

Rešid Hafizović

MUSTAFA EJUBOVIĆ - ŠEJH JUJO I NJEGOVA SUMMA THEOLOGICA

Uvod

Mustafa Ejubović - Šejh Jujo rođen je u Mostaru 1650., a umro 1707. godine. Bio je jedan od najvećih naših intelektualaca sa prijelomnice sedamnaestog i osamnaestog vijeka. Njegov književnički opus je veoma plodan, a književne forme raznorodne. Pisao je na arapskom, turskom i perzijskom jeziku. Još za života je postao nekom vrstom legende koja i dan-danas živi.

Školovao se u Carigradu kod onda najslavnijih učitelja. Najcjelovitija biografska djela o njemu napisali su njegova dva učenika: profesor Ibrahim Opijač i pjesnik Mustafa Huremi, koja se smatraju prvim književnim djelima takve vrste u nas. Biografija koju je sastavio profesor Ibrahim Opijač, prema mišljenju mnogih, predstavlja izuzetno izvorno djelo koje je poslužilo kao temeljni izvor za prikazivanje života i rada Šejh-Juje. Na njega su se naslanjali Muvekkit, Ibrahim-beg Bašagić, M. Tahir, S. Bašagić, M. Handžić i H. Šabanović.

Skraćeni podaci o ovom muslimanskom znanstveniku nalaze se i u Brokelmanovoj Historiji arapske književnosti, kao i u Samijevom i Surejjevom leksikonu.

Šejh Jujo je pisao djela iz Usuli fikha, stilistike, sintakse, logike, dogmatike, nasljednog prava, leksikografije, propovjedništva, te djela koja raspravljaju o pojmovima kao i razne disputacije. Iz svih ovih oblasti su ostala dragocjena djela, uglavnom u rukopisnoj formi, koja se nalaze u rukopisnim fondovima Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu, Orijentalnog instituta u Sarajevu i u zbirci Jugoslavenske akademije nauka. No detaljniji podaci o tomu mogu se naći kod H. Šabanovića. Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima, Sarajevo, 1973, str. 398-410. Ovom prigodom mi donosimo pregled njegova rukopisnog komentara Badr al-ma'ālî na dogmatsku verifikaciju Bad'al-amālî od Âli Ibn Otmân al-Ūšî al-Fargānî-ja (1173).

U ovom rukopisnom komentaru, zabilježenom u rukopisnoj zbirci Orijentalnog instituta u Sarajevu pod rednim brojem 3534, Šejh Jujo je izložio

gotovo sva bitna pitanja iz muslimanske Dogmatike, koja ujedno čine dušu sve muslimanske teologije. S tog razloga smo ovaj njegov rukopisni komentar označili svojevrsnom summom theologicom. U sadržaju ovoga rukopisa pisac najprije ispisuje sadržinu muslimanske dogmatske ontologije, s poglavitim naglascima na spoznaji biti Božje, na odnosu biti i bitka Božjega, odnosu svojstava opisivosti (katafatička) i svojstava neopisivosti (apofatička) biti i bitka Božjega, te na odnosu imena prema biti Božjoj koju neka od njih razotkrivaju kroz vlastita svojstva, a neka ju posve zakrivaju dovijeka. U završnici izlaganja ontoteologije pisac se posebno raspravlja sa nekim interpretativnim teološkim tradicijama iz formativnog perioda islama, osobito sa mu'tezilitima, kao i sa nekim tradicijama iz vremena skolastičkoga islama, poglavito sa eš'aritskim atomističkim usmjerenjima. Potom slijedi rasprava o jednom krupnom pitanju muslimanskoga mišljenja koje je, blagodareći krajnje zaoštrenom sukobu mišljenja, obilježilo cijelu jednu epohu muslimanske povijesti, a to je pitanje o stvorenosti ili nestvorenosti Kur'ana. Na njega se, potom, logički i naravno vezuje rasprava o antropomorfizmima u Objavi na temelju kojih se formira obrazac za teologiju metafizičke spoznaje o biti Božjoj. Krajnja konzekvencija rasprave o antropomorfizmima očituje se u pitanju viđenja Allaha dž.š. na budućem svijetu, što čini najvišu blagodat vječnoga života.

Druga cjelina ovoga rukopisnog komentara otpočinje sa izlaganjem i tumačenjem kur'anske hijeropovijesti pod vidom fenomena poslanstva uopće što se, potom, sve očitije usmjerava na poslaničku misiju Muhammeda a.s., naglašavajući neporecivu univerzalnost i neospornu konačnost njegova poslanstva, kongenijalnost njegove poruke, te njenu duhovnu genealogiju jasno pokazanu i prokazanu u činu Muhammedova a.s. uzdignuća Allahu, (mi'rādž). Ovu cjelinu autor završava raspravljanjem o nekim pojedinačnim pitanjima u vezi s poslanstvom, kao što su: bezgrešnost poslanikā, uskraćenost poslanstva ženama, lišenima slobode i nedostojnima, te pitanje poslanstva Zul-Karnejna i Lukmāna.

Treća cjelina rukopisa je posvećena tumačenju muslimanske eshatologije, kako u njenoj hijeropovijesnoj, tako i u eshatološkoj dimenziji, pod vidom realizirane i nadolazeće eshatološke nade, koja u jednakoj mjeri zasijeca u prošlost, sadašnjost i budućnost vjerničkoga života. Jednom riječju, eshatološka nada je obuhvaćena u svome predvorju (prvi Isaov, a.s. dolazak sa svim prethodećim najavama Muhammeda, a.s., koji je završnica Objave) i u svojoj konačnici (drugi Isaov, a.s. dolazak) sa svim predznacima i posljednjim stvarima svijeta.

U četvrtoj cjelini se raspravlja o nenadmašnoj uzoritosti mlade muslimanske zajednice čiji život je dovijeka zajamčen izvornim vjerskim autori-

tetima i uzornim življenjem Muhammeda, a.s., prve četvorice halifa i članova poslaničkoga doma ('ahl al-bayt) - ehlul-bejt.

Peti odsječak rukopisa je najopsežniji i donosi tumačenje nekih pojedinačnih pitanja vjere što se razliježu po cijeloj širini i dubini muslimanske vjere, čiju sveobuhvatnost Muhammed, a.s., objavljuje na način poznate metafore o „sedamdeset i dvije ili tri mladice.“ Pisac u prvome redu, kod ove cjeline, raspravlja o bogohulnom i lažnom govoru kao najvećem djelu osude na prokletstvo; o vrijednosti vjere slijepog oponašatelja u vjeri; o uporabi razuma u spoznaji Boga bez prethodne obaviještenosti iz Objave; o nadi kao prethodnici vjere; o dobročinstvu koje uvijek mora polaziti od vjere; o strogoj zabrani oslovljavanja nekoga nevjernikom, otpadnikom, bludnikom ili ubicom; o djelima koja ex opere operato izvede iz vjere; o nebitku i o stvorenosti svijeta iz ništa; o dozvoljenome (ḥalal) i nedozvoljenome (ḥaram); o životu u kaburu; o sudu; o zagovoru (šafā'at); o privremenom boravku grešnika u Džehennemu; o milosti koja oživljava srce i radost ulijeva u dušu itd.

Premda može izgledati da je ovaj rukopisni komentar Šejh Juje preopsežan s obzirom na činjenicu da tumači tek 65 stihova versificirane dogmatike spomenutoga pisca, valja istaći da je on, zapravo, dobrobrano kondenziran s obzirom na gustoću informacija koje nudi u svome tekstu, o kojima su ispisivani cijeli ekspozeti teološke nauke islama. To podjednako važi i za dogmatski spjev Siradžuddina el-Ušija, jer je u svakom njegovom stihu prisutna po čitava jedna cjelina, da ne reknemo cijeli dogmatski traktat iz muslimanske teologije. Sitničavost, preopširnost i razmetljivost ovoga rukopisa jedino se može pripisati nekim mjestima, gdje Šejh Jujo vrši etimološku i semantičku analizu pojedinih stihova. No u cjelini uzev, njegov rukopisni komentar predstavlja takvu hermeneutičku cjelinu, koja je čvrsto fundirana na vjerskoj nauci sunnizma, izvana otvorena za najšira duhovna obzorja muslimanskoga mišljenja, a iznutra zakovana temeljnim sadržinskim vrijednostima izvorno božanskog i poslaničkog autoriteta.

I

1. Onto-teologija

Bog je u sebi neizrecivo savršenstvo. Savršen je jer je Bog i jer je neizreciv, a Bog je i neizreciv jer je neusporedivo najsavršeniji od svega. Božansko savršenstvo je dvovrsno: savršenstvo biti i bitka i savršenstvo božanskoga imena. Savršenstvo biti proizlazi iz činjenice nepirecivosti koja dotječe iz naravi vječnosti ('azeliyya), a savršenstvo bitka iz naravi be-

spočetnosti Božje (qadīm).¹⁾ Savršenstvo imena Božjega istječe iz njegove iznutarnje vlastitosti koja se dodiruje s božanskom biti, koja je nedjeljiva i nedosezljiva snagom iznutarnjega uvida ljudskoga razuma. Na isti način je svako božansko ime nedosezljivo u sebi samome, jer nije čisti pojam, mislena imenica, već je sami bitak Božji koji dohvaća i prepliće se s božanskom biti. Ime je jednako egzistencija u shvaćanju semitskoga mentaliteta općenito, kojega je uvijek usmjeravao duh nebeskoga objavljivanja. Gornja tvrdnja, koju neizravno izvlačimo iz komentara Šejh Juje, osobito važi za poimanje vlastitog božanskog imena Allah, jer to ime ne opseže samo božanski bitak, već prije toga dohvaća božansku bit, dodiruje ju i zaklanja od vidljivoga.²⁾ Za razliku od svakog drugog božanskog imena, jedino imenu Allah ne možemo pratiti etimologiju, niti mu nalazimo ikakvog parnjaka u arapskom jeziku. Otkrivanje njegova značenja označilo bi otkrivanje i pokazivanje lica Božjega, što nikome nije polazilo za rukom kroza svu povijest Objave i povijest svijeta u cijelosti. Ne samo stoga što je to nemoguće, već i zato što je to neizdrživo. Otuda postoji svojevrсна analogija između vlastitoga imena Allah i imenice Ilāh (Bog ili božanstvo), jer se ni imenica Ilāh ne može sasvim precizno iznutra odrediti budući da je bez ikakvog svojstva koje bi joj se moglo pridijevati. Razlika između ova dva imena leži jedino u tome što se Ilāh može pridijevati i nekom predmetu, virtualno a ne stvarno,³⁾ dočim se ime Allah ne može pridijevati ničemu drugom doli Bogu, iz čega se takođe zaključuje da je Bog u sebi Jedan i nedjeljiv.

Božanska bit je nesaopćiva, jer je vječna ('azaliyya), a božanski bitak je bespočetan, jer je nužan, nestvoren i izvorište je svega života, koje u svemu pretječe nebitak.⁴⁾ Božansku bit i bitak spoznajemo posredno, preko svojstava biti i svojstava bitka. Svojstva što spadaju na božansku bit Šejh Jujo oslovljava negativnim (salbiyya) ili apofatičkim svojstvima, koja neprobajno skrivaju tajnu božanske biti, ne dopuštajući bilo kakvu mogućnost njene pozitivne usporedbe sa bilo kojom supstancijom u svijetu. Stoga se ta svojstva nazivaju svojstvima uzvišenosti (šifat al-ğalālī), jer nam ni u jednom detalju ne otkrivaju narav božanske biti, koja je nužno osebivanje.⁵⁾ Svojstva koja se odnose na božanski bitak Šejh Jujo oslovljava svojstvima savršenosti (šifat al-kamālī), jer su ona pozitivna (tubutiyya) ili katafatička, budući da nekako na pozitivan način objavljuju nužno osebivajući bitak Božji u svijetu i narav njegove prisutnosti i sudjelovanja u pojavnome. Na temelju jednih i

1) Šejh Jujo, M. S. br. 3534, Fol. 2.

2) MS. Fol. 2.

3) MS. Fol. 2.

4) MS. Fol. 2.

5) MS. Fol. 3.

drugih svojstava znamo da je Bog istodobno neizrecivi i milostivi, nedohvatljivi i prisutni, tajanstveni i objavljujući, nadrazumni i doživljajni itd.⁶⁾

Na taj način Šejh Jujo jasno slijedi liniju tzv. apofatičke teologije, kakva ona odista i jest u islamu, kao i u židovstvu, i kakvu su u četvrtom stoljeću promicali kapadočani u osporavanju kršćanskog bogoslova Eunomija koji je mislio da ljudski um može doprijeti do same božanske biti.⁷⁾

S druge strane, takvim svojim naučavanjem, pisac odbija mu'tezilitsko učenje o čistoj božanskoj biti, koja je posvema lišena svakog svojstva, kao i bitak Božji, naglašavajući tako prejaku transcendentnost Boga (ta'ṭīl).⁸⁾

Mada su apofatička svojstva biti i katafatička svojstva bitka Božjega apsolutno savršena i međuodnosna na putem aluzija neusporediv način, pod vidom sjedinjenosti biti i bitka u Bogu, što nije slučaj ni s jednom egzistencijom u stvorenome svijetu, ona u procesu stvaranja podjednako proizvode dobro i zlo, savršeno i nesavršeno, poslušno i neposlušno, i to po snazi samoopstojeće i nužne mudrosti božanske i volje, od kojih jedno spada na bit a drugo na bitak Božji, ali u nerazrješivoj i vječnoj sponi jedno s drugim, po analogiji odnosa potencijaliteta i aktualiteta.⁹⁾ No, snaga vječne božanske volje djeluje shodno vječnoj odluci božanske mudrosti, tako da svaki bitak koji nastaje stvoriteljnom snagom božanske volje, ukoliko je fizički bitak, jeste dobar. Što znači da Bog ne stvara zlo, nego ga samo pripušta zbog nekog dobra koje će prije ili kasnije nastupiti. Mada Bog pripušta zlo, veli Šejh Jujo, ono ipak dolazi od stvorenja, osobito onoga s razumnom naravi, jer što je savršenstva to dolazi od Boga, a sva neurednost i nesavršenstvo od stvorenja, a moralno zlo od neurednosti slobodne volje čovjeka,¹⁰⁾ za razliku od mu'tezilita koji svako djelo pripisuju stvorenju, bilo ono loše ili dobro.¹¹⁾

Apofatička svojstva Božja, ili svojstva samoopstojeće biti Božje koju skrivaju i katafatička svojstva, ili svojstva savršenosti bitka Božjega, kojega najavljuju i u svijetu otkrivaju, po sebi su jedno kao što su jedno bit i bitak Božji, ali nisu jedno niti su šta drugo u odnosu na bit i bitak Božji.¹²⁾ Odnos svojstava Božjih spram biti i bitka Božjega analogan je odnosu imena Božjega i bitka Božjega, u smislu da ime dohvaća biće, ali nije posve isto s njim niti sasvim različito od njega. Taj odnos se ne može razumski razriješiti i jedino je mudrosti božanskoj shvatljiv. Mu'teziliti zagovaraju čisti bitak Božji bez svojstava, slijedeći prejaku transcendentnost bića Božjega, dok

6) MS. Fol. 3-4.

7) Vidi Djon Majendorf, Vizantijsko bogoslovje, Kragujevac, 1985, str. 14.

8) Usp. J. Wensinck, The Muslim creed, Cambridge, 1932, p. 62.

9) Šejh Jujo, MS. Fol. 3-4.

10) MS. Fol. 4-5.

11) Wensinck, op. cit. pp. 62-63.

12) Šejh Jujo, MS. Fol. 5.

keramiti, jedan ogranak antropomorfista u islamu (el-mušabbiha), smatraju da su svojstva i biće jedno, zagovarajući na taj način doslovni metafizički panteizam Boga.¹³⁾

Apofatička svojstva su svojstva samoopstojanja nužne božanske biti, a katafatička svojstva su svojstva božanske volje koja je izvoriste božanske aktivnosti, koja mudrost božanske biti prenosi iz stvarnosti potencijaliteta u zbilju aktualiteta, omogućujući na taj način božansku prisutnost i sudjelovanje u svijetu. Katafatička svojstva su takođe vječna i nepromjenjiva kao i svojstva biti Božje (apofatička), jer iz njih proizlazi svo savršenstvo stvorenoga bitka ukoliko je fizički bitak, čist i oslobođen od fizičke i moralne zloće. Stoga je sporna i neprihvatljiva tvrdnja Ebu Hasana el-Eš'arija koji veli da su djelatna svojstva božanske volje promjenjiva i akcidentalna.¹⁴⁾ U tomu mu se suprotstavio el-Maturîdî koji je smatrao da su sva svojstva Božija, ma koje vrste bila, suvječna s božanskim bitkom i nipošto ne podliježu vremensko-prostornim promjenama i preobrazbama.¹⁵⁾ Tim prije što između božanskih svojstava i svojstava stvorenja ne postoji vrsna i stvarna, nego samo daleka i analogna, sličnost.¹⁶⁾ Ovo je stav sunnizma, a njemu su se još suprotstavljali korporealisti džuhemije, koji su išli za tim da ustvrde kako je Bog neka vrsta tijela smještenoga u svoj tzv. božanski prostor, pozivajući se na onaj kur'anski stavak o Prijestolju s kojega gospodari Bog.¹⁷⁾

Mu'teziliti, s druge strane, ovaj stavak uzimaju za svoje polazište u tvrdnji da ime Božje nije jedno s božanskim bitkom, po istoj analogiji kao što ni svojstva nisu prisutna u Bogu. U protivnom, vele oni, vjernici obožavaju ime umjesto Boga. Ali ime Božje, ipak, čini jedno s Bogom, veli Šejh Jujo, budući da svaki vjernički postupak koji se izvodi, izvodi se uvijek pod vidom zaziva blagoslovljenoga Imena Božjega koje svakako dohvaća bitak Božji.¹⁸⁾

Stoga Šejh Jujo posebno naglašava opreznost pridijevanja imena i oznaka Bogu, mimo onih što su normativnim vrelima vjere posvjedočeni. Tako ističe da se Bogu ne može pridijevati pojam tijela, jer je On duh, ili kategorija supstance, jer je On Ime, niti oznaka cjelina - dio, budući da je On sveobuhvatni Bitak.¹⁹⁾

13) MS. Fol. 5.

14) MS. Fol. 6

15) MS. Fol. 6 (glosa).

16) MS. Fol. 6-7.

17) MS. Fol. 6-7.

18) MS. Fol. 8.

19) MS. Fol. 9.

2. Nestvoreni Kur'an

Brojne rasprave što su se vodile između sunnita i mu'tezilita o pitanju odnosa božanskoga bitka i božanskih svojstava, krajnje su se zaoštrile u raspravi o Kur'anu: da li je u pitanju nestvoreni ili stvoreni božanski govor?

Mu'teziliti su bili izričiti. Pošto ne postoje božanska svojstva, Kur'an je, prema njihovu mišljenju, djelo božanskoga stvaranja. To je govor koji je na sebe poprimio vidljive jezičke simbole i znakove, i koji je posve određen pravilima i značenjima svakidašnjeg ljudskoga govora. Oni su očito teško mogli izreći kakav drugačiji sud, jer nisu priznavali božanska svojstva, niti je bilo ikakva načina da Kur'an dovedu u tješnju vezu s božanskim bitkom.

Za promicatelje učenja o božanskim svojstvima bilo je načina da drukčije promisle o Kur'anu i da mu, kao božanskome govoru, dadnu jedno sasvim drukčije značenje i dostojanstvo. Tako ni za Šejh Juju nije moglo biti da je Kur'an stvoreni realitet u naravnome poretku stvorenih stvari. Za njega je on govor duše, osoban govor,²⁰⁾ ne tek neki verbalni iskaz. On je očitovanje jedne samosvjesne volje koja raspolaže sa samoopstojećom snagom koja djeluje u skladu s odlukom vječne božanske mudrosti, koja ima svoj način kazivanja, priopćivanja i oglašavanja. To je onaj govor koga su bezbroj puta slušali poslanici različitih vremena i njegovu svetost prepoznavali i poznavali ljudi različitih epoha. Za njih je on bio nešto više od svakidašnjih riječi složenih od slova i raznih glasovnih inačica. Jednom riječju, bio je to govor Božji, vječan, nepromjenljiv, neiscrpan, vječno mlad i suvremen, shvatljiv a neprevodiv. On je božanski govor jer od Boga dolazi, vječno mlad jer izvire iz apofatičkih i katafatičkih svojstava svebožanske savršenosti; nepromjenljiv, neiscrpan, suvremen i u vremenu takođe vječan jer svojim dijakritičkim znacima i slikopisnim tekstom omogućava bezgraničan broj leksičkih inačica, bez povrede osnovnoga značenja, što je najočitije iz kur'anske metafore o „sedam oblika čitanja.“ To je, dakle, govor nestvoreni.²¹⁾

3. Antropomorfizmi u Kur'anu

Iz globalne rasprave o Kur'anu kao stvorenom ili nestvorenom govoru iskrsla su potom neka pojedinačna pitanja od kojih na prvom mjestu spominjemo pitanje o antropomorfizmima u tekstu Objave. Pošto su mu'teziliti zagovarali stvorenu narav Kur'ana, iz takvog su stava logično proizašli i zaključci o tomu da svaki opis božanskoga bitka, koji je dat u sadržaju Objave,

20) MS. Fol. 10.

21) MS. Fol. 10.

mora biti shvaćen u doslovnom smislu riječi. Tako su keramiti i korporealisti (al-mušabbih) shvatili da Milostivi doslovce stoluje na Prijestolju,²²⁾ te da je On osjetilno obličje smješteno u nekom određenom prostoru. Šejh Jujo, međutim, upozorava da je po srijedi antropomorfizam, jedan od brojnih u Kur'anu, kojega svakako valja razumijevati na način alegorijske metode tumačenja teksta. Tako on veli da glagol istiḡā (ravnati) nema značenje biti uprostoren ili introniran na određeno mjesto, nego iskazivati sveopće gospodstvo, vlast, moć i savršenstvo.²³⁾ Baš zato što dotični kur'anski stavak ukazuje na apofatička svojstva božanske biti i veličanstva i sjaja njene naravi, nužno je odbaciti svaku mogućnost doslovnog razumijevanja njegova teksta.²⁴⁾ Bogu nije ništa slično, ni po biti niti po svojstvu, na koji način Šejh Jujo eliminira svaki mogući govor o uzoritij uzročnosti, da slično proizvodi slično, budući da u islamu jedino postoji svojevrсна negativna uzorita uzročnost koja logički slijedi iz naravi apofatičkih svojstava božanske biti, koja nikome ne može biti saopćena, stvarno niti analogno.²⁵⁾ Stoga svakovrsna uzročnost Božija u stvaranju: tvorna, uzorita, savršna itd., u vremenu i prostoru, ostavlja negativne tragove svoga djelovanja u razumnim i nerazumnim naravima svih stvorenja, preko kojih doznajemo da ih stvara bitak Božiji što nam se u riječima i djelima (znakovima) objavljuje, kako bi sva stvorenja iz ograničenosti vremena i prostora znala da je On vanvremeni i vanprostorni Stvaralac čija moć dotječe iz nesaznatljive božanske biti što sve čini iz vječnosti.²⁶⁾

Upravo tu leži naravni i logički razlog zbog kojega svaka teologija autentične Objave mora biti izričito apofatička i, s druge strane, bitno antitrinitarna teologija. Jednostavnost božanske biti naravnom i nadnaravnom nuždom graniči sa pojmom subsistencije i neprobojne apofazije koja ide dotle da ne samo da ne dopušta ikakvu mogućnost nužnosti iznutarnjih izlaženja u Bogu i hipostatskog suživljenja, nego takođe ne dopušta nijedan vid pozitivne teologije u sferi uzročno-posljedičnih odnosa u smislu da prouzročeno nosi neku vrstu analogne sličnosti sa svojim uzrokom. S tog razloga valja trijezno shvatiti i prihvatiti neprevladivost one kritičke distance što ju islam gradi spram kršćanske trinitarne teologije i teologije židovske sljedbe sabelijana.²⁷⁾ Jer Bog je jedincat u svojoj biti ('aḡad) i jedan u svome bitku (wāḡid).²⁸⁾ Gospodstvo i vrhovništvo mu priznaje svako stvorenje, ljudi, džini

22) MS. Fol. 10-11.

23) MS. Fol. 11.

24) MS. Fol. 11.

25) MS. Fol. 12.

26) MS. Fol. 13.

27) MS. Fol. 13-14.; Usp. Mc Eleny Neil, *Orthodoxy in Judaism of the First Christian Century Jour. for the study of Judaism*, 4, (1973), pp. 19-42.

28) MS. Fol. 14.

i meleki, a vlast mu se podjednako proteže nad životom i nad smrću, nad dunjalukom, zagrobnim životom i vječnošću, a pravda stiže svako djelo, bilo dobro ili loše. Njegova pravda će stići pravednika i podijeliti mu rajske perivoje, a nepravednima će dom ognjeni namaknuti.²⁹⁾ I jedni i drugi će u svome boravištu biti prepušteni životu vječnom.³⁰⁾ Jednima je život vječni u mucima, a drugima u radosti i blaženstvu. Suprotno naučavaju Džuhemije, smatrajući da će život vječni za sve biti jednak, da je samo vječan život u rajskim perivojima, a da će dom ognjeni prestati i neće vječno trajati.³¹⁾

Osuđeni, međutim, ne samo da su lišeni ugodnih blagodati vječnoga života, nego su ponajvećma za svagda lišeni najviše blagodati od svih, a to je blaženo gledanje Boga licem u lice i zajednički život s njim.³²⁾

Kakvo će biti po naravi to gledanje, pitanje je s kojim su dosegle svoj potpuni vrhunac rasprave o antropomorfizmima u Objavi, koje su žustro i prilježno vodili mu'teziliti (odijeljeni), zahiriti (ortodoksi) i sunniti (sljedbenici srednjega puta). Mu'teziliti su držali da se Boga ne može gledati i, shodno tomu, blaženo gledanje Boga u Džennetu nije najveće od svih blaženstava vječnoga života. Jer, vele oni, ako bi Boga bilo moguće gledati, blagodareći njegovoj biti ili kakvom svojstvu koje stoji zasebno u božanskome bitku, onda bi bilo nužno da je Bog vidljiv u svakom vremenu i svakom prostoru. Ortodoksi bez dvojbe drže da se Boga mora gledati u vječnome životu protežnim, tjelesnim viđenjem. Stoga oni zagovaraju da se svaki antropomorfizam u Objavi isključivo treba razumijevati u doslovnom smislu riječi.³³⁾ Za razliku od jednih i drugih, eš'ariti vele da će pravovjerni Boga zasigurno gledati u vječnome životu, i to će predstavljati najveću blagodat za pravednike, s napomenom da se ovaj članak vjere mora prihvatiti vjerom, jer se razumski ne može nikako dokazati. Stvarnost blaženoga gledanja Boga u vječnom životu oni tumače po načelu one metafore što ju je Muhammed, a. s., spomenuo u sintagmi „punoga mjeseca u vedroj noći.“ Slučaj Musaa, a.s., kada je tražio da mu se Bog pokaže, oni tumače u smislu da se Bog nije pokazao Musau, a.s., ne stoga što je skrivao svoju bit od svijeta, već stoga što Musaovo, a.s., biće tako nešto ne bi moglo izdržati a da ne izgubi život, budući da gledanje Boga licem u lice planina nije mogla izdržati a da se u prah ne pretvori.³⁴⁾

Tako su mu'teziliti sami sebe lišili blaženoga gledanja Boga u vječnosti. To gledanje je čin vjere, a ne umovanja, budući da se tiče Boga u

29) MS. Fol. 15.

30) MS. Fol. 15.

31) MS. Fol. 16.

32) MS. Fol. 16.

33) MS. Fol. 17.

34) MS. Fol. 17-18.

samoj njegovoj slavi, koju on ne nameće, kao izraz najviše pobožnosti, nego ju dobrovoljno objavljuje živome srcu koje tu slavu dobrovoljno prihvata, priznaje i proslavlja. Djela pobožnosti, ili čini vjere, djela su dobrohotnosti srca koje se samo nudi Bogu, isto onako kao što je Obožavani taj koji iz ljubavi k dobrohotnosti objavljuje svoje veličanstvo i savršenstvo pravedniku čije srce stalno žeda za Pravednim.³⁵⁾

II

1. Hijerohistorija

Bog se najprije otkrio svojim djelima, djelima stvaranja u prvome redu, a potom se objavio svojim riječima u kojima su znakovi, mudrost i uputstvo za sve. Te riječi je Bog stavljao na srce i u usta ranije izabranima, koje je potom kroz razna povijesna razdoblja pozivao na izvršenje poslaničkoga djela.³⁶⁾ Izabranike je bio najprije podredio pravilima božanskoga odgajanja i osobitog duhovnog njegovanja, kako bi ljudima mogli kazivati samu istinu od Boga objavljenju i mudrost od Boga u srce položenu, i poučavati ih vjeri i istini što ih božanske riječi svjedoče. Izabranici su stoga bili savršene vjere i morala, jednostavni i smjerni u ophođenju, mudri i ponizni, pravični i istinoljubivi, plemeniti i blagi, čvrsti i strahopoštovanja puni - vjerodostojni.³⁷⁾

Govorili su iste riječi od i u ime istoga Boga, jedni druge najavljivali i jedni za druge životom i istinom jamčili. Za primjer vjere i duhovnog viteštva svoje prethodnike uzimali, svojim ih držali makar su ih stotine godina razdvajale, i svako njihovo i svoje naviještenje, što su ga u ime Boga objavljivali, istinitim držali i na njihovo skoro ispunjenje najodlučnije upozoravali. To ujedno predstavlja i tri temeljna mjerila po kojima znamo da su poslanici istinu govorili i riječi Božje objavljivali: pozivali su se na objave svojih prethodnika, blagoslivljali i proklinjali, i svjedočili da će skora budućnost potvrditi istinu riječi koje su govorili.³⁸⁾

Izabranici su bili i ostali osobit znak milosti i blagoslova za narode u kojima su se javljali, i za sva buduća pokoljenja do zalaska svijeta, makar su ih neki uzimali za primjer prokletstva i za predznak propasti i nesreće, poglavito knezovi ovosvjetski što su preljubu činili u srcu svome, predajući se djelima ruku svojih kao božanstvima. A milost ih poslanička nikako nije dot-

35) MS. Fol. 19-20.

36) MS. Fol. 20.

37) MS. Fol. 20-21.

38) MS. Fol. 21.

icala i ostajali su odijeljeni od trajnog zajedništva s čestitima što gaje živu nadu u milost Božiju i stamenom vjerom hode u vječito sretanje s Bogom.³⁹⁾

Hijerohistorija, kao nevidljivo događanje i događaj nevidljivoga, smisao svoga mesijanskoga znakovlja dostiže u završnici poslanstva i vidljivome biljegu (pečatu) najodabranijega koji je u potpunosti objavio Boga svijetu riječju mudrosti i djelom neizmjernoga milosrđa. Punina Objave se dogodila u Kur'anu, a punina milosti u osobi Muhammeda, a.s., koji je pečat svega poslanstva.⁴⁰⁾ Punina hijerohistorije nije bila u tomu što je posljednji izabranik rekao nešto sasvim novo, nego u tomu što je rekao sve što je Bog htio kazati čovječanstvu preko objavljene Knjige, i to u razdoblju od 23 godine, u koje su smještene sve one riječi što ih je Bog kroz milenijume u dijelovima objavljivao skupini od 124000 poslanika.

Zašto je Muhammed, a.s., pečat svega poslanstva?

Zato jer je kazao riječi iza kojih niko drugi nije mogao stajati, i jer je izvršio djelo koje drugi ne bi bio sposoban izvršiti. S obzirom na svoju fizičku i duhovnu genealogiju, on je stajao na mjestu na kome niko prije nije niti poslije njega nije mogao stajati. Ostao je, naime, biti posljednji izdanak, sama vršika mesijanskoga stabla vjere, potomak Hašimovića, posljednjih u rodoslovnom lancu objaviteljske nade čovječanstvu. S njim je dozrio plod Objave, čije sjemenje i danas pršti diljem svijeta i oplemenjuje svu razumnu i nerazumnu narav stvorenja, tjerajući ju ka najvišoj tački savršenstva i plemenitosti.⁴¹⁾ Snaga onih riječi što ih je objavio odista će to učiniti. Na to mu valja svakako vjerovati. Jer te riječi su riječi mudrosti Božje, a onaj što ih je prenio Pouzdani je (El-Emîn), budući da je najljepšeg vladanja (Al-Qalam, 4 i punina je milosti Božije (Al-'Anbiyā, 107).⁴²⁾

I ne samo to. Kroz cijelu povijest objavljivanja božanska volja je na njega pokazivala, njega je htjela da bude primjer savršenog podređivanja toj volji, da pod njegovim srcem raste sve božansko stvorenje u Zakonu vječnoga svjetla što mu ga je Bog u srce upisao. Ko bi mu se onda mogao usprotiviti, a da se pritom ne usprotivi božanskoj volji? On je ključ Objave, riznica njenih mudrih značenja, put do istine, staza života, duhovni predvoditelj ljudskoga roda. Za takvoga ga je božanska volja predodredila i imamom ga nad svim drugim poslanicima i vjerovjesnicima postavila.⁴³⁾ Na njegovoj duhovnoj vlasti imameta uspostavljena je poslanička misija svih njegovih

39) MS. Fol. 21.

40) MS. Fol. 22.

41) MS. Fol. 22.

42) MS. Fol. 22.

43) MS. Fol. 22.

prethodnika. Od njegova vjerzakona svi su oni uzeli po neki dio mudrosti, i od njegovog savršenog vladanja tek po nekoju vrlinu naslijedili.⁴⁴⁾ Njegovo savršenstvo nije bilo samo u djelima koja je činio, već i u njegovoj naravi, u njegovoj osobi, jer kako bi djela mogla biti savršena, ako nije savršen onaj koji ih čini? Nadnarav ga je, dakle, odabrala kao osobnu savršenost i primjer uzoritosti za sve. A narod u kojemu se taj pojavio, samim tim što im ga je Bog takvoga podario, bio je najbolji narod koji se ikada u povijesti pojavio ('Āli- 'Imrān, 110).⁴⁵⁾

Muhammed, a.s., takođe je bio duhovni redoslovnik blagoslova vilajeta, znak najvišega prijateljstva kojega je nadnarav uspostavila sa naravnim poretkom stvari. U znak prijateljstva, kojega je Bog s njim uspostavio, stvaralačka božanska snaga je izvela svijet i sve milosti u njemu. Samo preko njegovog primjera prijateljevanja s Bogom svakom drugom je moguće shvatiti prijateljstvo s Vječnim. Jedino pod znakom tog prijateljstva mogli su se javiti svi prethodni poslanici i pod svjetlom njegova vjerzakona bio je moguć hod od tmina do svjetlosti. Takvo dostojanstvo može zadobiti samo onaj čiji je cijeli život založen osobitom pažnjom Božjom i ljubavlju.⁴⁶⁾ Na temelju baš takve založenosti saznajemo da je Muhammedov, a.s., Vjerzakon (Šerī'at) univerzalan i svevažeći, punina i završnica svih prethodećih objava. Mudrost njegova Vjerzakona nadvisuje mudrost cijeloga svijeta, jer je izravno zahvaćena na vrelu božanske mudrosti i nadahnuća, nadilazi prostor i vrijeme, prevazilazi sve moći ljudskog govora, dohvaća krajnju tačku svijeta, traje vječno.⁴⁷⁾

Noć Mi'radža i sveti prostor Mesdzid el-'Aksa'a su svjedoci njegove svečane promocije i potvrde da je on poslanik nad poslanicima, vjerovjesnik nad vjerovjesnicima, imam nad imamima i prijatelj nad prijateljima. Bog mu je tom prigodom za svjedoke pozvao i cijeli evandjeoski dvor i sve poslanike što su bili prije njega, koga su oni najavljivali pokoljenjima i vremenima, sagarajući u ašku da najsvjetlije u ljudskome rodu čim prije upoznaju i vide tu puninu božanske milosti i blagoslova.⁴⁸⁾ Baš tada su ga vidjeli i zajedničkom sedždom potvrdili u molitvi što ju je Muhammed, a.s., predvodio, i priznali ga najvećim od svih, a Vjerzakon što mu ga je Bog u punini dao razumjeli su vrelom života što se daruje za život svijeta. Ta noć i događaji što su se u njoj zbili istina su i stvarno vrijeme koje ulazi u razdoblje Muhammedove, a.s., poslaničke misije svijetu. To nije bio san niti tlapnja opsje-

44) MS. Fol. 23.

45) MS. Fol. 23.

46) MS. Fol. 23.

47) MS. Fol. 24.

48) MS. Fol. 24.

nara, nego živo iskustvo onoga što je uz svu trijeznost duha i tijela bio pozvan od Boga da dođe ondje gdje niko prije niti poslije njega nije dospio; da mu se pokaže prijestolje gospodstva (al-kursiyyun) i vrhovništva (al-'arš) i sve, izuzev lica Božjega.⁴⁹⁾ Jer lice Božje nikada niko nije vidio, pa ni poslanici makar su najčestitiji među ljudima u vjeri i u vladanju. Vjerolomnost im nikada nije bila svojstvana i grijeh im ni od kuda nije pristupao niti ih odijelio od milosti Božje. Misli se na grijeh u moralnom smislu riječi, u značenju one razvratne sile i snage koja čovjeka vuče k vjerolomlju koje porađa duhovnu smrt kao stanje lišenosti milosti Božje i blagoslova.⁵⁰⁾ Poslanici su uvijek bili čestiti muškarci, stameni u vjeri, slobodni, vjerodostojni. Među ženama Objava tekode spominje brojne čestite uzore, mada se učenjaci dvoume je li nekoja među njima bila obdarena dostojanstvom poslanstva ili vjerovjesništva u strogom smislu riječi.⁵¹⁾

Što se tiče Zul-Karnejna i Lukmana, o njima se takođe dvoji da li su bili obdareni dostojanstvom poslanstva. Za Zul-Karnejna vele da je poznat pod imenom 'Abdullah, što bi mogao biti eufemizam, jer mu je pravo ime bilo Iskender Ibn Filon er-Rūmî, sin Lonan Ibn Jafesa Ibn Nuha. Porijeklo njegova pridjevka Zul-Karnejn (dvorogi) nije sasvim izvjesno. Neki vele da je dobio taj nadimak s obzirom na grško-perzijsko porijeklo, ili stoga što je proputovao svijetom tmine i svjetla, ili je bio vladar dvaju carstava sa dvorogom krunom. Pa kada je ljudima bio zapovijedio da se Bogu istinitom klanjaju, narod ga je udario po desnom rogu i odbio mu ga, a potom i po lijevom i njega mu odbio. Vele da je dva puta umirao i da ga je Bog dva puta oživljavao, pa je poslije toga hiljadu i stotinu godina živio. Neki su tvrdili da je bio poslanik, mada većina vjeroučitelja to osporava. Ime mu se inače vezuje uz narode Goga i Magoga.⁵²⁾

Za Lukmana se takođe ne zna pouzdano da li je bio poslanik. Predaja veli da je porijeklom iz Nubije, a živio je u Egiptu. Najveći broj povijesničara veli da je bio mudrac koji je bio od Boga nadahnut, a mogao bi biti i jedan od sudaca u Izraelu, iz vremena njihova ulaska u Palestinu.⁵³⁾

49) MS. Fol. 25-26.

50) MS. Fol. 26.

51) MS. Fol. 26-27.

52) MS. Fol. 28.

53) MS. Fol. 29.

III

1. Eshatologija

Svoju eshatologiju Šejh Jujo započinje sa Isaovim, a.s., drugim dolaskom na Zemlju i svrhom poradi koje dolazi. Ovaj eshatološki aspekt ima karakter općenite eshatologije. No on nije propustio da progovori koju riječ i o drugim vidovima eshatologije u prethodnim odjeljcima rukopisa. Oslovio je naime i takozvanu hijeropovijesnu eshatologiju koja je u znaku realizirane eshatologije, to jest ukoliko se tiče mesijanske nade koja je prošla, ili pak ta nada označava nadolazeću eshatologiju ukoliko najavljuje događaje koji će se zbiti u narednim razdobljima Objave, ili se oni, pak, tiču samoga kraja povijesti svijeta. Tako Šejh Jujo, dakle, upozorava da postoje tri tipa eshatologije: realizirana eshatologija, individualna eshatologija o kojoj je govorio u kontekstu odjeljka o antropomorfizmima, raspravljajući uzgred o životu pojedinca u kaburu, te, napokon, općenita eshatologija koja se tiče posljednjih događanja svijeta.

Iz njegova načina raspravljanja o eshatologiji uopće zapažamo da on ne raspravlja to pitanje tako ukoliko ono isključivo spada na dogmatski traktat o posljednjim stvarima svijeta (fi āhari-z-zamān). Naprotiv, on o eshatologiji raspravlja na način njenoga stalnoga aktueliziranja u životu vjernika i na način njene nerazdvojne prisutnosti u svim dimenzijama Objave. Eshatologija, prema njegovu mišljenju, nije stvar prošlosti ili neke daleke budućnosti, već nešto što istodobno zahvaća u prošlo, sadašnje i buduće živote i Objave. Ona je naime realizirana u nekim svojim segmentima kroz minula hijerohistorijska razdoblja, ali je trajno aktuelna stoga što svoje buduće nadolaženje i minulo dostignuće nepretrgnuto dovodi i prevodi u ono ovdje - vjera i sada - vjerničke prakse.

Takva značenja i odnosi eshatologije ne proističu samo iz konstrukcije glagolskih oblika arapskog grafijskih slikopisa, unutar kojega je prisutan temeljno nediferenciran značaj semitskoga vremena što kur'anskim riječima daje nenadmašnu evokativnu moć u smislu da je preterit uvijek predznak aorista, a futur u funkciji neprestanog oblikovanja prezenta. Takva značenja u prvome redu proizlaze iz temeljnih događaja s kojima na nas neprestance navire tekst Objave, otimajući uvijek konkretnu misao od puke apstrakcije, koje prepoznajemo u smislu cjelopovijesne promocije nebrojenih izaslanika Neba čije poslaničke misije su imale različite statuse i vrijednosti. No u pozadini svake od tih misija ležala je temeljna snaga koja im je davala poticaja i legitimnosti, a ona se ogleda u tri osnovne duhovne Poslanikove, a.s., vlasti na koje je naslonjena povijest Objave uopće: vlast vilajeta, vlast nubuvveta i

vlast risaleta.⁵⁴⁾ Stoga nijedno prijateljstvo ili savez prijateljstva, poslanstva ili vjerovjesništva u povijesti Objave svojim značenjem i dosegom nije moglo nadilaziti gornje tri poslaničke duhovne vlasti, jer je moralo nužno iz njih proisticati i s njihova vrela zahvatiti samo jedan dio mudrosti i upute.⁵⁵⁾

IV

1. Poslanikova (a.s.) Umma

Muhammedova, a.s., prva uspostavljena Zajednica ili Umma predstavlja u povijesti, od tada pa do kraja svijeta, najuzoritije zajedništvo vjekom zbratimljenih ljudi. To zajedništvo je izraz idealno uređenog oblika vlasti unutar kojega se pojedinci ne osjećaju na način članova bilo kakvog građanskog društva, koliko se osjećaju kao članovi Umme koja ima svoja osebujna i neponovljiva obilježja. To zajedništvo naime ne predstavlja neki tradicionalni oblik teokracije u kojemu je okupljen jedan narod ili sljedbenici jednog objavljenog ili neobjavljenog vjerozakona. Ono je, zapravo, jedan osebujan oblik, uvjetno rečeno, teokracije koji je utemeljen na Vjerozakonu koji posve koincidira cijeloj razumnoj i nerazumnoj naravi stvorenja, jer izražava samo egzistencijalnu zbiljnost spomenutih naravi. S druge strane, taj Vjerozakon (Šeri'at) polazi sa stajališta transcendentnoga jedinstva religija, opseže u sebi sve supstance prethodno promaknutih objava i oblika monoteizma, te na osobit način afirmira pluralnost vjerozakona drugih baštinka objavljene Knjige ('Ahl al-Kitāb), koji predstavljaju uvodnicu u kur'anski Vjerozakon, koji je djelomično bio objavljivan pod jednim vidom Židovima, pod drugim kršćanima a pod trećim muslimanima. S napomenom da se ta afirmacija tiče samo autentičnih vjerskih tradicija što su ih prethodni vjerozakoni legitimirali, gradeći istodobno neprevladivu kritičku distancu spram teoloških tradicija što su se javile unutar ranijih oblika vjerozakona, a pojavile su se kao nužna posljedica tradicionalizma u smislu bitnog zaborava prvih izvora vjerske svijesti koju su ispovijedali i ispoljavali sljedbenici dotičnih vjerozakona.

Idealnost tog zajedništva, s obzirom na konstitutivnu sferu kur'anskoga Vjerozakona, po svojoj naravi je univerzalna jer se objavljuje svima, zatim nadnacionalna, jer smjera ka nadnacionalnoj integraciji ljudi i, napokon, nadkonfesionalna, jer prevladava međusobno nepomirljive tokove teoloških tradicija što su se javile u judeo-kršćanstvu nauštrb autentično objavljene vjere, integrirajući na taj način sva dotad ostvarena izvorna vjerska

54) MS. Fol. 30-31.

55) MS. Fol. 32-33.

iskustva i sve izvorne oblike monoteizma što ih je, odista, božanska mudrost objavila.

S druge strane, idealnost takvog zajedništva u svojoj interpretativnoj sferi pojavljuje se i očituje u oblicima multikulturalnosti koju porađa nadareni religiozni genij pripadnika svake duhovnosti, što su se zatekli unutar takvoga zajedništva, kao što su Židovi, kršćani, sabejci i drugi. Njih kur'anski Vjerozakon tolerira i štiti na liniji autentične vjerske tradicionalnosti, jer obogaćuju ukupno kulturno biće toga zajedništva, na čijem tlu izrastaju najplemenitiji cvjetovi religijske svijesti uopće.

Ta idealnost tako dobro provejava, kako opaža Šejh Jujo, kroz svekoliku prirodu svijetlih likova kakvi su bili Ebu Bekr, čiji je život i cjelokupno vjerničko iskustvo bilo založeno besprimjernom iskrenošću, potom Omer el-Farūk kao osobit znak božanske pravde na Zemlji,⁵⁶⁾ zatim Osmān Ibn 'Afān zvani Dvosvjetli (Ḍu-n-nurayn), primjer blagosti i milosrđa, te 'Alī Ibn Ebī Tālib, srčani nerv i ponos poslaničkoga doma. Napokon, hadreti 'Aīša, primjer sve čestitosti i dobrote.⁵⁷⁾

V

Pojedinačna pitanja vjere

1. Prokletstvo je posljedica grešnoga djela koje ima kvalifikativ smrtnoga grijeha ili duhovne smrti onoga u kome je prestala obitaviti milost Božja. Čin proklinjanja neposlušnih prijestupnika muslimanskim vjernicima nije dopušten. Jer djela grešnika sama po sebi su prokletstvo za njihove počinioc, budući da ih sama po sebi odvođe u duhovnu smrt i lišavaju ih milosti Božje, što je znak najveće osude prokletnika.⁵⁸⁾ Vrijednost prokletničkih djela vjernik prepoznaje po govoru njihova počinioca, koji je uvijek govor bogohulni i besposlaničarski.⁵⁹⁾

2. O vrijednosti vjere slijepog oponašatelja u vjeri ili mukallida, veli Šejh Jujo, teško je govoriti, budući da u tom pitanju vjerski učitelji nisu jednodušni. Poteškoća najprije proističe iz toga što postoje različite definicije vjere, počev od one da je vjera svjedočenje srcem i jezikom shodno propisima Šeri'ata, kako uče pravovjerni sunniti.⁶⁰⁾ Tako ju je, primjerice, definirao Ebū Hanīfa u svome djelu Kitabu el-'ālimi ve el-mute'allimi. Za Šafiju je vje-

56) MS. Fol. 34.

57) MS. Fol. 34.

58) MS. Fol. 34.

59) MS. Fol. 35.

60) MS. Fol. 35.

ra samo verbalno svjedočenje, dočim el-Eš-'ārī veli da je ona svjedočenje srcem koje bi moralo biti popraćeno nekim racionalnim dokazima.⁶¹⁾ Razilaženja među učiteljima proizlaze iz činjenice što je teško podjednako svjedočiti, na ovaj ili onaj način, o svemu onomu što stoji u normativnim vrelima islama, jer ondje postoje jasne i manje jasne stvari, te one o kojima ljudski razum ne može ni na koji način svjedočiti, jer su mu nedostupne. Stoga je neslaganje oko definiranja vjere, kao svoju logičnu posljedicu, porodilo i neslaganje oko vrednovanja vjere slijepog oponašatelja u vjeri. Tako mu'teziliti misle da vjera mukallida nije sasvim ispravna budući da se oslanja na tuđe znanje i prosuđivanje, a vlastito znanje je bitna komponenta vlastite vjere. Stoga oni mukallida ne smatraju ni vjernikom ni nevjernikom, već prijestupnikom, označavajući to nekom središnjom pozicijom između vjere i nevjere.⁶²⁾

No pretežan dio vjerskih učitelja misli da je vjera mukallida sasvim ispravna, obrazlažući to činjenicom da vjera nije u prvome redu stvar razuma, već srčanoga zrijenja i nutarnjega uvjerenja i predanosti. Oni svoje tvrdnje temelje na normativnim vrelima islama.⁶³⁾ Kada bi naime razum bio jedino mjerilo ispravnosti i valjanosti vjere, kako bi se onda tretirala vjera maloumnih i djece koja još nisu stigla do zrele i trijezne uporadbe svoga razuma?

Nemoguće bi, dakle, bilo govoriti o stanjima vjere, o njenome prirodnome rastu, o vjerskoj nadarenosti i njenim razdobljima. Jer nisu svi ljudi podjednako vjerski nadareni, ne prolaze svi kroz ista razdoblja vjere makar bili iste vremenske dobi, jer jedan oblik vjerničke prakse na jednom meridijanu, može biti dobrano prevaziđen od oblika prakse na nekom drugom mjestu, makar vinovnici takve prakse živjeli isto kalendarsko vrijeme.⁶⁴⁾

3. O podjeli, definiciji i značenju grijeha učenjaci su se takođe podijelili i nisu postigli donijeti jednodušan stav. Tako prema mišljenju pravovjernih sunnita nikoga se ne može smatrati nevjernikom, ukoliko nije javno otpao od vjere ili ukoliko nije svjesno i namjerno počinio teške grijeha kao što su: blud, ubojstvo onoga koga se ni po kojem osnovu nije smjelo ubiti itd. Haridžiti, međutim, misle da se nevjernikom treba smatrati svaki počinilac grijeha, bili ti grijesi veliki ili mali. Mu'teziliti misle da se svakog grešnika valja smatrati prijestupnikom (fāsiq), koji će biti osuđen na dom ognjeni ukoliko se ne pokaje prije smrti. Sunniti vele da počinilac velikih grijeha neće u oganj ukoliko se iskreno pokaje prije smrti.⁶⁵⁾

61) MS. Fol. 36. Šire rasprave vidi na Fol. 37-39.

62) MS. Fol. 39-40.

63) MS. Fol. 40-41. O raznim oblicima grijeha i njihovu vrednovanju Šejh Jujo osobito potanko raspravlja na folijama 41 do 43.

64) MS. Fol. 43-45.

65) MS. Fol. 45.

4. O odnosu Boga i svijeta Šejh Jujo nadalje raspravlja na način moguće i nemoguće egzistencije, a osobito svoju raspravu usmjerava na razmatranje Nužne Egzistencije kojoj pripisuje svu stvaralačku moć. Bog je počelo stvaranja, i On izvodi svako stvorenje iz ništa. Potom pisac osobito raspravlja sa poznatim teorijama o postanku svijeta, te o tomu da je Bog svijet stvorio slobodno, da ga je stvorio u vremenu i da je djelo stvaranja izveo sam, bez ikakvog posrednika.⁶⁶⁾

5. O halalu i haramu Šejh Jujo raspravlja tako što najprije definira sadržaj jednoga i drugoga u smislu opskrbe, to jest sve što čovjek konzumira, bilo to dopušteno ili zabranjeno, opskrba je.⁶⁷⁾ S tim što ima opskrbe koja je vjerniku dopuštena, a ima i one koja mu je na kušnju data i koja, ukoliko ju vjernik uzima u svom svakidašnjem životu, nanosi mu neprocjenjivu štetu, kako u sferi njegova fizičkog, isto tako i u domeni njegova duhovnoga života. Mu'teziliti se protive tomu da se vjerom nedopuštene životne namirnice oslovljavaju opskrbom (rizq), jer, vele oni, nije ista opskrba za vjernike i stoku.⁶⁸⁾

6. O dovi. Na pitanje da li na konačnu čovjekovu sudbinu u vječnomu životu utječe isključivo njegova životna praksa, vjerski učitelji ne odgovaraju posve jednodušno. Najveći dio sunnitske uleme misli da dobra djela ne moraju prestati sa zalaskom pojedinačnoga ljudskog života, već da dobročinstva mogu i nakon čovjekove smrti trajati u smislu trajne sadake koja može biti višestruko očitovana. Jedan od oblika takve sadake, koja predstavlja osebujan vid dobročinstva i duhovnoga zaloga, jeste i dova u svojoj sadržinskoj mnogovrsnosti, koju čini potomak umrloga, ili neko iz šire rodbine, ili iz kruga njegovih prijatelja i poznanika. A osobito je vrijedna dova direktnoga potomka umrle osobe, koja je uspjela odnjegovati takvoga potomka da joj može dovu činiti i na taj način predstavljati trajno vrelo dobročinstva, koje se nastavlja i nakon smrti dotične umrle osobe. No mu'teziliti ne shvaćaju mišljenje da dova ima ikakvu vrijednost za umrlu osobu, te neporecivo drže da životni čini, što ih je čovjek počinio za svoga života na Zemlji, imaju isključivoga utjecaja na sudbinu umrle osobe u zagrobnom životu, izuzev ako Božja volja ne bude drukčije odlučila i milost Božja dotičnome neku drugu sudbinu namijenila. Dova sama po sebi, prema njihovu mišljenju, nema nikakve djelotvornosti niti doprinosa u tomu.⁶⁹⁾

7. O individualnoj eshatologiji. Boravak umrle osobe u kaburu, bila ona odrasla ili maloljetna, muško ili žensko, nije tek neko pasivno

66) MS. Fol. 45.

67) MS. Fol. 46.

68) MS. Fol. 47.

69) MS. Fol. 47.

iščekivanje dana proživljenja i suda. Ondje se život nastavlja pod jednim osobujnim vidom i po jednoj novoj dinamici. Na temelju normativnih vrela vjere sasvim je izvjesno da će svaka osoba biti najprije podvrgnuta provjeri svoga životnoga uvjerenja. Stoga Muhammed, a.s., poručuje svojim sljedbenicima da svome umrlom čim prije oprostite i halale ukoliko mu imaju što halaliti, jer će svakom umrlom biti dosta to što će morati podastrijeti račun o ispravnosti svojih riječi i djela. Račun će morati polagati svi: ljudi, džini, šejtani i poslanici. Poslanici, doduše, više kao svjedoci protiv onih koji su bacili to što je od Boga objavljivano, ili kao zagovornici za sudbinu poslušnih.⁷⁰⁾

Ne zna se pouzdano pod kojim vidom bivstvovanja će umrli moći odgovarati na postavljena pitanja o svome životu i svome životnome uvjerenju, da li snagom duše koja će mu biti vraćena u kaburu, ili na koji drugi način. O tomu ne raspoložemo ni sa jednim tradicionalnim dokazom.

Ebū Hanīfa i neki drugi su osobito apostrofirali pitanje polaganja računa djece, osobito one koja predstavljaju potomke nevjernika. Hoće li naime i ta djeca biti ispitivana i hoće li moći biti u Džennet uvedena?

Odgovarajući na postavljeno pitanje, on osobno misli da djeca roditelja vjernika, ukoliko malodobna umru, neće biti ispitivana, nego će odmah biti u Džennet uvedena. Sudbina nevjerničke djece, ukoliko su malodobna umrla, ovisiće o testu iskušenja kojemu će biti u kaburu podvrgnuta, i o odgovoru njihovu na pitanje koja će se najizravnije ticati monoteističkog uvjerenja.⁷¹⁾

8. O Danu ustanka na vječni život. Dan ustanka na vječni život krajnja je tačka s kojom se završava kur'anska ideja povijesti. To je konačno dolazište i punina eshatološke nade uopće. Tu povijest prerasta u metapovijest, Šeri'at u Hakikat činom presvađanja realnog i nadrealnog snagom punine Muhammedove, a.s., duhovne vlasti imameta, što će ju u potpunosti promovirati na kraju Dana (fī āḥari-z-zamān) obnoviteljska misija Isa'a, a.s. Taj Dan je istina za koju je Bog založio svoju riječ i dobrodošlicu koju će iskazati pravovjernima, jer će im se licem u lice u Džennetu pokazati i zadovoljno objaviti naš dolazak i konačni povratak duhovnome zavičaju, domu vječnosti, o kojemu je do tada naše srce samo snivalo, a tada će Ga i naši pogledi dosežati i naš duh dohvaćati. Nije to, dakle, neki nesvjesni hod u ne-realno, plutanje duše u neosjetnome, seoba duša koju vječito usmjerava beskonačni dijalektički niz ili moć karme koja vodi ka iščeznuću, kako misle

70) MS. Fol. 47.

71) MS. Fol. 47.

neki materijalisti (dahriyyūni) i neki filozofi koji zagovaraju metempsihozu, veli Šejh Jujo.⁷²⁾

9. O sudu. Svrhovitost Dana uskrsnuća ili proživljenja leži u činjenici vječnoga života koji će pripasti svima, ali ne na isti, nego na različit način. Stoga je prethodnica uvođenja u vječiti život čin suđenja svijetu, po djelima njegovim. Nečija će biti djela dobročiniteljska, a nečija djela osude i propasti. Djela svih stvorenja su u knjigama zapisana, a svačija knjiga je uz njegov vrat privezana. Oni koji svoju knjigu budu primali s desna, njima će blaženstvo i život u Džennetu dosuđen biti. Sinovima osude i propasti knjiga će biti iza leđa data, i to će im biti znak da će život vječni u domu ognjenome provoditi, gdje je teško kazati što je teže: moći živjeti ili nemoći umrijeti. Sud će pravedan biti, jer će svakomu biti dosta što će sam sa sobom računati svoje svesti.⁷³⁾ Svako dobro djelo biće kvalificirano kao takvo jedino ukoliko bude učinjeno pod znakom imena Božjega, i ukoliko je polazilo od vjere, jer vjera je predznak svakog dobrog djela i jedino mjerilo po kojemu će se djela, njihova narav i sadržaj na Danu suda procjenjivati. No, nisu djela jedini zalag pravovjernima za namicanje vječnoga života. Oni svakako moraju računati, prije svega drugoga, na milost Božju koja nadilazi djela, kao i na zagovor (šaf'a't) poslanikā i prijateljā Božijih, koji će se u zagovaranju svome osobito pozitivni na zagovor Muhammeda, a.s., koji je neosporno vrelo sveg zagovora.⁷⁴⁾

Dobročiniteljima će dobra djela namaknuti izobilnu milost Božju, a onima kojima dobra djela ne dotječu, ali su iskreno kajanje ispoljili, milost Božja će namiriti što im nedostaje samim tim što će im grijehe potrti na molbu dobročiniteljā, poslanikā i prijateljā Božijih, tako da će njihove grijehe, makar bili veliki kao planine, milost Božija u ništicu pretvoriti. Tako uči pravovjerni sunnizam, dočim mu'teziliti ne dopuštaju mogućnost opraštanja grijeha, osobito ne počinocima velikih grijeha.⁷⁵⁾

U posljednja dva stupca, to jest na 53. i 54. foliji rukopisnoga komentara Šejh Jujo daje nekoliko praktičnih savjeta o finim postupcima koji ulijevaju radost u srce i oživljavaju dušu kao što voda oživljava obamrlu zemlju. Osobito potcrtava značaj mudrosti što ju čovjek doseže pod blagoslovom imena Božjega, koja potire neznanje, jer ono jedino donosi duhovnu smrt i sljepoću srca.

72) MS. Fol. 48.

73) MS. Fol. 49.

74) MS. Fol. 50.

75) MS. Fol. 51.

Na kraju još stoji oporuka Siradžuddīna el-'Ušija da ga se svaki čitalac njegove versificirane dogmatike, kada ju bude čitao, sjeti kojom dovom i zamoli milost Božiju za njegovu dušu.⁷⁶⁾

ZAKLJUČAK

U ovom rukopisnom komentaru Šejh Jujo je oslovio skoro sva bitna pitanja iz muslimanske Dogmatike, iz kojih se uglavnom izvila sva muslimanska teologija. U sadržaju ovoga rukopisa autor najprije ispisuje sadržinu muslimanske ontoteologije, s poglavitim naglascima na spoznaji biti Božije, na odnosu biti i bitka Božijega, odnosu svojstava opisivosti (katafatička) i svojstava neopisivosti (apofatička) biti i bitka Božjega, te na odnosu imenā prema biti Božijoj koju neka od njih razotkrivaju kroz vlastita svojstva, a neka ju posve zakrivaju dovijeka. U završnici izlaganja ontoteologije posebno raspravlja sa nekim interpretativnim teološkim tradicijama iz formativnog razdoblja islama, osobito sa mu'tezilitima, kao i sa nekim tradicijama iz vremena islamske skolastike, poglavito s eš'aritskim atomističkim usmjerenjima.

Potom slijedi rasprava o jednom krupnom pitanju muslimanskoga mišljenja, koje je obilježilo cijelu jednu epohu muslimanske povijesti, a to je pitanje o stvorenosti ili nestvorenosti Kur'ana. Na ovo pitanje se zatim logički navezuje pitanje o antropomorfizmima u Objavi, na temelju kojih se formira obrazac za teologiju metafizičke spoznaje o biti Božjoj.

Drugu cjelinu ovoga rukopisa autor posvećuje tumačenju kur'anske hijeropovijesti pod vidom fenomena poslanstva uopće što se, potom, sve očitije usmjerava na poslaničku misiju Muhammeda (a.s.) koja je konačna i univerzalna.

Treća cjelina rukopisa je posvećena tumačenju muslimanske eshatologije pod vidom realizirane i nadolazeće eshatološke nade, koja u jednakoj mjeri zasijeca u prošlost, sadašnjost i budućnost vjerničkoga života. Jednom riječju, eshatološka nada je obuhvaćena u svome predvorju i u svojoj konačnosti.

U četvrtoj cjelini rukopisa se raspravlja o nenadmašnoj uzoritosti mlade muslimanske zajednice u Medini (Umma), čiji život je dovijeka zamčen izvornim vjerskim autoritetima i uzornim življenjem Muhammeda (a.s.), prve četvorice halifa i članova poslaničkoga doma (ehlul-bejt).

76) MS. Fol. 52-54.

Peta, i ujedno posljednja, cjelina rukopisa je najopsežnija. Ona donosi tumačenje nekih pojedinačnih pitanja vjere, čiju sveobuhvatnost Muhammed (a.s.) objavljuje na način poznate metafore o „sedamdeset i nekoliko mladica vjere“. U ovoj cjelini se raspravlja o bogohulnom i lažnom govoru kao najvećem djelu osude na prokletstvo; o vrijednosti vjere slijepog oponašatelja u vjeri; o uporabi razuma u spoznaji Boga bez prethodne obaviještenosti iz Objave; o nadi kao prethodnici vjere; o dobročinstvu koje uvijek mora polaziti od vjere; o strogoj zabrani oslovljavanja nekoga nevjernikom, otpadnikom, bludnikom ili ubicom; o djelima koja po sebi izvide iz vjere; o nebitku i o stvorenosti svijeta iz ništa; o halalu i haramu; o životu i kaburu; o sudu; o zagovoru; o privremenom boravku grešnika u Džehennemu; o milosti koja oživljava srce i radost ulijeva u dušu, itd.

MUSTAFA EJUBOVIĆ - ŠEJH JUJO AND HIS SUMMA THEOLOGICA

This manuscript commentary of Šejh Jujo discusses almost all relevant questions of Muslim Dogmatics from which the entire Muslim theology originates. In this manuscript the author first of all discusses the contents of Muslim ontotheology, with a special emphasis on the cognition of the essence of God, and an emphasis on the relation between the essence and being of God, the relation of cataphactic characteristics and apophactic characteristics of the essence and being of God. It also emphasizes the relation of God's names and the essence of God, since some of the names reveal the essence through their own characteristics, while the others keep the essence unrevealed forever. In the closing part of his presentation of ontotheology, he devotes special attention to certain interpretative theological traditions from the formative phase of Islam, especially to the mu'tezilits, as well as to certain traditions from the time of Islamic scholastics, especially those with sharia atomistic direction of study.

Then follows the discussion regarding one important question of Muslim thinking and it denotes a whole epoch of Muslim history. That is the question of the origin of the Qur'an - human or divine.

The question of antropomorphism in the Revelation logically follows, on the basis of which the model for the theology of metaphysical cognition of the essence of God is based.

The second part of the manuscript the author dedicates to the interpretation of Qur'an hierohistory under the phenomenon of prophethood in general, and then later on to the prophetic mission of Muhammed (s.a.) which is final and universal.

The third part of the manuscript is dedicated to the interpretation of Muslim eschatology in the light of the realized and forthcoming eschatological hope, which equally deals with the past, the present and the future of religious life.

In a word, eschatological hope is encompassed both in its introduction and in its climax.

The fourth part of the manuscript discusses the unsurpassable virtuosity of the young Muslim community in Medina (Umma), whose life is forever ensured by the authentic religious authorities and the virtuous life of Muhammed (a.s.), the first four khalifas and members of the Prophet's household (ehlul-bejt).

The fifth and at the same time the last part of the manuscript is the most extensive. It explains certain individual religious questions whose universality Muhammed (a.s.) gives in the form of the well-known metaphore „seventy odd sprouts of religion“. In this part, the author discusses: the blasphemous and false speech as the worst deeds condemned to damnation; the value of faith of someone who only blindly imitates religious practices; the use of reason in perceiving God without the previous knowledge from the Revelation; the hope as the precedent of faith; good deeds which must originate from religion; strict prohibition on calling someone infidel, heretic, libertine or murderer; deeds which in themselves exclude one from religion; non-being and the creation of the universe out of nothing; the halal and the haram; life in the kabur; the judgement; temporary stay of sinners in Džehenem; the grace that enlivens the heart and fills the soul with happiness; etc.