniku pojmova islamskog prava*,*[10] arapska riječ „*ṭūbā*“ znači „sreća“. To je ime drveta u Dženetu. „Ko god bude imao priliku da dođe do tog drveta, hodat će u njegovoj sjeni stotinu godina“.*[11] Nisu ni muslimanski filozofi bili bez utopijskih ideja. Najistaknutiji među njima bio je Abū Naṣr al-Fārābī*[12] sa svojim epohalnim djelom: ***Mabādi' āra' ahl al-madīna al-fāḍilah*** („Principi poimanja građana savršene države“).*[13]

Al-Fārābī nam je zanimljiv ne samo zato što je razvio ideju utopije-*ṭūbawiyyah* o ***al-Madīna al-fāḍilah*** („Savršenoj državi“), već i zato što njegova glavna filozofska djela prožimaju ideju utopije-*ṭūbā*, djela kao što su: ***Kitāb al-siyāsah al-madaniyyah*** („Građanska politika“); ***Al-tanbīh ʾalā sabīl al-saʾādah*** („Podsjetnik na putu do sreće“); i ***Fī taḥsīl al-saʾādah*** („Trijumf sreće“).*[14]

Al-Fārābijeve utopijske (*ṭūbāwiyya*) ideje nisu puka imitacija Platonove Republike, kao što neki misle, već je njegovo djelo “Savršena država” struktura njegovih teoloških mišljenja u namjeri da ponudi ideju o najboljoj država za savršeno društvo, društvo koje je kompatibilno sa zahtjevima vremena u kojem je živio i sâm Al-Fārābī. Zaista, Al-Fārābījev plan za imaginarni savršeni grad-državu i društvo je u isto vrijeme oštra kritika ili suprotstavljanje postojećoj muslimanskoj državi i društvu njegovog vremena. A to je osnovna ideja svakog utopijskog koncepta – kritika ili destrukcija postojećeg stanja kako bi se konstruiralo ili rekonstruiralo poželjno nepostojeće stanje. Zapravo, negiranjem postojećeg mjesta želi se pronaći ili rekonstruirati *utopija*, poželjno nepostojeće mjesto, ako ne u stvarnosti onda barem u glavi protagonista idealnog društva. U slučaju suvremenih muslimanskih zbivanja riječ je rekonstruiranju društva u skladu sa idealima ***al-salaf al-ṣāliḥ***, „časnih i slavnih“ predaka prve generacije ***ʾaṣḥāba*** Božjeg Poslanika, zatim druge generacije te treće generacije ***ṭābiʾū-l-ṭābiʾīn***, sljedbenika sljedbenika Poslanikovih neposrednih ***ʾaṣḥāba***.

---

[10] ***Muʾjam al-muṣṭalaḥāt wa al-ʾalfāẓ al-fiqhiyyah***, Maḥmūd Abd al-Raḥmān Abd al-Munʾim, Kairo, Dār al-faḍīlah, 2002, predmet „*ṭūbā*“.

[11] Ibid, *Kalimah ṭūbā yaʾnī „al-saʾādah“ wa hiya ismu šadžaratin fī al-džannah yasīru al-rākibu fī ẓillihā miʾata ʾāmin*. (Riječ „*ṭūbā*“ *znači „sreća“. Tako se zove drvo u raju pod kojim će putnik, koji uđe u raj, hodati sto godina*).

[12] Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarḫān al-Fārābī (870 -950) je arapski filozof i mistik turskoga porijekla. Nazvan je „Drugim učiteljem“, koji je utemeljio filozofski pravac po uzoru na Aristotela, „Prvog učitelja“ u filozofiji. Bio je ugledni matematičar, liječnik i muzičar. Napisao je oko 70 djela. Tri su glavne teze al-Fārābijeve filozofske misli: 1) metafizička razlika bîti i bitka kod stvorenih bića, gdje bitak nije konstitutivna značajka bîti, već njegov predikat, akcident; 2) teoriju emanacije, koja opisuje porijeklo materijalnog kozmosa. Deset intelekta ili inteligencija emanira, tj., proizlazi uzastopno iz Prvog Bića te iz svakog od njih nastaje sfera univerzuma. Prvi intelekt je stvorio najudaljeniju sferu i drugi intelekt. Iz drugog intelekta nastala je sfera fiksnih zvijezda i treći intelekt. Proces se nastavlja, kroz sfere planeta, naniže do sfere Mjeseca. Sa Mjeseca, čisti intelekt al-Fārābī definirana kao aktivnu inteligenciju, koja pruža most između neba i zemlje; 3) teorija vjerovjesništva, gdje al-Fārābī identificira Meleka Spoznaje i Melaka Objave. To je za al-Fārābija bitan preduvjet vjerovjesničke vjerodostojnosti. Njegova glavna djela su: ***Mabādi' āra' ahl al-madīna al-fāḍilah*** („Principi poimanja građana savršene države“); ***Iḥṣā al-ʿulūm*** („Klasifikacija znanosti“); ***Al-Džamʿ bayn raʾyayn al-ḥakīmayni*** („Slaganja u učenju dvojice mudraca, Platona i Aristotela“).

[13] Richard Walzer, ***Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr Al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl Al-madīna Al-fāḍila*** (revidirani tekst sa uvodom, prijevodom i komentarom). Clarendon Press, 1985.

[14] Jaʾfar Āl Yāsīn, ***Al-Fārābī: al-aʾmāl al-falsafiyyah***, Dār al- manāhil, Beirut 1992.



ILUSTRACIJA ~ Al-Farabi tumači Platonove zakone.

U Europi ili na Zapadu općenito, osnovna ideja prosvjetiteljstva (*tanwīr*) temelji se na dekonstrukciji postojećih metoda u nauci i tehnologiji i, posljedično tome, na dekonstrukciji postojećih normi u državi i društvu kako bi se konstruirale nove društvene norme i uspostavile nove naučne i tehničke metode. Ovdje imamo pokret ili korak iz neželjene prošlosti i sadašnjosti u željenu budućnost, dok je u muslimanskoj suvremenoj ili modernoj historiji ovaj pokret išao suprotnim smjerom – od jedne neželjene sadašnjosti prema željenoj prošlosti kao *ṭūbā-drvo* na nebu ili utopijsko-*ṭūbāwian* „nigdjestanu" ili „*no-wheristanu*". Ova utopijska ideja, koja nije mogla nastati i prevladati bez nekih teoloških premisa, uvijek se javljala u kritičnim historijskim situacijama, posebno kada su muslimani gubili svoje mjesto za koje su mislili da im zauvijek pripada.

Svakako, pad Abbasidskog *khilāfeta*[*15] u Bagdadu krajem 13. stoljeća, a potom i konačno ukidanje institucije *khilāfeta*[*16] u Istanbulu početkom 20. stoljeća, označili su dvije najveće krize u historiji islama i muslimana.

U slučaju prethodne krize može se reći da su Ibn Taymiyya i njegov učenik Ibn Qayyim al-Jawziyya[*17] bili glavni protagonisti utopijske-*ṭūbāwiyya* ideje u smislu rekonstrukcije ideje *al-salaf al-ṣāliḥ*, dok je u slučaju potonjeg ukidanja Osmanskog *khilāfeta*[*18],

---

[15] Abbasidski *khilāfet* (*al-Khilāfah al-ʾAbbāsiyyah*) je bio treći *khilāfet*, koji je naslijedio Poslanika Muhammeda a.s.. Osnovala ga je dinastija koja potiče od Poslanikovog amidže, ʾAbbāsa ibn ʾAbd al-Muṭṭaliba (566–653), po kojem je dinastija dobila ime. Oni su vladali kao *halife* većinu vremena trajanja *khilāfeta* iz glavnog grada Bagdada u današnjem Iraku, nakon što su zbacili Umejevićki *khilāfet* u Abbasidskoj revoluciji 750. god. Abbasidski period je obilježen ovisnošću o perzijskim birokratima, kao što je bila porodica Barmakida, kao i sve većim uključivanjem ne-Arapa u muslimansko društvo. Abbasidsko doba kulturnog preporoda i plodnosti završilo se 1258. god. sa upadom Mongola u Bagdada pod komandom mongolskog osvajača Hulagu Khana, koji je dao pogubiti posljednjeg 37. abbasidskog halifu al-Mustaʾṣima billah, koji je vladao od 1242. do 1258. godine.

Usporedi, Robert Canfield, ***Turko-Persia in Historical Perspective***, Cambridge University Press, Cambridge, 2002., str. 5; Peter Holt, ***Some Observations on the ʿAbbāsid Caliphate of Cairo***. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, 47 (3), 1984., str. 501–507.

[16] *Khilāfet* je političko-civilno i duhovno uređenje države nakon smrti posljednjeg Božjeg Poslanika Muhammeda, a.s. (632. n.e) u Medini, Arabiji, gdje su muslimani većinsko stanovništvo različitih rasa i nacija. Pod vladavinom halife (arapski *khalīfah*, „nasljednik"), koji je imao svjetovnu, a ponekad i određeni stepen duhovne vlasti, carstvo *khilāfeta* je brzo raslo osvajanjem tokom prva dva stoljeća. Tako je carstvo *khilāfeta* uključivalo veći dio jugozapadne Azije, sjeverne Afrike i Španije. Dinastičke borbe su kasnije dovele do propadanja *khilāfeta* tako da je ta globalna muslimanska institucija prestala da postoji kao funkcionalna političko-civilna i duhovna institucija muslimana mongolskim upadom u Bagdad 1258.

[17] Šams al-Dīn Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (1292-1350) je poznat po svom doprinosu u očuvanju autohtone islamske tradiciji kroz svoje tumačenje Kur'ana te striktne analize *sunnetskih*-vjerovjesničkih predaja (*fiqh al-sunnah*). Značajna su njegova djela: *Al-Kalām al-ṭayyib wa al-ʾamal al-ṣaliḥ* („Lijepa riječ i dobar posao"); *Madāridž al-sālikīn*, što je tumačenje i komentar na knjigu: *Manāzil al-sā'irīn* od Šeykha ʾAbdullaha al-Anṣārija al-Harawija.

[18] Osmanski *khilāfet* je bio posljednji globalno priznati *khilāfet*. Ukinut je 3. marta 1924. (27. redžeb 1342. po Hidžri) dekretom Velike narodne skupštine Turske. To je bila jedna od Atatürkovih radikalnih reformi nakon ukidanja Osmanskog carstva i uspostave Republike Turske 1923. god. Ankara je te godine proglašena glavnim gradom, a 29. 10. 1923. proglašena je Republika Turska s prvim predsjednikom Kemal-pašom, koji je ukinuo šerijatske sudove i medrese te proglasio *Novi ustav*, čime je započela preobrazba Turske u sekularnu državu.

glavni protagonist povratka na „Pravi Put“ (*minhāj*) prema čistom duhovnom, moralnom i pravnom izvoru (*širīʾah*) bio Imām Muḥammad bin ʾAbd al-Wahhab.*[19]

Šeykhu-l-islam Ibn Taymiyya je bio spoj *ʾilm al-tawḥīd*a (islamske doktrine) i *ʾilmu al-fiqha* (islamskog prava) sa određenim apetitom za politiku (*ʾilm-i siyāset*), u čemu ga je vjerno slijedio njegov učenik Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Zbog toga su obojica istovremeno okusili zatvor. Nakon smrti Ibn Taymiyye, Ibn al-Jawziyyah je pušten iz zatvora. Imam Muḥammad ibn ʾAbd al-Wahhāb je zapamćen više po svom puritanskom *ʾilm al-tawḥīdu* nego po praktičnom *ʾilm al-fiqhu* sa posebnim naglaskom na borbu protiv *bidʾah* (izmišljanja u vjeri), posebno kod protivno *ahl al-ṣūfiyyah*, mistika ili derviša. Sa današnje distance mogu se iznijeti različite ocjene o ulozi Šeykhu-l-islama Ibn Taymiyya i Imāma Muḥammada bin ʾAbd al-Wahhaba u oblikovanju *salafijske* svijesti među muslimanima, ali jedno je sigurno, a to je da su se u krizi s kojom su se obojica suočili, tražili izlaz u utopijskom-*ṭūbāwiyya* povratku nazad umjesto naprijed.

Stoga se ovdje suočavamo s još jednom suštinskom razlikom između utopijske misli u Evropi i utopijske-*ṭūbāwiyya* misli kod muslimanima.*[20] Naime, Evropi nije preostalo ništa drugo nego da prođe kroz suštinsku katarzu svoje mračne srednjovjekovne prošlosti, koja se s pravom naziva "mračnim dobom", nakon čega slijedi "svijetlo doba" ili „prosvjetiteljstvo“, dok je za muslimane to vrijeme bilo i ostalo "svijetlo doba" muslimanske historije, doba koje je postalo "mračno" zbog kolonizacije područja, gdje su se muslimani osjećali sigurno i prosperitetno. Za obje ove velike krize u muslimanskoj historiji trebalo je okriviti nekog drugog osim sâmih kolonizatora, za Bagdad Mongole a za Istanbul Evropljane, ali i pronaći spasitelja, koji je znao put nazad na izgubljeno mjesto, gdje muslimane čeka izgubljena slava. U ovom procesu traženja "krivca" i "spasitelja" za izlazak iz krize, procesu koji dugo traje, nekima je lakše pronaći krivca nego spasitelja.

---

[19] Muhammad ibn ʾAbd al-Wahhāb ibn Sulaymān al-Tamīmī (1703–1792) je bio islamski učenjak, teolog, propovjednik, aktivista, vjerski vođa, reformator i teolog u Nedždu, u centralnoj Arabiji. Nastojao je oživjeti i pročistiti islam od onoga što je smatrao neislamskim narodnim vjerskim novotarijama i običajima vraćajući se na ono što je na temeljnim načelima islamske religije. Njegova djela su općenito bila kratka, puna citata iz Kur'ana i *Ḥadītha*, kao što je njegova glavna i najistaknutija teološka rasprava, *Kitāb al-tawḥīd* („Knjiga o monoteizmu“).

[20] Rasprave o idealnim država dobivaju oblik ovisno o vremenu nastanka. Platonova Država potječe iz razdoblja društvenog rasula nakon Peloponeskog rata. Stoga je njena britkost vjerojatno dijelom uzrokovana beznadnim prilikama kojima je Platon svjedočio. Od Aristotela saznajemo o utopiji, koju je opisao Hipodam iz Mileta, veliki arhitekt, urbanist i sociolog. Shvatio je da grad može biti više od puke skupine kuća, trgova i hramova, pa se počeo baviti i pitanjem društvenog poretka. U sličnom s Platonovim svjedočenjem je i razdoblje nereda i nasilja Thomasa Morea, koji je napravio temelje za svoju zamišljenu državu. *Utopija* je bila most kojim je pokušao spojiti poredak srednjeg vijeka s novim običajima renesanse. *Utopija* renesansnih autora nastala je iz velikog kontrasta novih mogućnosti s druge strane okeana i uvjeta, koji su pratili slom gospodarstva srednjovjekovnih gradova. Kao i Platonova *Država*, pokušavali su izaći na kraj s problemom tranzicije.

Usporedi, Lewis Mumford, ***Povijest Utopija***. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2008., str. 10.; Charles Fourier, ***Civilizacija i novi socijetarni svijet***, Školska knjiga, Zagreb, 1980., str. 159.



ILUSTRACIJA ~ Peeters Jacob, Bagdad u Babiloniji, današnji Irak (1690.).

Jedan od tih „krivaca“ je Imām Abū Manṣūr al-Maturīdī iz Samerkanda, koji je zasluženo dobio počasne titule: *'Imām al-hudā'*, („Vođa pravoga puta“); *''Alam al-hudā'* („Znak za pravi put“); *'Imām al-mutakallimīn'* („Čelnik muslimanskih teologa“); *'Musaḥḥiḥ 'aqā'id al-muslimīn'* („Obnovitelj muslimanskih doktrina“); *'Ra'īs ahl al-sunnah'* („Glava sunnitskog islama“).

Naime, nakon više od jednog milenija, tačnije hiljadu sto osam godina po *Hidžri* i hiljadu sedamdeset pet godina po *Mīlādu*, ove počasne titule Imāma al-Māturīdīja pokušao je, iz čiste pakosti, poništiti Abū Abdullah Šamsuddīn bin Muḥammad Ašraf, poznat kao al-Šams al-Salafī al-Afghānī od Paštuna. On je odlučio proučiti *'aqīdu* Imāma al-Māturīdīja, koju je zatim ocijenio krivom i neprikladnom za *'aqīdat al-salaf*. Ovdje izostavljam atribut *al-ṣāliḥ* jer al-Šams al-Salafī vjeruje da je izraz "*al-salafī*" dovoljan da znači da je neko u „spašenoj grupi“ (*al-firqah al- nādžiyah*) te da, prema tome, treba da bude protiv onih koji nisu *al-salafī* na al-Shams al-Salafī al-Afghānijin način. Stoga, nije važno da li je neko *al-ṣāliḥ* ili nije *al-ṣāliḥ*. Ono što je važno je da ima oznaku „*al-salafī*“, kako misli al-Šams al-Salafī al-Afghānī, koji je napisao svoj magistarski rad na Islamskom univerzitetu u Medini 1989. god. pod radnim naslovom: *Stav al-Māturīdiyya o tawḥīdu Božijih imena i atributa*.*[21] Neko bi se mogao ponadati da bi to mogla biti ozbiljna studija o *ehl-i sunnitskoj* ortodoksnoj teologiji u misli i djelu velikog vođe Pravoga Puta za muslimane, Imāma Abū Manṣūr al-Maturīdije iz Samarkanda, koji je, iz nekog razloga, bio zanemaren u *'aqā'īdskim* raspravama, gdje je prevladavala *aš'aritska 'aqā'īdska* škola.*[22] No, al-Šams al-Salafī doživljava neku vrstu kopernikanskog obrta, tako da u njegovoj glavi to što je oduvijek u *māturīdiskoj* školi bilo i ostalo ispravno postaje neispravno, a ono što je oduvijek bilo i ostalo dobro i korisno postaje loše i štetno. Zbog toga, al-Šams al-Salafī mijenja radni naslov svog magistarskog rada u službeni naslov: *'Adā' al-māturīdiyya li al-'aqīdah al-salafīyyah – al-māturīdiyya wa mawqifuhum min tawḥīd al-'asmā' wa al-ṣifāt* („Neprijateljstvo al-māturīdita prema selefijskoj 'aqīdi (teološkoj doktrini) - njihov stav o jadnoći Božjih imena i atributa“).

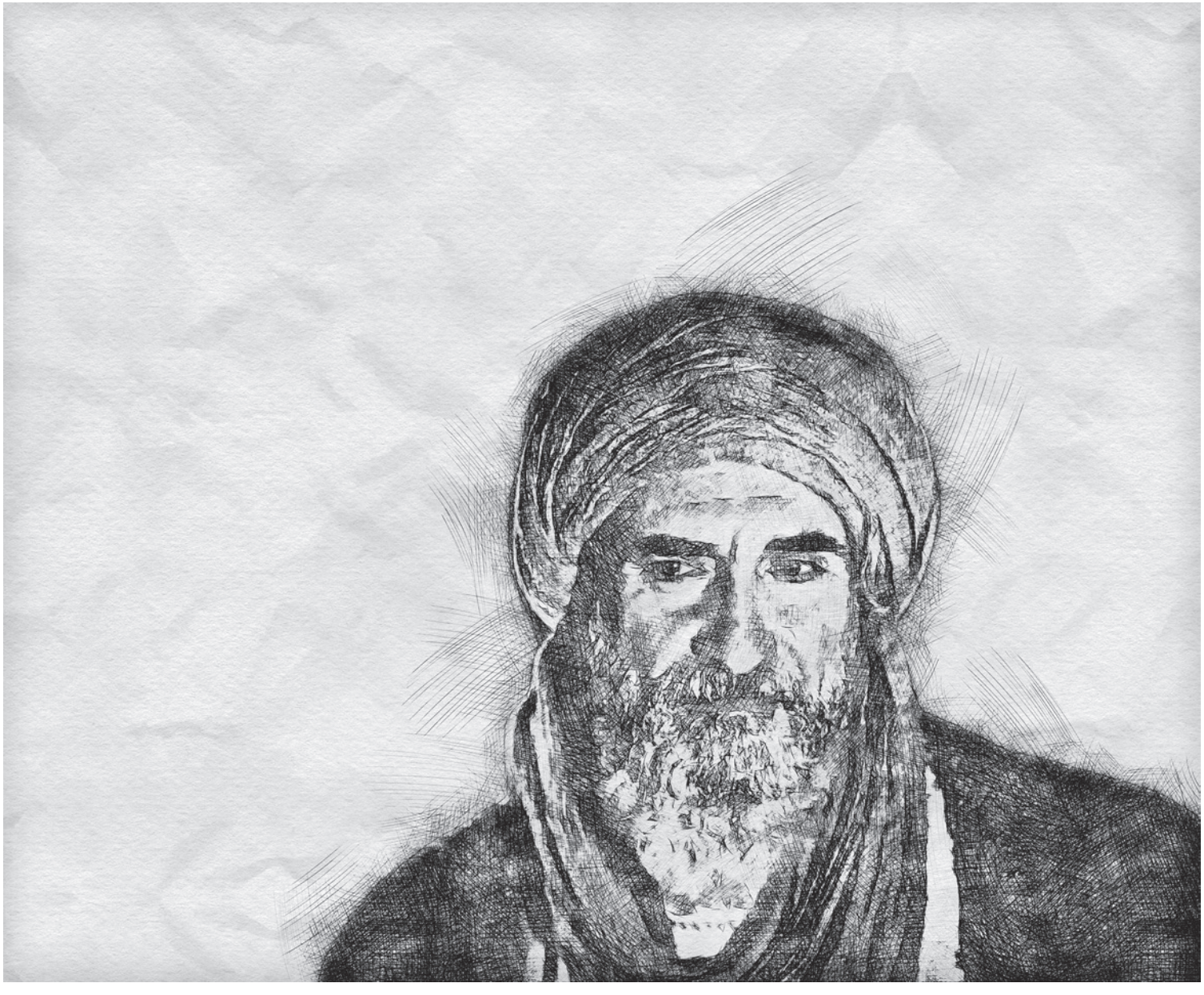
Logika je jasna: ako nemaš neprijatelja, izmisli ga. Tako to radi al-Šams al-Salafī. U tri velika toma, svaki od 600 ili više stranica, al-Šams al-Salafī izlaže ruglu Imām al-Māturīdija, kao i njegove učenike i sljedbenike, od kojih mu je Muḥammad Zāhid al-Kawtharī*[23] omiljena meta jer je, kako kaže al-Šams al-Salafī, bio obnovitelj (*mudžaddid*) škole Imām al-Māturīdija.

---

[21] Vidi, Šams al-Salafī al-Afghānī, *'Adā' al-Māturīdiyya li al-'aqīda al-salafīyya*, 3 toma, al-Ṭā'if, al-Ṣa'īq, 1419./1998.), I: 39.

[22] Abū al-Ḥasan al-Aš'arī (873-936) se smatra jednim od tri muslimanska teologa, koji su integrirali i sistematizirali racionalističku metodologiju u teološku misao islama. Druga dvojica su Imām Abū Manṣūr al-Maturīdī i Imām Abū Ja'far al- Ṭahāwī (843- 933). Iako među njima samima nije bilo nikakvog rivalstva, njihovi kasniji učenici i sljedbenici su često vodili polemiku između samih sebe o njihovom navodnom rivalstvu, naročito između *aš'aritske* i *maturīdijske* škole unutar *ehl-i sunnetske*-ortodokne teologije, poput polemike, koju vodi Šams al-Salafī al-Afghānī.

[23] Muḥammad Zāhid b. Ḥasan al-Kawtharī al-Hanefi al-Ash'ari al-Naqshbandi (1879–1952), bio je pomoćnik šeykhu-l-islam Mustafi Sabriju, posljednjeg šeykhu-l-islamu Osmanske carevine i glavni hanefijski pravnik, kojeg je hvalio Imām Muḥammad Abū Zahrah u Egiptu, kao obnovitelja (*mudžaddida*) četrnaestog stoljeća islama.



ILUSTRACIJA ~ Imām Abū Manṣūr al-Maturīdi iz Samarkanda.

Al-Šams al-Salafī ne samo da je pristrasno netačan protiv Imām al-Māturīdīja, već je mnogo agresivnije pristrasan u hvaljenju samog sebe jer niko nije uspio obraniti *selefijsku ʾaqīdu* (dogmu) osim njega. On smatra da je pozvan da brani muslimanski *ummet* od opasnosti onih, koji su dužni da brane Muḥammedov (a.s.) *Širʾah* (Normu) i *Minhāj* (Način života), ali oni to ne čine. Oni su, tvrdi Al-Šams al-Salafī, opasniji i od Jevreja i od kršćana jer se ne brinu o stanju *ʾaqīde* među muslimanima. Borba protiv *ʾaqīdat bidʾata* (izmišljene dogme u vjeri) je važnija i vrjednija od samog *džihāda*. Zato je al-Šams al-Salafī al-Afghānī napustio *džihād* u Afganistanu i došao u Medinu da napiše svoj magistarski rad protiv *ʾaqīde* Imāma al-Māturīdīje, kao najviši čin *īmāna*/vjere u borbi protiv sablasti māturīdījske *ʾaqīde*, koja kruži nad muslimanima.

Dakle, ova najnovija kriza među muslimanima liči na krizu Ibn Taymiyya i Muḥammada bin ʾAbd al-Wahhaba, ali je posebna po tome što je samo-iznuđena ili samo-promovirana kao unutrašnja kriza uma i motiv individualnih ili grupnih interesa u distribuciji naslijeđenog duhovnog blaga ili puteva do izvora ili vrela čiste i vječne riječi Božje, puteva koje interesne grupe međusobno blokiraju tako da svi ostaju i bez otvorenog puta i bez jasnog cilja ka obećanom spasenju. Zaista, bila je plemenita ideja 1960-ih godina časnih muslimanskih kraljeva, vladara i učenih umova da se osnuju tri referentna islamska univerziteta za obuku mladih ljudi, zasnovanih na autentičnoj islamskoj sunnitskoj nauci na temelju Kur'ana i Sunneta u Medini, Kraljevina Saudijska Arabija, u Kuala Lumpuru, Malezija i u Abudži, Nigerija.*[24]

Dva projekta su postala uspješna: u Kuala Lumpuru i u Medini.*[25] Mnogi naši bosanski studenti su također studirali na Islamskom univerzitetu u Maleziji i Medini. Mnogi od njih danas zauzimaju važne pozicije u našoj državi i društvu. Islamska teološka škola se nije mogla, niti će se ikada moći svesti na samo jedan Put ka izvoru ili izvoru čiste i vječne riječi Božije, već je ideja *tawḥīda*, definirana za svakog od nas/vas kao „Norma" (*Širʾah*) i „Način života" (*Minhāj*), kako bi ostala živa i djelotvorna kao što će i Medina zauvijek ostati *hudā*, uputa, i *nūr*, svjetlo, za sve muslimane i za sve sljedbenike Imāma al-Māturīdīja:

Neka je Allahova milost na njega, njegove učenike,
njegove sljedbenike i sve koji čitaju njegove plemenite ideje o Tawḥīdu.

---

[24] U svjetlu shvaćanja utjecaja kolonizacije, modernosti i globalizacije, islamski učenjaci kontinuirano ulažu napore da se pozabave pitanjima kontekstualizacije islama u talasima novih načina razmišljanja i perspektiva koji se pojavljuju. Muslimanski učenjaci od Muhameda Abduha tražili su širok pristup kako bi moderne misli smjestili unutar granica islamskih učenja, što je rezultiralo idejom 1960-ih o tri referentna islamska univerziteta za obuku mladih. Iako stvarna mjera uspjeha ovakvih pristupa u rješavanju jaza između islamskog svijeta i Zapada nije propisno usaglašena, odjeci poziva učenjaka da se nastavi marš dobro odjekuju u islamskim naučnim krugovima.

Vidi, Charles Adams, „**Muhammad Abduh Biografija**", I***slam i modernizam u Egiptu***, tom 10, Taylor & Francis, Abingdon, Oxfordshire, 1933.

[25] Islamski naučni univerzitet Malezije ili poznatiji kao USIM je jedinstveni javni univerzitet, koji nudi dvostruke glavne akademske programe iz različitih oblasti koje integriraju *Naqli* i *ʾAqli* znanje. USIM je također jedini javni univerzitet na kojem se islamizacija znanja bavi u svim svojim akademskim programima, oživljavajući islamsku renesansu. Islamski univerzitet u Medini, osnovan 1961. godine, je visokoškolska ustanova srednje veličine za muškarce u Saudijskoj Arabiji.

II
U potrazi za al-Salaf al-Ṣāliḥ umjesto kvazi-selefijske ideologije

Ideja *salafa* je plemenita. Jer, bez *salafa*, tj. autohtonih predaka, *khalaf*, tj., autohtonih potomci ne bi znali svoj pravi identitet zato što je identitet „kontinuitet pamćenja“, a pamćenje, posebno vjersko i duhovno, čuvaju *al-selaf al-ṣāliḥ*, dobri i brižni preci. Dakle, *salaf*, odnosno preci kao paradigma *khalafah*, tj., potomaka, su nezaobilazni u definiranju i očuvanju unutrašnjeg i vanjskog identiteta *khalafah*, potomaka.

Dakle, niko nema monopol na *salaf* jer je to muslimansko zajedničko vlasništvo individualnog i kolektivnog identiteta kao „kontinuiteta pamćenja“ načela vjere, hstorije, sudbine, svrhe života i kao pamćenja prava na uspjeh ovdje i sada te na spas tamo i onda. Dakle, niko ne bi trebao biti otuđen od prava da se izjasni da pripada *salafu*, kao njegovim/njezinim duhovnim zakonitim precima.

Na osnovu ove premise, svi muslimani imaju pravo tvrditi da pripadaju dobrom naslijeđu dobrog *al-salaf al-ṣāliḥ*, ali niko nema pravo da monopolizira ovu časnu titulu izopćenjem onih koji nisu u skladu s njihovim mišljenjem o određenim pitanjima, uključujući i ona mišljenja koja se odnose na razumijevanje samog značenja *al-salaf al-ṣāliḥ*. Ne postoji nijedan pravi muslimanski *ʾālum*, učenjak, koji bi se svjesno odrekao svojih *al-salaf al-ṣāliḥ*, „dobrih predaka.“ Naprotiv, svaki savjesni i odgovorni muslimanski *ʾālum*, učenjak, je bio a i sada je ponosan što pripada i slijedi put svojih časnih predaka, *al-salaf al-ṣāliḥ*, vjerujući da se tako ubraja u grupu pravovjernih koju su spašeni (*al-firqah a-nādžiyah*).

Međutim, muslimanski učenjaci su danas suočeni sa kvazi-slafijskom ideologijom, koja teži da zatruje duh i tijelo originalnosti ideje *al-selaf al-ṣāliḥ*, dobrog i pozitivnog sjećanja na *salaf*, kao srž muslimanskog identiteta. Zato nam je danas, potreban duh i um Imāma Abū Manṣūr al-Māturīdīja, kao i duh al-Māturīdījevih učenika i sljedbenika iz prošlosti za rješenje sadašnjih duhovnih, intelektualnih i politička kriza muslimanskog *ummeta*.

Upravo je to što pokušavam u ovom radu – pokazati al-Māturīdījevu istinsku metodološku razradu sintetičke sunnitske teologije, kao i originalni epistemološki okvir za sintezu *Naql* (Tradicije) i *ʾAql* (Razuma). Stoga, ovdje donosim i izvode iz moje doktorske disertacije, koju sam obranio na Čikaškom univerzitetu pred uglednim profesorom Fazlur Rahmanom 1986. god. pod naslovom „Studija teologije Abū Manṣūr al-Māturīdīja”. Rezultat ove disertacije nije samo otkriće ortodoksne sunnitske teološke doktrine, koja dolazi zajedno sa al-ʾAšaʾri-jevom, kao i al-Ṭahawijevom sunnitskom teologijom, već

je i smjernica za istinsku *al-salaf al-ṣāliḥ* teologiju protiv kvazi-*selefijske* ideologije. Ako je ova smjernica bila primjenjiva u prošlosti, to znači da može biti izvodljiva i u sadašnjosti. Razumijem da proučavanje naslijeđa duha i uma Imāma Abū Manṣūra al-Māturīdīja u Taškentu ima za cilj upravo to – promovirati sunnitsku teologiju *al-salaf al-ṣāliḥ* protiv kvazi-selefijske ideologije.



ILUSTRACIJA ~ Trg Registan u Samarkandu.

III
U svjetlu sinteze Imāma al-Māturīdija *između Naqla i ʿAqla*

1) Vjernička pokornost (*ṭāʾah*)

"Premda ideja o vjerničkoj pokornosti (*ṭāʾah*) pretpostavlja tradicionalni pristup teološkim pitanjima, ona nije lišena razuma. Jer, čovjek mora imati razloge i za odanos tradiciji. U ranom je razdoblju islama misao o bezupitnoj pokornosti (*ṭāʾah*) bila prihvaćena, prvo, zato što se usmjerila na negaciju postojeće tradicije u Arabiji, i, drugo, što muslimanska zajednica još nije bila izložena ni unutarnjim nesuglasjima, niti spoljnim utjecajima. To se može objasniti činjenicom da su prve generacije u islamu vidjele hem obnavljanje zaboravljenog monoteizma hem dokidanje postojećih društvenih nepravdi. Živjeli su opravdano u nadi da će islam donijeti bolji život na ovom i osigurati sreću na budućem svijetu. Da bi se postigla ova dva cilja, trebalo je s vjerom i pokornošću prihvatiti viziju o boljem svijetu. Prema tome, već sama misao da islam dolazi iz autentičnog Božanskog izvora i da nudi drugačije i bolje pretrpostavke za jedan moralni i društveni sistem, bila je dovoljno snažna da je rana muslimanska zajednica bezupitno prihvati. Kada govorimo o ranom razdoblju islamske teologije kao pokornosti (*ṭāʾah*), mislimo na potpunu predanost muslimana teorijskim premisama islama, bez svjesnog propitivanja o mogućim logičkim proturječnostima. Ovo, međutim, ne znači potpunu iracionalnost, već radije prihvatanje stava da je razum nedostatan da objasni sva pitanja. Na temelju ove tvrdnje možemo objasniti i doktrinu imama Malika o suzdržanom i nepitajućem ***bilā kajfa*** načelu kojemu su sunnitski teolozi često pribjegavali kad god bi uvidjeli da nema racionalnog objašnjenja za određeno teološko pitanje.*[26]

[26] Imām Mālik ibn Anas (711–795) je muslimanski *faqīh-mudžtahid*, samostalni pravnik i tradicionalni teolog. Rođen u Medini, Imām Mālik se uzdigao i postao glavni poznavatelj i prenositelj Poslanikovih *ḥadītha*, koje je nastojao primijeniti na "cijeli pravni život" kako bi napravio sistematsku metodu muslimanske jurisprudencije, koja se dalje širila. Njegovi suvremenici nazivaju ga "Imāmom Medine." Imām Mālikovi stavovi u oblasti jurisprudencije su bili veoma cijenjeni kako u njegovom životu, tako i kasnije, te je postao osnivač jedne od četiri škole sunnitskog prava.
Vidi, „Malikije" J. Schacht, ***Enciklopedija islama***. Drugo izdanje, (ur.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online. Dostupno na: https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2. Pristupljeno 21.5.2021.; Haddad, Gibril F.: ***Četiri imama i njihove škole***. Muslim Academic Trust, London, 2007., str. 121.



ILUSTRACIJA ~ Turbe imāma Abū Manṣūra al-Māturīdīja u Samarkandu.

2) Objašnjenje (*bājan*)

Sve dok nije postojao vidljiv sukob unutar muslimanske zajednice načelo vjerničke pokornosti (***ṭā'ah***) bio je i razumljiv i snažan. Međutim, kada je izbio niz konflikata unutar zajednice, to načelo je izgubio svoju prvobitnu snagu. Teško je bilo bespogovorno prihvatiti umorstvo halife Osmana,*[27] ravnodušno biti svjedokom bitaka kod Deve i na Siffinu,*[28] te pokorno prihvatiti tragične događaje na Kerbeli.*[29] Zajednica je nastavila svoj život, ali je morala naći ***bejān*** (interpretaciju) ovih događaja. To znači da je sada muslimanska zajednica stvarala svoju vlastitu tradiciju, svoju vlastitu povijest u kojoj su neki događaji bili nespojivi s temeljnim islamskim načelima. Nadalje, brzina ovih događaja nije ostavljala mnogo vremena za mirno prosuđivanje nego se tražio brz odgovor na teško pitanje: tko je kriv, a tko ispravan u ovim krvavim borbama, odnosno kakav je odnos između teorije i prakse u islamu. Prva reakcija na ovu dilemu došla je od haridžija koji su, revoltirani nepravednošću Mu'avije i uznemireni neodlučnošću Alije b. Ebi Taliba,*[30] proglasili obje strane krivima te prema tome izrazili isključivu teološku presudu da musliman koji počini tečki grijeh ne može više biti legitimnim članom muslimanske zajednice. To je, dalje, otvorilo put nizu drugih isključivih teoloških stajališta. Pojavljuje se glas murdžija koji je dodatno opteretio teologiju s političkim konformizmom naspram umejevićskog režima. Gore od toga bijaše pojava Abdullaha ibn Sebe'*[31] koji proglasi 'Alī ibn Ebī Tāliba kao inkarnacijom Boga.

Kao što je poznato, ekstremne su teološke grupe nestale tokom islamske povijesti posluživ ortodoksnoj teologiji samo kao loš primjer. Dvije su različite grupe, međutim, preživjele kroz cijelu islamsku povijest i još se čvrsto drže svojih ranijih

---

[27] Vidi, Wilferd Madelung, ***Nasljedstvo Muhameda: studija o ranom kalifatu***. Cambridge University Press, Cambridge, 1997., str. 135-138.; Humphreys, R. Stephen (ur.), ***The History of al-Ṭabarī***, tom XV, *Kriza ranog kalifata: Vladavina ʾUthmana, 644-656/H. 24–35*. SUNY serija u bliskoistočnim studijama. State University of New York Press, Albany, New York, 1990., str. 218.

[28] Bitka kod Ṣiffīna vođena je 657. između ʾAlija ibn Abī Ṭāliba, četvrtog halifa i prvog šiitskog imama, i Muʾawija ibn Abū Sufjana, pobunjenog guvernera Sirije. Bitka je dobila ime po svojoj lokaciji Ṣiffīna na obalama Eufrata.

[29] Događaji u Kerbeli odražava sukob dobrih i zlih, čestitih i pokvarenih ljudi, gdje su hazreti Husejna, unuk Božjeg Poslanika, i njegova obitelj ubijeni na pravi Boga. To je, zasigurno, najveća tragedija, koja se dogodila među muslimanima poslije smrti posljednjeg Allahova Poslanika.

[30] ʾAlī ibn Abī Ṭālib (600-661) je bio rođak, zet i pratilac Poslanika Muhammeda, a.s.. Vladao je kao četvrti rašidunski halifa od 656. do svog ubistva 661. godine. U kasnijoj islamskoj filozofiji, posebno u učenja Mullā Ṣadre (1571–1640) i njegovih sljedbenika, ʾAlijeve izreke i propovijedi sve su se više smatrali središnjim izvorima metafizičkog znanja ili "božanske filozofije".

[31] ʾAbd Allāh ibn Sabāʿ al-Ḥimyarī, bio je lik iz 7. stoljeća u islamskoj historiji povezan s grupom sljedbenika zvanim *Sabaʿiyya*. Prema sunnitskoj i šiitskoj tradiciji, ʾAbd Allāh ibn Sabāʿ je bio jemenski Jevrej iz arapskog plemena Himyar koji je prešao na islam za vrijeme Osmanove vladavine.

razlika: riječ je o ***sunnitima*** i ***ši'ītima***. ***Sunniti*** su uvijek predstavljale glavnu maticu muslimanske zajednice, dok su ***ši'īti*** uvijek tražili odgovarajuće mjestu u islamskom svijetu. I kao što su razvili svoju vlastitu političku misao, ***ši'īti*** su na isti način ustanovili i svoje vlastitu pravnu školu i svoje teološko učenje. Ovdje je, međutim, naša pažnja usmjerena na razvitak teološke misli kod ***sunnita*** više negoli kod ***ši'īta***.

U početku ***sunnizam*** je pretpostavljao politički pozitivizam prije negoli teološki sinkretizam ili islamsku ortodoksiju. U stvari, ovaj rani politički ***sunnizam*** razvio se da bi suzbio politički teokratizam ***ši'īta***. Na taj način svi oni koji su se protivili ***ši'ītskom*** političkom teokratizmu smatrani su ***sunnitima***. Tek kasnije, kada je pojam ***sunnizma*** podrazumijevao teološki sinkretizam u islamu, može se govoriti o pojmu islamske ordokosije kojom se želilo razlikovati pravo od krivog vjerovanja unutar kruga političkog ***sunnizma***.

U stadiju ***bejāna*** najviđenija ličnost koja se zalaže za umjerenost u teologiji bio je Ebu Hanifa,[*32] osnivač jedne od četiriju pravnih škola u islamu. On nije samo važan za nas zbog učitelj-učenik odnosa između njega i Maturidija, već i zato što je vjerovatno bio jedini u tom razdoblju koji se ozbiljno bavio teološkim pitanjima. U stvari, Ebu Hanifa je iza sebe ostavio više teoloških knjiga i traktata nego itko od njegovih suvremenika. Pet je njegovih teoloških traktata sačuvano:

- *el-Fiqh el-Ekber*
- *el-Fiqh el-Ebsaṭ*
- *Kitāb el-ʿĀlim we el-Muteʿallim*
- *Risālah ilā ʿUthman el-Battī*
- *el-Waṣiyyah*

O porijeklu ovih traktata koji se pripisuju Ebu Hanifi ima određenih neslaganja. Primjerice, Wensinck misli "...da djelo el-Fiqh el-Ekber zastupa poglede ortodoksije iz sredine osmog stoljeća naše ere o tadašnjim istaknutim dogmatskim pitanjima te da sadrži rasprave o hardžitima, ši'ītima i kaderitima, ali ne i o murdžitima niti o muʿtezilitima".[*33] Ebu Hanifina

[32] Nuʾmān ibn Thābit ibn Zūṭā ibn Marzubān, poznatiji po svojoj ***kunyi***, nadimku, Abu Ḥanīfa (699–767), bio je perzijski sunnitski teolog i pravnik, koji je postao istoimeni osnivač hanefijske škole sunnitskog prava, koju su Veliki Seldžuci, naročito, štovali i širili. Kao pripadnici osmanlijskog kulturno-civilizacijskog kruga, muslimani, Bošnjaci, u Bosni, slijede Imāma Abū Ḥanīfu u pravu i Imām al-Māturīdiju u teologiji. Motiv za to je pravno učenje Imāma Abu Ḥanife, koje se temelji na Kur'an, autentičnoj predaji Poslanikovog Ḥadītha, konsenzusu muslimanske zajednice (***idžmāʾ***), analogiji ili logičkom rasuđivanju (***qiyās***) te na pravnom diskreciji (***istiḥsān***) i običajnom pravu lokalnih zajednica (***ʿurf***).

[33] A. J. Wensincjk, ***Muslim Creed: Its Genesis and Historic Development***, Franck Cass and Co. Ltd., 1932., str. 124. Više o prvom pitanju vidi, Ayyub ʾAli, ***ʾAqīdāt al-Islām wa al-Imām al-Māturīdī***, Bangladesh: al-Muassasa al-Islamiyya, 1983., str. 86-135.

teologija imala je, takorekavši, cilj naći umjereniji i sadržajniji teološki put, te suzbiti djelovanje isključivosti ***haridžita***, ***ši'ita***, ***kaderita***, ***džebrita*** i njima sličnih. Njegova teologija nije još racionalna jer nema razrađena pravila o teološkom razmišljanju. Ali ona nije više ni ***tā'ah*** teologija jer sadrži izvjesne teološke prosudbe koje se temelje na ljudskom iskustvu prije nego li su inspiracija Božjom Objavom.

Zato u islamskoj teologiji etapu ***bejāna*** mi nazivamo ono povijesno razdoblje kada su muslimanski teolozi odgovarali na neposredne izazove svoga vremena s namjerom da onda odbace ili opravdaju određena djla i aktivnosti iz prošlosti. Ova "teologija interpretacije" je u svom postupku imala racinalnih elemenat, ali je još daleko od toga da bismo je mogli nazvati racionalnom u punom smislu te riječi.

3) Nakl - ʿAkl (sukob ili sinteza)

Puni razvoj islamske teologije dolazi s uvođenjem rafiniranije i sistematičnije elaborirane teološke metode. Opće uvjerenje je vladalo među islamolozima da racionalni put u islamskoj teologiji, kao i u drugim oblastima islamskih studija, upravo je rezultat uvođenja, iako indirektno grčke filozofije među intelektualni svijet islama krajem prvog islamskog stoljeća.*[34] Općenito, ova tvrdnja je tačna.

Međutim, mislim da bi muslimani, da čak nisu ni poznavali sve pojedinosti grčke filozofije, ipak imali određenu vrstu racionalnog poticaja u svom naukovnom pristupu-postupku. Jer islam, dakle, Kur'an i Poslanikov primjer, obiluju racionalnim premisama i racionalnim objašnjenjima. Naravno, islam je prvenstveno i iznad svega vjera, pa zato u svojoj strukturi sadrži određene bezuvjetne dogme. Međutim, za razliku od mnogih vjera, islam nije iracionalan u smislu da bi gušio Razum, pa makar i ne bio prevladavajuće racionalan u pitanjima čiste filozofije. Od svog početka islam je pretpostavljao određen stupanj racionalnosti što u ***fazi tā'ah*** nije ni bilo stvarno potrebno, pa se u razdoblju ***bejāna*** na tome nije dovoljno ni radilo.

Kao što je čest slučaj s bilo kojom religijom, tako je bilo i s islamom - došlo do sukoba između Razuma i Tradicije. Konflikt je zapavo izazvan od strane Razuma, a prvi njegovi eksponenti bile su ***mu'teziliti***.*[35] Oslanjajući se na racionalnu

---

[34] ***Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy***. Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Mon Feb 23, 2009. Dostupno na: https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/. Posjećeno 24.3.2021.

[35] ***Muʿtazilah***, ("Oni koji se povlače ili izdvajaju"). ***Muʿtazilti*** su poznati po svom principijelnom teološkom učenju: ***Ahl al-ʿadl wa al-tawḥīd*** [„Pristalice pravde (teodicije) i monoteizma"]. Međutim, ***muʿtazilijski*** ultra-racionalizam u ***kalāmu***, koji je cvjetao u Basri i Bagdadu u 8-10. stoljeća nije prihvaćen kod ortodoksne muslimanske ***uleme***, pa je taj teološki pravac vremenom izblijedio i postao primjer neprihvatljivog teološkog mišljenja u islamu.

stranu islama i bivši pod utjecajem grčkih filozofa, oni su bili i prvi muslimanski mislioci koji su u Razumu tražili sve moguće odgovore na teološka i druga religiozna pitanja. Ovakav čisti racionaolizam mu'tezilita nije mogao proći a da ne izazove drugu stranu islama, čistu Tradiciju. Međutim, da nije u ovoj fazi bilo miješanja države u teološka pitanja koja se blagonaklono odnosila prema Razumu, ovaj prvi sukob između ***naqla*** i ***'aqla*** u islamu, vjerovatno, ne bi ni imao tako velik utjecaj na dalji razvoj islamske teologije. Pa ipak, i u ovom ogledanju između ***naqla*** i ***'aqla*** uvijek se našlo muslimana koji su mogli jasno prepoznati izvornu islamsku nakanu i ostvariti ravnotežu između Razumom i Tradicije, pokušavajući napraviti adekvatan sistem za postizanje ovog cilja.

Maturidi je u tom pogledu jedan od najboljih primjera, a kako će i pokazati naša studija, on je bio, svakako, jedan od najoriginalnijih ortodoksnih muslimanskih mislilaca tog ranog doba. Doista, Maturidi se, bez ikakvoga pretjerivanja, može smatrati najistaknutijim pravim osnivačem rane islamske ortodoksije. On je ne samo mogao uvijek održavati ravnotežu između Tradicije i Razuma, već je mogao pokazivati i vrijednost Tradicije i punu snagu Razuma u kontekstu takve islamske Tradicije. Kao što ćemo vidjeti, mnoga pitanja koja se tiču ranog i kasnijeg razvoja islamske teologije do njegova vremena, pitanja za koja se misli da su otkriće suvremene učenosti, Maturidi je već formulirao u četvrtom (desetom) stoljeću.

Nesumnjivo, Maturidijev najvažniji doprinos islamskoj teološkoj misli jest njegova razrada ortodoksne teorije znanja. Značaj njegove teološke teorije znanja, mada je nisu uvijek u potpunosti priznali ni muslimanski kao ni nemuslimanski učenjaci, nije manji od značaja Šafijine teorijske okosnice islamskog prava. Štaviše, Maturidijeve znanstvene metode istraživanja, njegov smisao za temeljitu analizu, kao i njegov objektivni kritički um osigurali su mu mjesto među najozbiljnijim misliocima svih vremena. Kako ćemo vidjet Maturidi se nije ustručavao bilo kojeg teološkog pitanja, nije se sustezao prihvatiti se bilo koje teške teme, nikad neseklon bilo kakvoj racionalnoj mogućnosti.”*[36]

reference

ABŪ 'UDHBAH, ḤASAN IBN 'ABD AL-MUḤSIN: ***al-Rawḍah al-bahīyah fīmā bayna al-Ashā'irah wa-al-Māturīdīyah***. Haidarabad 1322/1904

ABŪ HANĪFAH: ***al-' Ālim wa al-Muta'allim*** (ed. Muhammad Zahid al-Kawthari). 1368/1949. - al-Fiqh al-Akbar, 1323 h.

AL-DIMISHQI, JAMAL AL-DIN AL-QASIMI: ***Kitab Tarikh al-Jahmiyyah wa al-Mu'tazilah***. Miṣr 1331/1913.

AL-ASH'ARI,'ALI B. ISMAI'L: ***al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah***, Idarat al-Tiba'ah al-Muniriyyah, Cairo, 1348/1929; Englis title: *The Elucidation of Islam's Foundation* (transl. Walter C. Klein), American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1940.

[36] Mustafa Ceric, ***Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abū Mansūr al-Māturīdī (d.333/944)***, ISTAC, Kuala Lumpur, 1995., str. 9-15. Bosanski prijevod: ***Korijeni sintetičke teologije u islamu: Abu Mensur el-Maturidi (853-944)***, El-kalem, Sarajevo, 1433/2012, str 23-29.

AL-BAGHDADI, 'ABD AL-QAHIR: ***Kitab al-Farq bayn al-Firaq wa bayan al-Firqah al-Najiyah minhum***. (ed.) Muhammad `Badr, Cairo 1910.

AL-BAQILLANI, MUHAMMAD B. 'ABD TAYYIBA: ***Kitab al-Tamhid***. (ed.) Richard j. McCarthy, Beirut, 1957.

AL-BAYADI, KAMAL AL-DIN: ***Isharat al-Maram min 'ibarat al-Imam, Sharika maktaba wa-matba'a Mustafa al-Babi al-Halabi wa-awladih***, Cairo, 1949.

AL-BAZDAWI, ABU 'L-YUSR: ***Kitab Usul al-Din***. (ed.) Hans peter Lints, Cairo, 1383/1963.

AL-DARIMI, 'UTHMAN IBN SA'ID: ***Kitab al-Radd 'ala i-Jahmiyyah***. (ed.) Gosta Vitestam, Brill, leiden, 1960.

AL-DARIMI, 'UTHMAN IBN SA'ID: ***Radd al-Imām al-Dārimī 'Uthmān Ibn Sa'īd 'alā Bishr al-Mīrisī al-'Anīd***. (ed.) Muhammad Hamid sl-Faqqi Misr 1358H.

AL-FARABI, ABU NASR: ***Mabadi' Ara Ahl al-Madina al-Fadil***a. A revised text with introduction, translation, and commentary, Richard Walzer, Claredon Press, Oxford, 1985.

AL-GHAZALI: ***Kitab al-Iqtisad fi al-'I'tiqad***. Miṣr, 1950.

AL-ISFARA'INI: ***al-Tabsir fi al-Din wa Tamyiz al-Firqah al-Najiyah 'an al-Firaq al-Halikin***. (ed.) Muhammad Zahid al-Kawthari, Cairo, 1350/1940.

AL-JUWAINI: ***Kitab al-Irshad ila Qawati' al-Adillsh fi Usu'ul al-'I'tiqad***. (ed.) Muhammad Yusuf Musa and 'Ali 'Abd al-Mun'am 'Abd al-Hamid, Miṣr, 1960//1950.

AL-KHAYYAT, 'ABD AL-RAHMAN: ***Kitab al-Intisar wa Radd 'ala Ibn al-Rawandi al-Mulhid***. (ed.) and introduced by H.S. Nyberg, Cairo, 1925; French title: *Kitab al-Intisar: Le Livre du Triomphe ed de la refutation al Rwanda l'Heretique*. (transl. into French by Alber n. Nader), Beirut, 1957).

AL-MAGHRIBI, 'ALI 'ABD AL-FATTAH: ***Iman Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah Abu Mansur al-Maturidi wa 'Ara'uhu al-Kalamiyyah***. Maktabah Wahbah, Cairo, 1405/1975.

AL-MATURIDI, ABU MANSUR (book ascribed): ***al-'Aqa'id. ms. Dar al-Kutub al-Masriyyah***, No. 147, Aqa'id Taymur.

AL-MATURIDI, ABU MANSUR: ***Kitab al-Tawhid***. Eited by Fathalla Kholeif, Dar al-Mashriq, 1970.

AL-MATURIDI, ABU MANSUR: ***Kitab Ta'wilat Ahl al-Sunnah***. Ms. Dar al-Kutub al-Masriyyah, No. 873, Tafsir.

AL-MATURIDI, ABU MANSUR: ***Ta'wilat Ahla al-Sunnah.*** (ed.) Ibrahim 'Awadain and Sayyid 'Awadain, vol. I, Cairo, 1391/1971.

AL-MATURIDI, ABU MANSUR: ***Tafsir al-Tawhid***. Microfilm - negative - of Suleymaniye Umumi Kutuphabesi Carullah Efendi Library ms. 48, 49, Suleymani Umumi Kutuphanesi, Istanbul, 1977 (a copy of it available at University of Chicago Library microfilm, BP, 31).

AL-NASAFI, ABU AL-MU'IN B. AHMAD B. MUHAMMAD: ***Tabsirat al-Adilla fi Usul al-Din***. Ms. Cairo, Dar al-Kutub, 'Ilm al-Kalam 42 (usual reference) ms. Cairo, Dar al-Kutub 6673.(see portion of it in Ankara Ilahiyet Fakultesi Dergisi, 1955, I-II, pp. 1-12, "Abu Mansur al-Maturidi" by Tanci.

AL-NAWBAKHTI, AL-HASAN B. MUST: ***Firaq l-Shi'ah***. (ed.) Muhammad Sadiq, Najaf, 1379/1959.

AL-RASA'IL AL-SAB'AH FI AL-'AQA'ID: ***Da'irat al-Ma'arif al-'Uthhmaniyya***, Haidarabad, 1400/1980.

AL-SHAHRASTANI, MUHAMMAD B. 'ABD AL-KARIM: ***Kitab Milal and Nihal***. Joined with Ibn Hazm's al-Fisal, in three volumes, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1395/1975. Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Schahrastâni's: ***Religionspartheien und Philosophen-Schulen*** (transl. Haarbrücker, Theodor). Zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen. 2 Teile in einem Band. Verlag: Halle, C. A. Schwetschke, 1850/1851., 1851.

AL-SHAHRASTĀNĪ, MUḤAMMAD IBN 'ABD AL-KARĪM: ***Muslim sects and divisions : the section on Muslim sects in Kitāb al-milal wa 'l-niḥal*** (transl. A.K. Kazi and J.G. Flynn). Kegan Paul International, London, 1984.

AL-SHAHRASTĀNĪ, 'ABD ALKARĪM: ***Nihāyat al-aqdām fi'l-'ilm al-kalām***. The summa philosophiae of al-Shahrastani: edited with a translation from manuscripts in the libraries of Oxford, Paris, and Berlin by Alfred Guillaume (ed.). Oxford University Press, Oxford, [1931]-1934.

AL-TAFTAZANI: ***Sharh al-'Aqa'id al-Nasafiyyah***. (ed.) Khalud Salamah, Dimishq, 1974.

AYYUB, 'ALI: '***Aqidat al-Islam wa al-Imam al-Maturidi***. al-Mu'assas al-Islamiyya, Bangledesh, 1983.